ספר
דף על הדף
על מסכת בבא בתרא

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: **השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה.**

ביערות דבש (ב, טז) מפרש את המשנה בדרך דרוש, ׳השותפים שרצו לעשות מחיצה׳, דהיינו גוף ונפש שנשתתפו ביניהם, צריכים לעשות גדר, שהיצר הרע לא יכנס ביניהם.

עוד כתב, ״וכבר נודע מ״ש חכמי מוסר, שבכל הדרכים יש לאדם לילך בדרך הממוצע, זולת בעל תשובה יש לילך בקצה אחרון, ולעשות גדרים גדולים ומחיצות של ברזל ואבנים, ולא מחיצה גרועה אשר בקל ליפול. ולזה בנוים גויל וגזית ולא בפחות כמ״ש הרא״ש [ב״ב פ״א סימן א׳], בפחות מזה גרוע הוא, וצריך לעשות גדרים גדולים בדרך הממוצע שיבור לו האדם, וזהו בונים באמצע גויל וגזית, והעיקר להיות שפל עניו, לילך שחוח מבלי להתגאה, כי אמרו חז״ל [סוטה ד, ב] כל המתגאה כאילו עובד עבודה זרה.

׳והענין כי נודע [קידושין לט, ב], בכל עבירות אין הקדוש ברוך הוא מעניש על המחשבה, רק בעבודה זרה מעניש על מחשבה. והנה הגאוה, כל הענין במחשבה, שגבה לבבו עד להשחית ורם רוחו בקרבו, וכנודע כי כל ענין גאוה הוא ענין מחשבה ורמות רוח, ועל כן אילו יצויר שלא יהיה נענש על מחשבה זו, א״כ לעולם אין כאן עונש על הגאוה ח״ו, ועל כרחך דנענש במחשבה זו, והרי הוא כעובד עבודה זרה, דהא אין מענישין על מחשבה אלא בעבודה זרה וא״ש.

׳ולכך מאוד יהיה איש - ובפרט המגואל בחטאים ומלוכלך בעונות - עיניו שחות לעפר ועוצם עינו מראות ברע, ולכך פתחו ב״היזק ראיה דשמיה היזק״. ולכך כולה נזיקין חדא מסכתא, כי ישראל צריכים להיות באגודה אחת, ועמך כולם צדיקים, עם משולש״.

★ ★

במשנה: **הכל כמנהג המדינה.**

והקשו בתוספות (ד״ה בגויל) מאי הק׳ הגמרא הכל לאתויי מאי, ומשני לאתויי הוצא ודפנא, נימא לאתויי כל דבר.

ותירץ ר״ת דהוצא ודפנא דוקא, אבל פחות מזה לא מהני מנהג, דמנהג הדיוטות הוא, שאין לגדר כזה קיום, ומכאן מוכיח רבינו תם דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם.

ומטעם זה כתב במרדכי (ב״מ פ׳ הפועלים) והובא בתה״ד (סי׳ שמ״ב) שאם יש מנהג שאין לו סמך בתורה, הו״ל טעות, ובזה ל״א דמנהג מכלל הלכה.

על פי זה דן בשו״ת שער אפרים (סי׳ י׳) במה שהי׳ נהוג שהיו אומרים ״אקדמות״ בשבועות אחר שקרא הבעל קורא פסוק הראשון של הפרשה, ולכאו׳ יש כאן חשש הפסק, ובמנהג כזה לא אזלינן בתר המנהג כנ״ל.

אולם דחה דבתה״ד (שם) כתב דבעניני מסים שזה כולל לכל העיר, דודאי הולכין אחר המנהג, אפילו אם זה מנהג גרוע, ורבינו תם איירי רק במנהג של שותפים יחידים, דלא אזלינן בתר מנהג שאר בני העיר, אם אינו מנהג ותיקין.

ולפ״ז בנד״ד גבי אקדמות שהוא נודע לכל בני העיר, דהיינו זמן אמירת האקדמות, בזה שפיר יש לילך אחר המנהג אפילו אם אין לזה מקור.

וע״ש שמאריך ששפיר לא הוה הפסק, דאמירת פיוט זה הוה כבודה של תורה.

וכתב דבמכוון תקנו זה שיאמרו אחר פסוק ראשון, דלפני פסוק ראשון, הו״ל הפסק בין הברכה הראשונה להקריאה, ואחרי פסוק שני, י״א דסגי בקריאת ב׳ פסוקים, וא״כ הו״ל הפסק בין הקריאה לברכה אחרונה, ולפיכך תקנו בדוקא שיאמרו אקדמות אחרי הפסוק הראשון.

★ ★

במשנה: הכל כמנהג המדינה.

בכמה מקומות בתלמוד מצאנו שקבעו חכמים הדין בדיני ממונות, כפי המנהג. כאן, בנידון סוג המחיצה שיעשו השותפים בחצר שביניהם. ובבא מציעא דף פ״ג לענין שכירות הפועלים, וכן לענין מקבל שדה שם דף ק״ג. ובכתובות ס״ו בחיובי החתן לכלה בכתובה.

וצריך לברר מהו גדר מנהג המדינה, היינו כגון שרוב בני המדינה עושים גויל ומיעוטם עושים גזית או להיפך. וכן לענין פועלים, אם רוב בני העיר נוהגים מנהג מסוים ומיעוטם אחר. האם מחייב מנהג הרוב, או שיכול לומר אני מהמיעוט שעושים גזית וכדו׳.

ולכאורה הדבר פשוט. דהא קי״ל [בבא קמא כ״ז] שאין הולכים בממון אחר הרוב, וכן נפסק בכמה מקומות ברמב״ם ושו״ע. וא״כ אין ללכת אחר המנהג, רק כשנהגו בו כל בני המדינה והעיר, אבל אם מיעוט נהגו מנהג אחר מהרוב אין הולכים אחר הרוב ויכול לומר אני מהמיעוט.

וכ״כ בספר משא מלך [והובא בכנסת הגדולה סי׳ ר״א] וז״ל: המנהג שיתקיים בדיני ממונות לילך אחריו צריך שינהגו בו כל העיר בכללה, אבל אם הרוב נוהגים בו ולא המיעוט, אין יכולים לכוף את היחיד בו, שאין הולכים בממון אחר הרוב ויכול לומר אנא מהך דלא נהיגי הכי, עכ״ל. וכ״כ במהרי״ק [שורש ק״ע] ובשו״ת מהרי״ט חאהע״ז סי׳ כ״ח, וכ״ה בשו״ת ר״א מזרחי [סי׳ ט״ז], ובחקרי לב [שם]. ומבואר מדברי פוסקים אלו שאין אנו הולכים אחר המנהג, אא״כ כל בני העיר נהגו כן, ולא סגי ברובם, שאין הולכים בממון אחר הרוב.

אמנם הרמ״א (בסי׳ של״א סעיף א׳) כתב שבמקום שהולכים אחר מנהג הכוונה למנהג הרוב אפי׳ מיעוט אין נוהגים כן. ומקורו מדברי הריב״ש [סי׳ תע״ה], והנמוק״י [ב״מ נב. מדפי הרי״ף] בשם הרשב״א והר״ן וז״ל, שמעינן דכל עיר חדשה אם נודע רוב אנשיה מהיכן באו, הכל כמנהג אותו מקום שבאו משם, עכ״ל. ובפשטות כוונתם לומר שאף אם מיעוט מאנשי העיר נוהגים בענין אחר ולא קיבלו עליהם מנהג הרוב שבאו ממקום אחד, יש לנו ללכת אחר מנהג רוב בני העיר. ומוכח דעתם שהולכים אחר מנהג רוב בני העיר. וכ״כ הגר״א שם.

ואכן הנחל יצחק [סי׳ ס״א ס״ה ענף ד׳] הקשה על דברי הרמ״א, דהא קיי״ל אין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממון. ותירץ וז״ל, והנראה לי בזה, דדווקא היכא שהמיעוט ידוע לנו ג״כ, אמרינן אין הולכים בממון אחר הרוב ואזלינן בתר מיעוט להחזיק ממונא, אבל היכא דלא נתברר לנו המיעוט אם יש כאן מיעוט כלל, והרוב ידוע ונתברר לנו, כה״ג אף בממון הולכים אחר הרוב. דלא מהני המיעוט לאסתפוקי ביה רק היכא דהוי מיעוט ידוע לנו, אבל כל זמן שלא נתברר לנו המיעוט, אלים ליה הרוב אף בממונא, ע״כ. ודבריו חידוש גדול לדינא, ולפי״ז במקום שלא נודע שיש מנהג מיעוט שונה הולכים תמיד בממון אחר הרוב אף להוציא. אלא שמסתימת לשון הרמ״א שלא חילק בזה, משמע שבכל גווני הולכים אחר מנהג הרוב. וכן משמע מדברי הפרי חדש שהובא בביאורים סק״ח, ומדברי הגר״א שם שציין למש״כ בסי׳ של״ב סק״י בשם הירושלמי, ושם איירי כשמנהג המיעוט ידוע וברור.

★ ★

ובקובץ הישר והטוב חלק ד׳ [עמ׳ כ״ח] וכן בס׳ משפטי החושן [הל׳ שכירות פועלים, העומד לצאת לאור בעזה״י] ומעין זה כתב בספר פסקי הלכות - יד דוד, הובא יישוב אחר בנידון זה (וע״ש בקובץ הישר והטוב שכן כתב הגר״נ נוסבוים שליט״א), ליישב באופן אחר. דהא דאין הולכים אחר הרוב היינו דווקא כשבאים לדון ולברר כוונת הצדדים הבאים לפנינו בדיבור שהיה ביניהם, וכן כשיש אי הבנה בחוזה שנערך ביניהם וכדו׳, בכה״ג אמרינן שאין הולכין בממון אחר הרוב. כגון, המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, ועתה דנים אם שור הכוונה לחרישה או לשחיטה, דקיי״ל כשמואל [ב״ק מו: סי׳ רל״ב סעיף כ״ג] שאף שרוב אנשים אינם קונים אלא לחרישה יכול המוכר לומר לו לשחיטה מכרתיו לך, שאין הולכים אחר הרוב להוציא ממון. ואין להוכיח מדעת רוב בני אדם, על כוונת המוכר או הקונה בדיבור שהיה ביניהם, ויכול המוחזק לומר איני כרוב בני האדם אלא כמיעוטם אני נוהג, והיה לו לשני לברר דבריו לפני המקח. אבל כשהספק אינו בכוונת הדיבור של בעלי הדין, כגון שותפים בחצר שבאו לחלוק ולכוף זא״ז לעשות מחיצה, שלא דיברו מעולם על זה רק שאנו אומרים שאדעתא דהכי השתתפו מתחילה שינהגו בחצר בכל דבר כפי הנהוג, והמנהג נקבע לפי הרוב, היינו כפי שרוב העיר נוהגים לעשות במחיצות שביניהם.

★ ★

ומציאה מצאנו, שהרמ״ה בסוגיא כאן הוא הראשון היחיד שעמד בזה. ובספר משפטי החושן שם הביא דבריו והוכיח מדבריו כחילוק האמור. וז״ל הרמ״ה [אות ב׳], ומסתברא דאתרא דאיכא דבנו גויל ואיכא דבנו לבנים בתר רובא אזלינן, דכי אמרינן דבממונא לא אזלינן בתר רובא, הני מילי לשעבר דאיכא למימר דילמא האי גברא ממיעוטא הוי, אבל לעתיד כי האי גוונא דלמיזל בתר מנהגא דאתרא הוא דבעינן, בתר רובא אזלינן דאילו מנהגא דמיעוטא לאו מנהג המדינה הוא, עכ״ל. ולכאורה צ״ב, שהרי הסיבה שכופין זא״ז לעשות כפי המנהג, הוא מפני שאומרים שמעיקרא אדעתא דהכי השתתפו, שאם ירצה א׳ יכוף השני לעשות מחיצה כנהוג, וגם זה תלוי בענין שעבר, שהוא שעת החיוב בשעת השיתוף.

וע״פ האמור צריך לומר, שאם באים לדון על ביאור כוונת הדברים שסוכמו ביניהם הרי זה דין על העבר, לפרש כוונתם בשעה שסיכמו הענין, ואין הולכים בזה אחר הרוב. אבל כשלא פירשו כלום רק שאנו דנים באומדן דעת למה דעתם להתחייב ולהסכים, הולכים בסתמא אחר מנהג הרוב, וזה הכוונה שנידון כעתיד, היינו שאומדים דעתם שנשתתפו אדעתא שכשיבואו לחלוק החצר יחלקוה ביניהם כפי המנהג, והולכים אחר מנהג הרוב, שמנהגם של המיעוט לאו מנהג העיר נקרא.

★ ★

במשנה: גויל זה נותן ג׳ טפחים וכו׳ בלבינין זה נותן טפח ומחצה וכו׳.

הנה בילקוט פר׳ נח עה״פ: ותהי להם הלבנה לאבן וגו׳ איתא: מצלחא בידהון, אתי למיבני חדא והוא בנוי תרתי וכו׳ (-שהיו בונין אחד, ונבנתה להם לשתים) עיין שם.

וכתב הרבי ר׳ העשיל מקראקא זצ״ל בספרו חנוכת התורה שם: ולכאורה אין זה אלא דברי נביאות, והיכן רמיזא זאת בקרא. ויש לומר על פי מה דאיתא בריש מסכת בבא בתרא השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים לפי מנהג המדינה וכו׳, בגויל (פי׳ אבנים) זה נותן שלשה טפחים וזה נותן שלשה טפחים וכו׳, בלבנים זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה עיין שם. נמצא שאבן הוא בכפלים מלבנה. והנה כאן כתיב ותהי להם הלבנה לאבן. וקשה הא אבן צריך מקום כפלים מלבנה. ולזה אמר בעל הילקוט שנתברך מעשה ידיהם והיה מחזיק מקום הלבנה כאלו הניחו שם אבן שהוא בכפליים. וזה שאמר הכתוב ותהי להם הלבנה לאבן.

★ ★

ובקובץ פעמי יעקב (קובץ נג-ד) ע׳ קנ) כתב הרה״ג ר׳ ישראל דנדרוביץ שליט״א ענין יקר בהקשר להנ״ל:

האם אכן זו המציאות שלבנים עדיפים מאבני גזית וכדומה, התשובה לא אחידה, הרמ״ה על אתר מסביר שזה תלוי במכלול הפרטים שבאותה בניה: למשל, בניה גבוה טוב יותר שהא בלבנים, ואילו בנין רגיל עדיף שיבנה באבני גזית. וכך גם לגבי מחיצות שבהם אנו עוסקים, לבנים עדיפים מכל האחרים.

בין הדברים כותב הרמ״ה רעיון מחודש להוכיח את עמידות הלבנים וטיבם המיוחד לבניה: ״וממאי דבלבנים קאי טפי מבגויל וגזית, צא ולמד מדור הפלגה, דשביק אבני ובנו בלבני, דכתיב (בראשית יא, ג) הבה נלבנה לבנים, וכתיב ותהי להם הלבנה לאבן, אלמא לבנים עדיפי טפי״.

כלומר, אם אכן אבנים היו מתאימים יותר לבנית מגדלם של אנשי דור הפלגה, בודאי שהם היו משתמשים

באבנים דווקא ולא בכל דבר אחר, ומזה שמבואר בתורה שהם השתמשו בלבנים, על כרחנו שלבנים עדיפים מאבנים.

אלא שדברי הרמ״ה פליאה דעת הם ממני, ולא ירדתי לסוף דעתו בראיה זו, הלא טעם הדבר שאנשי דור ההפלגה התישבו בבקעה שבארץ שנער היא בבל, מבואר במד״ר (לח, והובא ברש״י כאן) שהוא משום שזה היה המקום היחיד שהחזיק את כל אומות העולם, אלא שלעומת מעלה זו בהיותה ארץ רחבת ידים היה בה גם חסרון, והוא ״שאין אבנים בבבל, שהיא בקעה״ (רש״י שם), וחסרון זה הוא ענין שבמציאות ודבר הגלוי לכל, וכמובן שאין כל אפשרות לחלוק או לערער על זה.

וא״כ יתכן לומר שאליבא דאמת ׳אבנים׳, כלומר גזית, הם חומר הבניה הטוב ביותר, ואילו לבנים הם רק אפשרות שבדיעבד, ואם אכן היו אנשי בבל במצב שהיה מאפשר להם לבנות באבנים ברור שהם היו מעדיפים זאת, אלא שמכיון שבבל הטבע הוא שאין להשיג אבנים כלל, יתכן שהם הגיעו למסקנא שעדיף להם להשתמש בלבנים מאשר להדחק ולטרוח ביבוא אבנים ממקומות רחוקים. ומעתה מה ראיה יש מדור הפלגה שבנו לבנים באם לא היה להם אבנים, ודברי הרמ״ה צריכים תלמוד.

★ ★

במשנה: לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים על שניהם.

בתוס׳ (ד״ה לפיכך וכו׳) כתבו, דגם בכותל בקעה דליכא כפיה צריך להיות של שניהם מספק ואפילו לרבנן דסומכוס, ולא דמי לזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי התם ליכא דררא דממונא אבל הכא איכא דררא דממונא. אבל הרמב״ם סבירא ליה דכל בבקעה דליכא כפיה לא אמרינן יחלוקו, ע״כ.

וכתב בספר הזכרון משלחן מלכים (ע׳ שפה) ממה שסיפר הגאון ר׳ אליעזר פלצ׳ינסקי זצ״ל אודות אביו זצ״ל:

כשנתבגר והיה בן שבע־עשרה נשלח לסלבודקה. אז התחילה הישיבה להתפרסם ע״י הסבא מסלבודקה. הגיע ונכנס לישיבה, פגש את הסבא וזה שלח אותו לר׳ איצלה פוניבז׳ר, שבשעתו היה לראשונה ראש ישיבה בסלבודקה. הוא נכנס אצלו ור׳ איצל אמר לו שיתכונן לדף גמ׳ תחילת ב״ב שמתחילים אותו החורף, כנהוג היה לוקח יום יומים עד שהתלמיד מתכונן לבחינה. האבא יצא, נכנס לבית מדרש ובעוד שעה חזר ואמר שהוא מוכן. רבי איצלה תמה קצת, והתחיל לשאול דוקא דברים יותר קשים, והוא השיב על כל השאלות אחת לאחת, גם מה שמתבאר שם באותו הענין בכמה דפים אח״כ. דבר אחד נשאר בזכרוני מה ששאל אותו, על דברי התוס׳ הנ״ל והרמב״ם שפליג עליהם וכנ״ל. ושאלו מה ביאור המחלוקת שלהם.

והתשובה היתה, כי עיקר הדבר של דררא דממונא פירושו שבלא טענותיהם יש ספק לבי״ד, כדאיתא בתוס׳ ב״מ ב׳ ב׳ ד״ה היכא, וזה שייך כגון במחליף פרה בחמור דלא שייך על זה טענות, כיון דשנים היו בשוק וא״א לדעת אם הפרה ילדה לפני הקנין או אח״כ, אבל הכא לענין כותל בבקעה אין המציאות מטיל ספק, דכל דליכא כפיה יתכן שהאחד בנה כולו, אלא כיון שעומד על המיצר הו״ל כמו שנים אוחזין בטלית דע״י התפיסה נולד הספק, ואלו שני אלמים שאינם יכולים לדבר באו לבי״ד ושניהם אוחזין בטלית, אינו נחשב דררא דממונא, כי התפיסה היא המטילה ספק, אבל במחליף פרה בחמור שניהם א״א להם לדעת ואין שם לא תפיסה ולא טענה והדבר ספק מצד עצמו. ובזה נגמר הבחינה, ונתקבל בישיבה.

★ ★

בגמ׳: מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור וכו׳.

בספר מעשה איש (ח״ג ע׳ קעג) מביא מהרה״ג ר׳ חיים מאיר שטינברג שליט״א ששאל את החזון איש זצ״ל (בימיו האחרונים) בהא דמחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, והרי בלא התראה לא נאסר, כמו שכתבו שם התוס׳, ומדוע אומר לו גדור, ומשום מה מחוייב להתרותו, לא יתרה בו וישאר מותר? והשיב לו החזו״א שאין הכי נמי אינו מחויב להתרותו, אלא חז״ל נתנו עצה לבעל השדה אם ברצונו שבעל הכרם יגדור הפרצה שנפרצה ביניהם, הרי שיתרה בבעל הכרם לגדור משום כלאים, והרי בכך ע״כ יגדור בעל הכרם, שאם לא כן הרי יאסר משום כלאים.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור כו׳ ה״ז קידש וחייב באחריותו.

היד רמ״ה כאן בסוגיין כתב שכמו שכאן אם לא גדרה חייב במה שנאסר של חבירו, כמו כן אם הי׳ חייב לגדור בינו לבין חבירו ולא גדר, ובאו גנבים עי״ז וגנבו משל חבירו, חייב הוא לשלם כל מה שנפסד חבירו.

והטור (חו״מ סי׳ קנ״ז) הביאו וחולק עליו, דאפילו פורץ גדר בפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

לבאר פלוגתתם וסברת הרמ״ה כתב הגר״ש ואזנער שליט״א בספרו שבט הלוי (חלק ד׳ סי׳ כ״א) שהרמ״ה סובר כדעת הריצב״א (המובא בסמ״ע חו״מ סי׳ שפ״ו) שגרמא וגרמי חדא הם, ומן הדין הכל פטור, ורק חז״ל תקנו היכא דשכיח שישלם, ואם כן גם בנדון זה כיון ששכיח חייב לשלם כל ההיזק, משא״כ פורץ גדר לפני בהמת חבירו לא שכיח.

והרא״ש לשיטתו (פ״ב סי׳ י״ז) דרק גרמי חייב אבל גרמא בנזקין פטור, והיינו היכי דההיזק הוא קרוב אז חייב לשלם, ובנפרצה אומרים לו גדור שהוא חייב, הוא משום שההיזק מתחיל מיד ע״ש, וא״כ הכא שלא גדר לפני חבירו, ועי״ז באו גנבים, אין זה אלא גרמא בנזקין והוא פטור.

ועיין שם עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: וטעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו. אלמא היזק ראי׳ לאו שמי׳ היזק.

בכת״י תלמיד הגאון ר׳ חיים מוולוזין זצ״ל שנדפס בקובץ תפארת ישראל (קובץ ד׳ ע׳ 44) מביא ששמע ממנו:

ולכאורה הי׳ נראה מכאן סיעתא לדברי רב אלפס, שהביא הרא״ש (סי׳ ב׳) דלא שייך חזקה להיזק ראי׳, דאי אמרינן דשייך חזקה, היכי דייק מכאן דהיזק ראי׳ ל״ש היזק, דילמא לעולם אימא לך דשמי׳ היזק, והא דקתני רצו היינו משום דמתניתין מיירי בשכבר החזיקו בהיזק ראי׳ כדמשמע פשטא לישנא דמתניתין, דקתני השותפין שרצו לעשות מחיצה, דמשמע שהיו כבר שותפין ועכשיו רוצים לעשות מחיצה, ומש״ה שפיר קתני רצו, אבל לא רצו אין מחייבין אותם משום שכבר החזיקו, אלא ש״מ דלא יש כלל חזקה בהיזק ראי׳.

★ ★

בגמ׳: אלמא היזק ראי׳ לאו שמי׳ היזק וכו׳.

כותב בספר מעשה איש (ח״ד ע׳ פב): הג״ר נחום רגוזניצקי שליט״א מספר:

בצעירותי בהיותי כבן ט״ז הצעתי לפני החזון איש זצ״ל חקירה בריש מסכת בבא־בתרא אם ״היזק ראיה״ הוא מדיני ׳מזיק׳ או מדיני ׳שותפים׳ [וכבר חקרו ודנו בזה רבים]. ושאל אותי: למאי נפקא־מינה משני צדדים אלו? ואמרתי לו שאין לי נפק״מ... הגיב על כך בפסקנות: בלי נפקא־מינה אסור לחקור חקירות. וזו הוראה חינוכית בדרך הלימוד - אף על פי שנמנעה מן הצעיר הרגשת סיפוק.

★ ★

בגמ׳: דאמר ר׳ אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומתיה.

כתב בתורת המנחה (דרשה כה), ״ובלא תחמוד תלוי כל היזק שיבא לאדם מחברו על ידי ראיית העין, וכמו שאמרו רז״ל, אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומתיה. והוא הדין לכל דבר נחמד למראה, שאסור להסתכל בו ולעיין בעין רעה, מפני שהוא מכלה ומשחית אותו בהבטת העין.

ואמרו חכמי הטבע כי כשאדם מעיין בדבר נחמד למראה ומדביק מחשבתו באותו דבר ונפשו קשורה בו, אם אינו יכול להנות מאותו דבר שאינו יכול להשיגו, שהבל המחשבה עולה ושורף ומכלה ומשחית לדבר הנחמד וגם לחומד. ועל זה רמז שלמה במליצת השיר, (שיר השירים ח, ו), קשה כשאול קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתיה. וזהו שיש הרבה מן החושקים שמגיעים לשערי מות כשאינן משיגים לחשק לבם למה שחמדו, וכענין שאמרו (סנהדרין עה, א) ימות, ואל יספר עמה מאחורי הגדר״.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: היזק ראי׳ שמי׳ היזק.

מעשה באחד שרצה לבנות מרפסת לביתו, וטען שכינו שע״י הבליטה שהוא יוציא החוצה, הוא מסתיר בעדו מלראות מה שיש ברחוב, ואינו יכול להסתכל החוצה.

הביא בכנה״ג בשם הרלנ״ח והובא בפתחי תשובה (חו״מ סי׳ קנ״ד ס״ק ח׳) ד״היזק ראי׳״ שנינו, אבל ״מנעת ראי׳״ לא שנינו, ואין זה טענה למנעו מלבנות מרפסתו.

★ ★

כתב בשו״ת הר״א מזרחי (סי׳ ח׳) שאם רוצה לבנות מחיצה חזקה בינו לבין חבירו, יכול לבנות אף בשל קרשים של עץ, ואע״ג דבכותל של אבנים אי אפשר לשמוע דרכו, משא״כ בכותל של קרשים אפשר לשמוע מה נעשה אצל

חבירו, לא אשכחן בכל הש״ס שיהי׳ אפשר למנוע שמיעה כזה, וכן מביא מהרמב״ן.

★ ★

בגמ׳: גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון.

בתוספות יום טוב (דמאי ז, ג), עמד על לשון הכתוב (בראשית לג, ב), ׳וישם את השפחות וילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים׳, ולא נמנע לקרוא אחרונים לאמצעיים, אף על פי שיש עוד אחרים אחריהם, והיינו משום, דכלפי הקודמים אליהם קרויים אחרונים. עוד הוכיח כמו כן, מלשון הכתוב (שמות ד, ח), ׳והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון׳, ונקרא האות האחרון למרות שאחר כך נתן אות שלישי, אלא בהכרח משום דכלפי האות הראשון נקרא אחרון.

על פי זה יישב את הפסוק שהובא לפנינו בגמרא (חגי ב, ט), ׳גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון׳, ושם הכוונה לבית שני, ונקרא אחרון למרות שאיננו אחרון ממש, שהרי יבנה בית שלישי במהרה בימינו, אלא כמבואר, דנקרא אחרון כלפי הראשון. [כעין זה תירץ גם בשו״ת הרשב״א (ד, קפז), לאחד מחכמי האומות הישמעאלים, שביקש להוכיח מפסוק זה, שכיון שנקרא אחרון - לא יבנה בית נוסף].

ואולם בקול הרמ״ז שם דחה את כל ראיותיו, דיש לומר דדוקא בפסוק ׳ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים׳ כיון שנאמר פעמיים אחרונים, ניתן לקרוא להם כך, ומאותות משה אין ראיה, דשם כשאמר לו ה׳ האות האחרון, עדיין לא ידע משה מהשלישי, דרק אחר כך נאמר.

ומה שהבית השני נקרא אחרון, הוא משום שהוא נבנה האחרון בידי בני אדם, כי את הבית השלישי יכוננהו ה׳.

★ ★

במשאת המלך (פר׳ בא) כתב, דמהפסוק ״ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים״, אין להוכיח דאיכא אחרון שיש עוד אחריו, דיש לומר דשם היתה כונת יעקב כדפירש רש״י ״אחרון אחרון חביב״, ור״ל שאם יפול עשו על הראשונים יהיו האחרונים אולי לפליטה, ואם כן התם בודאי הכונה אחרונים הוא לפי שאיחרם לראשונים, ואינו ענין לכאן.

בבן יהוידע דחה את קושית קול הרמז, וביאר דהכי כונת המפרש, אי איתא דלשון אחרון מורה יותר דאין אחריו עוד, למה נקיט אחרונים דאין זה לשון ברור, והוה ליה למימר ואת לאה וילדיה שניים, ואת רחל ויוסף אחרונים, אלא ודאי אין קפידא בלשון זה של אחרון כלל, ונקטי ליה שפיר על האמצעי שהוא אחרון לראשון דקודם אליו. וכן את הראיה השניה יש לישב בדרך זו, דאי איתא להא, אמאי לא נקיט לקול האות השני דהוא ברור טפי, אלא ודאי לא אכפת בדקדוק זה.

ברם הקשה, תירוץ הנזכר, דדילמא התם הוכרח הכתוב לומר ״את לאה וילדיה אחרונים״, ולא אמר ״שנים״, ללמדינו שלא העמיד את לאה וילדיה בשורה אחת עם השפחות וילדיהן, וכן רחל ויוסף עמדו אחר לאה וילדיה, ותיבת אחרונים רוצה לומר אחור, ואינו ר״ל אחר.

בבן יהוידע תירץ עוד, דהכתוב נשמר לתקן הדבר באומרו תיבת ״הזה״ דהוא יתיר, וסגי לומר גדול יהיה הבית האחרון מן הראשון, ונקיט הזה למידק דאיכא עוד אחרון אחר, על דרך שאמרו רז״ל על פסוק [שמואל א׳ כה, לא) ״ולא תהיה זאת לפוקה וגו׳״, זאת מכלל דאיכא אחריתי, וכן כאן אמר הזה מכלל דאיכא עוד אחרון אחר, והוא בית שלישי שיבנה במהרה בימינו אמן.

בהגהות רבי מתתיהו שטראשון ציין דכדברי התוספות יום טוב משמע בזוהר (ח״ב קג, א), דאיתא: ״מקדמאה ואילך אחרון קרינן ליה, ואחרון אקרי, תניינא איהו, ומיד אקרי אחרון, והכי קרי ליה קודשא בריך הוא אחרון, בגין דיתתקן למהוי אחרון, ולא יתוב כמלקדמין, תליתאה אוף הכי, וכן בכל זמנין מקדמאה ואילך הכי אקרי אחרון, והכי אצטריך למקרי אחרון, דאלמלא אתקרי מיד תניינא, הא פתיחו דפומא לאהדרא כמלקדמין, וההוא בניינא אסתתר. מנלן, מבית שני דאקרי אחרון, דכתיב (חגי ב, ט) גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהא מקדמאה ואילך אחרון אקרי, דהא לא יהא פתיחו דפומא, דההוא בניינא ינפול ויתהדר כמלקדמין, אוף הכי דא אחרון קרינן ליה״.

★ ★

בפרדס יוסף (פר׳ וארא) הוכיח כדברי התוספות יום טוב מפרשת תצא (דברים כד, ג) שנאמר, ״ושנאה האיש האחרון״, ועל כרחך לאו דוקא דהרי רשאית לינשא לאחר, ושמע מינה דאחרון יאמר גם על אמצע. אמנם לדעת רש״י [יבמות כו, א ד״ה תרי] דגם נתגרשה ב׳ פעמים אסורה

להנשא דהוי קטלנית, שפיר קרי אחרון. ובאמת בבעל הטורים [דברים כד, ג] כתב או כי ימות האיש האחרון ולא אמר השני, לומר שהוא אחרון שאם נשאת לשני ומת לא תנשא עוד דבתרי זימנא הוי חזקה.

★ ★

בליקוטי בתר ליקוטי (פר׳ בא) הביא בשם הרה״ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא, [וכן הוא בסה״ק אמרי נועם פ׳ בא] שאמר רמז לדברי התוספות יום טוב בדברי הכתוב (שמות יב, יג), ״והיה הדם לכם לאת על הבתים״, דמה שנכתב באות דם לשון ״אחרון״ אף על פי שהיה עוד אות לאחריו, מזה נלמד דגם מה שכתוב אצל ״הבתים״ כלומר, בבית המקדש - ״הבית האחרון״, אין הכוונה חלילה שלא יהיה כבר אחריו עוד בית המקדש, אלא אנו מקוים ומצפים שבמהרה יבנה המקדש.

בחתם סופר מתרץ למה נקרא האחרון למרות שיהיה אחריו עוד בית, דבית הראשון היה השכינה והלוחות עיקר והבית טפל כקליפה לפרי, ואמנם בית שני החסר מהנ״ל היה כבוד הבית עקרי יותר, ולענין זה הוא אחרון כי השלישי שיבנה ב״ב יהיה כבוד ה׳ בתוכו ביתר שאת והבית יהיה טפל.

★ ★

במגלה עמוקות (פר׳ ואתחנן) תירץ, דעל בניין הורדוס קאמר, שבית שני היו שני בתים, דהיינו בית שבנה עזרא על ידי כורש, ואחר כך בא הורדוס לתקנו, נמצא שמלת האחרון קאי על בית שני הז״ה דייקא, גדול יהיה כבוד הבית הזה שבנה הורדוס שהוא האחרון בבית שני, מן הראשון שבנה כורש.

בבינה לעיתים (ח״א דרוש ב ליום א של סוכות) מיישב, דהנה ידוייק בלשון הכתוב, שלא אמר הבית האחרון הזה, כאשר הוא דרך המקרא לומר על הרוב, תחלה התארים ואחר כך מילת הזה, כגון ההר הטוב הזה (דברים ג, כו) וכיוצא. וירצה כי לאשר מקצת מהזקנים ההם כשהיו בונים אותו הבית השני היו בוכים, מפני שראו כבודו של הראשון ובאותו השני חסרו כמה דברים כנודע. לכן נחמם חגי ע״ה בשמו יתברך ואמר, דעו כי כבוד הבית הזה אשר אנחנו בונים יהיה גדול לשם ולתפארת, עם שלא יהיה ממש כגדולתו של הראשון. אמנם אבשרכם בשורה טובה, כי האחרון שהוא הבית השלישי שיבנה ב״ב הנה יגדל כבודו מאוד, לא בלבד יותר מזה, אלא אפילו מן הראשון ותהי נחמתכם שלמה. וזה ממש אמר ירמיהו ע״ה (ירמי׳ י״ז י״ב) ״כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו״, יהיה לכם כסא של כבוד וגדול חלף בזיונכם וקלונכם, כי יהיה מרום ונשא וגבה מאד יותר מהראשון, מקום מקדשנו שיבנה לנו אלהינו ית׳, כי יעלה למעלה מהראשון, ועל ידו ישוב כבודנו כבראשונה.

★ ★

בבית הלוי (פר׳ תולדות) תירץ, דודאי עיקר בית המקדש הניתן לישראל הוא הבית השלישי שיבנה בקרוב בימינו אמן שהוא יהיה קיים לעולם, ועיקר ההבטחה של ושכנתי בתוכם (שמות כה) הוא עליו, ועליו התפללו בשירת הים ואמרו (שמות טו) תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה׳ מקדש ה׳ כוננו ידיך, דזהו הבית השלישי שאין בניינו בידי בשר ודם כראשונים רק ירד מן השמים בנוי ומשוכלל. והבית הראשון וכן השני וכל מה שהיה לישראל היו רק הכנה להשלישי דעל ידיהם יזכו להשלישי. וגם על גאולת ישראל ממצרים כתבו המפרשים שהיה רק הכנה לגאולה העתידה יעויין בדבריהם. ונמצא דעיקר בית המקדש הוא השלישי ומקדושתו נצמחו השני בתי מקדשים הקודמים וניתנו להם כדי שיהיו מוכנים על ידיהם לזכות להשלישי, ובעצם השלישי הוא ראשון והם נקראים מוקדמים, ועל כן בית המקדש הראשון קראו הכתוב הראשון בה׳ וזהו שאמר הכתוב על השני גדול יהיה כבוד הבית האחרון דהוא נקרא אחרון - מן הראשון דהיינו המוקדם, אבל בית שלעתיד הוא ראשון, ונמצא דהאמצעי הוא אחרון ממש. וזהו שאמרו בפסחים (ה, א) אני נגלה לכם ראשון ובונה לכם ראשון, דראשון עדיין לא נבנה, ורק לעתיד לבוא יבנה הקדוש ברוך הוא בעצמו כביכול לבית ראשון.

★ ★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

גם י״ל דהבית השלישי כבר בנוי הוא למעלה אלא צריך לירד בגאולה העתידה, וא״כ שפיר נקרא בית שני אחרון כי הוא אחרון לבנינו. (ובזה נביא מאמר חז״ל כל דור שלא נבנה ביהמ״ק בימיו כאילו נחרב, היינו כיון שביהמ״ק השלישי קיים א״כ דור המעכב ירידתו ובנינו למטה, כאילו מחריבו).

★ ★

בגמ׳: גדול יהי׳ כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון כו׳ חד אמר בבנין.

בטעם הדבר ביאר החתם סופר בדרשות (דף שכ״ח טור א׳) שבית ראשון שהיתה שם השראת השכינה, היה חומר הבנין טפל לכבוד השכינה, משא״כ בית שני שהי׳ חסר השכינה (כדאיתא ביומא כ״א ע״ב) הי׳ הבנין עיקר, לכן היה הבנין יותר גבוה בבית שני מבית הראשון.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא, סתרי׳ ועיילא לפוריי׳ להתם ולא אפקה עד דמתקין לה שפיכי.

בתוס׳ (ד״ה עיילו) הקשו דהא אסור לישון בבית הכנסת. ותירצו דעילי׳ סמוך לבית הכנסת.

ובמרדכי (במגילה רמז תתכ״ט) תירץ דהכא שהי׳ לצורך בית הכנסת שרי, ומהאי טעמא כתב דמותר לישן ביוהכ״פ בבית הכנסת, כיון שהוא לצורך לשמור על הנרות.

במגן אברהם (סי׳ קנ״א ס״ק ד׳) כתב דאף דמותר לישן בביהמד״ר לצורך, אבל להכניס מטתו אסור, וראי׳ לזה מקושיית התוספות כאן.

ועוד ראי׳ הביא ממסכת תמיד פרק א׳ בפרחי כהונה שהיו ישנים בביהמ״ק תנן: איש כסתו בארץ. ולא היו ישנים ע״ג מטות, משום דבזיון הוא להכניס מטה לשם.

הפמ״ג (א״א קנ״ב ס״ק ד׳) כתב דיש לדחות ראי׳ זו, דהתם פי׳ הברטנורא הטעם שכיון שהיו שומרי משמרת ביהמ״ק, ישנו כמו שומרי חצירות שמוכנים כל רגע לעמוד, ואינם ישנים במטה.

הגרעק״א בהגהותיו הקשה על המגן אברהם הנ״ל, דהא המקור דמותר לישן בביהמד״ר לצורך הוא מהמרדכי כנ״ל שמביא ראי׳ מרב אשי בסוגיין, והרי רב אשי עייל פורי׳, א״כ חזינן מזה שמותר אף להכניס מטתו לצורך ביהכנ״ס. וצ״ע.

ואולי יש ליישב דהמג״א ס״ל דמה דהמחבר פסק דמותר לישן בביהכנ״ס לצורך, אין זה נגד התוספות, דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ותוס׳ מודים דמותר לישן לצורך, ותוס׳ הקשו רק ממה שהכניס רב אשי ״מטתו״ לשם.

★ ★

בגמ׳: ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא וכו׳.

הנה פליגי כאן הראשונים אי שרי לסתור ביהכנ״ס על מנת להרחיבו, דהרא״ש כאן כתב:

היכי דחזי תיוהא סתר ובני, וכן כל בנין שאי אפשר לבנותו בלא סתירה כגון להרחיב את הבנין כו׳ ע״ש, ורבינו ירוחם בתו״א בנתיב שלישי חלק שמיני כתב: אין סותרין ביהכנ״ס עד שבנו כו׳ וכן להרחיבו מבואר שס״ל שגם להרחיבו אסור עד שבנו בי כנישתא אחריתי ע״כ.

וכתב בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ מה):

וסברתם י״ל דרש״י פירש תיוהא בקע, וברמ״ה כתב כותל רעוע. ומשמע כל שנתקלקל שיהי׳ מזומן גם אח״כ ליפול ג״כ רשאי לסותרו אף שעתה אין סכנה עוד, והר״ן מגילה כתב תיוהא סכנה, ולפי״ז י״ל למפורשים כשתיוהא רשאי הה״ד להרחיבו הוי כתיוהא כיון שצריך להרחיבו, והרא״ש י״ל לשיטתו גבי אילן בב״ק צ״א דסכנה ליקוץ, מ״מ בצריך למקומו מתיר שם, והה״ד כאן כשצריך לסתור כדי להרחיבו לא גזרו חכמים לאסור, והרבינו ירוחם ס״ל, שרק מותר כשהוי סכנה וכ״ז שאין סכנה אסור כ״ש להרחיבו אין להתיר

והנה לכאורה י״ל תלי׳ בשני תרוצים גבי הורדוס תיוהא חזי, ושם גבי ביהמ״ק ודאי לא המתינו עד שתהי׳ סכנה לילך לשם, והכהנים עסקו בקרבנות, כי לא מבואר כלל שהי׳ בטל ח״ו עבודת בהמ״ק אז, וא״כ להך לישנא כל שנתקלקל מצוה לתקנו והה״ד להרחיבו י״ל שרי. ולהך לישנא מלך לא הדר י״ל שפיר כל זמן שאין סכנה אין לסתור, רק מלך שאני דלא הדר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ובבא בן בוטא היכי אסבי׳ לי׳ עצה להורדוס וכו׳. איבעית אימא וכו׳

וכתב הגאון ר׳ חנון העניך זצ״ל אב״ד בעלזיץ (בקובץ כרם שלמה שנה כ׳ גליון ג׳ ע׳ו׳):

וקשה לי על בבא בן בוטא האיך נתן עצה כזו לבנות בית המקדש בלי ידיעת המלכות רומי אשר אז היו כפופין תחת ממשלת מלכות רומי, ודלמא יהי׳ גוזר עליהם לסתור הבנין, ואין סומכין על הנס, ודבריו של בבא בן בוטא לכאורה תמוהין מאד, והיא ממש משענת קנה רצוץ, באומרו שהשליח יעכב עצמו שלש שנים, אדהכי והכי סתרת לי׳ ובנית לי׳,

ודילמא יגזור עליהם לסתור הבנין החדש, ולא יהי׳ להם בית המקדש כלל.

ונראה לי לע״ד לתרץ הקושיא הנ״ל, בהקדים דברי הרי״ף בפרק השואל (ב״מ דף ק״א ע״א), אתמר היורד לתוך חורבתו של חברו ובנאה שלא ברשות, אמר עצי ואבני אני נוטל, ר״ג אמר שומעין לו, ורב ששת אמר אין שומעין לו, מאי הוה עלה, אמר ר׳ יעקב אמר ר׳ יוחנן בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו, שדה מאי טעמא, משום ישוב ארץ ישראל, איכא דאמרי משום כחשי דארעא, ואי אמר בעל הקרקע טול עציך ואבניך דלא בעינא בנין, הא מילתא ליתא בגמרא ושדרו ממתיבתא כי היכי דאמר לי׳ בעל בנין עצי ואבני אני נוטל שומעין לו, הכי נמי אי אמר לי׳ בעל הקרקע טול עציך ואבניך שומעין לו, עכ״ל הרי״ף.

ובזה מתורצת הקושי׳ הנ״ל, דודאי אף גם שהיו אנשי ירושלים כפופים תחת ממשלת מלכות רומי, אעפ״י כן לא היו באותו הפעם שמדות או גזירות מה שהוא נגד דין ודת, וא״כ הי׳ הבנין של הורדוס בלי רשות רומי כנ״ל, כמי שיורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשות, ואזי בעל הבית יוכל לומר עצי ואבני אני נוטל, משא״כ בעל הקרקע לא יוכל לומר לבעל הבנין טול עציך ואבניך, כי זה ליתא בגמרא דילן, רק במתיבתא שדרו כנ״ל, משא״כ דין פשוט בגמרא, לא מצינו זה, ועל זה סמך בבא בן בוטא באומרו להורדוס שיראה שיעכב השליח שלש שנים כדי שיהי׳ כבר סתירה לבנין, ואז יהי׳ דין פשוט בגמרא הנ״ל, היורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשות ואז בעל הבנין יוכל לומר עצי ואבני אני נוטל, משא״כ בעל הקרקע לא יוכל לומר לבעל הבנין טול עציך ואבניך, רק ליטול מס מקרקע של בנין, וא״כ אין לחוש שיגזור מלכות רומי לסתור הבנין, כך הי׳ כוונת בבא בן בוטא.

★ ★

וכותב עוד שם: ועפ״י זה מתורץ מדרש ילקוט בישעי׳, יעקב הלך לנחם את ירושלים, ואמרה ליעקב האיך אקבל ממך תנחומין שאמרת אין זה כי אם בית אלקים, ולכאורה תמוה מאוד, מאי איכפת התנחומין במה שאמר אין זה כי אם בית אלקים. ולדרכינו הנ״ל מתורץ שפיר, אף גם שאין דין הנ״ל פשוט, אעפ״י כן שדרו ממתיבתא שיוכל בעל הקרקע לומר לבעל הבנין טול עציך ואבניך דלא בעינא בנין, משא״כ בשדה אין שומעין לו משום ישוב ארץ ישראל, ואי נמי משום כחשי דארעא, ובאמת הי׳ בית המקדש דוגמת שדה, ששדה היא חיים לבעלים ומוציא פירות, כך בבית המקדש משם יוצא אורה ושפע טובה לעולם כנודע, ולכך היו חלונות בבית המקדש שקופים ואטומים, להורות שאור יוצא מבית המקדש לעולם.

וא״כ אם בית המקדש נקרא שדה, אז לא יוכל בעל הקרקע זו מלכות רומי שהיו מושלים על ארץ ישראל, לומר קח עציך ואבניך של בית המקדש ולסתור בית המקדש, כי בשדה אין שומעין לו, משא״כ בשעה שאמר יעקב אין זה כי אם בי״ת אלקים, וקרא לבית המקדש בית, ובבית שומעין לבעל הקרקע לומר טול עציך ואבניך דלא בעינא בנין, ואז יש לחוש שמלכות רומי יגזור לסתור הבנין של בית המקדש, ולא יועיל עצה של בבא בן בוטא הנ״ל, ולכך לא רצה לקבל תנחומין מיעקב, וק״ל.

★ ★

בגמ׳: ובבא בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש והאמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא.

בעין יעקב הקשה, היאך מדמה בנין בית המקדש לבנין דבי כנישתא, דבשלמא בי כנישתא כיון דאפשר לבנות בכל מקום לפיכך חיישינן לפשיעותא, בונים תחילה בי כנישתא במקום אחר, מה שאין כן בית המקדש צריך לבנות דוקא באותו מקום המיוחד לכך, ואם כן היכן שרוצה לבנותו יפה, או באופן שאי אפשר אלא אם כן יסתור הבנין הקודם, אין מה לחשוש לפשיעותא, כיון דאי אפשר בענין אחר, וצריך עיון.

בבן יהוידע מביא קושיא זו, ומתרץ, דפריך איך אסביה עיצה לסתור כולו בבת אחת, ואחר כך יבנהו, לימא ליה לסתור ולבנות פורתא פורתא, קמא קמא.

והנה כעין זה הקשה בהגהות רבי מתתיהו שטראשון, איך שייך לומר על בית המקדש שלא יסתרוהו עד דבני אחריתי, הרי בית המקדש יש לו מקום מיוחד, ואיך יכולים לבנות בית המקדש אחר על מקום אחר, ומן ההכרח הוא שיסתור את הבנין הישן ויפנה המקום לבנין החדש.

וביאר דקושית הגמרא היא, כיצד אסביה עצה להורדוס לסתור את בית המקדש, הרי אחרי שהיה בית המקדש בתיקונו ובמצב טוב, אלא שהורדוס רצה לבנותו בהוד ובפאר

כדי להרחיבו ולהגדילו וזה בודאי אסור לסותרו בחינם, ודוגמא לכך הביאו את דברי רב חסדא שאמר שאסור לסתור בית כנסת עד שבונים בית כנסת אחר, וכן בבית המקדש דלא שייך אחר, בודאי שאסור לסתרו בחינם.

את דבריו מסיים וכותב, ״ועיין ביוסיפון״. אמנם בדברי שאול על אתר כותב, ״והמעיין שם (בספר יוסיפון) מפרק ל״ז עד פרק נ״ה ימצא כל הקורות שעברו עליו, ובכל הוא מהפך דברי אלקים חיים שנאמר בש״ס דילן, ותמהני כי ספר יוסיפון מקובל, ורש״י ותוס׳ שאבו ממנו לרוב, ולמה לא הרגישו בזה. ובאמת זה האיש כפי הראות הוא כותב דברים אשר נגד ש״ס דילן וחז״ל גם לטיטוס בגיטין דף נ״ח, וקראוהו רשע דמחרף ומגדף, והוא כתב בפרק צ״ז שהיה צדיק וישר, וכל משפטיו היה בצדק, וע״ד האונס החריב והשחית בירושלים, ראו איך מצדיק רשע אשר חמס בכפו וחרף וגדף, וחז״ל הרבו לדבר בגנותו, וע״כ כל דבריו אינן בחזקת בדוקין, ודברי חז״ל חיים וקיימים, וכל המפקפק בדברי חז״ל נקרא כופר, כי כל דבריהם אמת וצדק. ולולא דמסתפינא הייתי אומר, כי הך מעשה דאמרו בזבחים דף ק׳ דמעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח, ולא רצה לטמא, ונמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בעל כרחו, היה זה יוסף הכהן בן גוריון, והיה נראה לו שאין לכהן לטמאות, ועל כן נמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בעל כרחו להוציא מלבו שלא ילך אחר התפלספות, ודרכי התורה הם למעלה מהתפלספות שכל אנושי״.

בילקוט הגרשוני מביא ששמע מחכם אחד, שעליו כיון רבינו הקדוש במסכת מקואות (פ״י מ״א) באומרו ״וקלמרין (כלי שמניחין בו את הדיו) של יוסף הכהן היתה נקובה בצידה״, ודו״ק היטב.

★ ★

העיר בזה הגאון רבי יצחק דוד אלטר שליט״א:

משמי׳ דהאמרי אמת זצ״ל מתאמר עה״פ חשב ה׳ להשחית חומת בת ציון נטה קו - כיון דקיי״ל לא ליסתור איניש בי כנישתא וכו׳ ע״כ טרם החריב היכלו נטה קו לבנין העתיד, וע״ע בפני מנחם דברים (עמ׳ מ״ז) מש״כ בביאור הגמ׳ דרומז לביהמ״ק. וכמדומני ששמעתי מכ״ק אאמו״ר זי״ע לפרש דכי עיילי לפוריא שרי עפ״י מה שאמרו שאע״פ שביהמ״ק חרב עדיין שכינתו בינינו, אע״פ דמשתכן הבית דשכינא גבי׳ וזהו עיילי׳ לפוריא.

★ ★

בשו״ת משיב דברים להגאון ר״ג ליטש־רוזנבוים זצ״ל (יו״ד סי׳ רכח) כותב: בגמ׳ מאי ביניהו וכו׳, צל״ע אמאי לא אמרה הגמ׳ איכא ביניהו דמלך בני בי כנשתא אחריתא, משום פשיעותא ליכא כמו דאמרה הגמ׳ שם בפירוש גבי הורדוס מלכותא שאני דלא הדרי בי׳, אבל משום צלויי איכא וצע״ג כעת.

שוב נפל בדעתי דאיכא לתרץ הקושי׳, דהגמרא אמרה האיכא ביניהו דאיכא בי כנישתא אחריתא, דמזה נשמע דגם איכא בי כנישתא אחריתא אסור לסתור למ״ד פשיעותא, ועיי׳ בשו״ע או״ח סי׳ קנ״ב משא״כ אי הוי הגמ׳ אומר האיכא ביניהו אם מלך בני האחריתא לא הוי מוכח זה הדין ודו״ק היטב בזה, כי לדעתי נכון, וראי׳ טובא ועיי׳ היטב במג״א שם סי׳ קנ״ב.

★ ★

בלב שמחה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (לט׳ הימים) כותב:

כתי׳ באיכה, נטה קו, היינו לחורבן המקדש, כ״ק אאמוז״ל בעל האמרי אמת דקדק מהא דאמרי׳ בגמ׳ לא ליסתור איניש בי כנישתא והדר ליבני אלא ברישא ליבני והדר ליסתור, ואיך החריב הקב״ה את המקדש, אלא שתיכף התחיל בבנין ביהמ״ק השלישי, וזה נטה קו, שכבר נטה קו מהבנין שלעתיד, ולפי דבריו יתפרשו לנכון דברי המדרש יש קו לטובה ויש קו לרעה וכו׳, קו לטובה וקו ינטה על ירושלים, היינו לעתיד, וזהו הקו לטובה.

★ ★

בגמ׳: אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא וכו׳ עוד בגמ׳: **מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתווא וסתרי ובנו בי סיתווא בקייטא.**

כתב ב״ד הרה״ג ר׳ מרדכי מנדלבוים שליט״א:

ובתוס׳ שם ד״ה הג״ה בי קייטא, בא״ד, כתוב וז״ל: ואם שתי בתי כנסיות היו בב׳ מקומות של קייטא ושל סיתוא, איירי כגון דחזו בה תיוהא, ועוד נראה כיון שיש שם בהכ״נ אחר אין לחוש אם לא יבנו זאת וכו׳ עי״ש פי׳ והקשה דהאיך סתרי בי קייטא בסיתוא או בי סיתוא בקייטא, הא

איכא למיחש משום פשיעותא שלא יבנה החדש, ולזה לא חיישינן לפשיעותא.

חידשו התוס׳ דכיון שיש שם ביהכנ״ס אחר ולכאורה צ״ע ביאור סברת התוס׳, דכיון דבי קייטא בסיתוא ובי סיתוא בקייטא לא חשיבי בבהכ״נ למה לא חיישינן לפשיעותא, הא ליכא ביהכ״נ ובמקום דליכא בהכ״נ חיישינן לפשיעותא.

בהרא״ש סי׳ ד׳ כתוב וז״ל, מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתוא ובי סיתוא בקייטא, אינהו סברי משום צלויי והוה ליה דוכתא לצלויי עכ״ד, ומבואר מזה דס״ל דרק למד״א משום צלויי מותר לסתור בי סיתוא בקיטא, אבל למד״א משום פשיעותא אסור משום דחיישינן לפשיעה, ופליגי על התוס׳ בזה - וצ״ע ביאור המחלוקת.

והנראה לומר בזה, דהנה למד״א משום פשיעותא לכאורה יש להקשות דמה הפשיעה ומהו החסרון שלא יבנו הבית הכנסת, ואין לומר דהחסרון הוא משום שאין להם מקום להתפלל דא״כ צ״ע דבמאי פליגי האמוראים משום צלויי או משום פשיעותא. ורק דבהכרח צ״ל דהויא חסרון בתקנת העיר דיש תקנת העיר דבעינן בית הכנסת בכל עיר ועיר וחיישינן משום פשיעותא שיסתור הבית הכנסת ולא יבנה החדש ולא יקיים תקנת העיר.

ובזה מבוארת שיטת התוס׳ שכתב דמותר לסתור בי קייטא בסיתוא או בי סיתוא בקייטא למד״א משום פשיעותא, דכיון שיש שם בהכ״נ אחר יש קיום בתקנת העיר וממילא לא חיישינן לפשיעותא.

והא דפליג עליו הרא״ש וס״ל דאסור ליסתור בי סיתוא בקייטא משום דחיישינן לפשיעותא לכאורה צ״ל דס״ל להרא״ש דליכא קיום תקנת העיר בהכי, דכיון דבי קייטא בסיתוא או בי סיתוא בקייטא לא הויא מקום הראוי לכתחלה לא סגי, דלתקנת העיר בעינן מקום הראוי לכתחילה.

בהרמב״ם [פ׳ י״א מ״ה תפילה י״ב] כתוב וז״ל, אין סותרין בית הכנסת לבנות אחר במקומו או במקום אחר, אבל בונין ואח״כ סותרין זה, שמא יארע להם אונס ולא יבנו אפילו כותל אחד ממנו בונה החדש בצד הישן ואח״כ סותר הישן, עכ״ל, ועי׳ בחתם סופר, בד״ה מרימר, וז״ל, הרמב״ם פסק דאפילו לסתור כותל אחד נמי אסור משום פשיעותא, והכסף משנה לא מצא מקומו איה יצא לו להרמב״ם וכו׳ עי״ש, ורק דא״ל דס״ל להרמב״ם כהרא״ש ולמד דלמד״א משום פשיעותא לא סגי לתקנת העיר אלא במקום שראוי להתפלל בה כראוי ולפיכך ס״ל דאפילו לא חסר אלא כותל אחד לא מהני דאינו מקום הראוי לתפילה לכתחילה.

★ ★

בגמ׳: אמר שמואל כל דאמר מדבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא.

במהרש״א (קידושין דף ע״ב ע״ב) הקשה דמבואר שם דבעיר משכני היו שם עבדים שהביא נבוכדנצר לבבל, ומ״מ ס״ל לשמואל שכשרים היו, משום דשמואל לשיטתו דהמפקיר עבדו יצא לחרות ואינו צריך גט שחרור. ואם כן כיון שהרג הורדוס כל מלכות בית חשמונאי בודאי נתייאשו ממנו והופקר ויצא הורדוס לחרות.

וכתב דע״כ צריך לומר דלאו דוקא קאמר ״עבדא״ הוא שהוא אסור לבא בקהל, אלא כלפי מה שרצה לייחס עצמו אחר שבט כהונה, ״מדבית חשמונאי קאתינא״, קאמר שמואל שהוא מזרע עבדים משוחררים.

וכבר קדמו ברמב״ן וריטב״א קידושין (ע׳ ע״ב).

ועיי״ש עוד ברמב״ן שתירץ שלא נתייאשו יורשיהם, שהיו סבורים שעוד יבא שעה שיחזור להם מלכותם, ואז יחזרו אותם עבדים וישתעבדו בהן, ובירושלמי (שביעית רפ״י) איתא ש״מצויים הם בעלי זרוע ליפול״.

ועוד תירץ ברמב״ן די״ל דאיכא אחד מהיורשין שהוא קטן במדינת הים, ואין יאוש והפקר לקטן. או שהוא גדול, אלא שהוא יאוש שלא מדעת. וכעי״ז כתב בהמקנה, וכתב דלכן פירסם זאת שמואל דקלקלתן תקנתן. דעי״ז ידעו ויתייאשו יורשי בית חשמונאי, ואז באמת יצאו לחרות ויהיו מותרים לבא בקהל.

★ ★

הרמב״ן (פ׳ ויחי, בפסוק לא יסור שבט מיהודה) כתב: ולפי דעתי היו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים, עוברים על דעת אביהם (-יעקב) כו׳, וזה הי׳ עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחה התורה והמצוות מישראל, ואעפ״כ נענשו עונש גדול, כי כו׳ והגיע העונש בסוף למה שארז״ל כל מאן דאמר מבית חשמונאי קא אתינא עבדא הוא, שנכרתו כולם בעבור עון זה כו׳ שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד כו׳,

מדה כנגד מדה שהמשיל הקב״ה עליהם את עבדיהם (-הורדוס וסייעתו) והם הכריתום.

בטעמי המנהגים (לחנוכה) הביא מהחתם סופר שלכן השמיט רבינו הקדוש ממשניות דיני חנוכה, לפי שהי״ל עליהם תרעומת דבר זה, שרבי הי׳ מבית דוד, והחשמונאים לקחו המלוכה לעצמם.

★ ★

כתב החתם סופר בדרשות (בתחלת חנוכה) שמה שהורדוס עשה את עצמו כאילו הוא מדבית חשמונאי, הוא מפלאות ההשגחה העליונה, כיון מדרך המורד במלך שכובש את המדינה ומושל עליה ברוב כוחו, אזי הדרך הוא שמכרית זכר ושם קודמיו מפי התושבים, ואז הי׳ הורדוס אוסר להזכיר שם חשמונאי, והיה מתבטל מצות חנוכה, שהיא זכר לנס שנעשה ע״י חשמונאי ובניו.

לכן נטעו מן השמים בלבו, שירמה א״ע ואת כל העולם כולו, שהוא התחתן בבית חשמונאי, ואז לא יכרת שם וזכר חשמונאי מפיהם.

★ ★

בגמ׳: וההיא ינקותא טמנה שבע שנים בדובשא כו׳.

קיי״ל בהל׳ תולעים (יו״ד סי׳ פ״ד) שאין צורך לבדוק בתוך הפרי אם יש יב״ח מאז שנעקר, שכל ברי׳ שאין לה עצם אינו מתקיים יב״ח, ונעשה עפר בעלמא (אבל בחוץ צריך לבדוק).

ובשו״ת הרשב״א כתב להסתפק אם כבשו פירות בדבש אם צריך לבדוק בפנים או לא, דחזינן הכא בהורדוס באותה בת מבית חשמונאי, שדרך הדבש שכובשין בו שמשמר והרי הוא מתקיים, וא״כ ה״נ ילהס״ת דאולי התולעת לא נהפך לעפר. ונפסק להלכה ספק זו ביו״ד סי׳ פ״ד סעיף י״ב.

ובש״ך שם מחלק דדוקא כשנופל דבר שלם אז הדבש מעמידו, אבל כשנופל דבר מחותך אז אדרבה נהפך לדבש כמש״כ הרא״ש פרק כיצד מברכים לגבי רגלי דבורים שנופלים לדבש, שהם מותרים שנהפכים לדבש.

אבל בשו״ת הרדב״ז (חלק ב׳ סי׳ תרצ״ב) כתב דכל דבר בסופו נהפך לדבש (וחולק על הרשב״א), והכא בהורדוס היינו משום שאף שנהפך לדבש, מ״מ משמר הוא התבנית והצורה הקודמת.

★ ★

בגמ׳: טמנא שבע שנין בדובשא.

הגה״ח רבי יצחק דוד אלטר שליט״א אמר לבאר מה שמצינו שהתורה נמשלה לדבש. דהנה טבעו של הדבש להפך כל דבר שמתערב בו לדבש, כמ״ש רבינו יונה בברכות לגבי רגלי הדבורים הנשארות בדבש, שאין לחוש לזה, לפי שנהפכות לדבש.

והנה הקשו הראשונים (שו״ת הרשב״א) מהגמ׳ שהורדוס הטמין את בת חשמונאי בדבש, שבכך תתקיים. ותירצו, שאכן ׳בריה׳ שלימה שנמצאת בדבש נשארת בשלמותה, ואינה מתבטלת. אולם חלקים חתוכים מתהפכים לדבש.

לפי זה כן הוא בתורה הקדושה, מי שהוא ׳בריה׳ ובבחינת ״יש״ לעצמו, ולומד תורה, אינו מתקשר לתורה, לתורה אין השפעה עליו. והוא כעין בחינת שרץ שלם שאז אדרבה, טבע הדבש לשמר השרץ.

אולם מי שבטל עצמו, וכותת עצמו על דברי תורה, התורה נבלעת בדמו, וכל כולו נהפך להיות תורה. כמשל הדבש שמהפך כל הנבלע בתוכו. וש״י.

★ ★

בגמ׳: טמנה שבע שנין בדובשא.

מבואר שתכונת הדבש לשמר מה שבתוכו. ויעויין בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ פ׳, וסי׳ קע״א), שהקשה מכאן על ההלכה שאם נפלו רגלי הדבורים לתוך הדבש הוא מותר באכילה כי זה נמחה וכלה, ורואים להיפך, שלדבש יש תכונה שהופך ומעבד את מה שנופל לתוכו. [ועיין בדברי הרא״ש בברכות פ״ו סי׳ ל״ה, ורבינו יונה בברכות דף לא. מדפי הרי״ף, שאם נפל שרץ לתוך דבש ומסננים את הדבש ולא מוצאים את השרץ, הדין הוא שמותר לאכול את הדבש, כי ודאי השרץ הפך להיות דבש. וכ״כ להלכה הש״ך ביו״ד (סי׳ פ״ד ס״ק ל״ז, וע״ע בשו״ע שם סי׳ פ״א ס״ח). ושוב חזינן שלדבש יש תכונה שהוא מכלה ומאבד יצורים הנופלים לתוכו, וקשה כנ״ל מה שהק׳ הרשב״א שמהגמ׳ כאן רואים להיפך, שלדבש יש תכונה הפוכה, של כח המשמר.

ובאמת שכבר כתבו כן להדיא התוס׳ בגיטין (עא. ד״ה אלא בפירי) שניתן לשמר ע״י כבישה בדבש את פירות החורף לימות הקיץ או להיפך. וכן חזינן נמי ממה שכתב בעל ה״דברי חיים״ זצ״ל בטעם המנהג לטבול את פרוסת המוציא בעשי״ת בדבש, כי יש בזה רמז נאה שלא יבא האדם לידי פסידא].

ותירץ הרשב״א שם וז״ל: שהדבש נראה שיש לו שתי סגולות, האחת למהר למחות ולכלות הדברים הנחתכין הנופלין לתוכו, והשניה להעמיד ולקיים הדברים השלמים הנטמנים בתוכו, וכמו שאמרו בב״ב (ג:) גבי הורדוס הטמינה בדבש שבע שנים. עכ״ל. ומבואר בדבריו, שבאמת לדבש יש שתי סגולות, ותלוי במה מדובר, דבר חתוך שנופל לתוכו הדבש ממהר לכלותו, משא״כ דברים שלמים הנטמנים בו, אותם הוא אדרבה, מעמיד ומקיים. [אמנם לכאורה זה דלא כהפוסקים הנ״ל שמתירים הדבש אפילו בנפל שרץ שלם לתוכו, וצ״ע]. וע״ע בציונים שם, ובתוס׳ ע״ז (סט.). וע״ע בשו״ת הרדב״ז ח״ב סי׳ תרצ״ב, ובשו״ת דבר אליהו סי׳ ל״ג (כו-ג).

ועכ״פ לפי״ז מבארים את הענין שהתוה״ק נמשלה לדבש, כדכתיב בתהילים (י״ט י״א) ״הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים״, וכן בפרק קי״ט ק״ג ״מה נמלצו לחכי אמרתיך מדבש לפי״. ויש להבין ולבאר את הדמיון של התורה לדבש. וכתב ה״חפץ חיים״, בהקדמה לספרו ״ליקוטי הלכות״ וז״ל: ׳ומתוקים מדבש׳, בידוע שיש לטבע הדבש כוח מתיקות גדול, עד שאם יפול בהם איזה דבר לחם או בשר וכד׳ וישתהה בה שיהוי רב במשך הזמן יתהפך הלחם והבשר לדבש גמור! והנה לרוב הפוסקים, אפילו אם נפל בה דבר איסור חוזר הוא להיות היתר גמור, וזהו שאמר הכתוב, שכוח מתיקות התורה הוא גדול הרבה יותר מדבש ונופת צופים, דהיינו: אם אדם שוקד על התורה ומתדבק בה כראוי, אפילו אם נפשו היתה רעה מאד, כוח התורה מקדשתו ומטהרתו והוא נהפך להיות איש אחר ממש״. ומרן הגרי״ש אלישיב שליט״א (בקובץ תשובות ח״ג), הוסיף לבאר, דהא כתיב ״מתוקים מדבש״, דהיינו שכח התורה יפה מן הדבש, וזהו מה שבכוחה לשנות אף אדם שלם כמות שהוא.

★ ★

אלא שמקשים ממה שאנו רואים במציאות הרבה אנשים שלומדים הרבה תורה ונשארים עם כל אותם מידות נשחתות שהיו להם, והיכן כח התורה שמהפכתן. אולם לפמש״כ הרשב״א הנ״ל ניחא מאוד, ואדרבה, י״ל דתכונת התורה היא ממש כתכונת הדבש, דכפי שנתבאר הכח של היפוך הדברים הנופלים לתוכו הוא דוקא בדברים חתוכים, ולא כשהן שלמים, וה״ה באדם שלומד תורה שהיא כמו דבש שמשנה את האדם והופכת אותו לבעל מדות נעלות, אבל זהו דוקא ובתנאי שהוא נכנע ברוחו ומשבר את יצרו ותאוותיו, שאז הרי הוא כחתיכות, ואז התורה יכולה לעדן ולהפוך אותו לטוב. משא״כ כשאינו שובר את תאוותיו ואינו נכפף לתורה, אלא אדרבה, חושב את עצמו לאדם מושלם, א״כ הוא כדבר שלם שאין הדבש והתורה משפיעה עליו כלל, אלא אדרבה, שומרת ומקיימת את מדותיו המושחתות עוד יותר, וכמו שאחז״ל ביומא (עב:) לא זכה נעשית לו סם מיתה, וכ״ה בתענית (ז.) גבי הלומד תורה שלא לשמה. [וכן עד״ז יש להוסיף ולבאר גם מש״כ החיד״א שאשה זה בגימטריה דבש, דאף אמנם שאכן זהו כך בגימטריה, מ״מ צריך לבאר הדמיון שיש ביניהם, ולהנ״ל יל״ב שפיר, ואכמ״ל].

והנה בספר בן יהוידע כאן פירש דתיבת ״דובשא״ דהכא אין פירושו דבש כלל, אלא תחבושת עם כמה מיני סממנין שבהם תכונת החניטה וקיום החומר. וכנראה שדקדק לפרש כן משום שהוקשה לו קושיית הרשב״א הנ״ל, דבדבש מצינו שיש בו תכונות האיבוד וכילוי החומר. אולם עכ״פ ברשב״א מבואר דלא כדבריו אלא כהפשטות דדובשא דהכא הכוונה לדבש ממש.

[הרב צבי קריזר]

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: יומא חד אתא ויתיב קמיה אמר חזי מר האי עבדא בישא מאי קא עביד אמר ליה מאי אעביד ליה א״ל נלטייה מר אמר ליה [כתיב] גם במדעך מלך אל תקלל אמר ליה האי לאו מלך הוא א״ל וליהוי עשיר בעלמא וכתיב ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר ולא יהא אלא נשיא וכתיב ונשיא בעמך לא תאור א״ל בעושה מעשה עמך והאי לאו עושה מעשה עמך א״ל מסתפינא מיניה א״ל ליכא איניש דאזיל דלימא ליה דאנא ואת יתיבנא א״ל כתיב כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר.

וצריך להבין, לאיזה תכלית הביאו מעשה זה, ומה ניתן ללמוד ממנו.

בלחם שמים כתב, דתכלית כל המעשה הזה, הוא שיזהר האדם, לבל יקל עצמו נגד המנהיג או המלך לקללו או לחרפו, ואפילו לגבי הנשיא שהוא תחתיו, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, ולכן החוב עלינו לצאת לקראת המלך ולברך עליו ברכה מיוחדת בהיותינו מאמינים שכבודו ומלכותו ניתן לו מאת ה׳.

עוד יש להסיק ממעשה זה, בל יוציא האדם אפילו בחדרי חדרים דבר מפיו שירא לאומרו בפני כל העולם, כי ברבות הימים אולי יתפרסם, כמאמר שלמה המלך ״עוף השמים יוליך את הקול״. כמו כן למדנו, ממה שנקרא המלך ״רכא״ דהיינו בבחינת עצמו יהיה רך וחלש, ויחשוב רק את טובת העם ולא את טובתו, אולם בעיני העם, צריך לירא ממנו ולכבדו, כדי שיהא מורא המלכות עליהם.

ברית שלום (פר׳ שופטים) מעיר בדברי בבא בן בוטא באמרו להורדוס, שגם בינו לבין עצמו אסור לדבר רע על המלך או על הנשיא, כי עוף השמים יוליך את הקול, ברם צריך להבין, לאיזה צורך הזכיר לו גם את סוף הפסוק ״ובעל כנפים יגיד דבר״.

וביאר, דכיון שהורדוס ביקש לבדוק את בבא בן בוטא, לפיכך השיב לו ברמז. דהנה מובא במסכת חולין (קלט, ב), שרב כהנא סיפר, שראה יוני הרדיסאות, והיו עומדות בשש עשרה שורות ברוחב מיל, והיו קוראות ״קירי קירי״, כלומר, ״אדוני אדוני״, והיתה אחת מהן שלא היתה קוראת כמו האחרות, ואמרה לה חברתה, אימרי גם מה שאנו אומרות, אמרה לה, אני אומרת במקום זה ״קירי בירי״, כלומר, זה שאתן קוראות לו אדון הוא באמת עבד (דהיינו הורדוס המלך), נטלו עבדי הורדוס את היונה הזאת ושחטוה.

והנה מצינו שבני ישראל נמשלו ליונים שנקראים בעלי כנפים, לפי שהיונה עפה בכנף אחד ומניחה אחד, וזה שהשיב לו בבא בן בוטא, למה תרבה עלי בדברים לאמר עליו אם הוא עבד או מלך, לא אעשה זאת כי עוף השמים יוליך את הקול ויגיע לאזניו אם אדבר עליו רע, ועוד, ״בעלי כנפים יגיד דבר״, דהיינו היונים שנקראו בעלי כנפים הם יגידו לו, וכמו שמצינו שיונה אחת אמרה על הורדוס שהוא עבד, והרגוהו על דבר זה.

★ ★

בגמ׳: הוא כבה אורו של עולם ילך ויעסוק באורו של עולם וכו׳.

וכותב הג״ר ירחמיאל זעלצער שליט״א: ויש להקשות איך נתן לו בבא בן בוטא עצה כזו לבנות בית המקדש, והא כתיב (בדה״י א׳ כ״ב) שאמר הנביא לדוד המע״ה דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית לא תבנה בית לשמי, וא״כ כ״ש הורדוס שקטל לכולהו רבנן בודאי אין ראוי לו לבנות הבית.

וכשדברתי בענין זה עם מרן אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל, אמר לי בשם מרן האמרי אמת, שלדוד לא הי׳ צורך בבנין הבית כיון דעיקר הבית הוא להקריב קרבנות והנה אי׳ במדרש ריש פ׳ פנחס כל השופך דמן של רשעים כאילו הקריב קרבן, ואי׳ בגמ׳ מכות דף י׳ שאמר לו הקב״ה לדוד כי טוב יום בחצריך מאלף, טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה לפני מאלף עולת שעתיד שלמה בנך להקריב לפני ע״ג המזבח, הרי שלא נצרך דוד לקרבנות, וכזה אי׳ בילקוט שמואל (ב׳ ו׳) לא תבנה בית לשמי דמים לרוב שפכת א״ל הקב״ה, דוד, אל תירא חייך הם לפני כקרבנות דכתיב כי דמים רבים שפכת לפני, ואין לפני אלא קרבן שנא׳ ושחט את בן הבקר לפני ה׳ ע״ש, ואמרתי לו תיכף שבזה מיושב מה שהקשיתי מהורדוס, כיון שדוד הרג רשעים שפיר נחשב כקרבן ולא הי׳ לו צורך בבנין הבית, אבל הורדוס שהרג צדיקים נצרך להרבה קרבנות לכפר בעדו, וממילא הוצרך לבנות הבית כדי להקריב קרבנות ואמר לי שתירוץ טוב מאד. עכ״ד.
(נר למאה על הש״ס)

★ ★

בגמ׳: מאי תקנתיה דההוא גברא אמר ליה הוא כבה אורו של עולם וכו׳ **איכא דאמרי הכי אמר ליה הוא סימא עינו של עולם.**

וצריך להבין, במה נחלקו האם כבה אורו של עולם או סימא עינו של עולם.

בעין אליהו מבאר, דהנה אצל תלמיד חכם מצינו שתי בחינות, א, תלמיד חכם שאינו מעורב במה שנעשה אצל אחרים, אלא יושב על התורה ועל העבודה תדיר, ואחרים בראותם את מעשיו לומדים ממנו, תלמיד חכם זה הוא בבחינת אור, כמו שאור מאיר ומורה הדרך הישר, כן מאיר תלמיד

חכם זה לאחרים, אך יש תלמיד חכם בבחינה אחרת, שהוא בעצמו משגיח בעינא פקיחא על דרכי בני אדם, ומוכיחם ללכת בדרך ה׳, תלמיד חכם זה הוא בבחינת עין.

כמו כן מצינו בבית המקדש שתי בחינות אלו, א, השראת השכינה שהיתה במקדש, וזה היה בבחינת אור, שהאיר לאחרים לילך בדרך ה׳, כולם ראו שההולך בדרך ה׳ טוב לו, ואם הולך בדרך הרע נעשה לו רע, נמצא המקדש בבחינת עין, על שתי בחינות אלו אמרו, שהוא כבה את האור, או שסימא את העין.

★ ★

בבן יהוידע ביאר הכוונה באמרו ״הוא סומע עינו של עולם״, דאומר לו אל תאמר למאי נפקא מינה נבנה בית המקדש, כיון דקרוב שיחרב על ידי עכו״ם ויגלו ישראל, לזה אמר הוא סימא עינו של עולם, ומזה אפשר שיוולד סנגורייא של הצלה, כי עבד יוצא לחירות בשן ועין, ולכן אתה שסמית עינו של עולם יהיה די בזה לבטל הגזרה, ויהית חירות מגזרה זו של חרבן וגלות ותתבטל.

אמרו ליה רבנן שבקיה דהכי שפיר טפי דמיחזי כי אידוותא דימא. ופירש רש״י: ״אידוותא דימא - גלי הים, [שהם נעים ונדים והעין מתעששת בראייתן]״. בבן יהוידע מבאר, שכוונתם לומר בזה, שיהיה ההידור הזה במקדש, מצד ראית העינים לתקן מה שסימא עינו של עולם. גם גלים לשון גלגל לאמור גלגל הוא שחוזר בעולם, שעתיד מקום זה להיות נמסר ביד זרים, ועוד יתגלגל לחזור לישראל. גם הגוונים הם י׳רוק ל׳בן כ׳חול, ראשי תבות ילך, רמז דסוף ילך זה מידם. גם ראשי תבות שלשה גוונים אלו הם כלי, שהם ראשי תבות כ׳הנים ל׳ויים י׳שראלים, אשר עוסקים בקרבנות באותו מקום, שאי אפשר שיחסר מהם מין אחד, שצריך כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם.

עוד כתב, שבדרך נס נגלו להם אבנים יקרות אלו במקום אחד בים, ומעשה שמים הם מששת ימי בראשית, ולכן כתיב ביה [חגי ב, ט], ״גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון״.

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וי״ל דאי׳ בזוה״ק בביאור קרא ״בשא גליו אתה תשבחם״, שמים התחתונים תמיד משתוקקים להתעלות ולהתקרב לבוראם וזהו הגלים שלעולם מתרוממים ולא מתייאשים, וי״ל שזהו שבח ישראל שתמיד חפצים בהתקרבות לאביהם שבשמים, ולכך הגויים רואין ומתכנשין כחזו אדותא, כשרואים מראה הגלים ותמהין מנן ומאן הוא רחימך, ולהזכיר שבח ישראל לפני המקום נבנה הבית להיות מיחזו כי אדוותא דימא.

★ ★

בגמ׳: איבעית אימא שאני עבדא דאיחייב במצוות וכו׳.

רבינו גרשום בגליון הגמ׳ מוסיף וכותב: ״שאני עבד משום דהוי שייך במצות עשה שאין הזמן גרמא והורדוס עבד היה״. משתמע מדבריו, שכוונת הגמ׳ למצוה המסוימת הזו של בנין ביהמ״ק, והיינו היות ומצות בנין ביהמ״ק נחשבת כמצות עשה שאין הזמן גרמא והרי עבד חייב במצוות כאשה, הרי שלגבי מצוה זו שבבא בן בוטא השיאו עליו, נקרא הורדוס בר חיוב. וכך באמת מתבאר להדיא ביד רמה.

יש מן האחרונים שרוצים למצוא בדברי גמ׳ אלו סמך ומקור לפסק הלכה שפסק הרמב״ם בהל׳ בית הבחירה (בפ״א הל׳ י״ב) וז״ל: ״והכל חייבין לבנות (את ביהמ״ק) ולסעד בעצמן ובממונם, אחד אנשים ונשים״, הרמב״ם עצמו מנמק שהוא כמשכן שבמדבר, שהרי במשכן שבמדבר גם הנשים היו נודרות. אבל נושאי כלי הרמב״ם תמהים בדבר, הרי הנשים במדבר לא הצטוו, היתה זו נדבת לבן של הנשים, כפי שהפסוק אומר ״וכל הנשים אשר נשא לבן אתנה״ ומהיכן למד הרמב״ם שיש חיוב לנשים לבנות את ביהמ״ק, ועוד שם מדובר בענין סעד ממוני, ועדיין לא שמענו מנין שנשים חייבות בעצם בנין ביהמ״ק.

סבורים האחרונים לומר, שמקורו של הרמב״ם הוא בסוגייתנו כאן, כאשר הגמ׳ אומרת שאני עבד שנתחייב במצוות, מתכוונת הגמ׳ לפי הרמב״ם למצות בנין ביהמ״ק, וכשם שעבד חייב בבנין ביהמ״ק כך גם אשה שהרי חיובו כעבד כנעני הם כחיובי האשה.

★ ★

כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

יש להעיר דהרי נשים טוו בחכמה את העזים, אולם יעוין פנ״י (והובא להלן) דטוית היריעה לא היתה ממש בנין.

★ ★

בגמ׳: א״ל כו׳ **ילך ויתעסק בעינו של עולם** כו׳ **סתרית לי׳ ובניית לי׳** כו׳.

הקשה הפרי מגדים (א״א או״ח סי׳ קנ״ג סעיף קטן ה׳) דקשה דהרי זה כמו לית דוכתא לצלויי, שאיך היו מקריבין התמידין והקטורת כל יום כל זמן שסתרו ועדיין לא בנו.

ותירץ על פי מה שפסק הרמב״ם (הל׳ בית הבחירה פ״ו הט״ו) שמקריבין אע״פ שאין בית, וסגי במחיצת עראי מחמת צניעותא, דקדושת המקום קובעת, וא״כ שפיר הקריבו קרבנות כסדרן אך תוך כדי שסתרו ובנו.

★ ★

בגמ׳: התך זה דניאל.

וכתבו התוס׳ (ד״ה שכל) שלפי התרגום של אסתר נענש יותר מזה שהמן הרג אותו.

וקשה אמאי נענש דניאל כל כך.

וביאר החתם סופר (דרושים ואגדות - דרוש לפרשת שקלים) שהעשרת אלפים שקלים שאמר המן ליתן לגנזי המלך נתן אותם לצדקה (כמבואר ביערות דבש), ודבר זה למד מדניאל שאמר לנבוכדנצר ״וחטאך בצדק פרוק״, ונמצא שעיקר הגזירה על כלל ישראל נעשתה על ידו, לכן נענש כל כך.

★ ★

בגמ׳: נקרינהו לעיניה.

במשנת חכמים להגר״מ חאגיז (בעריכת שפתיים אות עד) כתב שכשם שיש חושים חיצוניים כך יש חושים פנימיים, וכמ״ש ׳עין השכל׳, ואומרים חכמי המחקר טבעיים ואלקיים, שמי שהוא סומא מעיין הדברים יותר בעין שכלו.

ועל כן הורדוס סימא את בבא בן בוטא ליטול ממנו עצה, נמצא שמה שחסר לו מעיני הבשר, נתרבה לו בעין השכל הרוחני. ע״ש.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: לא יעשו לא זה ולא זה וכו׳.

והנה רש״י פירש קושית הגמ׳: לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה, והרי סימן שלא עשאה אחד משלו, שאילו עשאה היה עושה חזית מבחוץ עכ״ל. משמע מלשונו, שאם לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה, יהיה לנו בירור ששניהם עשאוהו, כמו אם היה חזית לזה ולזה, ואם תפול לרשותו של אחד מהם הרי הוא בחזקת שניהם, וכן כתב בטור שכן דעת רש״י, והובא בקצוה״ח (סימן קנ״ח ס״ק ג׳).

וע״ש בקצוה״ח שהביא בשם הב״י ביאור הסוגי׳ לדברי רש״י, דהא דקתני במתני׳: לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים על שניהם, פי׳ לפיכך משום דאין כאן ספק אלא ודאי שעשאוהו שניהם, לא קאי דוקא היכא דעשו חזית, אלא ה״ה אפי׳ לא עשו חזית, נמי לאו ספיקא הוא, אלא ודאי שעשאוהו שניהם, אע״ג דמתני׳ קתני ועושים חזית מכאן ומכאן, ואהא קאי: לפיכך, משמע דלא הוי ודאי אלא בעשו חזית, לאו דוקא הוא, אלא ה״ה ללא עשו חזית עי״ש.

אכן דעת רבינו יונה אינו כן ע״ש בטור שהביא הקצוה״ח, דהוא סובר, דאם אין חזית לא לזה ולא לזה הוי ספיקא ולא ודאי עי״ש, וכן דעת התוס׳ במתני׳ ד״ה לפיכך שהקשו, ומאי איריא משום דבונים על כרחם, בלא״ה הוי של שניהם, פי׳ אפילו נפל לרשותו דחד מניהו, כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה, פי׳ אע״ג דהוי ספיקא ולא ודאי אפ״ה הוי של שניהם אפי׳ נפל לרשותו דחד מניהו עי״ש, משמע, דאם אין חזית לא לזה ולא לזה הוי ספיקא ולא ודאי.

★ ★

וכתב עוד בקצוה״ח (שם) די״ל דמה דמשמע מדברי רש״י דאם אין חזית לא לזה ולא לזה הוי ודאי דתרוויהו ולא ספק, היינו רק בקושית הגמ׳ שהקשתה לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה, פי׳ שלא יתקנו תקנת חזית, אלא כשאחד בונה ולא כששניהם בנאוהו, ואז ודאי אם אין חזית לא לזה ולא לזה הוי ודאי של שניהם, שאילו בנאה אחד היה עושה חזית.

אבל לפי מה שתרצו בגמ׳, דאפי׳ אם שניהם עושים כותל נמי יש תקנה שיעשו חזית משום דילמא קדים חד ועביד ברמאות, א״כ אם לא יהיה חזית מכאן ומכאן, באמת אין ראיה שעשאוהו שניהם, שהרי אפי׳ אם עשאוהו שניהם, צריך להיות חזית, ובכל אופן הוא מחוסר חזית, וע״כ היתה איזו סיבה שלא יכלו לעשות חזית, א״כ אפשר לומר דשל אחד הוא, ומה שאין לי חזית משום סיבה כל שהיא, וא״כ הוי ספיקא ולא ודאי, ואם נפל לרשותא דחד מינייהו המע״ה עי״ש.

ומכוח זה רוצה הקצוה״ח להסיק דלא כהטור, ולומר שרש״י במסקנא למד כמו רבינו יונה, דאפי׳ בשניהם בנאוהו צריך חזית מכאן ומכאן, ואם אין חזית לא לזה ולא לזה לא הוי ודאי אלא ספיקא עי״ש.

וכתב עוד בקצוה״ח שבזה מיושב לשון רש״י בדברי אביי: הוצא לית ליה תקנתא אלא בשטרא, אם עשה האחד יביא עדים ויחתמו לו, ואם עשאוהו שניהם יעידו ויחתמו, ולכאורה בעשאוהו שניהם מדוע צריכים עדים, אפי׳ בלי עדים הוי בחזקת שניהם, ואפי׳ תפול לרשות אחד מהם, ולפי דברינו, היינו דוקא משום חסרון החזית דלא נעשה חזית בחוץ, משא״כ ההוצא דליכא תקנת חזית בכלל, ממילא אין סימן בחסרון החזית, וה״ה אפי׳ היכא דתקנו תקנת חזית אין החיסרון סימן שלא עשאה אחד, מכיון שאפי׳ שעשאוהו שניהם צריך סימן מבחוץ שאין כאן עכת״ד.

★ ★

במשנה: המקיף את חבירו כו׳ ואם עמד וגדר הרביעית מגלגלין עליו את הכל.

והטעם הוא שבזה גילה דעתו למפרע שניחא לי׳ בכל מה שעשה חבירו.

במגילה (ז׳ ע״א) איתא הרבה דרשות שמגילת אסתר ברוה״ק נאמרה, ושמואל אמר שנאמר ״קימו וקיבלו״ קימו למעלה מה שקיבלו למטה. ומסיק הגמ׳ דכולהו אית להו פירכא, לבר מדשמואל דלית לי׳ פירכא.

והקשו שם בתוספות דאכתי גם לשמואל קשה, שהרי בשבת (פ״ח ע״א) דרשו מכאן ש״הדר קבלוה בימי אחשורוש״, אע״פ שבמתן תורה - כפה עליהם הר כגיגית.

ותירץ הגר״א ששני הדברים אלה משלימים אחד בשני, שכמו שמבואר כאן שאם הוסיף וגדר רוח רביעית, אז חייב להשתתף בכל הד׳ רוחות, שזהו גילוי דעת למפרע שניח״ל בכל מה שגדר חבירו מקודם, כמו כן כאן כאשר בימי אחשורוש ״קימו למעלה מה שקיבלו למטה״ מה שהוסיפו עליהם עוד מצוה - קריאת המגילה ומצות פורים, בזה נתגלה דעתם למפרע, דניחא להו בכל התרי״ג מצות שקיבלו בהר סיני, וקיבלום עליהם מאהבת הנס.

(מאור הגדול מגילת אסתר)

★ ★

במשנה אבות (פ״ד מכ״ב) שנינו: על כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, וע״כ אתה חי, וע״כ אתה מת, וע״כ אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממ״ה הקב״ה.

והקשו להגר״א כיון שבע״כ אתה נוצר וכו׳ למה יתן דין וחשבון לפני ממ״ה, הא הרי זה דומה למי שהכריח א׳ להיות לו למנהל חשבון, והלה צווח שאינו יודע, ולסוף השנה מכהו הבעה״ב על שאין החשבונות תואמים, והוא צווח בצדק שמלכתחילה לא רצה לקבל עליו דבר זה בהיותו יודע שזהו נשגב מיכלתו וחכמתו.

והשיב ע״ז הגר״א שהלא כאן אנו רואים שאם גדר הרביעית מגלגלין עליו את הכל, לפי שגילה דעתו דניחא לי׳ בהכל, וזהו גוף כוונת המשנה אמנם ״בע״כ אתה נוצר, ובע״כ אתה נולד, ובע״כ אתה חי״, אבל הלא ״בע״כ אתה מת״ וכל חולה בהיותו מוטל על ערש דוי יעשה הכל שיצילוהו מן המות, וכל אשר לו יתן בעב נפשו, ולכן בזה הוא מגלה דעתו שניח״ל במה שנוצר ונברא, ולכן ״בע״כ אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממ״ה הקב״ה״.

(המאור הגדול מס׳ אבות)

★ ★

ועיין שם עוד שעד״ז אמר הגר״א שמי שטרוד בעיסוקיו כל ימי החול, ובשבת שי״ל רווח ומנוחה, הוא מנצל כל היום לעסק בתורה, אז מגלגלין עליו את הכל, ונחשב עסק כל השבוע כתורה, שהרי בזה גילה דעתו, שלולא טירדת פרנסתו, הי׳ עוסק כל השבוע בתורה.

★ ★

בגליוני הש״ס כותב, שראה בספר אחד שמדקדק מכאן, דאם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, כמו כן כנ״ל מי שמבטל תורה בזמן שיש לו פנאי ללמוד, יצטרך ליתן דין גם על הזמן שאין לו פנאי. ובגליוני הש״ס מסמיך לכך מה שאיתא בירושלמי (כתובות פ״ה ה״ח), דאם מרדה קודם שנעשית נדה, פוחתת מכתובתה גם בימי הנדה.

★ ★

העיר כאן הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

וע״ע בתורתך שעשועי לכ״ק אאמו״ר זצ״ל פ׳ ויצא שיישב לפי״ז מה שאמרו שנענש יעק״א בכ״ב שנים שפירש

מאביו והק׳ במהרש״א שהרי הי׳ זה במצות אביו קום לך פדנה ארם, אלא דכיון דהתמהמה אחר שנשא נשיו עוד ו׳ שנים הוי כעמד ניקף וגדר הרביעית דגלו דעתי׳ דניח״ל א״כ גם אותן י״ד שנים שהי׳ לצורך נשואיו נענש עליהם.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצללי.

ופירשו בתוספות (ד״ה ארבעה), ׳ארבעה לצלא - פירוש לעור גדול צריך ליתן לעבדן ד׳ זוזי, וד׳ לצללא - עור קטן׳. ומבואר שהכפלת הסיום זה סימן למידה קטנה.

בזה פירש בניצוצי אור את דברי הגמרא במסכת חולין (נא, א), ׳אמר ליה רב ספרא לאביי, חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא, ואמר רב עוירא שמני וכו׳״, כלומר, שמי הוא רב עוירא, והנה במסכת פסחים (פו, ב) מובא ששאלו את רב הונא למה אתה קורא עצמך ״רב״ הונא, ולכאורה אם כן אותו שבא ממערבא, דהיינו מארץ ישראל, למה לא שאלו אותו מאי טעמא אתה נקרא רב עוירא.

ויש לומר, דכיון שאמר ׳שמני׳ ולא אמר ׳שמי׳, התכוין לומר שמי הקטן לגודל ענוותנותו, ומזה הבינו ש׳רב׳ זה אינו אצלו תואר, אלא חלק משם העצם.

★ ★

בגמ׳: אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע אדם בזמנו.

בשו״ת חכם צבי (סי׳ ד׳) דן בדבר חלוקת השותפים אם נאמן לומר השותף שחילק השותפות בתוך הזמן שקבעו ביניהם.

וכתב דכיון דאיכא אמוראי דס״ל דאדם פורע תוך זמנו, אע״ג דאנן קיי״ל כאידך אמוראי הסוברים שאין אדם פורע תוך זמנו, מ״מ אין לך בו אלא חידושו, ודוקא בהלוא׳ אמרינן כן ולא בחלוקת השותפות, דמה״ט כתבו התוספות דדוקא בקובע זמן אמרינן כן, ולא בסתם הלוא׳, דאין לך בו אלא חידושו.

ומדייק כן מהטעם של ר״ל דקאמר ״הלואי שיפרע אדם בזמנו״, משו״ה אינו נאמן לטעון שפרע בתוך זמנו, ופשיטא בחלוקת השותפות שישנה להשותפות לפניהם, לא שייך האי טעמא דהלואי כו׳, ונאמן אף בתוך זמנו.

ואין לומר לאידך גיסא, דע״כ לא פליגי אביי ורבא רק בהלוא׳, דאיכא סברא דלא ליתי לטרדן, אבל בחלוקת השותפות דל״ש דלא ליתי ליטרדן, כו״ע מודו דאינו נאמן תוך זמנו.

הא ליתא, חדא, דגם בחלוקת השותפות שייך דלא ליתי ליטרדן, דחלוקת השותפות הוא ע״י חשבונות ואורך זמן, ודלמא עכשיו פנוי הוא לזה ולא אח״כ. ועוד דאביי לא נצרך סברא זו רק נגד סברת ריש לקיש דסובר דאינו נאמן משום דהלואי יפרע אדם בזמנו, נגד זה הוצרך לומר דניח״ל לפרוע תוך הזמן דלא ליתי ליטרדן. אבל בחלוקת השותפות דל״ש כלל הך דהלואי כו׳, א״כ לא איצטריך גם לסברא דלא ניח״ל דליטרדן, וממילא נאמן תוך זמנו.

ומביא כן גם משו״ת מהריב״ל שכתב כן שגם תוך זמנו אדם עשוי לחלק השותפות, כי האדם הוא מלא קטטות, ואין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת.

★ ★

בגמ׳: חזקה אין אדם פורע תוך זמנו.

הגרעק״א בשו״ת (ח״א סי׳ קל״ו) כתב דהנה לגבי תרי ותרי קיי״ל דאזלינן בתר חזקה, ואם כן אם יש כת עדים שאומרת שפרע תוך זמנו וכת עדים שאומרת שלא פרע, הול״ל דאזלינן בתר חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו.

אבל כתב דנראה דשאני הכא דהך חזקה היא חזקה דאנן סהדי, ולא חזקה דמעיקרא, וא״כ אין זה אלא כמוסיף על העדים, והו״ל כמאה נגד תרי, ואזלינן בתר המוחזק.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: כי היכי דלא ליטרדן.

ובתוס׳ (ד״ה כי היכי) כתבו סברא בשם הר״י דלגבי פדיון הבן דאכתי לא איחייב כלל תוך ל׳ יום, ושמא ימות הבן בתוך ל׳ ויפטר, לא שייך דלא ליטרדו.

ועיין ביו״ד (סי׳ ש״ה סי״ד) דאיתא: מת האב בתוך ל׳ יום, הרי הבן בחזקת שלא נפדה, עד שיביא ראי׳ שפדאתו אביו. ואם מת האב לאחר ל׳ יום, בחזקת שנפדה, עד שיודיעוהו שצוה בשעת מיתה שלא נפדה.

וכתב שם הגרעק״א בהגהותיו יש להסתפק ביום השלשים עצמו, אם יש לדמותו לחוב דפסקינן בחושן משפט

(סי׳ ע״ד) דעביד אינש דפרע ביומא דמשלם זמני׳, או דהכא גרע טפי, דהחיוב אינו ודאי, שמא ימות הבן בו ביום ויפטר, כמש״כ התוס׳ כאן סברא זו.

ובשיטמ״ק פ׳ השואל הביא בשם הרמ״ך דביום ל׳ בחזקת שנפדה וצ״ע לדינא ע״כ תו״ד.

★ ★

בשו״ת הגרעק״א (ח״ב סי׳ צ״ז) מביא מס׳ ברית שלום דהך חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, היינו רק שאינו פורע בבת אחת, אבל אם טוען פרעתיך זוזא זוזא תוך זמנו ה״ז נאמן, דהכי האי גונא הדרך לפרוע גם תוך זמנו. וע״ש מה שדן הגרעק״א בדבריו.

★ ★

בגמ׳: שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא.

בספר משפטיך ליעקב (ח״א סי׳ לב) דן בגדר חיוב התשלומין בשכירות קרקע או מטלטלין וכותב:

מדברי המחנה אפרים (שכירות סי׳ יב) עולה שמי שהשכיר ביתו לג׳ שנים בסך של כו״כ לשנה, יכול לתבוע שכירותו כל שנה ושנה ואין צריך להמתין עד לסוף הג׳ שנים.

ואם אמר כו״כ לחודש יכול לתבוע שכירותו כל חודש. אבל אם השכירו בכו״כ לכל יום ויום אינו יכול לתבוע שכירותו דבר יום ביומו, דסתמא דמילתא לא אגר איניש ביתו לפחות מל׳ יום.

לענין שכירות מטלטלין - מדברי המחנ״א הנ״ל עולה שדוקא בשכירות קרקע דלא שוכר לפחות לל׳ יום אין תחשיב המחיר על בסיס שכר יומי מהווה אפשרות לגבייה יום יומית משוכר, אבל דברים שהדרך לשוכרם אפי׳ ליום, יש לבחון את שיטת התחשיב, ועל פיה יקבע מועד התשלום, ואפי׳ יהיה המחיר מחושב לפי מחיר יומי. לפ״ז מטלטלין שהדרך לשוכרם ליום, קביעת מחיר ליום קובעת מועד לתשלום דבר יום ביומו. אלא שמדברי הרא״ש בתשו׳ (כלל סט אות יא) מבואר דזמן תשלום שכירות המטלטלין הוא בחזרתם. נידון הרא״ש בראובן שהיה חייב מאה זהובים ללוי, והמחהו ללוי במעמד שלושתן אצל שמעון ששכר אצלו חפץ, שיתן שמעון ללוי את דמי השכירות שחייב לראובן. וענה הרא״ש בזוה״ל:

״... אבל אם לוי מודה שעל שכר החפץ הבטיחו לתת לו, ולא היה לשמעון ממעות ראובן אלא שכר אותו החפץ, אינו חייב ללוי כלום, אפי׳ דמי השכר שנשתמש בחפץ עד אותו היום, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף והיינו כשיחזיר החפץ, כדמוכח בהיא דעשה לי שיריים ונזמים ואקדש אני לך״.

הרי שסובר הרא״ש שזמן תשלום שכירות מטלטלין היא בסוף המועד ששכרו ממנו כשמחזיר לו את החפץ. ונראה מדבריו דלא כמחנ״א, ואפי׳ במטלטלין שדרך להחשיב שכרם דבר יום ביומו, זמן התשלום הינו בהחזרת החפץ ולא לפי חישוב התשלום.

★ ★

ולהלן כותב: אלא שהאמת תורה דרכה שכל זה תלוי במנהג המקומות בהתאם לאופי השכירות ולנסיבותיה המיוחדות. ומעיקר הדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, אלא שבזמנינו המנהג בשוכרי דירות לשלם מדי חודש את שכר הדירה, ואפי׳ יאמר סכום שנתי בלבד, שהרי הבא לשכור על דעת המנהג הוא שוכר, אא״כ התנו בתחילת השכירות באופן מפורש. ובשוכרי דירות נופש או חדרים במלון לתקופה קצרה המנהג לשלם בסוף השכירות, אף אם התחשיב הוא יומי או שבועי. ובשכירות מטלטלין, כשמדובר בשכירות לתקופה שאינה עולה על שלושים יום, המנהג הפשוט לשלם בסוף השכירות. ולתקופות ארוכות יש לברר את המנהג על כל חפץ לפי דרכו.

ונראה דמה דאיתא בב״ב (ה,ב) בהא דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, ושאני כותל דכל שפא ושפא זימניה הוא- שכל שורה ושורה היא זמן נפרד לתשלום, היינו אף כשהיה מנהגם לשלם על כל שורה ושורה ובמנהגא תליא מילתא. ואף שבמרדכי שם (אות תסח) למד מדין הכותל לסופר הכותב ספר שכל קונטרס וקונטרס הוא זמן התשלום, ״דמאי שנא מן הכותל, וכן כל מלאכה המתפרדת בדבר המסוים יש לומר הכי״, נראה דהיינו ג״כ במקום שמנהגם לשלם אחרי כל קונטרס וקונטרס את שכרו. או דמיירי כמש״כ בנתיבות (סי׳ עח ס״ק ה) שקצב סך על כל קונטרס, וממילא תיכף כשנתן לו הקונטרס חל חיוב התשלום ונאמן לומר למחרת שפרע אמש בזמנו. הרי דהיכא שקצב לו שכר על כל קונטרס

ומחזיר לו הסופר הקונטרס, חל חיובו. אולם כשאינו מחזיר לו, וכההיא דשכירות מטלטלין, אינה משתלמת השכירות אלא לבסוף אפי׳ התנה לשכר על כל יום ויום, אא״כ המנהג לשלם באופן שונה.

★ ★

בגמ׳: כל שפא ושפא זימני׳ הוא.

כתב הר״ן (פ״ד דקדושין) בסוגי׳ דמקדש על תנאי, להוכיח מהירושלמי שהמקדש על תנאי וכנסה בתוך זמן התנאי, שנתבטל התנאי לענין שאין הקידושין תלויים בו, דאעפ״י שלא קיים התנאי בזמנו, מקודשת. אבל הדמים נעשים עליו מלוה וחייב ליתנם לה. וכתב שם בסו״ד, ולי נראה אפי׳ בתוך זמן התנאי אם אמר נתתי, מכין שכנסה נאמן, דלא שייך למימר הכא דלא עביד איניש דפרע בגו זימניה, דמכיון שרצה לכנוס זימניה הוא, דומיא דמאי דאמרינן בריש בתרא, שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא, עכ״ל. והו״ד בנתיה״מ חו״מ (סי׳ ע״ח ס״ק ד׳), וכתב בנתיה״מ דלכאורה אין פירוש לדבריו. דשאני כל שפא ושפא, דבאמת זימניה הוא, אבל הכא סו״ס עדיין לא הגיע זמן קיום התנאי [דזה גם הר״ן יודה שלא תוכל האשה לכפותו לתת לה את הממון לפני הזמן שנקבע קיום התנאי] ואמאי יהא נאמן לומר נתתי.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ אור המזרח (קובץ ל״ח ע׳ 225) לבאר בדברי הר״ן הנ״ל, דהנה במש״כ בגמ׳ כאן: שאני הכא דכל שפא ושפא זימני׳ הוא כתב בשיטמ״ק:

וק״ל מ״ט קרי לה להא תוך הזמן, שהרי נתחייב כבר בטרם שם אבן על אבן בבנין לשכור עמו פועלים ולקנות אבנים. וי״ל וכו׳, א״נ קס״ד השתא דכיון דזה התחיל לבנות הרי הוא כמו שהאריך לו הזמן ונפטר מחיוב הבנין עד שיגמור הכותל עד ארבע אמות. והיינו דפרקינן שאני התם דכל שפא ושפא זימניה הוא, עכ״ל.

ונראה לפרש דבס״ד סברי, דבהא דחשיב כהאריך לו הזמן עד לאחר גמר בנין הכותל, הרי זה כקביעת זמן לחיוב, וכיון שכן, שפיר שייך בה החזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו, ומתרצינן דשאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא, וה״פ, אף דחשיב כהאריך לו הזמן, מ״מ החיוב הוא בכל שפא ושפא, אף שיכול לדחות התשלום משום שהאריך לו הזמן, עד לגמר הבנין, לכן לא אמרינן בזה חזקה.

ולפי״ז יתבארו היטב דברי המאירי בסוגיין שכתב וז״ל, ואם לא קבע לו זמן כלל אין כאן חזקה שלא לפרוע אפי׳ ביומו [יום ההלואה], ואין אומרים בזו סתם הלוואה שלשים יום, אלא, כל שלוה בסתם זמנו בכל יום כמו שנתבאר בראשון של מכות. והוא כעין מה שאמרו בסוגיא זו בבנין הכותל כל שפא ושפא זמניה הוא. ולא אמרו סתם הלואה ל׳ יום אלא לענין שאינו רשאי לתובעו תוך שלשים אבל בפרעתי ודאי נאמן, עכ״ל. דלכאו׳ אין הנדון דתוך ל׳ יום דומה לראיה מכל שפא וכו׳.

וע״כ צ״ל דגם האי דכל שפא ושפא, פי׳ המאירי דהיינו דיש חיוב כבר בכל שפא ושפא, אף שאינו יכול לתובעו עד גמר הבנין כולו, ובתוך ל׳ יום בסתם הלואה, וכדביארנו לדברי הש״מ.

וכן יתבארו דברי הר״ן בקידושין הנ״ל בדרך זו, דהוכיח מהך דכל שפא ושפא, דאף דיכול לדחות התשלום עד לאחר גמר בנין הכותל, מ״מ כיון דחל החיוב עם כל שפא, יכול לטעון פרעתי, ה״נ בנידון דיליה, אף שיש בידו לדחות קיום התנאי למועד שקבע, מ״מ כיון דכשנכנסה חייל החיוב, נאמן מעתה לומר נתתי, וכמושנ״ת.

★ ★

בגמ׳: אין אדם פורע תוך זמנו

בערב ש״ק פ׳ ויגש תשמ״ב נכנסנו כמה בחורים למרן בעל הקהלות יעקב ז״ל, והצעתי שאלת חכם אחד בהא דחזינן בגמ׳ בבא בתרא (דף ה׳ ע״ב) דיש צד בגמ׳ דמיגו נגד חזקה אין אדם פורע תוך זמנו אמרינן, והנה מיגו נגד חזקה מה שתח״י אדם הרי הוא שלו - לא אמרינן (כמו שכתב המגיד משנה פ״א מהלכות מלוה ולוה ה״ד בשם הרמב״ן ז״ל), וחזינן דחזקה מה שתח״י אדם כו׳ עדיפא מהך חזקה של אין אדם פורע תוך זמנו, ומאידך מצינו לענין שבועה דחזקה מה שתח״י אדם כו׳ אינה פוטרת משבועת היסת, ואילו לענין חזקה אין אדם פורע תו״ז מצינו שפוטרת משבועה (עיין רמ״א חו״מ סי׳ ע״ח ס״ב, ובביאור הגר״א שם סקי״ז ״דחזקה הוי כמו עדים שלא פרעו״, וכן יעוי״ש בגר״א סק״ח), והרי הדבר אומר דרשני. ובשעת מעשה אמר לנו מרן ז״ל שצריך הוא לעיין בזה.

ובמוצש״ק פ׳ ויגש הנ״ל הציע מרן ז״ל הקושיא לפני כמה מבני משפחתו, ואכתוב מה שרשם א׳ השומעים מה שאמר מרן ז״ל בענין זה:

ותירץ אאזמו״ר שחזקה אין אדם פורע תו״ז עדיפא מחזקה של כל מה שתח״י אדם וכו׳, אלא דבמיגו הגדר הוא מצד שהמיגו עושה ספיקות, ולכן מספק א״א להוציא ממוחזק, ולכן לא מהני מיגו נגד חזקה מה שתח״י אדם כו׳, משא״כ לענין חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, כיון שיש מיגו הוי ספק שמא פרע וכיון שכן א״א לגבות ממנו מספק. והקשו לו דהא דברי הרמב״ן בענין מיגו נגד חזקה מה שתח״י אדם כו׳ הוא אפי׳ בכה״ג שאינו להוציא, (מה גם שדעת הרמב״ן ריש ב״מ דמיגו להוציא מהני)? ותירץ דאין כוונת הרמב״ן מצד דמיגו נגד חזקה לא אמרינן, אלא כוונתו דהתם הוי מיגו גרוע, דהא המיגו הוא שהוא יכול לתת את הנכסים במתנה לאחר ועי״ז המלוה לא יוכל לגבות וזה לא הוי מיגו טוב דהא יפסיד מחמת זה. (ועי׳ קצוה״ח סי׳ צ״ט סק״ג).

ומאאזמו״ר שמעתי להסביר דבאמת החזקה שאין אדם פורע תו״ז לא הוי בירור גמור שהוא לא פרע, דאמנם רוב בנ״א אינם פורעים תוך הזמן אבל מ״מ מיעוט בנ״א פורעים אף בתוך הזמן, אמנם אחרי שיש את החזקה שאין אדם פורע תו״ז יש בירור גמור ששום אדם לא יפרע בתו״ז, דכיון שרוב בנ״א אינם פורעים בתו״ז א״כ אם הוא כן יפרע בתו״ז ויחזור אח״כ המלוה לתבעו את החוב והוא יטען שפרע - לא יאמינו לו ויחשבהו לשקרן, א״כ מה לו ולצרה הזאת לפרוע תוך הזמן, ובוודאי שלא יפרע תוך הזמן, אלא דכ״ז הוי סברה כשפורע תו״ז בלי ראיה, אמנם בפני עדים או בכה״ג שיהי׳ נאמן במיגו לומר שפרע, אין את הבירור הנ״ל שלא יפרע כי לא יאמינו לו, דהרי בכה״ג כן יאמינו לו, ורק נשאר החזקה שא״א פורע תו״ז דיש רוב שהוא לא פורע עכתו״ד אאזמו״ר. אלו דברי השומע כפי שרשם בזמנו.

אח״כ בערש״ק פ׳ ויחי הראיתי למרן ז״ל דברי ספר ״אמרי בינה״ (דיני טוען ונטען סי׳ ט״ו), ע״ש בדבריו.
(ספר ״מעשה איש״ ח״ה)

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: אמר רב הונא, סמך לפלגא סמך לכולה וכו׳.

וברש״י: דכיון דהתחיל - סופו לגמור ויתן תקרה. ותמן אע״פ שלא נתן עליו את התקרה עדיין, נותן מיד ע״כ.

הנה בשו״ע חו״מ (סי׳ קנ״ז סעיף י״א) איתא: ואם זה שבנה הכותל גבוה בא לתבוע לחבירו שיפרע חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ארבע אמות, מפני שסמך לו בצדו או כנגדו, ואמר נתתי אינו נאמן, אלא חבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן לו ונוטל ממנו אלא אם כן הביא ראיה שנתן לו, וברמ״א: מיהו אם קבע לו בנין קבוע נאמן שנתן לו חלקו.

וכתב בנמוקי יוסף בשם רבינו יונה הטעם בזה, דכיון דקבע לו בבנין, אזי חיובו פשוט, ותו לא שייך ביה מי יימר דמחייבי לי רבנן ע״ש. והיינו נמי טעמא דלקמן סעיף י״ב, שאם נתרצה בהגבהה דאז נמי חיובו פשוט ותו לא אמרינן ביה מי יימר.

★ ★

והקשה הקצה״ח שם (ס״ק י״ב) ואיכא למידק בסוגיא שם בפרק קמא דב״ב (דף ה׳.) דפריך לאביי ורבא דסברי עביד איניש דפרע גו זמניה מסיפא דמתניתין, למעלה מד׳ אמות בחזקה שלא נתן, אילימא בזמנו אמאי לא, אלא לאו תוך זמנו, אלמא לא עביד איניש דפרע גו זמניה, ומשני שאני הכא דאמר מי יימר דמחייבי לי רבנן עיי״ש. וכיון דעיקר חיובו דכותל אינו אלא משום שנתן עליו התקרה וכמ״ש רש״י שם (דף ו׳) בהא דאמר רב הונא סמך לפלגא סמך לכולה, משום דסופו לגמור כל הכותל וליתן את התקרה, ואם כן אחר שיתן התקרה הרי משפטו נודע, וכיון דסבירא ליה עביד איניש דפרע גו זמניה, אמאי לא יפרע, כיון שהוא יודע בבירור שודאי יתחייב לו אחר נתינת התקרה ופרע ליה גו זמניה כי היכי דלא לטרדי אחר נתינת התקרה. עכ״ל הקצה״ח ויע״ש מה שהאריך בזה.

★ ★

וכתב בספר אבני חשן (ח״ב ע׳ קח-ט): ונראה לענ״ד דאף אם נתן את התקרה משפטו גלוי, מ״מ כיון דיתכן ולא יבנה מחמת אונס וכדומה אין הוא פורע לעת עתה, וכמו שכתבו התוס׳ לענין שוכר דאין הוא פורע שמא יפול ביתו של משכיר.

עוד נראה לענ״ד ליישב, דיש מקום לחלק בין היכא שבנה בנין קבוע, דאז כבר התחייב כיון שנהנה ממחיצתו של חבירו, ולכן נאמן כשטוען שפרע כיון דחיובו ברור, לבין היכא שבנה מחיצה ועדיין לא נתן תקרה, דאז עדיין לא התחייב ומהיכי תיתי שישלם. ויתכן דאימתי אדם פורע לפני שחכמים מחייבים אותו רק אם כבר התחייב, כגון דבנה מחיצה בבנין קבוע דנהנה משל חבירו, מה שאין כן בכהאי גוונא דעדיין לא חל סיבת חיוב, דבנה מחיצה ברשותו, ועדיין לא שם תקרה.

ולפי זה מבוארת קושית הגמ׳, דלפי אביי ורבא דאדם פורע תוך זמנו צריך שיהיה נאמן לטעון שפרע, ואמאי מבואר דלמעלה מארבע אמות בחזקת דלא נתן, ועל זה תירצה הגמ׳ דמי יימר דמחייבי ליה רבנן, דמתי נאמר הכלל דאדם פורע בתוך זמנו, רק בכהאי גוונא דחיובו ברור, ולא בכהאי גוונא דעדיין לא שם את התקרה ולא התחייב.

★ ★

בגמ׳: למאי דסמך סמך.

בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (תרפג) נשאל, על ראובן שהיה לו עלייה, ושמעון היה לו בית כנגד עלייתו של ראובן, ואין ביניהם ד׳ אמות אלא מבוי קטן שיעור ג׳ אמות ביניהם, ועמד שמעון ומכר ביתו ללוי, ולוי רוצה להגביה כותל שבחצירו למעלה מחלונו של ראובן ולהאפיל עליו, ואומר, כשם שהחזקתי להאפיל על הפתח כך אני יכול להגביה הכותל ולהאפיל על החלון.

בתשובה לשואל, מציין את דברי הגמרא שלפנינו, ׳למאי דסמך סמך׳, וכמו כן לענין האפלה, דאם היתה לו חזקה להאפיל על הפתח, אינו יכול להאפיל על החלון.

★ ★

בגמ׳: אחזיק להורדי אחזיק לכשורי אחזיק לכשורי אחזיק להורדי.

וכתב הרא״ש (סי׳ י״א י״ב) שאם החזיק בחלק של הכותל זכה בכל הצד הזה של הכותל.

בקצוה״ח (סי׳ ק״מ ס״ק ג׳) דן בדבר מקום של ביהכנ״ס שהחזיקו שנים ביחד, ועכשיו טוען אחד שהוא שלו והשני טוען שי״ל חזקה.

והביא משו״ת הב״ח במי שהי״ל בית הכסא בחצירו, ושכינו הי׳ רגיל לבא תמיד להשתמש בו, ומת השכן, ובאים היורשים גם כן להשתמש בו, והוא מוחה בהם, והם טוענים שלאביהן הי״ל חזקה, והוא משיב שכיון שגם הוא השתמש שם ביחד אין להם טענת חזקה.

והב״ח הצדיק לדברי המערער, שכל שהוא משתמש אתו ביחד אין להשני טענת חזקה, ואם כן ה״ה בבית הכנסת כיון שכולם השתמשו ביחד אין להלה חזקה.

והקצות החושן הקשה עליו מדברי הרא״ש כאן דאם החזיק להורדי החזיק בכל צד זה של הקיר, אע״ג שהשני מוחזק בצד השני של הכותל, הרי דגם בשותפין יש להם חזקה בכה״ג.

הגר״ש קלוגער בהגהות חכמת שלמה (ריש סי׳ ק״מ) דחה הראי׳ מכאן, דהכא שכל אחד מוחזק בצד א׳ של הכותל, הרי זה חזקה למקום מסוים, זה בצד זה וזה בצד זה, משו״ה ה״ז חזקה, אבל התם בבית הכסא, וכן בעובדא בשו״ת הב״ח ששניהם החזיקו יחד במקום בבית הכנסת ולא הי׳ להם מקום מסוים, בזה ששניהם השתמשו כאחד, אין לו חזקה על מקום זה, וכדברי הב״ח.

★ ★

בגמ׳: איכא דאמרי, אמר ר׳ נחמן אחזיק להורדי אחזיק לכשורי לכשורי אחזיק להורדי.

וכן נפסק בטור ושו״ע (סי׳ קנ״ג סעי׳ ט״ז), שאם החזיק להניח על כותל חברו קורות דקים, רשאי לשנות לקורות עבים וכבדים.

והנה בראש״ש (ס׳ י״א) הק׳ בשם רבינו יונה מהא דאי׳ בב״מ קי״ז בבית ועליה, שאם בא בעל העלייה לשנות עלייתו משקמים לארזים, שהתחתון יכול לעכב עליו מלהכביד על ביתו בארזים הכבדים משקמים. ומאי שנא מאם החזיק בהורדי שרשאי לשנות לכשורי אע״פ שכבדים יותר. ותי׳ הר״י, שבפ׳ הבית והעלייה איירי שקנו או ירשו הבית והעליה כך, והלכך אין רשאי לשנות, אבל בשותפים שבנו יחד בית ועלייה, שמתחילה היה רשאי לבנות העלייה כרצונו בארזים,

לא הפסיד אע״פ שבנה תחילה בשקמים, ורשאי לשנות. וכן באחזיק להורדי שהחזיק תחילה לסמוך על כותל חברו, כיון שהיה יכול לסמוך כשורי לא הפסיד במה שלא סמך רק הורדי.

ועפי״ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ט׳), בנידון בית אחד שהשכנים הוציאו יחד רשיון לבניית מרפסות, והשכן התחתון ניצל מיד האפשרות והוציא מרפסת ועשה בה סוכה כמה שנים. ועתה באים העליונים להוציא גם הם מרפסות, וטען התחתון שכיון שהוציא ובנה תחילה ועשה שם סוכה כמה שנים ולא מיחו בו, החזיק באויר זה לסוכתו, ואין העליונים יכולים לבנות עליו לפסול סוכתו ולהפקיע הזכות שהחזיק בה. ולכאורה ע״פ המבואר בר״ש ורבינו יונה לא החזיק התחתון, שכיון שמתחילה כשבנה הוא יכלו גם העליונים לבנות, לא הפסידו זכותם במה שלא ניצלו זכות הבניה מיד. וכשם שבעל בית ועליה שבנו יחד, ובשעת הבניה היה רשאי בעל העליה לסככה בארזים, לא הפסיד זכותו ויכול לשנות כשירצה, ולא החזיק עליו בעל בית לעכב עליו מלהכביד, ה״ה בזה לא החזיק התחתון נגד העליונים שלא יוכלו להוציא מרפסת מאחר שבשעה שבנה היו גם הם רשאים לבנות, וכההיא דאחזיק להורדי דקיי״ל שרשאי לשנות לכשורי וכנ״ל.

אלא שיש לעיין ע״פ מש״כ הט״ז והנתיבות בר״ס קנ״ד. שהק׳ במש״כ הטור והרמ״א שם, שגם בבנו יחד אינם רשאים לשנות ממה שבנו תחילה, ואם פתח א׳ מהשותפים בחצר פתח אחד בחצר אינו רשאי להוסיף לעצמו פתח נוסף, אע״פ שבשעה שבנו היה יכול לפתוח כמה שירצה. ותירצו, שכיון שהשתמשו בני החצר בכל החצר ולא מיחה בהם, החזיקו גם בחלל שנגד הפתח שמבקש לפתוח, ויכולים לעכב עליו מלפתוח, שאם יפתח לא יוכלו להשתמש בחצר נגד הפתח. ולא דמי לסיכך בשקמים שיכול לשנות לארזים, שלא החזיק בעל הבית נגדו בדבר המונעו מלבנות בארזים, רק שהוא עצמו לא סיכך אלא בשקמים, וכיון שהיה יכול תחילה לסכך בארזים רשאי לשנות ולהכביד, אבל בבני החצר חזקתם נוגדת ומונעת לפתח שמבקש לפתוח, ולכן החזיקו עליו. ולפי״ז בנידוננו שהתחתון החזיק לעשות מרפסת בסוכתו, והסוכה מונעת העליונים מלבנות על אויר סוכתו, נמצא לכאורה שעשה חזקה בדבר המנוגד ומונע לבניית העליון, וה״ז כבני חצר שהחזיקו בשימוש נגד הפתח, והיה לעליונים למחות בו כדי שלא יחזיק ואם לא מיחו החזיק התחתון.

★ ★

אמנם יעויין שם בקובץ הישר והטוב, שיש לדון ולומר שלא החזיק, שהבונה סוכה אינו משתמש באויר העליונים כלל ולא עשה מעשה להחזיק בשלהם, ואינו דומה להחזיקו להשתמש בחצר שעשו מעשה והשתמשו בחלל שנגד המקום שמבקש לעשות בו פתח. עוד הובא שם, שהראב״ד חולק על רבינו יונה, וס״ל שכל שבא לשנות אם מבקש לעשות כפי המנהג רשאי, אפילו בירשו או קנו וכ״ש בבנו מתחילה יחד. ולא אמרו בהבית והעלייה שאינו רשאי לסכך בארזים, רק כשבא לשנות מהמנהג. ועיין בגר״א סי׳ קנ״ד שם, שהעלה שכן דעת הטור לדינא. ולפי״ז גם בנידוננו לא הפסידו העליונים מאחר שאינם באים לשנות מהמנהג, ולא החזיק עליהם התחתון.

ועכ״פ כיון שהדבר ספק, והעליונים מוחזקים באויר שנגד ביתם, אין התחתון יכול לעכב. ועל כן יש לדון בזה כאילו באו עכשיו לבנות ולהוציא המרפסות, ויחלקו ביניהם השטח שראוי להוצאת סוכה עם יתר השטח שיעמוד תחת הקירוי של העליונים בשומא לפי הערכת השווי, או כפי שיחלקו ביניהם בית דין את זכותם המשותפת.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: אמר רבינא האי כשורא דמטללתא עד תלתין יומין לא הוי חזקה בתר תלתין יומין הוי חזקה ואי סוכה דמצוה היא עד שבעה יומין לא הוי חזקה בתר שבעה יומין הוי חזקה.

ופירש רש״י (ד״ה תוס׳): ״ומדלא מיחה איכא למימר דזה פייסו במעות עד עולם, שכן היה דרכם לקבוע סוכתן לצורך כל השנים, והלכך מיד לאחר ז׳ הויא חזקה וכו׳״. מדברי רש״י שכתב ״שכן היה דרכם לקבוע סוכתן לצורך כל השנים״, מבואר שלא היו בונים סוכה מידי שנה בשנה, אלא בנו סוכה למשך כמה שנים.

והנה בשולחן ערוך (אורח חיים סי׳ תרמ״א ס״א) נפסק, ״העושה סוכה, בין לעצמו בין לאחר, אינו מברך על עשייתה, אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של

קידוש״. וכתב שם במגן אברהם (סק״א) בשם המרדכי, ״לעצמו - אבל כשעושה לאחרים היה ראוי שיברך הבע״ה שהחיינו, עסי׳ תקפ״ה ס״ב. ודוקא דבר שעושין אותו משנה לשנה, אבל שופר ומגילה שעושין אותן לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייתן, ונר חנוכה נמי אין מנכר שעושה לשם מצוה״. ומבואר איפוא, שסוכה היו עושין משנה לשנה, ולא אחת לכמה שנים. עוד יש להוכיח מדברי המדרש (פסיקתא דרב כהנא, נספחים אות ב), ״א״ר אלעזר בר מריום: למה עושים אנו סוכה אחר יום הכיפורים, לומר לך, שכן את מוצא בראש השנה יושב הקדוש ברוך הוא בדין על באי העולם, וביום הכיפורים הוא חותם את הדין, שמא יצא דינם של ישראל לגלות, ועל ידי כן הן עושין סוכה וגולין מבתיהם לסוכה, והקדוש ברוך הוא מעלה עליהם כאילו גלו לבבל, שנאמר (מיכה ד י), חולי וגוחי בת ציון כיולדה כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה ובאת עד בבל ושם תנצלי שם יגאלך ה׳ מכף אויביך״. ומבואר גם כן שמידי שנה בשנה לאחר יום הכיפורים בונים סוכה, והיינו דלא כרש״י.

בשו״ת שיח יצחק (סי׳ שיב) מיישב, דהנה עיקר המצוה בסוכה הוא הסכך ועל שם כך נקראת הסוכה, ומה שצריך לחדש בכל שנה הוא בסכך, ומה שרש״י כתב שבונים סוכה אחת לכמה שנים הכוונה לדפנות.

★ ★

בגמ׳: ואי סוכה דמצוה היא עד שבעה יומין לא הוי חזקה, בתר שבעה יומין הוי חזקה וכו׳.

בקובץ בנתיבות המשפט (ע׳ קסא) נשאל:

בעיר בואנוס איירס ארגנטינה קרה באחד מהבנינים (שבו כולם יהודים) שהיו שני תלמידי חכמים שבמשך כמה שנים (יותר מג״ש) בנו סוכתם למעלה בגג (וזה המקום היחיד שאפשר לבנות למי שאין לו חצר פרטית כי לא עושים סוכות ברחבה), וכמובן הגג שייך לכל הבנין, ובהתחלה האחראים על הבנין לא רצו לתת להם לבנות סוכתם, אבל אחר שביקשו מהם הרבה הם הסכימו שיעשו אסיפת שכנים וכך עשו, והסכימו שיוכלו לעשות סוכתם למעלה. הגיע היום שבא שכן חדש לבנין שגם רצה לבנות סוכתו למעלה והיה לו קצת מקום בגג לבנות סוכה כשירה, אבל הוא תובע שיחלקו שטח הגג בשוה או לפחות שיתנו לו שטח כדי שיהיה לו מקום יותר מרווח.

ומביא שם בתשובתו את סוגית הגמ׳ כאן דמבואר שאם סמך על כותל חבירו קורה העשויה לסוכת עראי אין לו חזקה רק כשהחזיק בה ל׳ יום, אמנם אם הקורה נקבעה לצורך סוכת החג יש לו חזקה אחר שיעברו ימי החג ולא סתרה והלה ראה ושתק.

וכן נפסק להלכה בשו״ע חו״מ (סי׳ קנ״ג סעיף י״ז) ע״ש.

★ ★

וכתב שם: והנה יש לדון שאפילו שהחזקה לא הועילה לתמיד כשמיחו בו, אבל לז׳ ימי החג כן נתנו לו רשות, האם הוי חזקה לימי החג שיוכל לבנות בז׳ ימי החג תמיד.

ולכאורה מרש״י (ד״ה ואי) משמע שלא, וז״ל ״ומשום שכן היה דרכם לקבוע סוכתם לצורך כל השנים, והילכך מיד לאחר ז׳ הוי חזקה דלא דמי לכשורא דמטללתא דלא הוי חזקה עד ל׳ יום דהא לצל בעלמא הוא דעבדה, אבל סוכה זו לצורך כל ימות השנה שבכל שנה עשאה״.

ומבואר דכשמיחה אחר החג אין לו חזקה אף לימות החג בשנה שאחריה, וכדמשמע דדווקא כשלא מיחה אחר החג יש לו חזקה לצורך ימות החג שבכל שנה, אך נראה בזה דזה דווקא כשלא עשה דבר קבוע, אבל כשעשה דבר קבוע, שניכר ממעשיו שדעתו לקבוע קורה זו לצורך החג בכל שנה הוי חזקה מיד לשימוש זה, וע״ע בפתחי חושן (נזיקין פט״ט הערה מ״ז) דאפשר שגם בלא מעשה קבוע אם עשה סוכתו כמה שנים הוי כדבר קבוע.

אלא דצ״ע להסוברים שגם חזקות אלו צריכים ג׳ שנים, אם סגי הכא כשקבע סוכתו ג״ש רק בחג הסוכות, ולכאורה לא סגי בכך לפי הכרעת הרמ״א (שו״ע סי׳ קנ״ג סי״ד) כיון שאפשר להשתמש במקום זה כל השנה ע״ש, אך יש לחלק ולומר דכיון דזהו המקסימום שהוא יכול להשתמש, שהרי כל השנה לא צריך לעשות סוכה ורק בשביל לעשות סוכה, הוא נצרך לחצר חבירו, דבבית אין לו מקם לכך הרי י״ל דלא גריע משופכין על חצר חבירו המובא בסימן קנ״ג סעיף י״ב וכן המחזיק מקומות בביהכ״נ דכתב הסמ״ע (סי׳ ק״מ סק״כ) וז״ל ״דשאני מקומות דביהכ״נ דאין שייך בו תשמיש אחר כי אם לישב עליהם בעת בואו להתפלל, לכן נחשב הישיבה עליהם ג״ש בעת התפילה, כאילו דר בבית במשך

ג״ש, דאין צריך אלא אכילת פירות ג״ש כל אחד לפי ענינו״ עכ״ל.

ואע״ג דיש לחלק דמקומות ביהכ״נ הדבר היחיד שיכול לעשות בהם הוא לשבת בעת התפילה (דשלא בשעת התפילה אין שום מטרה בישיבה עליהם), אבל הכא הרי יכול להשתמש ברצפה שהכשיר או בזיזין שקבע לדברים אחרים אף במשך כל השנה, מ״מ נראה כיון דאין טענתם אלא על כך שיש לו שעבוד לסוכות בלבד ולא לכל השנה, הרי כל זכות שעבודו שיש לו הוא ניצל במשך ג״ש להשתמש ושיעבד את אויר בעל הקרקע לכך, ועדיין צע״ק.

אמנם אם קבע ובנה סוכתו במקום מיועד לכך ע״פ הנהוג במקום הזה, לא שייך חזקה כיון שא״א למחות בו, ולכן אף אם החזיק כמה שנים לבנות סוכתו במקום מסויים ועכשיו רוצה גם השני לבנות שם, אין לראשון טענת חזקה וצריכים להתחלק ביניהם.

אך אם תיקן המקום ועשה שינויים כגון שעשה רצפות או פיגומים וכדו׳ באופן שנראה שקובע מקום זה לעצמו בתמידות, מסתברא דשייך בזה חזקה, ואף אם יש מקום לכולם לעשות סוכות, מ״מ אם יש לזה עדיפות לקבוע סוכתו במקום זה ועשה תיקונים במקום לצורך כך, הוי כקבע חלוקת מקום לשימוש ביניהם ושייך בזה חזקה.

★ ★

בגמ׳: ואי חבריה בטינא לאלתר הוי חזקה.

ברמב״ם (פרק ח׳ מהלכות שכנים הלכה ז׳) כתב דהיינו דוקא אם מביא ראיה שבעל הכותל סייע עמו או ראה ולא מיחה ע״כ. ומבואר דבספק, על המחזיק להביא ראיה, ובקצוה״ח (סימן קנ״ג ס״ק ד׳) הקשה על זה דבפרק י״א הלכה ו׳ גבי חזקת נזיקין פסק הרמב״ם דעל הניזק להביא ראיה ע״כ. וכתב בנתיה״מ (שם ס״ק י״ד) דיש לחלק בין חזקת תשמישין לחזקת נזיקין ע״ש.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: איתבר תתאי וכו׳ **שוף אכריסך ועול ושוף אכריסך ופוק.**

הנה ברש״י (ד״ה איתבר תתאי וכו׳) כתב: נטבעו כתלים התחתונים בארץ עד ששפלה תקרת העלי׳ ואין התחתון יכול ליכנס בתוכו אלא אם כן שוחה עכ״ל.

ורבינו גרשום (ד״ה שוף אכריסך עול) כותב וז״ל: כלומר הואיל וגרם מזלך, חפור בארץ וכפוף בטנך וצא והכנס, עכ״ל.

ובחידושי המאירי כותב וז״ל: התנו ביניהם שאם נחבסה יחזור לבנותה כופהו לסתור ולבנות אע״פ שלא הגיע לאויר עשרה ומ״מ נחבסה מעט הואיל ונשאר בה אויר שיכול ליכנס בה בקומה זקופה ומשאוי בינוני על ראשו אע״פ שאין גבהו עכשו כגובה סתם הבתים וכו׳ עכ״ל.

ולכאורה משמע שהבעי׳ היא בכניסה לבית בדלת, וא״כ קשה דינא דמר חמא האומר: ״בדינא קא מעכב והני מילי דלא מטו כשורי למטה מעשרה אבל מטו כשורי למטה מעשרה מצי א״ל למטה מי׳ רשותא דידי הוא ולא משעבד לך...״ ורש״י בד״ה כשורי, מסביר שזה ״קורות העלי׳״ ומשמע שהבעי׳ היה התקרה, והרי ישנו רווח של כמה אמות בין המשקוף לתקרה ויכול להיות מצב שהכניסה לבית נמוכה, אבל התקרה לא נמוכה, ויכול לדור שם, והמפרשים משמע שהכניסה אינה כראוי והיא הבעי׳, ולכאורה נראה שרש״י סותר את דבריו.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ שערי ישיבה גדולה (קובץ כ״ב ע׳ 1-200): אולי יש לבאר זה בהקדים מהו הענין של הדלת, ומה יחסו בנוגע לדירה.

והנה מובא במסכת בבא קמא דף נ״א ע״א בנוגע חיוב מעקה בבית ״דכל פחות מעשרה לאו בית הוא״, הגאון בעל צפנת פענח (מהדו״ת ו׳ רע״ב) מסביר מהו ענין דלת וז״ל: דבלא דלתות אין עליו שם בית... דצורת הבית הוא נשלם בהדלתות וכו׳ עכ״ל.

וא״כ משמע שעיקר הבית הוא הדלת, ומסתבר לומר שדינו של רב חמא הוא על הדלת שהוא עיקרו של הבית. ופירושו של רש״י על המילה כשורי - ״קורות העלי׳״ הכוונה היא על המשקוף. וכשאומר ״למטה מי׳ רשותא דידי הוא״ הכוונה בזה היא שעכשיו שהמשקוף (הדלת) שלי למטה מי׳ טפחים, וקשה לי הכניסה, ואין לי בית, מפני שהכניסה עיקר הבית היא ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא א״ל קא מאפלת עלי א״ל בדידי קא בנינא אמר רב חמא בדין קאמר ליה.

בשו״ת צמח צדק (סי׳ כו) הובא שאלה, שנים שנזדמן להם בשוה ביום השבת יום שמת בו אביהם או אמם שנוהגין לומר קדיש באותו יום. והטילו גורל בליל שבת והגיד זה שזכה בגורל ולמחרתו לתפלת שחרית הגיד השני קדיש אחר התפלה. ולמנחה שאומרים גם כן קדיש על פרקי אבות שנוהגין לומר אחר התפלה נפל חילוק ביניהם, הראשון אמר כבר זכיתי לומר קדיש בליל שבת ואתה לשחרית. וחוזר הקדיש למנחה עלי בחוזר חלילה, דאל״כ מה אהני לי הגורל דמה לי לומר בליל שבת או למחרתו לשחרית, והשני אומר שלא זכה הראשון בגורל אלא לומר הקדיש הראשון. ורצה להטיל גורל חדש על הקדיש השלישי למנחה.

בתשובתו כותב, ״יראה שהדין עם השני שלא זכה הראשון בגורל אלא לומר ראשון אבל לא שיאמר גם הקדיש השלישי, דכיון דלא פירשו בהדיא שהגורל יהא כולל גם קדיש ג׳ אית לן למימר דלא אסקי אדעתייהו על זה. וראיה לזה מהא דאיתא פרק קמא דבבא בתרא (דף ז׳ עמוד א׳), הנהו תרי אחי דפלגא בהדי הדדי, חד מטיא אספלידא, וחד מטיא תרביצא. אזל ההוא דמטיא תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. אמר ליה קא מאפלת עלי. אמר ליה בדידי קא בנינא. אמר רב חמא בדין קאמר ליה ומסיק התם משום דנהי דעלו להדדי דמי ליבני כשורי והודרי, דמי אוירא לא עלו להדדי. וכתב הרא״ש וז״ל, ׳משום דהעילוי והשומא שעשו ביניהם זה בשביל הבנין ולא בשביל האויר׳ עכ״ל. ואם כן הוא הדין נמי בנדון דידן אמרינן הגורל היה בשביל מי שיגיד בראשונה, אבל לא שיהא זוכה גם בקדיש שלישי, ומה שטען זה אם כן מאי אהני לי הגורל, ומה נפקא לי מיניה שהגיד בראשון, הא איכא נפקותא טובא ומהני טובא, חדא מצינו ראשון משובח כדאיתא במסכת מגילה דכ״א, ועוד מצוה הבאה לידו אל יחמיצנה, ועוד שהרי ברא מזכה לאבא באמירת קדיש, וטוב לו שיהא זוכה מיד, ועוד שירא פן יקרהו אסון ח״ו לא יוכל לאמרו למחרתו. לכך הדין נותן שיהיו מטילי׳ גורל מחדש על הקדיש השלישי״.

★ ★

בגמ׳: הנהו בי תרי אחי כו׳ חד מטייה אספלידא כו׳ א״ל קא מאפלת עלי כו׳.

בשו״ע או״ח (סי׳ ק״נ סעיף ד׳) כתוב שמחלונות של בית הכנסת צריך להרחיק יותר מד׳ אמות.

והמקור הוא מס׳ האגודה שלמד זה מדברי הר״י בתוס׳ כאן (ד״ה א״ל) שבמקום שצריך יותר אורה צריך להרחיק יותר מד׳ אמות. והביאו הפוסקים מס׳ כנה״ג שהשיעור הוא להרחיק ח׳ אמות.

וכתב בפמ״ג (אשל אברהם סק״ד) דבפשטות הטעם הוא להרבות אורה להמתפללים, ואם כן גם נגד החלונות של העזרת נשים צריך להרחיק שיעור זה. אבל מהלבוש מביא שזהו מכבוד בית הכנסת שיהי׳ לו הרבה אורה, ולפ״ז י״ל שלפני עזרת הנשים א״צ להרחיק כ״כ, וסגי בד׳ אמות.

ועיין בשו״ת מנחת יצחק ח״ו סי׳ ק״ע (אות ו׳) משו״ת תשורת שי שאפילו אם הקהל עצמם רוצים לבנות סמוך לכותל בית הכנסת (עיי״ש שהי׳ להם מקום דחוק למקוה, ורצו להסמיכו לבית הכנסת), אסור משום אכחושי מצוה. ועיין שם עוד בכל הסימן מה שהאריך בנידון האפלת אור בית הכנסת.

★ ★

בגמ׳: אמר רב חמא בדין קא מעכב וכו׳.

בקובץ ענף יוסף (קובץ ב׳ ע׳ יג) כתב הג״ר מרדכי טולידאנו שליט״א בענין שנשאל כדלהלן:

לפנינו תביעת דיירים בבית משותף המעונינים להוסיף תוספת בנייה לדירתם לאחר שקיבלו כבר הסכמה עקרונית של העיריה (עפ״י תב״ע - תכנית בנין ערים) לתוספת בנייה כ-30 מטר לכל דירה בתוספת אפשרות בניית מרפסות לצד מזרח ולצד מערב, אלא שלצורך רשיון והיתר בניה העיריה דורשת חתימת כל הדיירים. וכאמור הדיירים מסכימים פרט לדייר אחד - הנתבע. ולכן מבקשים מביה״ד שיורה לדייר המתנגד לחתום אף הוא. ובאם יתנגד, לנקוט נגדו סנקציות כדין מסרב. הצדדים חתמו על שטר בוררות לדין או לפשר וקיבלו בקנין. והדיירים ייפו את כוחו של התובע לתבוע בשמם.

לדברי התובעים תכנית הבנייה תאפשר הרחבת הדירה לכל דייר והטבת תנאי המגורים, ואינה גורמת הפרעה

לדיירים אחרים. והתנגדות הנתבע תגרום להם נזק רב ובפרט למשפחות המרובות ילדים שיצטרכו לעזוב את הבנין לגור במקום אחר.

מאידך הנתבע לא מעונין להרחיב דירתו ומתנגד להרחבת דירות השכנים.

אחת מטענותיו היתה, כי הנתבע ואשתו מבוגרים ולא רק שאין להם צורך בהרחבה - בדירה בה הם גרים הוא ואשתו ובנו החולה - אלא שכל בנייה כרוכה בהפרעה באורח חייהם השגרתי ובריאותם הפיזית והנפשית.

★ ★

וכותב שם (ע׳ יט): לכאורה יש מקום לטענה זו מגמ׳ ב״ב דף ו׳ ע״ב הנהו בי תרי דהווי דיירי חד הוה דייר עילאי וחד הוה דייר תתאי, איתבר תתאי, א״ל תתאי לעילאי תא ונבניה, א״ל אנא שפיר קא דאירנא, אמר ליה איסתריה אנא ואבניה, אמר לית לי דוכתא למידר בה, א״ל אנא אוגר לך דוכתא, א״ל לא טרחנא, לא קא מתדר לי שוף אכריסך ועול ושוף אכריסך ופוק, א״ל רב חמא בדינא קא מעכב, והנ״מ דלא מטו כשורי למטה מעשרה, אבל מטו כשורי למטה מעשרה מצי א״ל למטה מעשרה רשותא דידי הוא ולא משעבד לך, וה״מ דלא אתנו אבל אתנו גבי הדדי סתרי ובנו וכו׳ וכן נפסק בשו״ע חו״מ סי׳ קס״ד סעי׳ ב׳ וברמב״ם פ״ד משכנים ה״ו.

מבואר מהגמ׳ והפוסקים, דאף דהשתתפו, אם ארע תקלה שנשבר או שקע התחתון והעליון הנמיך לא יכול לטעון התחתון לעליון צא ואבנה, ואף אינו יכול להוציאו בטענה שישכור לו מקום אחר כל עוד יש שימוש סביר בדירת התחתון, והיינו אף שהם שותפין, מ״מ כל עוד יכול להתקיים השותפות באופן סביר אין יכול להפריע מנוחת השני וא״כ ה״ה הכא.

וכן בהמשך הגמ׳ ההוא גברא דהוה בני אשיתא אחורי כוי דחבריה, א״ל קא מאפלת עלי וכו׳, אמר ליה סתרגא לה עד לארעא ובנינא לה וכו׳ א״ל לית לי דוכתא למידר בה, א״ל אגירנא לך דוכתא, א״ל לא טרחנא, אמר ר״ח בדין קא מעכב וכן נפסק בשו״ע חו״מ (סי׳ קנ״ד סעי׳ י״ג)

וביד רמ״ה כתב, דדוקא כשאין לו טרחה יכול לתבוע שיצא וישכיר לו דירה עד שיגמור לבנות דקי״ל כופין על מדת סדום, והוא דלית ליה להאיך פסידא מאנפא אחרינא ולא טירחא כלל, ומשום שונא מתנות נמי ליכא וכו׳, דכיון דאית לה הנאה נמי לאידך, ודוקא היכא דאמיד וצאית דינא אבל היכא דלא אמיד חיישינן דלמא סתר ולא באני וליכא לאשתלומי מיניה, וכן היכא דאמיד ולא צאית דינא חיישינן דילמא סתר ולא באני ולא מצינא למכפיה בדינא.

מבואר מדברי היד רמ״ה, שגם בשותפין אין האחד יכול לכפות חברו לעשות שינוים בבנין המשותף כל עוד יכול התובע לעשות שימוש סביר בנכס. ואין בזה משום כופין על מדת סדום.

א״כ בני״ד אם הבנייה תגרום לטרחא לנתבע, זכותו של הנתבע למנוע זאת דהיינו דאף דהבאנו ששותף רשאי לחלוק בשותפות אפילו כשיש דוחק לשני, זה כשחולק את החצר או הנכס המשותף אבל כשבא לפגוע בחלק הלא משותף של חברו אם זה כרוך בטרחה לשני יכול למנוע זאת השותף.

לכן בני״ד יש לעקוב אחר הנזק או הטרחה, ואם יגיע לידי מצב של טרחה או גרימת מחלה מהבנייה יוכל הנתבע לעכב. ולכן יש להתנות הבנייה באופן שלא תהיה טרחה שתטריד מנוחתו באופן שתגרום למחלה או להוצאתו מן הבית.

★ ★

בגמ׳: האומר בית כור עפר אני מוכר לך אע״פ שאינו אלא לתך הגיעו שלא מכר לו אלא שמא והוא דמיתקרי בית כור.

באוה״ק פ׳ דברים (ב, כ) עה״פ ארץ רפאים תחשב אף היא רפאים כתב, דלפי הספרי שארץ סיחון ועוג אינה בכלל הארץ שכרת ה׳ עם אברהם כונת התורה כן הוא דההוא יקרא ארץ רפאים ולא יחשב פירוש שהעולם קוראים אותו ארץ רפאים אבל כפי האמת אינה נחשבת רפאים ובשביל שמה שקורין אותה בני אדם ארץ רפאים לא תכנס בכלל הרפאים שנתן ה׳.

ובקונטרס מכמני אור החיים (לכ״ק אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל) מקשה דמדברי האוה״ק יוצא שעצם קריאת בני אדם ״רפאים״ עדיין אינה משנה מהותה שתחשב בשביל כך ארץ רפאים, וא״כ מאי שנא מהא דאי׳ בגמ׳ שאם מכר לו בית כור עפר אע״פ שאינו אלא לתך הגיעו מכיון שמיתקרי בית כור חזינן דאפי׳ שאינה אמת שיש בה בית כור אבל

היות שבני אדם קורין כן חשוב כבית כור, ומסיים ויש ליישב.

ונראה לומר, עפ״י הרמב״ם בפכ״ח ממכירה הי״ד וכ״נ בשו״ע חו״מ סי׳ רי״ח סי״ז, דמה שהמוכר בית כור עפר אע״פ שאינו בו אלא לתך הגיעו זה דוקא אם אמר לחבירו שמוכר לו בית כור ״פלוני״ אבל אם אמר בית כור סתם אינו יכול לומר שמכר לו רק שמא אלא צריך ליתן לו בית כור שלם, וא״כ הקב״ה הבטיח לאברהם אבינו רפאים סתם והקב״ה לא אמר רפאים פלוני ולכן צריך לקבל את הרפאים האמיתי ולא יספיק הארץ רפאים שנקרא כן בפי בני אדם.
(הרה״ח ר׳ יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: למימרא דבית שער מעליותא היא, והרי ההוא חסידא דהוי רגיל אליהו וכו׳.

בספר טובך יביעו (הלכות שכנים תשובה ז׳) מביא ששאל החזון איש לשם מה היה זקוק המקשה להסתייע מ׳ההוא חסידא׳, הרי בלי זה יש מקום לשאול כיצד אפשר לכוף לבנות בית שער בשעה שהדבר מפריע לעניים.

ומיישב החזון איש, דאפשר דאי לאו ההיא עובדא יש לומר שאין אדם חייב לסבול היזק ראיה מפני טובת העניים, ואין זה מחובת הצדקה, ואם טובת בעל הבית בפותחת מבפנים אינו חייב להמנע בשביל העניים. וזו היתה דעתו של ה׳הוא חסידא׳, אבל אליהו הורה לו שממדת חסידות אין לעשות בית שער, ומ״מ פריך בגמרא דכיון דממדת חסידות שלא לעשות בית שער אין אחד יכול לכוף חבירו לעשות בית שער.

נמצאנו למדים שאעפ״י שטובת הדיירים דורשת להתקין בית שער וממדת הדין הדבר מותר, בכל זאת אם הדבר מנוגד למדת חסידות אי אפשר לכוף בן חצר המתנגד לכך.

מתוך זה ניתן ללמוד שאין לכוף בן חצר המתנגד להעמדת ראי בחדר המדרגות, כאשר יש בדבר חשש איסור, ואף במקום שמנהג המדינה הוא להעמיד ראי, אי אפשר לכוף בן חצר החפץ במידת חסידות. ויש למצוא תחליף לראי על ידי דברים אחרים המשווים חזות נאה לבית ולחדר המדרגות כנראה וכיאה לת״ח אשר יישובם נאה.

★ ★

בגמ׳: כשהן גובין, לפי נפשות גובין או דילמא לפי שבח ממון גובין וכו׳.

בשו״ע חו״מ (סימן קס״א סעיף ג׳) פסק וז״ל: כשגובין דברים אלו גובין לפי הממון ולא לפי קירוב הבתים דדוקא בעיר אמרו פי קירוב הבתים אבל לא בחצר, ויש מי שאומר שדין החצר כדין העיר עכ״ל.

ובמגיד משנה (פ״ה דשכנים הלכה י״ב) כתב בשם הרמ״ה דמבאר שכל אחד חייב לסלק היזק ראיה מי שאין לו אלא חלק אחד כמו מי שיש לו ב׳ חלקים, וכ״כ הטור בסימן קנ״ז שכל אחד חייב לסלק היזק ראי׳ מי שאין לו אלא חלק אחד כמו מי שיש לו ב׳ חלקים עכ״ל.

והקשה הנתיבות (שם) הקשה למה לגבי לבנות דלת ובית שער לחצר גובין לפי ממון, כלומר שאם יש לא׳ כפל מה שיש לשני חייב הוא להשתתף בסכום כפול, אף שבית שער הוא בשביל למנוע היזק ראיה.

ותירץ בנתיה״מ דשאני התם, דההיזק בא מאחד לשני ועל המזיק להרחיק את עצמו ובמזיק אין חלוק כמה שהוא מזיק אם לשני יש לו הרבה רכוש או מעט רכוש, ולכך חייב לתת חצי הכותל ואפי׳ אם יש לו חצר גדול ולשני יש חצר קטן סו״ס מזיק הוא, אבל אם הנזק בא מרה״ר מי שיש לו ממון והתעסקות מרובה בחצר ניזוק יותר, ולכך צריך להשתתף בסכום יותר גדול.

★ ★

מדברי הנתיה״מ מבואר להדיא, דנמדדת החלוקה של ההוצאות בהתאם לפי מדת ההנאה שנהנה מהדבר שעבורו גובין ולפיכך גובין, לפי ממון, שהבית שער מצילו יותר מהיזקא דרבים לזה שיש לו רכוש רב מזה שיש לו פחות.

★ ★

גם ברש״י כאן (ד״ה קירוב בתים וכו׳) כתב: בית הקרוב לחומה, צריך לחומת העיר יותר מן הרחוק ע״כ.

וכתב בסמ״ע (חו״מ סי׳ קס״ג ס״ק י״ב):

כל הסמוך לחומה יתן יותר, הטעם דכשהעיר פרוצה מאין חומה והליסטים הבאים לפעמים פושטים ידיהם תחלה בבתים החיצונים, ולכן הן צריכים לשמירה יותר מן הפנימיים

עכ״ל. מבואר ג״כ כהנ״ל שהכל לפי גודל ההנאה והטובה שיש לכל אחד מהחומה, כך צריך להשתתף.

★ ★

ובפוסקי זמנינו דנו בענין זה במצבים שונים, כגון: איך מטילין ההשתתפות בהוצאות הבית המשותף, על בעלי הדירות, אם כל מי שיש לו דירה באותו בנין, חייב להשתתף באותו סכום, אפילו כשיש לו דירה קטנה של שני חדרים, כמו זה שיש לו דירה גדולה של שלשה חדרים, או שמחלקים ההוצאות כפי השטח שיש לכל אחד בדירה שלו.

והגר״י גרוסמן זצ״ל בשו״ת משכנות ישראל (סי׳ טז) כותב עפ״י הנ״ל דיש לחלק בין ההוצאות לענין ההסקה המרכזית והוצאות נקיון ותאורה וכדו׳, שבזה מי שיש לו ד׳ חדרים נהנה יותר מההסקה משלם יותר וזה בנוגע להסקה המרכזית, אבל לגבי הוצאות הנקיון של חדר המדריגות והמגרש מסביב לבנין, וכן הטפול בגינה מקום שנהגו לעשות גינות מסביב לבית המשותף, וכן התאורה בכניסה לבית ובחדר המדריגות, וכן החזקת המקלט, הרי הוא לא פחות מההנאה שמקבל זה שיש לו ד׳ חדרים ובחישוב של ההוצאות הללו, גובין מכל בעלי הדירה שוה בשוה.

★ ★

בשו״ת ישיב יצחק להגרי״ש שכטר שליט״א (חלק ז׳ חו״מ סי׳ נ׳ ע׳ שיח) כותב: תשלום תפעול המעלית גובין לפי נפשות שכל מי שיש לו משפחה יותר גדולה משתמשים יותר במעלית מאשר משפחה קטנה בין לגבי תיקונים בין לגב חשמל, וכ״כ במשכנות ישראל (סי׳ טז).

והחתם סופר בתשו׳ או״ח (סימן קצ״ג) מביא בשם מהר״ם מינץ (סימן ס״ז) בעיר שהיה בית הכסא סמוך לבית הכנסת לצורך אנשים הצריכים לכך בשעת התפלה, והיו צריכים להוציא הוצאות על בית הכסא לתקן, ובקשו מהשכינים הסמוכים לביהכ״נ והם נפנים תמיד שמה שהם יתנו יותר לצורך תיקון, ופסק דכל אפין שוין ויתוקן מקופת הקהל עכ״ל החת״ס.

★ ★

בפתחי חושן (פט״ו הערה א׳) דן בהוצאות שמירת הרכוש, וכתב שמוטל על כולם וכופין לשלם, ולא מיבעיא שמירה מפני גנבים כגון דלתות וסורגים וכדומה, אלא ה״ה הוצאות החזקה ותיקונים, ובזה נראה שגם מי שאינו דר בחצר חייב לשלם, ומה שאמרו בשו״ע דגובין לפי ממון, לכאורה כוונת השו״ע לפי הרכוש שיש לכל אחד בביתו, אבל בזמנינו קשה לעמוד על כך, והיה נראה שמן הדין לגבות לפי גודל הדירה ועכ״פ לא לפי נפשות, אלא שמ״מ נראה שאם אינו דר בחצר אינו חייב להשתתף בהוצאות נקיון.

וכתב שם עוד:

ומ״מ נראה, דהיינו דוקא כשעזב את ביתו לגמרי, אבל אם יצא מן הבית לזמן קצר, לא מסתבר שיפטר לשלם משום כך, וכ״ש כשיש אדם העובד בשכר חדשי דלא גרע מפועל שלו שאף אם אינו צריך לו עתה צריך לשלם לו שכרו.

★ ★

בגמ׳: לפי שבח ממון הן גובין או לפי שבח נפשות כו׳.

כתב המחבר (או״ח סי׳ נ״ג סעיף כ״ג) שכשמשלמים שכר לשליח ציבור, משלמין מקופת העיר, והיינו ״לפי ממון״, וברמ״א שם מביא מנהג שמשלמין ״חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות״, והטעם הוא כמש״כ בבית יוסף שם בשם רבינו האי גאון ובביאור הגר״א שם (ס״ק ל״ח) דחיוב תפלה בזה כולם שווים, ובזה גובין לפי נפשות, וכן תפלה כנגד תמידין תקנו, ובשקלים דל ועשיר שווין הן, ולכן משלמים לפי נפשות, אבל יש דברים יתרים, היינו שרוצים חזן שמנעים בקולו, וכן ששר בחופות ואזכרות, ולכן משלמין ״חצי לפי ממון״.

וכתב שם במג״א (ס״ק כ״ז) שבמקום שאין מנהג משלמין לפי ממון.

ובסי׳ נ״ה (סעיף כ״א) כתב המחבר שבעיר שיש בה מנין מצומצם, וישנם רק י״א אנשים, ושנים רוצים לצאת לעיר אחרת, צריכין לשכור בשותפות איש א׳ במקומם, וישלמו חצי לפי ממון וחצי לפי נפש.

וכתבו שם הנוש״כ דיש סברא שישלמו לפי נפשות שכולם נצרכים למנין, ויש סברא שישלמו לפי ממון לפי שהעשיר מעונין שישאר מנין בעיר ולא ילכו כולם למקום אחר, כדי שישמרו על רכושו.

כיוצא בזה כתבו הפוסקים באו״ח (ריש סי׳ ק״נ) שכשכופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת, גובין בזה ״חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות״, והיינו מטעם הנ״ל

שכל אחד צריך בית הכנסת, אבל העשיר רוצה שזה יהי׳ יותר מרווח ויותר נאה, לכן משלמין חציו לפי ממון.

ועיין שו״ת צמח צדק (סי׳ א׳) וכנסת יחזקאל (סימן י׳) בהחלטות של מנויי הקהל כגון ש״ץ שמש או שוחט, מי הם הקובעים רוב מנין של נפשות הקהל, או רוב בנין כלומר רוב של אותם המשלמים מס הקהל, שאם יש מיעוט קהל שהם עשירים ומשלמים יותר, אז גם דיעותיהם נחשבת יותר, ע״ש בדבריהם, ובסמ״ע חו״מ סי׳ קס״ג (ס״ק י״ג).

★ ★

בגמ׳: לפי קירוב בתים הן גובין.

בטור ושו״ע (חו״מ סי׳ קס״א סעיף ג׳) הביאו מחלוקת, דדעת הרמב״ן דכמו כן בחצר שגובין עבור שמירת החצר, היינו לפי קירוב לשער החצר, ודעת רבינו חננאל שבחצר גובין לפי ממון ולא לפי קירוב להשער.

ובטעמו של הר״ח פי׳ בסמ״ע (ס״ק ד׳) שבחצר שהבתים מועטים, כולם נחשבים כקירבה אחת, ולכן משלמין לפי ממון.

אבל בשם הלבוש מפרש החתם סופר שם בהגהותיו, דבחצר שבאים גנבים על עסקי ממון, אי יגברו ידם של הגנבים, כל בני החצר שווים, ואם יגברו בני החצר או שיעשו עמהם פשר, אם כן גם אם גנבו כבר מהקרובים, הרי זה יהי׳ בכלל הפשר.

אבל לגבי בני עיר שבאים על נפשות, מה יועיל מה שיתפשרו עמהם אח״כ, הלא נשמות אי אפשר להחזיר, לכן משלמים לפי הקירבה לשער העיר, שסכנתן מרובה יותר.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: אף חובב עמים כל קדושיו בידך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שאתה מחבב עמים כל קדושיו יהיו בידך והם תכו לרגלך תני רב יוסף אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה ישא מדברותיך לישא וליתן בדבורותיו של מקום.

החיד״א (פתח עינים) מוכיח ממאמר זה, למה שכתב בתשובת הרא״ש, שאם היו שני אחים הגדול עם הארץ והקטן תלמיד חכם, וחירף האח הגדול את האח הקטן, ונידה אותו הקטן, יפה עשה, דכיון שאינו נושא פנים לתורה נקרא אינו עושה מעשה עמך, ואינו חייב לכבדו, וזהו שאמרו, ׳אף בשעה שאתה מחבב עמים׳ ובני ישראל משועבדים להם, בכל זאת ׳כל קדושיו בידך׳ היינו התלמידי חכמים, מפני שהם ׳תוכו לרגליך׳, דהיינו שמכתתים רגליהם ללכת מעיר לעיר לעשות רצונך, ולכן אינם חייבים בכבודו של עשו, ואדרבה האומות חייבין בכבוד ישראל מטעם ׳ישא מדברותיך׳.

★ ★

בגמ׳: ׳והם תכו לרגליך׳ תני רב יוסף, אלו ת״ח שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. ׳ישא מדברותיך׳ - לישא וליתן בדיבורותיו של מקום.

כתב בליקוטי מהר״ן תניינא (צ״א), הצדיקים מכתתים רגליהם לכפרים ומושבים, בהם פשוטי עם, מתערבים בהם, מדברים אתם שיחות חולין ומלבישים בתוכם דברי תורה חכמה ומוסר. ובזה הם מקשרים ומעלים אותם להשם יתברך, ושבים אליו בתשובה שלימה. וזהו שאומרים ׳לישא וליתן בדיבורותיו של מקום׳ - מדברים עם כל אחד ואחד בסיגנון מקומו, ועל ידי זה אפשר להם למשוך אותם ולהעלותם למקורם ושורשם.

וחשבתי, שאיך רואים שאדם ״ליגעט אין לערנין״ שכל חיותו בתורה, כאשר האדם הוא בבחינת ׳תכו לרגליך׳, ורואים זה על ידי ׳ישא מדברותיך׳ שתמיד מדבר בדברי התורה הק׳.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: בתר דנפיק יתיב רבי וקא מצטער ואמר אוי לי שנתתי מפתי לעם הארץ.

כתב בשולחן ערוך (יו״ד סי׳ רנ״א סעיף י״א) וז״ל: רבי שהי׳ מצטער על שנתן פתו לעם הארץ, משום דהוו שני בצורת, ומה שהי׳ אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, הא לאו הכי חייב להחיותו. אבל אם בא לפנינו מת ברעב, חייב להחיותו אע״פ שהוא ספק אולי יחסר אח״כ לתלמיד חכם, עכ״ל.

והמקור הוא מבית יוסף שם בשם הריטב״א כאן.

אבל בברכי יוסף (שם) כתב שבריטב״א לפנינו כתב דהא שרבי הצטער, לפי שהעם הארץ הי׳ יכול למצוא מזונו במקום אחר ואפילו בעיר אחרת ולא ימות ברעב, הא לאו הכי מצוה להחיותו וכדכתיב וחי אחיך עמך [ומשמע אפילו

אם יחסר לתלמיד חכם]. ומסיים שכבר נודע שהריטב״א חיבר שני מהדורות לספרו.

★ ★

בספר ערבי נחל (פרשת ראה) כתוב שקשה מתחילה מאי קא סבר? אלא מתחילה היה לפניו מצות ׳צדקה׳, ומצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא, אך לבתר דנפיק הרגיש שחסר לו זכות הצלה, לכן אמר ׳אוי לי׳, אילו נתן פתו לת״ח היה לי בזה חלק בתורתו, ותורה אף בעידנא דלא עסיק בה מגינא ומצלא.

ובביאורי חסידות כתוב - שח״ו שרב הצטער על המצוה שהוא עשה ועל שנתן פת לחם ליהודי רעב, ואפילו כשהוא עם הארץ, אלא אמר ׳אוי לי׳ שלא למדתי אותו תורה, ואז יכול היה להיות ת״ח ולקבל פתו בזכות.

★ ★

בגמ׳: יתיב רבי וקא מצטער ואמר אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ.

בהקדמה לספר נפש דוד הביא בשם רבי צבי אלימלך שהקשה, הרי קיימא לן (להלן ט, א), ״בודקין לכסות ואין בודקין למזונות״, ואם כן למה אמר כאן, ״עמי הארץ אל יכנסו״, ועוד הוסיף ואמר, ״אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ״.

וביאר על פי דברי רבי זושא בביאור מאמר חז״ל (בבא קמא טז, ב), ״אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אפילו בשעה שעושין צדקה - הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר״. וקשה, וכי ירמיה הצדיק היה חפץ באבדן שונאיו. אלא שבמידה שאדם מודד מודדין לו, ואם אדם בודק לצדקה ואינו נותן רק לאדם הגון וצדיק - בודקין גם בבית דין של מעלה אחריו האם ראוי להשפיע עליו שפע, אבל אם אינו בודק ונותן גם למי שאינו הגון, ממילא אף בבית דין של מעלה אין בודקין אחריו.

ועל כן, לפי שירמיה ראה ששונאיו רשעים, התפלל לקדוש ברוך הוא שיזמין להם אנשים שאינם מהוגנים שלהם יתנו צדקה, וממילא יתנו להם משמים שפע רב מאוצר מתנת חינם.

לפי זה ביאר את הגמרא כמין חומר, שרבי יודע בעצמו שהוא צדיק גמור, ולכן לשאר המון ישראל אמר, ״יכנסו בעלי מקרא ובעלי משנה וכו׳״, כדי שיתנו צדקה לעניים עמי הארץ, ואז יקבלו שפע מאוצר מתנת חינם, אך רבי עצמו ידע שהוא ניזון בזרוע כדין, ועל כן רשאי לדקדק ליתן צדקה לתלמיד חכם דוקא. ומה שאמרו ״אין בודקין למזונות״, היינו לרוב ישראל, אבל צדיק גמור רשאי לבדוק.

והנה כשנוכח רבי שנתן ליונתן בן עמרם אמר ״אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ״, דעד עתה הייתי סבור שצדיק גמור אנכי, אך מכיון שזימנו לי משמים שאתן צדקה לעם הארץ, בכך הראו לי שאינני צדיק גמור, וצריך להגיע למדה כנגד מדה לפרנס ולהאכיל למי שאינו ראוי.

★ ★

בגמ׳: החמרת והגמלת וכו׳ ואם נשתהו שם ל׳ יום הן בסיף וממונם אבד.

ומפרש טעמא משום דישיבת מתא לא מקרי פחות מל׳ יום, וגבי עיר הנדחת יושבי העיר כתיב, והק׳ בספר טורי אבן במגילה י״ט. דאמרי׳ פרוז בן יומו נקרא פרוז מכדי כתיב היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות למה לי, ש״מ דפרוז בן יומו נקרא פרוז, הרי דביום אחד נקרא פרוז, ולמה לא אמרינן דצריך ל׳ יום כמו שאמרי׳ כאן דיושבי העיר היינו ל׳ יום, נימא ג״כ ״היושבים בערי הפרזות״ דצריך ל׳ יום ונשאר בקושיתו.

ותירץ החת״ס (תשו׳ או״ח סי׳ קצ״ד) דהתם כתיב ״יושב בערי וגו׳״, ויושב בעיר היינו אפילו יום א׳, אבל תושב ״ה״עיר הוא ל׳ יום עיין שם.

★ ★

בגמ׳: רבה רמא צדקה איתמי דבי מר מריון כו׳ אנא לאחשובינהו קא עבידנא.

בש״ך יו״ד (סי׳ רמ״ח סק״ה) מביא מהב״ח דמדברי הרמב״ם והטור משמע דהיינו דוקא ביתומים שהם עשירים מופלגים אבל לא בסתם עשיר, דבני מר מריון היו עשירים מופלגים כדמוכח בכתובות (ק״ה ע״ב).

אבל מהסמ״ג מביא דמשמע דגם בסתם עשיר פוסקין עליהם.

עוד כתב הש״ך דהא דפוסקין, היינו שמותר לבית דין ליטול מממון היתומים בכה״ג לעשות להם שם, אבל אין הם יכולים לקחת בעל כרחם של היתומים, אם אין היתומים רוצים.

עוד כתב בש״ך (סק״ו) בשם הב״ח, דכל ההיתר הוא ביתומים בני בלי שם, ועכשיו ע״י הצדקה נותן להם שם, אבל אם יש להם כבר שם, והוא רוצה להחשיב אותם עוד יותר לא, דא״כ אין לדבר סוף וכן מדויק הלשון הרמב״ם הל׳ מתנ״ע (פ״ז הלכה ב׳): ואם פסק הדיין ״כדי לשים להם שם״ מותר עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: ליהוו למצוה רבה כו׳ ש״מ פדיון שבוים מצוה רבה.

בשו״ת שבות יעקב (חלק ב׳ סי׳ פ״ד) נשאל בדבר שכיב מרע שצוה לפני מותו שיתנו מעות צדקה לפדיון שבוים, ועכשיו יש מגיפה בעולם, אם מותר לשנות המעות וליתן לזה או לא.

והביא השבו״י הגמרא דהכא באיפרא הורמז שנדרה ליתן למצוה רבה, ואמר אביי שפדיון שבויים היא ״מצוה רבה״, ומבואר להלן דהוא מצוה רבה יותר מדבר שמביא פסוק ״כה אמר ד׳ אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי״, ואריו״ח המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו, ושבי קשה מכולן דכולן איתנהו בו, הרי ששבי קשה ממות.

אולם כתב השבו״י שזהו דוקא בזמנים הקדמונים, אבל עכשיו בעו״ה שנתרבה עלינו עול הגליות ועלילות שקרים מהגוים, שמעלילין כאילו הדבר בא על ידי ישראל, וכשהי׳ הדבר בשנת תע״ג ברוב מקומות שהיו שם יהודים, סגרו רחוב היהודים באין יוצא ואין בא, ובדוחק גדול ע״י השתדלנות הניחו להביא להם צרכי מזונותיהם, ובאיזה מקומות הוצרכו לילך ולהתחבא ביער להביא מזון, והיו מופקרים למות. א״כ אין לך שבי גדול מזו, דכולהו אתינהו בו, א״כ הוי הצלה מהדבר כמו פדיון שבויים ואולי עוד יותר ממנו, ולכן לא הוי שינוי מדעת הנותן, כי אין שעת הדחק גדול מזה עכתו״ד.

ועיין באחיעזר (ח״ב סי׳ כ״ג) מה שהאריך בענין שינוי מעות צדקה.

★ ★

בגמ׳: אמרו ליה ערוקינן א״ל ערוקו.

בשו״ת חוות יאיר (סי׳ רי״ג) הוכיח מכאן דמותר ליחיד להשתדל לטובת עצמו אע״פ שעי״ז יהיה נזק לאחריני. ולכאורה דבריו נסתרים מדברי הריטב״א בסוגיין שכתב להדיא דאסור לאדם להיפטר בכה״ג, דדמי למציל עצמו בממון חבירו דאסור, והא דא״ל ערוקו זהו רק כדי לדכא את העמי ארצות עיי״ש.

אמנם נראה, דיסוד השאלה אי שרי להיפטר ממס ע״י בריחה תלוי מהו מהות חיוב המס, האם הוא מדינא דמלכותא או שבא עליהם בעלילה. דהנה הרמ״א בחו״מ (סי׳ קס״ג ס״ו) כתב דאם נתחייבו כל העיר ע״י עלילת המושל וברחו מקצתן או נפטרו מחכמתן פטורין, עיי״ש. [והוא מתשו׳ מיימוני קנין סי׳ א׳, ושו״ת הרשב״א ח״א א׳ צ״ט, ומרדכי פ׳ הגוזל סי׳ קע״ז]. ומבואר דכשבא בעלילה שפיר שרי להציל עצמו. והנה יעויין במרדכי בסוגיין בסו״ס תע״ה בהגה״ה דמבואר דהך מעשה דדמי כלילא היה בעלילה, עיי״ש. והיינו משום שאי״ז ככל מס שקצוב, אלא דבר חד פעמי, שהוצרך לדמי הכלילא. וממילא נראה דכן נקט החוות יאיר, וע״כ שפיר הוכיח מכאן דמותר לפטור עצמו אף במקום שחב לאחרים. משא״כ הריטב״א סבר דגם מיסים שאינם קצובים שמטיל השר מקרי ג״כ בגדר דינא דמלכותא, וע״כ הוצרך לפרש דהא דא״ל רבי ערוקו הוא משום שרצה שילכו לדראון עולם, וא״ש.

[הרב צבי קריזר]

★ ★

בגמ׳: אף חובב עמים כל קדושיו בידיך, אמר משה לפני הקב״ה רבש״ע אפי׳ בשעה שאתה מחבב עמים כל קדושיו יהיו בידיך והם תוכו לרגלך.

ופירש״י וז״ל, שאתה מחבב עמים, שאתה מצהיב להם פניך להשליטן על בניך, עכ״ל.

והיינו שהקב״ה מאיר פנים לבנ״י וזהו ״מצהיב״ מלשון ״הארה״.

וה״נ אשכחן כן לקמן (עד.) ברשב״ם בד״ה וגנו אפרקיד שכ׳ וז״ל, שהיו שוכבין בפנים צהובות כשתויי יין, עכ״ל יעו״ש. והיינו כנ״ל שהיו פניהם ״שמחים ומאירים״ ג. וכן יעוי׳ בברכות (נה.) ובנדרים (מט:) שכ׳ דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר׳ יהודה ב״ר אילעאי פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי בריבית, ופירש״י וז״ל, שכרן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם לכך פניהם צהובים, עכ״ל. והבי׳ כנ״ל. וכ״כ הר״ן בנדרים שם. ד. וכן יעוי׳ בפ״י דפסחים (ר״ד קיג:) דצהבו פניו של ר׳ ספרא, והיינו כנ״ל דשמח טובא,

ע״ש. ה. וכן יעוי׳ בזבחים (יט:) וברד״ה צהבו פניו, דמבואר כנ״ל. ו. וכן יעוי׳ במנחות (סח:) דצהבו פניו של ר׳ יהודה בן נחמיה, דהבי׳ כנ״ל ע״ש. ז. וכן יעוי׳ בפ״ק דחולין (ז:) דצהבו פניו של רבי, ופירש״י ור׳ גרשום ד״שמח״ ע״ש. ח. וכן יעוי׳ ברש״י בפ׳ נשא (פ״ו פכ״ה) עה״פ יאר ה׳ פניו אליך ויחנך שכ׳ וז״ל, שיראה לך פנים שוחקות, פנים צהובות, עכ״ל ע״ש. וכנ״ל.

אמנם יעוי׳ בפ׳ חלק בסנהדרין (קה.) שכ׳ דמדין ומואב לא היה להם שלום מעולם, משל לב׳ כלבים שהיו בעדר והיו צהובין זה לזה, ופירש״י צהובין, כעוסין, כאדם שכועס פניו ״צהובין״, עכ״ל יעו״ש. וצ״ע מהמבואר הכא ובכל הני דוכתי איפכא דצהובין היינו שמחין. וכן יעוי׳ ברש״י במוע״ק (כד:) שכ׳ דמצהיבים עליו היינו שמרגישין ומצערין, יעו״ש, וצ״ע בזה.

(נופת צופים להרה״ג ר׳ יהודה קוק שליט״א)

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: שבי [קשה מכולם] דכולהו איתנהו ביה.

כתב בכתב סופר (פר׳ בשלח), ״כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה׳ רופאיך״ (שמות טו, כו), נ״ל, דידוע מה שכתבו הספרים דלולי שיצאנו ממצרים קודם הזמן לא היינו גולים כל הגליות האלו בעו״ה. ונ״ל כי ידוע דאחז״ל [עיין פרשת דרכים דרך מצרים דרוש החמישי] דקושי השיעבוד השלים. ויש להסביר, כי ידוע דשביה כולי איתנהו בו וחמור ממיתת רעב, והטעם דמבטל מקיום הדת, וגדול המחטיא יותר מהרגו [במד״ר כא].

והנה כשישראל מקבלים התורה איגלאי מילתא דהיתה השביה במצרים שלא יכלו לקיים דתם ועבדו שם ע״ז זה הוא קשה מכל עונשין שבעולם, וקושי השיעבוד השלים, וזהו הקושי שכתבתי. מה שאין כן אם כשיוציאם מכל מקום אינם מקבלים התורה, אם כן איגלאי איפכא דלא היה השבי קשה כל כך, וצריכין להשלים מה שיצאו ממצרים קודם הזמן כנ״ל. וזהו פירוש הכתוב ״אם שמוע תשמע וכו׳, כל המחלה אשר שמתי במצרים״, דהיינו גזרתי שהיה עליכם להיות במצרים דהיינו הד׳ מאות שנה ולא השלמתם השלמתם אותם, לא אשים עליך שתהיו כל כך שנים, כי אני ה׳ רופאיך אני מבין שדי לכם במה שעבדתם״.

★ ★

בגמ׳: קופה של צדקה נגבית בשנים כו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ומתחלקת) כתבו בשם רבינו תם דהיינו רק לענין הגבי׳, אבל בדבר שאינו קצוב לענין ההערכה בעי ג׳.

באוה״ח הק׳ (ר״פ תרומה) הקשה על הלשון ״ויקחו לי תרומה״, למה מתחיל עם וי״ו בתחלת הענין, והול״ל ״קחו לי תרומה״.

ותירץ עפ״י המבואר כאן דגביית הצדקה הוא ע״י שנים, והערכת סכום הצדקה הוא על ידי שלשה, והנה בסנהדרין (דף ה׳) מבואר דיחיד מומחה דן יחידי, וא״כ כ״ש שלגבי הגבי׳ שהוא בשנים - יכול היחיד מומחה לעשות יחיד.

וזהו שיעור הכתוב ״דבר אל בני ישראל״, דבר הוא לשון מנהיגות ושררה, שמשה רבינו שהוא יחיד מומחה יכול הוא לגבות למשכן בין דבר שיש לו קצבה, בין דבר שאין לו קצבה.

אבל ״ויקחו לי תרומה״ אם שאר העם גובין, אז קאמר בלשון רבים ״ויקחו״, שאין הקופה נגבית רק ע״י שנים.

★ ★

בגמ׳: והא כתיב ופקדתי על כל לוחציו ואמר ר׳ יצחק בר שמואל בר מרתא משמי׳ דרב ואפי׳ על גבאי צדקה וכו׳.

בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ יד) כתב פרופ׳ זאב לב ז״ל: פעם הזמין אותי הרב מטשעבין זצ״ל לביתו וביקש ממני לפעול למען הישיבה בענין צוואה מאיש אחד שנפטר בדרום אמריקה. ראש הישיבה ידע שאחד היורשים הוא אישיות ציבורית חשובה (לא דתית). הוא ביקש אם אוכל להיפגש עם האיש החשוב ולהשפיע עליו אולי הוא יוכל לשכנע את יתר היורשים לתרום חלק מן הצוואה תרומה נכבדה לישיבה.

הסכמתי ונפגשתי עמו בכנסת, הסברתי לו חשיבות הישיבה ותיארתי לו את אישיותו של גדול הדור, והבאתי לפניו את בקשתו של ראש הישיבה. הוא הבטיח לעיין בבקשה ולדבר עם יתר היורשים. אחרי כמה שבועות קבלתי ממנו שק על סכום של 36 לירות דאז ושלחתי את השק להרב

מטשעבין זצ״ל. אחרי כמה ימים קבלתי את התשובה המצורפת וגם את הכסף בחזרה.

כמובן מצבי לא היה נוח נפגשתי שוב עם האישיות הדגולה והסברתי לו הסיבה למה התרומה לא התקבלה ולכן אני מחזיר לו את התרומה. הוא חייך ואמר לי שאמנם דיבר עם היורשים ורצה לשכנע אותם לתת תרומה נכבדה לישיבה, אלא הוא בעצמו אינו אחד מן היורשים רק קרוב למשפחה. היורשים החליטו להקדיש את הכסף לבית ספר לבנות שילמדו מלאכת טיפול בעורות. השק של 36 לירות היה תרומה הפרטית שלו ולא של היורשים. נפגשתי שוב עם הרב מטשעבין והסברתי לו את העובדות החדשות.

★ ★

על הנ״ל השיב הגאון מטשעבין זצ״ל לפרופ׳ לב ז״ל כדלהלן:

נתעורר ספק בלבי אם לקבל הכסף הזה, אמנם ידוע היטב מצבם הקשה ומצוקתם של הישיבות המאלצת את הנושאים בעול הכבד לתבוע ולחזור לתבוע מאחב״י שיבואו אליהם לעזרה, למרות שגבאי הצדקה מוזהרים לא היות נוגשים אפילו לצדקה כמו שדרשו חז״ל [מסכת בבא בתרא דף ח:] עה״פ [ירמיה פרק ל׳ פסוק ב׳] ופקדתי על כל לוחציו, והוא, משום שמסתמכים על חזקת כשרותם של ישראל הנתבעים ונותנים אח״כ בחפץ לב אחרי שמתגברים על המניעים הרגילים להוציא ממונם מרשותם, והם שמחים על פעלם הטוב שמחה העולה פי כמה על ההיסוסים הקודמים, וכדברי הרמב״ם הנודעים בהל׳ גירושין בהסבירו שאפילו בדברים הכופים את האדם לדבר מצוה הרי זה נחשב אח״כ כנעשים ברצון מכיון שנפש הישראלית בעצמותה רוצה במצוה.

ועיין בדברי הימים א׳ כ״ט פסוק ט׳ ״וישמחו העם על התנדבם כי בלב שלם התנדבו וגם דוד המלך שמח שמחה גדולה״ ומפרש החיד״א שדוד המלך שמח על שמחת העם בהתנדבם שראה שנותנים התרומות בלב שלם, אבל ממכתבו של הנ״ל נראה שגם אחרי הנתינה אין לבו עמו, ועם הנתינה לכבודו של מר הרי הוא ככפוי ועומד על עצם הנתינה ואנני יודע לכן אם רשאי אני לקחת כסף כזה אע״פ ולמרות שמתלבטים קשות בהחזקת הישיבה.

כל הפניה אליהם היתה ע״י אחד מראשי הישיבה שראה אותם אומרים קדיש לעי״נ אביהם וחשב שאמנם דעת המשפחה תהיה כי ההנצחה המתאימה לנפש המנוח הוא בין כותלי מקום קדוש של תורה ותפילה ולכן הציעו לעשות להמנוח שם וזכר בישיבתנו הק׳.

אבל אם להמשפחה זר הדבר בתכלית כפי שנראה מתוך המכתב והנתינה היא כפי׳, אז אני חושב שכשם שרצונו לקבל שכר על הדרישה נקבל שכר על הפרישה בהחזירנו הציק למר אליהם.

כמדומני שמע״כ יסכים אתי בהנימוקים דלעיל ויראה צעדי כנכון ובודאי שאין בזה פגיעה במע״כ.

★ ★

בגמ׳: כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.

כתבו בתוספות (ד״ה אכפיה בא״ד), ״ולר״י נראה, דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו׳״.

כתבו תוספות בשבועות (כג, ב ד״ה דמוקי), דלאו לא חל על עשה, והביאו ב׳ ראיות, א׳. מדף כה, א בנשבע שאתן צדקה, דפריך והא מושבע ועומד מהר סיני נתן תתן, הרי דלא תעשה לא חל אעשה, ב׳, מסנהדרין (פג, א) בכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר [ויקרא כב, ט] ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת.

והנה בפרי מגדים (בפתיחה לשחיטה שורש ב) כתב להיפך בדעת הרמב״ם (פ״ז מתרומות הט״ו) מדהוצרך קרא ומתו בו כו׳ שמע מינה בעלמא לא תעשה חל אעשה, והטעם דחל י״ל לפי מה שכתב המהרי״ט [קידושין ע״ח ד״ה חזר], דאף דאין איסור חל על איסור אם התרו בו משום הב׳ חייל, וא״כ בעשה אין לוקין ובלא תעשה לוקין ושפיר חל, ועיין בטעם המלך בקונטרס אין איסור חל על איסור [בפי״ז מאסו״ב ה״ב]. אבל תוספות לשיטתייהו ביבמות (ל״ב ע״ב ד״ה ותו) וסנהדרין (פ״א. ד״ה לידון) לא סבירא להו כמהרי״ט שפיר לא חל לאו אעשה.

★ ★

בפרי מגדים שם וכן הגאון רבי עקיבא איגר בסוף דרוש וחידוש הקשו, דראיית התוס׳ מצדקה תמוה, דבצדקה איכא ג״כ לא תעשה [דברים טו, ז] לא תקפוץ את ידך וגו׳ וכמו שכתב ברמב״ם (פ״ז ממתנות עניים ה״א) ויורה דעה (סימן רמ״ז סעיף א), וכמו שכתבו בתוספות הכא.

בפרדס יוסף (פר׳ ויצא בהערה) הובא בשם חכם אחד שתירץ, דבגיטין (ז, א) איתא דאף עני חייב ליתן צדקה, וכן פסק הרמב״ם (פ״ז ממתנות עניים ה״ה) ויורה דעה (סימן רמ״ח סעיף א), והקשה בדרישה [שם סק״א] הא בסימן רנ״ג (סעיף ח) איתא דרק מקבלין ממנו אבל אין מחייבין אותו ליתן, ותירץ הש״ך (בסימן רמ״ח סק״ב) דהיינו שאין כופין אותו.

וי״ל הטעם דמצות עשה נתן תתן יש בכל אדם אפילו עני, ויכול לקיים במה שעניים זה נותן לזה וזה לזה, כמו שכתב המרדכי פרק קמא דבבא בתרא [סימן ת״ק] ממתניתין דפאה (פ״ה מ״ה), וכבית יוסף (סוף סימן רנ״א) וב״ח (יו״ד סימן רנ״ג), אבל לאווי דלא תעשה ולא תקפוץ ידך מאחיך האביון ליכא, כיון דשניהם אביונים לא שייך אחיך האביון, אבל עשה איכא, ובאמת הוי עשה שמתן שכרה בצדה, וראוי שלא יהיו כופין רק משום הלאווי כתוס׳ בבא בתרא (ח ע״ב ד״ה אכפייה) וחולין (ק״י ע״ב ד״ה כל), ממילא בעני דליכא לאווי אין כופין, וא״כ י״ל דמיירי שהנשבע היה ג״כ עני, ומקשה הגמ׳ רק ממצות עשה שהוא אף בעני, ואתי שפיר ראיות התוספות.

עוד י״ל דכל מקום שנאמר נתינה אינו פחות משוה פרוטה, עיין תוס׳ פסחים (ל״ב ע״ב ד״ה ואין) וגיטין (כ. ד״ה דלמא) ושאר דוכתי, וגם הנשבע שאתן או לא אתן נשבע רק אשוה פרוטה, ולקיים מצות צדקה צריך ליתן שוה פרוטה, דאין נתינה פחות משוה פרוטה, רק העשיר הוי כפי יכולתו הן בעשה דנתן תתן כמו שכתב בריש סימן רמ״ז מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו, וגם לא תעשה יש כפי השגת ידו, בבבא בתרא שם דאכפייה ואגבי מיניה ד׳ מאות זוזי, וכמו שכתבו תוס׳ משום לאווי אכפייה, דעל מצות עשה הוי מצות עשה ששכרה בצדה, אבל לעני המקבל מצדקה שפיר למצות עשה בעי דוקא שוה פרוטה כמו שאמרו בש״ס בכמה דוכתי פרוטה לעני, אבל בלא תעשה דלא נאמרה בה נתינה, והיכולת אין כאן דהרי הוא נצרך בעצמו לצדקה, שפיר מקיים אף בפחות משוה פרוטה.

וא״כ אתי שפיר דמשום הלא תעשה לא הוי יכול להקשות, די״ל דמיירי בעני הנותן דאפשר לקיים הלא תעשה בפחות משוה פרוטה, והוא נשבע שלא אתן ואין נתינה בפחות משוה פרוטה, ורק הוכרח להקשות מהמצות עשה שצריך דוקא פרוטה והוי לבטל או לקיים עשה, ואתי שפיר שתוס׳ סייע מכאן דאין שבועה חל על ביטול עשה, דגמ׳ קאי בעני דרק בעשה.

★ ★

בשו״ת יד אלעזר (רבי אלעזר הלוי איש הורוויץ, וינה תרל, סי׳ לד) הביא שהקשה במטבע הברכות (למהר״ץ חיות), על הדין הנודע דפרוטה דרב יוסף, דמצינו במסכת בבא קמא (נו, ב) דשומר אבידה נחשב לשומר שכר מטעם דפטור ליתן לעני בשעה שטורח באבידה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, וקשה, הלוא דין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, נלמד במסכת ברכות (יא, א) מהפסוק ד׳בשבתך בביתך׳, ופסוק זה נאמר בקריאת שמע שאין בו אלא עשה אחד, ומנין לפטור גם מן הצדקה שיש בה שני לאוין, לא תאמץ ולא תקפוץ, וכי יהיה מותר לעבור על כל הלאוין שבתורה מפני שעוסק במצוה.

ותירץ ביד אלעזר, שהלאוין לא תאמץ ולא תקפוץ הם דוקא במי שבקביעות מאמץ את ידו מליתן לעניים, אבל אם באקראי אינו נותן אינו עובר על שום לאו, כיון שאין זה משום אימוץ הלב אלא שלפי שעה אינו נותן.

★ ★

בגמ׳: רבא אכפיה לר׳ נתן בר אמי ושקיל מיניה ד׳ מאה זוזי לצדקה.

הקשו התוספות, הלוא כל מצוה שמתן שכרה בצידה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה.

ובספר אבני מילואים מתרץ (אה״ע סימן ע״א ס״ק ד׳) על פי מה שכתב בספר העיקרים לפרש דמה שכתוב ׳בגלל הדבר הזה יברכך׳ אינו מתייחס לעצם הנתינה, אלא למה שכתוב מקודם ׳ולא ירע לבבך בתתך לו׳, דהיינו אם נותן בשמחה ובסבר פנים יפות אז בגלל הדבר הזה שנותן בשמחה יברכך וכו׳, ולפי זה מיושבת קושית התוספות, דכיון שלא היה רוצה ליתן צדקה עד שהוצרך לכפותו על כך, שלא נתן בשמחה ובטוב לבב, לכן אין ע״ז מתן שכרה בצדה ושפיר יכול לכופן.

והרה״ק רבי בונם מפשיסחא זי״ע אמר ליישב, שכתוב ״ולא ירע לבבך בתתך לו״ (דברים טו, י) פירושו שלא תתן הצדקה מחמת רחמנות ורך לבב אלא לקיים ציווי ה׳, ואז ״בגלל הדבר הזה יברכך ה׳״. והנה כאן לא היתה

עניין הרחמנות שייך כלל, לכן אכפיה ושקיל מיניה וכאשר אמר ׳רוצה אני׳ ונותן, הרי זוכה לברכה.

ואולי משום זה הקב״ה שולח עקשנות בלב הנותן צדקה שמסתפק אם העני באמת צריך את מעות הצדקה, וזה כדי שלא יתן מחמת רחמנות, אלא מחמת ציווי ה׳, ועל ידי זה יזכה לברכת ה׳.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: והמשכילים כזהר הרקיע יזהירו זה דיין שדן דין אמת לאמיתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים אלו גבאי צדקה, במתניתא תנא המשכילים יזהירו כזהר הרקיע זה דיין שדן דין אמת לאמיתו וגבאי צדקה, ומצדיקי הרבים אלו מלמדי תינוקות.

ובחידושי הריטב״א כתב: והמשכילים וגו׳ זה דיין וגבאי צדקה, לפי שצדק ומשפט מכון כסאו וכסא דומה לרקיע, לכן יזהירו כזוהר הרקיע. ובעיון יעקב כתב עוד טעם לפי פרקי דר״א שהביאו התוס׳ (שם) דרקיע דהאי קרא דמשכילים היינו הרקיע שעל גלגל ראשי החיות, ואיתא בחגיגה (יג, ב): אמר ר״א בר יעקב עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות שנאמר ״דמות על ראשי החיות רקיע וגו׳״ עד כאן יש רשות לדבר מכאן ואילך אין רשות לדבר ע״כ.

★ ★

ובספר דברי יוסף להגר״י כהן כתב לבאר לפי הנ״ל את דברי הגמ׳ להלן (ט׳ ע״א) דאיתא:

אין מחשבים בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברין ואע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ״ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף״.

ולהנ״ל יש לומר דזהו הפירוש כאן שאין מחשבים עם גבאי צדקה שדומה לזוהר הרקיע שעל ראשי החיות שאין לך רשות לדבר ולחשב עמם. וכן דיין הדן דין אמת אין רשות לדבר, שבתר ב״ד לא דייקי ואסור לדבר. ושניהם גבאי צדקה ודיין הדן דין אמת לאמתו דומים לרקיע שעל ראשי החיות שאין רשות להרהר אחריהם.

★ ★

בגמ׳: במתניתא תנא והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע זה דיין שדן דין אמת לאמתו.

כתבו בתוספות (ד״ה דין), ״אמת לאפוקי דין מרומה, אע״ג שהעדים מעידין אותו, [אין מחתכים אותו], כיון שיודעים שמשקרים כדדרשינן לאמתו שלא יטו את הדין״.

הנה איתא במסכת שבת (י, א), ״כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית״. ופירש הגר״א (הובא בעצי יער בפ״ק דאבות), כי נצרך לדיין ב׳ תנאים, א׳ שידע הד״ת בבירור, השנית, מלבד זה צריך שיהיה חכם ופקח בעניני העולם להבין עם מי חותמת האמת ולמי טענת הפסולים, כי בלא זה אעפ״י שידע היטב הדין, מ״מ יכול להיות שלשקרן נודע לו הטענות שיכול לצאת זכאי בדין עבורם [דכל הדינים מבוארים בש״ע חו״מ], ואעפ״כ לב השני אינו מתפייס כי לבו יודע שקרו של חברו, ועי״ז נשאר עוד הטינא בלבו אף לאחר הפסק דין ולא יצמח מזה שלום, אבל אם שני אלה לו, דהיינו שיודע היטב הדינים בבירור, וגם יודע ומרגיש אם טענות הזכאי הם אמתיים, אז יוצאים הבעלי דינים מפושרים ובלב שמח ובלי שום טינא בלב איש על חבירו, כי גם השקרן יודע שבדין נתחייב, ועי״ז יהיה שלום, וזהו שאמר הכתוב (זכרי׳ ח. טז) אמת ומשפט, כשהמשפט הוא אמת אז שלום שפטו בשעריכם, וזהו שאמר נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית דהעולם עומד על האמת ועל הדין ועל השלום א״כ הוא מחזיק חצי העולם.

בקול אליהו (פר׳ ראה) ביאר לפי זה את כוונת התוספות במה שכתבו, אמת לאפוקי דין מרומה, לאמתו שלא יטו את הדין. והקשה הב״ח (חו״מ סי׳ א׳), הא פשיטא הוא מדכתיב לא תטה משפט וכו׳, ברם לפי דברי הגר״א י״ל דכוונת התוספות כך היא, דאע״פ שלא הטה הדין ופסק כדין, מ״מ צריך להיות ג״כ שידע אם טענת הזכאי היא אמת, וזהו אמת לאמתה, ר״ל דגם לאמיתתו של הדין צריך ג״כ לידע האמת.

★ ★

המהר״ל (גור אריה פר׳ יתרו) כתב לפרש באופן אחר מתוספות, ׳דיין הדן דין אמת לאמיתו׳ היינו

לאפוקי דין שודא דדיינא, שהדבר זה אינו תולה באמת רק באומד ובמחשבה, ואין זה ׳לאמתו׳. וכן אם דן דין של שקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי וסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגייא דעלמא כך הוא, ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור. וסיים וכתב, ״ופירוש זה אמת ברור״.

★ ★

בגמ׳: ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות.

וצריך להבין למה אמרו מלמדי תינוקות, הלא יש מצוה יותר ללמד לגדולים, ועל כל פנים היה צריך לומר, אלו מלמדים לאחרים, והכל בכלל מלמדים לגדולים ולקטנים.

וביאר בכתב סופר (פר׳ בראשית), כי המלמד לאחרים זכותו גדול הוא, שזכות תלמידיו תלויה בו וצדקתו עומדת לעד הולך ואור גם אחר מותו כשנעשה חפשי מן המצות, הוא עודנו עומד ומשמש לפני ה׳, כי יש לו זכות תורה ומצות מהתלמידים, ולכן נמשלו לכוכבים שמאירים לעולם, יום ולילה לא יכבה נרם, רק שאין נראים ביום, כן הצדיקים אם גם אין נראים לנו, הם מאירין לעוה״ב בזכות התלמידים. אלא שיש ח״ו בהיפוך, המלמד לתלמידים שאינם הגונים ענוש יענש ר״ל לעוה״ב, כדאמרו חז״ל [חולין קלג, א] כל המעמיד תלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס, לכן המלמד לגדולים הדבר בספק אם מקבל שכר ויהיה ככוכבים או ח״ו להיפוך, ועל דרך מה שמצינו שאמר רבי יוחנן בן זכאי (ברכות כח, ב) ב׳ דרכים לפני, היינו דקודם מות האדם אין עוד ב׳ דרכים לפניו, אלא א׳ לפי מעשיו, אם טובים היו דרכו לגן עדן, ואם רעה דרכו מזומן לגהינום. אלא המעמיד תלמידים קודם מותו ב׳ דרכים לפניו, אם ילכו תלמידיו בדרכי היראה יהיה הוא בגן עדן, ואם לא ח״ו יוליכוהו לגהינום. וזה שאמר ר״א ב׳ דרכים עדיין לפני ע״י התלמידים, ואיני יודע לאיזה דרך מוליכים אותי התלמידים, כי בדידהו תלי׳ מלתא.

וכל זה במלמד לגדולים, אבל מלמד לקטנים שאינם בעלי עבירה לא טעמו טעם חטא ואינם עדיין מחוייבים במצות, זה בטוח לבו כי שכרו גדול. ויפה אמרו ״ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות״, שהם בודאי מאירים ככוכבים.

★ ★

בטעם הדבר דדימה אותם לכוכבים, כתב בס׳ בן יהוידע יען כי הכוכבים נראין לעינינו קטנים מן השמש, אך באמת הם גדולים יותר, אלא כי מחמת גובהן נראין קטנים, וכן זה המלמד תינוקות שהוא מלמד אבג״ד ונקודות וטעמים ומקרא, הוא אינו נחשב כל כך בעיני הבריות, אך באמת מעלתו גדולה מאד, יען כי הוא מלמד לתשב״ר שיש להם הבל שאין בו חטא, והוא מלמד הראשית של התורה, וכל המלמד ילדים קטנים ביותר מעלתו גדולה יותר, ובעיני בני אדם נחשב לקטן יותר, ונמצא הם דוגמת הכוכבים, דנראין קטנים מהשמש, והם באמת גדולים יותר מן השמש.

★ ★

בגמ׳: ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תנוקות כו׳.

החתם סופר בדרשות (ח״א ע׳ קנ״ו טור ב׳) מבאר דלהכי נקט ״לעולם ועד״ רק גבי מלמדי תנוקות, ולא לגבי גבאי צדקה ודיין שדן דין אמת לאמיתו.

דתוספות פירשו דיין שדן אמת לאמיתו לאפוקי דין מרומה, ולעתיד לבא שמלאה הארץ דעה ותבוטל השקר מן העולם, תו לא יהי׳ דין מרומה.

וכן גבאי צדקה הוא רק בעולם הזה, אבל לעתיד לבא שיתקיים מ״ש (פ׳ ראה) אפס כי לא יהיה בך אביון, ממילא לא יהי׳ גבאי צדקה.

אבל מלמדי תנוקות בודאי יהי׳ גם לעתיד, שילמדו תשב״ר תורה, ולהכי שפיר נקיט אצלם מצדיקי הרבים ככוכבים ״לעולם ועד״.

★ ★

בגמ׳: ורבנן מאי אמר רבינא ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

וצריך תלמוד, במה דומים תלמידי חכמים לשמש.

המהר״ל (נתיבות עולם, א, נתיב התורה פ״י) מבאר, כי השמש מאיר בעצמו ואינה מקבלת האור והיא כולה אור וכאלו אין לה גוף, כך התלמידי חכמים מצד השכל

נחשבים נבדלים ופרושים לגמרי מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר, וכל אשר הוא מאיר הוא מסולק מן ההעדר שהוא חושך, ור״ל כי לחכמים עיקר העולם הבא שהוא מתייחס לאור, וכמו שאמרו (ב״ר פי״ב) וירא את האור כי טוב, ראה את האור שאינו ראוי לעולם הזה וגנזו לעולם הבא, כי האור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר.

בבן יהוידע ביאה בזה כמה אופנים. דהנה ידוע שהשמש יש לה נגדיי למהלך שלה הטבעי, ועם כל זה הולכת כמנהגה לקיים דבר ה׳ אשר צוה עליה, במהלך זה, וכן תלמידי חכמים עוסקים בתורה ימים ולילות, ואף על פי שעסק זה הוא נגדיי לחומר האדם וטבעו, שהם נצרכים לעסק של צורך פרנסתם ופרנסת בני ביתם, אין משגיחים ואינם שמים לב על עסק הגשמי, וכמו שאמר אותו חכם מחכמי התלמוד לאשתו בלכתו ללמוד תורה, ואמרה לו אשתו הני ינוקי מאי אעביד להו, אמר לה מי שלמי קני מאגמא.

באופן אחר פירש, דדימה אותם לשמש, דאף על גב דאינו מאיר לנו בלילה, הנה הוא מאיר מעבר השני שכנגדינו, דכאן לילה ושם יום, כן התלמידי חכמים אף על פי דישנים בלילה על מיטתם, נפשם עולה למעלה, ומאירה באור תורה אשר לומדת בישיבות של מעלה.

עוד פירש, דדימה אותם לשמש, כי כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, וכנזכר בגמרא, וכן אמר התנא [אבות פ״ב] והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, וכל דבריהם כגחלי אש, ולכן דימה אותם לשמש שחום שלה שורף.

★ ★

בגמ׳: ורבנן מאי, אמר רבינא ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

כותב הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל: נרמז כאן דברי הספרי פ׳ ואתחנן ״ואהבת את ה״א בכל לבבך איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב״ה ת״ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך וכו׳ שמתוך כך אתה מכיר את הקב״ה ומדבק בדרכיו״. שעל ידי ת״ת מגיעים לאהבת הבורא, לכך נקראו תלמידי חכמים ״ואוהביו״.

★ ★

בגמ׳: כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.

והקשו בתוס׳ (ד״ה אכפיה) הלא איתא שעל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב״ד של מטה מוזהרים עליה, וגבי צדקה כתיב כי בגלל הדבר הזה יברכך.

ובאמרי אמת ליקוטים מתרץ עפ״י דברי הרמב״ם בפ״י ממתנו״ע ה״ב לעולם אין אדם מעני מן הצדקה ואין דבר רע ולא היזק נגלל בשביל צדקה, וא״כ הרי זה נהנה וזה לא חסר וכופין על מדת סדום.

ונראה לפי״ז לתרץ קו׳ הר״ן בכתובות (דף יז. מדפי הרי״ף) על דברי הרמב״ם סוף הל׳ נחלות שפסק דמי שנשתטה או שנתחרש בי״ד פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי, ומקשה דהא מה שכתוב שם בברייתא דבר אחר היינו תכשיט אבל צדקה מנ״ל (עי׳ בכ״מ שם ובקצות סי׳ ל״ט סק״א ובסי׳ ר״צ סק״ג). ולפי דברי הא״א זצ״ל מיושב, דהנה דין דכופין על מדת סדום נאמר גם בקטנים שאינם מחויבים במצות ואינם בר מחילה וכמו שכתב הנמוק״י בב״ק (דף ט: מדפי הרי״ף) והראי׳ מדברי הגמ׳ שם בדף כא. בההוא גברא דבנה אפדנא אקילקלתא דיתמי חייב ר״נ לשלם ליתמי רק משום דמעיקרא קרמנאי דיירי שם ואי לאו הכי הי׳ פטור משום זה נהנה וזה לא חסר. וא״כ הכא בנשתטה מה שגובין ממנו צדקה הוא מדין כפיה על מדת סדום דזה נהנה וזה לא חסר, הגם שהוא שוטה.

ושוטה הגם שאינו מחויב במצוות אבל אם עשה מצוה נחשב לו כמצוה כי הוא בר מצוה עכ״פ, כ״כ הפמ״ג באו״ח סי׳ שכ״ה סקכ״ב וכך מבואר במהרי״ל סי׳ קצ״ו ומובא בב״י אבה״ע סי׳ א׳, ובקצות סי׳ שנ״ח כתב להדיא דמה שיורדין לנכסיו בשוטה הוא משום ניחותא דמצוה חזינן דגם קיים מצוה, וע״ע במהרש״ם ח״ז סי׳ קמ״ז, וא״כ נאמר בו הדין שאין אדם מעני מן הצדקה.

אולם יל״ע מדברי המרדכי המובא ברמ״א חו״מ סי׳ שס״ג ס״ו, דזה נהנה וזה לא חסר שכופין הוא דוקא כשכבר דר בה אבל לא יוכל לכופו לכתחילה שיניחנה לדור בו אע״פ דכופין על מדת סדום זה דוקא בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות אבל בגוונא דאי בעי יכול להרויח ולהנות אלא

שאינו רוצה אין כופין. וא״כ במצות צדקה הרי כופין לכתחילה להוציא ממנו ואע״פ שהוא יכול להנות ממונו, ואולי י״ל דצדקה אינו מיקרי שיכול להינות בו דהרי מעיקר הדין מחויב הוא ליתן צדקה ואין זה שמפסיד ממונו.

ועדיין יל״ע לפי״ז הא דקיי״ל בשו״ע חו״מ סי׳ ר״צ סט״ו האפטרופין עושים לקטנים לולב וכו׳ אבל אין פוסקין עליהם צדקה אפילו לפדיון שבוים, ולכאו׳ למה אין כופין אותן על מדת סדום הרי אין להם מה להפסיד דהא לעולם אין אדם מעני מן הצדקה, והא גם גבי יתמי אמרי׳ זה נהנה וזה לא חסר פטור כדלעיל, ויל״ע.

(הרה״ח ר׳ יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

★ ★

בגמ׳: דין אמת לאמיתו.

כתבו התוס׳, ד״אמת״ לאפוקי דין מרומה וכו׳ (שאין מחתכין אותו), ו״לאמיתו״ היינו שלא יטו את הדין. אמנם התוס׳ במגילה (טו: ד״ה זה הדן) כתבו לבאר מהו ״אמת לאמיתו״ לאשמועינן דבדין מרומה צריך לחקור העדים בטוב עד שיתבאר האמת, ואז ידונו אותו לאמיתו. וה״בית יוסף״ בחו״מ סי׳ א׳ הקשה שבתיבת ״אמת״ סגי, ומהו ״לאמיתו״. ותירץ וז״ל: וי״ל דאע״פ שידון הדיין דין אמת, אם מצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי או שנאתו לחייב לא הוי לאמתו. אולם המהרש״א בסוגיין תמה על קושיית הב״י ששאל מהו כפל הלשון ״אמת לאמיתו״, כי התוס׳ כאן כתבו מפורש לבאר ש״אמת״ לאפוקי דין מרומה, ו״לאמיתו״ שלא יטו הדין.

והמהר״ל בספרו ״גור אריה״ בפ׳ יתרו (סוף ד״ה כל דיין, והביאו התויו״ט בסוף מסכת פאה) כתב, שפירושו לאפוקי דין שודא דדיני, שזה דבר שהדיינים לא תולים באמת אלא לפי אומד הדעת ואין זה ״לאמיתו״, וכן אם דן דין של שיקול הדעת כגון שחולקים שני תנאים או אמוראים, וסוגיא דעלמא אזלא כחד והדיין פסק כך, אי״ז נקרא שפסק לאמיתו וכו׳ עיי״ש. וע״ע בספר ״מכתב מאליהו״ (להגרא״א דסלר זצ״ל) ח״ג עמ׳ 88 מש״כ בביאור ״אמת לאמיתו״.

והנה בענין דין מרומה, ב״שו״ת הרא״ש״ [כלל ק״ז סימן ו׳ ד״ה עוד (ב)] הביא שכדברי התוס׳ במגילה [שבדין מרומה צריך לחקור העדים בטוב עד שיתבאר האמת ואז ידונו אותו לאמיתו], מבואר גם בגמ׳ בסנהדרין (ז.), דאיתא שם, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר׳ יונתן כל דיין שדן דין אמת לאמתו, משרה שכינה בישראל, שנאמר: אלהים נצב בעדת אל. [ולאמתו היינו, שכשבא לפניו דין מרומה, יש לו לדיין לחקור ולדרוש בכל מיני חקירות ודרישות עד שיצא הדין לאמתו]. והרא״ש הקשה ע״ז מהגמ׳ בסנהדרין (ל:) מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר הואיל ועדים מעידין בפני, אחתכנו, ויהא קולר תלוי בצואר העדים, ת״ל מדבר שקר תרחק, אלמא, שיש לו לדיין להסתלק מדין מרומה שלא לדונו. ואילו בפרק קמא דסנהדרין (ז.) משמע, שזכות תחשב לו, שהוא משרה שכינה בישראל, אם הוא דן דין מרומה ודורש וחוקר כדי להוציאו לאמתו. והביא הרא״ש את תירוץ רבינו מאיר מרוטנבורג ז״ל, שבדף ל: מדובר כשהתובע טוען ברמאות, אז יסתלק הדיין ויפסיד הרמאי ברמאותו, שלא ימצא מי שישתדל בדינו לפסקו. ואילו הגמ׳ בדף ז. עוסקת כשהנתבע טוען ברמאות, ואם יסתלק הדיין מפני שהוא טוען ברמאות, נמצא שהוא משתכר ברמאותו, שלא ימצא מי שישתדל בדין, וישאר הגזל בידו, אלא מה יעשו הדיינים, יחקרו וידרשו בכל מיני חקירות ודרישות להוציא הדין לאמתו וכו׳, עכ״ל. וכן הביא הרא״ש את תירוצו של המהר״מ מרוטנבורג בסנהדרין פרק ד׳ סי׳ א׳.

אלא שבתוס׳ בסנהדרין (לב:) כתבו חילוק אחר מתי יש לדון דין מרומה ומתי לא, וכתבו (בד״ה כאן) שזה תלוי אם הדיין יודע בבירור שיש כאן רמאות שאז אין לדונו כלל, או שאינו יודע ברור שזה מרומה. ולכאורה זה דלא כהתוס׳ במגילה שם שכתבו שאפילו בודאי מרומה יש על הדיין לחקור העדים היטב. [ועיין רדב״ז בפכ״ד מסנהדרין ה״ג, ובס׳ המפתח שם].

והנה התוס׳ בשבת (י.) סתמו וכתבו ״דין אמת לאמיתו לאפוקי דין מרומה״. ולא פירשו האם כוונתם כדברי התוס׳ במגילה שבדין מרומה יש לחקור העדים יותר, או כדבריהם בסנהדרין (לב:) שאין לדונו כלל. וכמו״כ יש להסתפק לכאורה בדעת התוס׳ בסוגיין. אולם נראה שזה תלוי בגירסאות השונות שבתוס׳, שמובא במוסגר גירסא מדפוס ישן ״אין מחתכין אותו״, ולכאורה זה תלוי בהנ״ל, דאם גורסים תוספת זו, הרי שדברי התוס׳ שם מתפרשים כדבריהם בסנהדרין לב:, ואילו אם נשמיט תיבות אלו נוכל לפרש

שכוונתם כדברי התוס׳ במגילה שם, שאדרבה, בדין מרומה יש לחקור היטב ולדונו.

[הרב צבי קריזר]

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה כו׳.

כתב ברמ״א (יו״ד סי׳ רנ״ז סעיף ב׳) דדוקא משום ״שבאמונה הם עושים״, אבל מי שאינו איש כשר, צריך ליתן דין וחשבון.

ועוד כתב בשם מהר״י ויי״ל שעיקר הטעם הוא משום ד״ממנעו ולא עבדי״, לכן אם נתמנה באלמות וחוזק צריך ליתן חשבון, דבזה לא שייך ״ממנעי ולא עבדי״.

עפ״י זה כתב עוד בשו״ת הגרשוני (סי׳ י״ט) שאם הגבאים רגילים להלוות לקופת צדקה מכספם הפרטי, נאמנים אח״כ לומר כמה הכניסו, ואפילו בלי שבועה, ואפילו אחרי שנסתלקו, דאל״כ ״ממנעי ולא עבדי״.

★ ★

כתבו הטור והרמ״א (ביו״ד שם) דאף שאין מחשבין עם גבאי צדקה, מכל מקום כדי שיהיו נקיים מד׳ ומישראל, טוב להם ליתן חשבון.

והגר״א שם מציין למדרש (פ׳ פקודי) שאף משה רבינו, כשעשה חשבון מפקודת המשכן, לא עשה החשבון לבד, אלא ביחד עם איתמר בן אהרן כמוש״נ אלה פקודי המשכן אשר פקד ״על פי משה ביד איתמר״ וגו׳.

★ ★

בגמ׳: בודקין לכסות ואין בודקין למזונות.

אומרים בימים הנוראים: ״באין מליץ יושר מול מגיד פשע תגיד ליעקב דבר חק ומשפט וצדקנו במשפט המלך המשפט״ ע״כ.

חנני השם יתברך לפרש על פי דברי חז״ל בגמרא תענית דף ח׳ ע״ב - בימי רבי שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא אמרי היכי נעביד ניבעי רחמי אתרתי לא אפשר, אלא ליבעי רחמי אמותנא וכפנא ניסבול. אמר להו רבי שמואל בר נחמני ניבעי רחמי אכפנא דכי יהיב רחמנא שובעא לחיי הוא דיהיב דכתיב ״פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון״.

וזהו הפי׳: כאשר ״באין מליץ יושר מול מגיד פשע״, כאשר אין זכיות לאדם האיך להנצל ולהיות נמנה בין הנכתבים ונחתמין לחיים. אזי העצה היא ״תגיד ליעקב דבר חק״ וידועים דברי חז״ל בביצה (דף ט״ז ע״א) ש״חק״ הוא פרנסה (״כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב״, מאי משמע דהאי חק לישנא דמזוני הוא דכתיב ״ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה״ מר זוטרא אמר מהכא ״הטריפני לחם חקי״)

היינו העצה שיאמרו לבני ישראל לבקש ולהתפלל על פרנסתם, וממילא ה״משפט״ הוא כמו שאומרת הגמרא כאן - בודקין לכסות ואין בודקין למזונות.

ולפיכך ממילא ״וצדקינו במשפט״, שיצא דינו לצדק ולזכות לחיים טובים שהרי ״דכי יהיב רחמנא שובעא לחיי הוא דיהיב״.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: בודקין לכסות ואין בודקין למזונות.

כתיב: ״ושמת את השלחן מחוץ לפרכת״ (שמות כו, לה)

׳פרכת׳ הוא דבר המבדיל, מסך המבדיל. והתורה אומרת שאת השלחן תשים מחוץ לפרכת.

ובדרך רמז נוכל לומר, שהרי השלחן מרמז על האוכל, מזונותיו של אדם, ובגמרא כאן מבואר מצינו שיטת רב יהודה שאין בודקין למזונות.

וזהו ״ושמת את השולחן״, היינו את המזונות ׳מחוץ לפרוכת׳, ללא מחיצה, ללא הבדלה, אל לך להבדיל בין המבקשים מזונות, שכן אין בודקין למזונות.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: אין בודקין למזונות.

מבואר כאן דס״ל דצער הגוף גרע מבזיון, לכן אם אומר האכילוני אין בודקין אחריו, ואילו אם אומר תכסו אותי בודקין אחריו. והכי קיי״ל ביו״ד (סי׳ רנ״א סעיף י׳).

וקשה דבסנהדרין (מ״ה ע״ב) קיי״ל דאין אשה נסקלת ערומה, משום דגרע בזיונא מצערא דגופא, הרי דבזיונא גרוע טפי מצער הגוף. ואילו הכא נקטינן דצער הגוף גרע טפי מבזיונא.

ותי׳ בשו״ת חות יאיר (סי׳ קצ״א) דבזיון דהתם גרע טפי, ולכן עדיף צער הגוף יותר מבזיון דהתם, אבל בזיון קל דהכא עדיף מצער הגוף.

★ ★

בגמ׳: גדול המעשה יותר מן העושה.

ז״ל המטה אפרים (סי׳ תר״ז סעיף ג׳): הגבאים אין להם לדקדק עם הנותנים, ולקבל מהם בסבר פנים יפות. ולא יפה עושים הנוגשים צדקה בעת הזאת, ועושין פלילות (-קטטות) עמהם, ולפעמים ״יש דיחוי בדמים״ (-דוחין מלפניהם מלקבל מה שנותן הנודב), באמרם מה זה לפני איש כמוך וכיוצא בזה, והנותן מתבייש ברבים, וחלילה לעשות כן במקום ״צדקה״ - ״צעקה״, כי אף על פי שאמרו: ״גדול המעשה״, אין לעשות כן רק ביחידות ולא ברבים, ״והיה מעשה הצדקה - שלום״.

★ ★

בטור (יו״ד סי׳ רמ״ט) כתב ״גדול המעשה כמו העושה״, וכתב בט״ז (שם סעיף ב׳) שהוא ט״ס, שהרי אמרו כאן גדול המעשה ״יותר״ מן העושה, והפרישה תירץ שהוא גדול מן העושה מחמת אונס. והט״ז דחה זה שהרי מבואר שם שהנותן בעצב פנים הפסיד שכרו.

החיד״א בברכי יוסף (אות כ״א) יישב דיש ב׳ דרגות של נותן באונס, א׳ שנותן ובשעת הנתינה היא בעצב, הוא הפסיד שכרו, ב׳ שנותן מחמת אונס, אבל בשעת הנתינה נותן ברצון, ועל נתינה זה אמרו ״גדול המעשה יותר מן העושה״ שנותן שלא ברצון, אבל אינו יותר מהנותן ברצון לכתחילה.

★ ★

בטעם שגדול המעשה יותר מן העושה כתב בערוך השולחן (יו״ד סי׳ רמ״ט סעיף י״ב) שאין לך עבודה קשה שבמקדש יותר מלאסוף צדקה מאחרים, לפיכך שכרה מרובה, היינו שלאסוף בשביל אחרים, יותר קשה מליתן משל עצמו, לכן שכרו מרובה יותר.

ועיין שם עוד בערוך השולחן (סי׳ רמ״ז סעיף ה׳ בסוגריים) וז״ל: קבלתי כי על ידי שאדם מאסף צדקה מאחרים, ע״י זה מציל את דורותיו הבאים אחריו מלחזור על הפתחים עכ״ל.

★ ★

החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח״ה סוף פ׳ ט״ז) כתב שיש לומר שענין זה - לעשות אחרים שיתנו צדקה - נרמז בפסוק (דברים ט״ו י״א) ״על כן אנכי מצוך - לאמר״ שתאמר תגיד ותעשה לאחרים ״פתח תפתח את ידך״.

★ ★

בגמ׳: גדול המעשה יותר מן העושה.

כתיב ״זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר. קחו מאתכם״ (שמות לה, ד-ה)

הנה בפסוק כאן יש למצוא רמז לכך שגדול המעשה יותר מן העושה, ״זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר״, היינו שצוה ה׳ למשה שיאמר לבני ישראל לתת את תרומת ה׳, ועי״כ נעשה משה מְעַשֶּׂה.

וזה שמבואר ברש״י אשר צוה ה׳ לי לאמר לכם, והאמירה היא קחו מאתכן וגו׳.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: גדול המעשה יותר מן העושה.

הג״ר בנימין חיים שטיינר זצ״ל, התעסק בהתרמת נדיבים לדבר מצוה, יחד עם ריעו הג״ר מרדכי מאיר פרידמן זצ״ל, והיו מהלכים בשכונת ״זכרון מאיר״ מבית אחד למשנהו להתדפק על הפתחים. כנראה מחמת עייפות יתירה היתה התרשלות מועטת בדבר, וכשעברו בסמוך לאחד הבתים הפליט אחד מהם שמסתמא דיירי הבית ישינים כבר ואין הזמן מתאים לכך. ליד הבית השני היה נדמה להם כי אין הדיירים נמצאים בביתם, וכן בבית השלישי, עד שהתדפקו על פתחו של מרן החזון איש.

החזון איש קיבלם בסבר פנים יפות ושוחקות, ואמר להם: הנה ידוע מה שאמרו חז״ל ״גדול המעשה יותר מן העושה (בבא בתרא דף ט׳ ע״א). ולכאורה הדבר תמוה מאד שאותו העושה הרי צריך ליתן מממונו ויש לו חסרון כיס, מה שאין כן אותו שאינו אלא מעשה בלבד אין לו כל הפסד

מכך? אלא אומר לכם את התשובה. אותו אדם המעשה אחרים למצות צדקה הרי גורם על ידי מעשיו לזכות את הרבים במצוה גדולה וחשובה, והיצר הרע נאבק בכל כוחותיו עם אותו אדם כדי לבטלו מלעשות את האחרים במצוה זו, כי על ידי שיכניע אותו הרי ימנעו כל הציבור מלקיים מצוה רבתי זו, ולכן הוא מנסה בכל כוחו ומחפש כל טצדקי שבעולם להניא אותם מכך, והוא בא אליהם באמתלאות שונות, כגון שפלוני ודאי ישן ואלמוני בוודאי אינו בביתו, וכך היה מונה את כל הסיבות שהשתמשו בהם בדרכם אליו, והיה קולע אל השערה לכוון את הרהורי לבם ומחשבתם...!

(ספר מעשה איש חלק ג).

★ ★

גמ׳: אם עושין צדקה מוטב ואם לאו באין עכו״ם ונוטלין בזרוע ואעפ״כ נחשב להן לצדקה שנאמר ונוגשיך צדקה.

החת״ם בפ׳ וישלח עה״פ ויבא יעקב שלם בגופו בממונו ובתורתו כתב וז״ל: וצ״ע איך בא שלם בממונו, הא נחסר כל אותו הדורן ששלח לעשיו, וי״ל דכ״ז היותו בבית לבן לא קיים מצות צדקה כראוי, שלא הי׳ לו למי ליתן צדקה ולא הי׳ שלם בתורתו שחיסר מצוה א׳ [היינו מצות צדקה], וגם לא שלם בממונו דמלח ממון חסר (כתובות ס״ו:) [ע״ש בפירש״י ״הרוצה למלוח ממונו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד וחסרונו זהו קיומו״, וא״כ כ״ז שלא נתן צדקה הרי חסר לו השלימות בממונו].

אך אחז״ל בב״ב ונוגשיך צדקה כל מה שישראל נותנים מסים לאו״ה נחשב לצדקה, א״כ מכיון שנתן דורון לעשיו ממילא נעשה שלם בממונו ותורתו עכ״ד שם.

וכאן בחידושים ד״ה ואעפ״כ הוסיף החת״ס דאפשר לומר דעי״ז נעשה גם שלם בגופו עפי״מ דאמרי׳ במדרש (במדב״ר ט׳ י״א) פתחא דלא פתח לצדקה תפתח לרופאים, ועי״ז שהשלים לצדקה נתרפא. ועפי״ז מפרש הקרא ״רבים מכאובים לרשע״ היינו שפתחו פתוח לרופאים, אמנם ״הבוטח בה׳״, אנשי ״חסד יסובבנו״, דעניי ישראל נקראו אנשי חסד כי יותר ממה שבעה״ב עושה חסד עם העני, יותר מזה העני עושה עם הבעה״ב כדאי׳ במד׳ (ויק״ר ל״ד ח׳), וע״י שהעניים הנקראים אנשי חסד יסובבנו על פתחו אין לו מכאובים ואין ביתו פתוח לרופאים עכ״ד.

★ ★

גמ׳: בזמן שבית המקדש קיים אדם מביא שקלו ומתכפר לו, ובזמן שאין בית המקדש אם נותן צדקה מוטב ואם לאו בא המלכות ולוקחים ממנו ממונו ומכל מקום נתחשב כאילו נתן צדקה שנאמר ״ונוגשיך צדקה״.

כתיב ״וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים״ (שמות ו, ו)

ישעיהו הנביא אומר בנבואתו (א, כז) ״ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה״.

וכיון דליכא מילי דלא רמיזי באורייתא, יש לזה רמז בדברי הכתוב הנ״ל: ״וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים״.

״זרוע נטויה״ הוא רמז למתן צדקה. ״בשפטים גדולים״ רמז למשפט.

וזו ״וגאלתי אתכם״ ע״י שני דברים אלו, ע״י צדקה וע״י משפט.

וידידי הרב יהושע לפקוויץ שליט״א הוסיף לפרש מה שכתוב בפרשת שמות ״פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים״. דלכאורה יש לדקדק למה לא כתוב ״ואת אשר מצרים עושים לכם״, הרי ״העשוי״ פירושו שנעשה מאיליו. וכידוע דרשת חז״ל אצל ציצית ״תעשה ולא מן העשוי״. והרי כאן לא נעשה מאיליו אלא המצרים עשו להם צרות ויסורים.

אך יש לפרש על פי הגמרא כאן שאמרו חז״ל בזמן שבית המקדש קיים אדם מביא שקלו ומתכפר לו, ובזמן שאין בית המקדש אם נותן צדקה מוטב ואם לאו בא המלכות ולוקחים ממנו ממונו ומכל מקום נתחשב כאילו נתן צדקה שנאמר ״ונוגשיך צדקה״.

והרי נאמר שאין ישראל נגאלין אלא בזכות הצדקה. ולכן אומר הקב״ה שכן שהמצרים נתנו שרי מיסים בעל כרחם של ישראל, הקב״ה מחשב להם כאילו נתנו צדקה אע״ג שהם לא נתנו את זה. והוי עשוי מאיליו, ומכל מקום נגאלים בזכות זה.

וזה ״ואת העשוי לכם״, אפילו אם הצדקה בא בעל כרחו, בבחינת מיסים.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: לא זכה ועניים מרודים תביא בית.

מפרש רש״י זו ממשלת רומי וכו׳.

ביאר הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל: הלימוד הוא מדכתיב ״והיה כאשר תריד״ (בראשית כז, מ), וביאורו כשיגיע זמנך למלוך, כמ״ש ״וירד מיעקב והאביד שריד מעיר״ (במדבר כד, יט, ומפרש רש״י לשון ממשלה). לכך נקראת מלכות אדום בשם ״עניים מרודים״. (שארית נתן).

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: וילבש צדקה כשריון לומר לך מה שריון זה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול, אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול כו׳.

בלבושי שרד (בהגהותיו על התבואת שור בסוה״ס בחי׳ ליו״ד הל׳ צדקה אות רי״ד) תמה מאי הרבותא בזה, שהלא כן הוא בכל המצוות שכל משהו שהוא עושה מצטרף לחשבון גדול.

ותירץ דכאן מדובר במי שנותן צדקה לשם שמים לעשות נח״ר לגבוה, ואיש כזה לא יתן דינר זהב בפעם א׳, אלא יחלק זה להרבה פרוטות, כדי להרבות בעשיית המצוה.

ומכל מקום ישנו חסרון בדבר, שאינו דומה מחי׳ עני בפרוטה למחי׳ עני בדינר, אלא שהוא לא איכפת לו השכר רק רוצה לקיים רצון השי״ת.

לזה אמר כאן פרוטה לפרוטה מצטרפת, שכיון שהוא רוצה ובדעתו ליתן דינר שלם, כאילו נותן דינר יחד, ולזה דימהו לשריון, שאם חסר א׳ מהקשקשים אמנם זהו בגד נאה, אבל אינו ראוי ללבשו במלחמה, כי החץ יפלח במקום החסר, נמצא שכל א׳ מהקשקשים מוכרח להגנת השריון, וכן הוא כשנותן פרוטה ופרוטה, כל א׳ מהפרוטות מצטרף להחשבון של דינר, ועל כל פרוטה נחשב כאילו הוא נתן דינר, שהרי בעצם הי׳ מוכן ליתן מיד דינר אלא מה שחילק את זה, הי׳ לרבות נח״ר לקונו. ועיין עוד בבן יהוידע כאן מה שהאריך בזה בכמה אנפי.

★ ★

הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א הוסיף:

גם י״ל שכשנותן לצדקה וגם אחרים נותנין ולולי פרוטה שלו לא היה נעשה המעשה נחשב כל הפרוטות כאילו נתנן הוא וזהו פרוטה לפרוטה מצטרפת, גם י״ל שכשנותן לצדקה סכום, לא רק שיש לו צדקה ברגע הנתינה אלא כל העמל שיגע בכל מה שהרויח בפרוטה ועוד פרוטה מצטרף לזכות נתינתו, והבן הדברים.

★ ★

באור זרוע (הל׳ צדקה סי׳ א׳) מביא בשם מדרש שמהצדקה שעושה האדם בעולם הזה נעשה לו לבוש של שריון בעולם הבא, וזה מצילתו מדינה של גיהנם, ולפ״ז הדמיון כאן לשריון קשקשים אינו רק משל ודוגמא בעלמא, אלא זהו מציאות.

★ ★

בגמ׳: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה גדול וכו׳) כתבו: ואע״ג דמשה נמי עשה צדקה בסתר וכו׳ ע״כ. ובטל תורה להגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל תמה, דבספרי (פר׳ וזאת הברכה) איתא: וכי מה צדקות עשה בישראל, והלא כל מ׳ שנה שהיו ישראל במדבר באר עולה להם והמן יורד להם ושליו מצוי להם וכו׳ ע״כ. וא״כ מה הפירוש בתוס׳ שעשה צדקה בסתר עכ״ד הגר״מ אריק ונשאר בצ״ע.

והנה עצם דברי הספרי הנ״ל פלא לכאורה, דהרי בכל הדברים הנ״ל, באר, ומן ושליו וכו׳ היה למשה רבינו חלק וכדאי׳ בתענית (ט.) ע״ש. ומה זה דקאמר בספרי: וכי מה צדקות עשה בישראל וכו׳ וצ״ע.

★ ★

ובעצם דברי הספרי הנ״ל ביאר ידי״נ הגאון ר׳ חנניה יוסף איזנבך שליט״א עפ״י דברי התוס׳ יו״ט (פ״ז דברכות מ״ג) מדוע בברכת הזימון תקנו לומר אלוקינו, ובברכת התורה שם ה׳, וביאר, כי לגבי המזון, דין הוא שהשי״ת יכלכל את כל ברואיו ולכן תיקנו זה השם שהוא מידת הדין, אבל התורה לא ניתנה אלא בחסד ה׳, כי איזה שורת הדין נותנת להודיע דרכיו ומשפטיו לברואיו, והרי לא עשה כן לכל שאר העכו״ם, ולכן תקנו בברכת התורה שם זה שהוא מידת הרחמים עכ״ד התוס׳ יו״ט, ולפי״ז א״ש דבמדרש קורא להא שמשה לימד את בנ״י תורה - צדקה ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: **גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו, דאילו במשה רבינו כתיב כי יגורתי מפני האף והחמה, ואילו בעושה צדקה כו׳.**

הגר״א ז״ל (בס׳ המאור הגדול) פירש גדול העושה צדקה ״בסתר״ - בזמן שיש הסתר, ודרך רשעים צלחה, והצדיקים דוויים וסחופים, ״יותר ממשה רבינו״, שאז הי׳ גילוי בהשגחה, שנא׳ כי יגורתי מפני באף ובחמה, שמי שעשה אז עבירה נענש מיד, וכמעט ולא הי׳ בחירה, משא״כ כשעושה צדקה בזמן הסתר פנים שצדיק ורע לו ורשע וטוב לו, אז צדקתו נחשבת יותר.

★ ★

עוד מביא שם מהגר״א דלהכי גדול שכרו יותר ממרע״ה, דבזמן מרע״ה שבני ישראל אכלו למקטן ועד גדול מָן מן השמים, אז לא הי׳ שייך צדקה, רק במותרות, אבל בזה״ז מי שמחי׳ את העני ומקיים את נפשו, אז שכרו מרובה, ומדה כנגד מדה יש לו קרן בעולם הזה, ומצילתו מן המות.

★ ★

בגמ׳: **הנותן צדקה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך בי״א ברכות.**

החסיד יעב״ץ (אבות פ״א מ״ה) עמד בזה, למה הנותן צדקה לעני מתברך רק בשש ברכות והמפייסו זוכה לי״א ברכות.

ותירץ וז״ל: וטעמם נכבד מאוד, כי השי״ת הוא קרוב לנשברי לב, והמשמח את העניים, הרי זה כאילו משמח את פני השכינה, לכן בישעי׳ לפני הפסוקים המובאים כאן - כתיב (ישעי׳ נ״ז): כה אמר רם ונשא וגו׳ מרום וקדוש אשכון, ואת דכא ושפל רוח, להחיות רוח שפלים, ולהחיות לב נדכאים. אמר כי השי״ת רחוק משמי השמים, ואעפ״כ קרוב הוא לעניים האומללים.

וזהו ביאור המשנה ״יהיו ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך״ שתקבל אותם בשמחה ובסבר פנים יפות, ותדבר על לבם כמו שתעשה לבניך הבאים מבית הספר, ואחרי שהתברר על גודל החובה לפייסם בדברים, הוצרך לומר ״אל תרבה שיחה עם האשה״, שאשה ענייה לא ירבה דברים עמה.

רבינו יונה באבות (פ״א מ״ב) על המשנה ״על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים״ כתב שהטעם שהמפייסו מתברך יותר מהנותן לו צדקה, לפי שזהו בכלל מ״ש (סוכה מ״ט ע״ב) שגדול גמילות חסדים יותר מן הצדקה.

הגה״צ ר׳ מנ״נ למברגר ז״ל ממאקאווא ביאר הטעם שהמפייסו מתברך יותר מהנותן צדקה, דהנותן לו צדקה משביע להעני כעת, אבל למחר נשאר העני רעב וצמא, אבל המפייסו הרי העני ניזון מדבריו הרכים והטובים בכל עת ובכל שעה.

★ ★

החיד״א בדבש לפי (ערך צ׳ אות ז׳) כתב דיוצא מכאן שהנותן צדקה והמפייסו זוכה לו׳ ועוד י״א ברכות, הרי י״ז ברכות, בגימטריא טו״ב. וזה מרומז בפסוק (דברים ט״ו י׳) ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ד״א, הז״ה בגימטרי״א י״ז.

★ ★

בגמ׳: **משמיה דר׳ אלעזר מאי דכתיב וילבש צדקה כשריון לומר לך מה שריון זה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.**

שואל הבן איש חי מה החידוש כאן, הלא בכל עסק שאדם יעשה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. אלא מבאר, כי בצדקה פעמים שצריכים כדי להקים מישהו שנופל סכום עצמום, ולא כל אחד יכול לתת סכום כה גדול, אזי כל מי שמצטרף למגבית ונושא בעול נחשב כאילו עשה הכל, כיון שללא עזרתו לא יכלו לפעול זאת.

החפץ חיים בספרו אהבת חסד כותב שכן הוא בדין, שהרי קיי״ל זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב, כאילו כל אחד עשה הכל, כמו כן כאן נחשב כל אחד כמו שעשה הכל.

★ ★

בגמ׳: **פרוטה לפרוטה מצטרפת לחשבון גדול**

כתיב ״ותעש הארץ בשבע שני השבע לקמצים״ (בראשית מא, מז)

ברש״י: לקמצים, קומץ על קומץ, יד על יד היו אוצרים.

הנה חז״ל אומרים כאן כי פרוטה לפרוטה מצטרפת לחשבון גדול, וכן אומר שלמה המלך במשלי (יג, יא) ״וקובץ על ידי ירבה״. מכל מקום יש ללמוד מפסוק זה שמגיעים

למספרים אינסופיים, שהרי כאן היו אוצרים קומץ על קומץ, וידוע כמה יש בקומץ, והגיעו לידי הרבה מאד עד כי חדל לספור.

וזה לימוד לכל אחד לאגור תורה ומעשים טובים אפילו מזעריים, שכן החשבון יכול להיות עד כי אין מספר. (וללוי אמר)

דף י׳ ע״א

בגמ׳: שאל טורנוסרופוס הרשע את ר״ע אם הקב״ה אוהב עניים למה אינו מפרנסם כו׳ א״ל אמשל לך משל כו׳

באלשיך הק׳ (פ׳ בהר) מבאר בזה הפסוקים ״אל תקח מאתו נשך ותרבית - ויראת מאלקיך״, שאל תקח מהעני נשך ותרבית ותאמר הרי הקב״ה שונא אותי שנתן לי כסף ולא לו, ״ויראת״ מלומר ״אלקיך״ שהוא אלוק שלך ולא של העני מדייסרהו בעוני ומחסור, אלא ״וחי אחיך עמך״ - ״אני ד׳ אלקיכם״ אלקיכם של שניכם אני ״אשר הוצאתי אתכם וגו׳ לתת לכם ארץ כנען - להיות לכם לאלקים״ אלקים הוא לשון דין, שאין א״י נקנית אלא רק ע״י ייסורין, אם כן איפכא אותו עני המיוסר בצער העוני הוא אהוב עלי.

★ ★

בס׳ דברי חיים מצאנז (פ׳ בהר) הקשה הלא העני שנסתמו לו שבילי פרנסה, בחטאו הוא שקיפח את פרנסתו, (כדאי׳ במשנה סוף קידושין), וא״כ מה תשובה חשיב לו ר״ע לטורנסרופוס, הלא לכאו׳ צדק בטענתו שהרי זה דומה לעבד שייסרוהו, ובא אחד והקיל עליו, שהמלך כועס עליו.

והשיב, שהצדיק בראותו העני מחוסר לחם רעב וצמא, מרגיש הוא בצערו, כאילו הוא עצמו רעב ללחם וצמא למים, וזאת היתה תשובתו לטורנסרופוס משל לבן המלך וכו׳, הוא זה שלא חטא, ומ״מ מרגיש הצער של העני, מותר לו ליתן לעני די מחסורו, כדי להפיג הצער שלו עכתו״ד, ונאים הדברים למי שאמרן.

★ ★

הגרעק״א (הובא בחי׳ הגרעק״א השלם) ביאר בזה הפסוק (בפ׳ ראה) ״השמר לך פן יהי׳ דבר עם לבבך בליעל״ היינו שיעלה על דעתך כדעת המין שהקב״ה כועס על עניים, לכן אין לחוס עליהם, ״והיה בך חטא״, שהרי בזה אתה מייחס לבני ישראל כאילו הן ״עבדים״, והרי באמת ״בנים״ הן לכן המלך שמח למי שמאכילם ומשקה אותם.

★ ★

בגמ׳: שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם וכו׳.

הקשו המפרשים, הרי אינו דומה המשל לנמשל, דהכא צוהו בהדיא פתח תפתח וגו׳ לענייך וכו׳ [דברים ט״ו י״א].

ותירץ בבן יהוידע, דהוא מוקים להני קראי, שמצוה לתת לו כדי חיותו דוקא, לחם צר ומים לחץ, ומ״ש [שם שם ח׳] די מחסורו אשר יחסר לו, אינו מפרש ליה אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, אלא מפרש אשר יחסר לו משיעור שהוא כדי חיותו דוקא, ולהכי מקשי ליה, איך אתם מפרנסים אותם בשופע גדול, והשיב כדי לזכות.

ומ״ש וגזר עליו שלא להאכילו ולא להשקותו קשא היכא איתא להאי בנמשל, דאפילו אם יפרש דקראי דפתח תפתח ונתן תתן לו איירי שמצוהו לתת לו כדי חיות דוקא, היכן צוהו שלא יתן יותר מכדי חיותו. אלא יש לבאר, דצוה למערכות השמים כוכבים ומזלות שלא ישלשלו לו טובה, כי הטוב של האדם ועושרו, וכן ההפך, בא לו מפאת המזל, וזה כיון דעשאו עני, מוכרח שצוה למזלות שלא יעשירוהו, ונמצא קפיד שלא יהיה לאדם זה טובה ברבוי יותר מכדי חיותו.

★ ★

בפרשת דרכים (כה) ביאר לפי דברי הגמרא מה שאמרו במסכת כתובות (סח, א), ׳כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים׳, דהרי רבי עקיבא השיב לו, אנו נחשבים לבנים, ומלך שכעס על בנו ישגר דורון למי שהאכיל והשקה את בנו. ולכן, המעלים עיניו מן הצדקה מחשיב את בני ישראל לעבדים, ועל כן דומה כאילו עובד עבודה זרה, דכיון שסבור שבהיותו עבד יפרוק מעליו עול מלכות שמים בטענה, עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו.

הוסיף בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וי״ל דהתשובה על שאלת טורנוסרופוס הרשע, דאע״ג דאין עושין רצונו של מקום נקראים עבדים, מ״מ ע״י צדקה

מתהפכין להחשב עושין רצונו של מקום ובזה גופא אנו בנים.

★ ★

בגמ׳: ר״פ הוה סליק בדרגא אשתמיט כרעי׳ בעי למיפל א״ל ר״ח שמא עני בא לידך ולא פרנסתו.

ולכאורה צריך להבין מנ״ל לר״ח דהעונש הי׳ מפני זה, וי״ל דהנה התבות ״פתוח תפתח״ הם בטעמים ״דרגא תביר״, לרמוז בזה להמתעלם מן הצדקה תברא דרגא - נשברת המדריגה - תחתיו.

(קול אליהו פ׳ ראה)

★ ★

בגמ׳: רב פפא הוה סליק בדרגא, אישתמיט כרעיה וכו׳ כל המעלים עיניו מן הצדקה וכו׳.

תלמיד הגאון ר׳ חיים מוולוזין זצ״ל מביא בשמו (ונדפס בקובץ תפארת ישראל קובץ ד׳ ע׳ 45):

נראה דהיינו מעשה דלעיל דהאי ענ׳ דהוה מחזר על הפתחים כו׳ ולא איזדקק לי׳ ר׳ פפא משום ההוא ברייתא דתני׳ אם הי׳ עני מחזיר על הפתחים אין נזקקין לו, ולא ידע לפרשה דלמתנה מועטת נזקקין לו כדלעיל, והיינו דקאמר לי׳ שמא מחמת זה המעשה דלעיל דהעני בא לידך ולא פרנסו נחשב לך כאלו עובד ע״ז ושפיר נחמו בזה.

★ ★

בגמ׳: ר׳ פפא הוה סליק בדרגא, אשתמיט כרעא ובעא למיפל, אמר השתא כן איחייב מאן דסני לך כמחללי שבתות וכעובדי ע״ז א״ל ר״ח בר רב מדפתי שמא עני בא לידך כו׳.

בבני יששכר (אדר ד׳ ג׳) כתב שמזה יש ללמוד שלא רק כאשר בא על אדם סיבה רעה היזק או חולי כדו׳, צריך לעשות חשבון הנפש על מה ככה הגיע לו, אלא אף אם כמעט אירע לו היזק ולבסוף ניצול ממנה, גם כן צריך להתיישב בלבו לבדוק ולבחון על מה הגיע אליו ככה ולמה ראוי היה לזה, ומה שניצול, הוא בגלל שתלה לו איזה זכות.

★ ★

בגמ׳: המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה כו׳.

בפני דוד (פ׳ ראה) מביא מהר״ח ויטאל בדרשותיו שאע״פ שמעלים עיניו מן הצדקה ה״ה כעובד עבודה זרה, מ״מ אינו חמור כע״ז לענין שבע״ז מחשבה כמעשה כדדרשנן בסופ״ק דקידושין מקרא דלמען תפוס את ישראל בלבם, אבל בצדקה אינו כן שאם רק חשב שלא ליתן, אינו נענש על זה.

וזה נרמז בפסוק - השמר לך פן יהי׳ ״דבר״ דהיינו דיבור ״עם לבבך״ עם המחשבה, ואז כשיש דיבור עם המחשבה נענש ״בליעל״ כמו עובד עבודה זרה.

★ ★

כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

וע״ד צחות יש לפרש כמו שפי׳ בספ׳ על הכועס שנמשל לעוע״ז, שכמו שעובד עץ ואבן לא מועיל מאומה בעבודתו כן רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותו. וכמו במעלים עין מן הצדקה לא יחשוב שהרויח אותו ממון, כי מזונותיו קצובין וכדאי׳ בגמ׳ לגבי ד״א דריב״ז.

★ ★

בגמ׳: כל צדקה וחסד שישראל עושים בעולם הזה, שלום גדול ופרקליטים גדולים בין ישראל לאביהם שבשמים.

בספר סידורו של שבת (עמוד 150) כתוב - שדבר זה הוא מדה כנגד מדה, הוא עשה שלום בין העני להקב״ה, כי הוא גרם בנתינתו, שאין העני מתרעם יותר שחסר לו מזונות - לכן נעשה שלום בינו לבין אביו שבשמים, להתברך בכל טוב.

★ ★

בגמ׳: גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה.

כתב בסה״ק תניא (ס׳ ל״ז) וז״ל: ובזה יובן מה שהפליגו רבותינו ז״ל במאד מאד במעלת הצדקה, ואמרו ״ששקולה כנגד כל המצות״, ובכל תלמוד הירושלמי היא נקראת בשם ״מצוה״ סתם, מפני שהיא עיקר המצות המעשיות, ועולה על כולנה, שכולן הן רק להעלות נפש החיונית לד׳, שהיא היא המקיימת אותן כו׳, ואין לך מצוה שהנפש החיונית מתלבשת בה כל כך - כבמצות הצדקה, שבכל המצות אין מתלבש בהן רק - כח א׳ מנפש החיונית בשעת מעשה המצוה לבד.

אבל בצדקה - שאדם נותן מיגיעת כפיו, הרי - כל כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו, או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו, וכשנותן לצדקה, הרי כל נפשו

החיונית עולה לד׳, וגם מי שאינו נהנה מיגיעו, מ״מ הואיל ובמעות אלו הי׳ יכול לקנו חיי נפשו החיונית, הרי נותן חיי נפשו לד׳.

ולכן אמרו חז״ל ״שמקרבת את הגאולה״, לפי שבצדקה אחת מעלה הרבה מנפש החיונית, מה שלא הי׳ יכול להעלות ממנה כל כך כוחות ובחינות בכמה מצות מעשיות אחרות.

ועיין עוד בתניא באגרת הקדש אגרת ד׳.

★ ★

איתא בשם הרבי ר׳ העשיל ז״ל שלכן אומרים בתחילת הסדר של ליל פסח ״כל דכפין ייתי ויצרך״, ״השתא הכא לשנה הבא בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין״, שכיון שגדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, לכן אחרי שאמרנו שכל מי שהוא רעב יכול לבא ולהכנס ולאכול כל צרכו, בצדק אומרים ״השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין״.

★ ★

בגמ׳: תניא רבי יהודה אומר וכו׳ עשרה דברים קשים נבראו בעולם, הר קשה ברזל מחתכו וכו׳.

בספר אמרי פנחס השלם (ח״ב ע׳ קמ) מסופר שהרה״ק ר׳ יעקב שמשון משפיטיקווא זצ״ל נסע אל הגאון הנודע ביהודה זצ״ל כדי לשכנעו שהחסידים עוסקים בתורה, ובתוך הדברים שם מובא:

פעם אחרת ישב הרה״ק משפיטיווקא זצ״ל, בשעה שהגיד הנוב״י את שיעורו לפני התלמידים, ופלפל עם הנוב״י. אז נוכח הנוב״י כי אדם גדול הוא, והזמין אותו שיהיה מאוכלי שלחנו, וכנהוג בשעת סעודה, דברו בדברי תורה, ושיחת חולין של תלמידי חכמים, וכה ארכו הימים והנוב״י כבר התיחס אליו בידידות. אז ראה הרה״ק משפיטיקווא זצ״ל, כי בא מועד, לבקש רשות מהנוב״י, שיכבדו לדרוש בבית הכנסת. שאלו הנוב״י באיזה סוגיא ידרוש. השיב, כי יביאו לו איזה מסכת ובכל מקום שיפתחו, שם ידרוש.

הביאו לפניו מסכת בבא בתרא ופתחו בדף י׳, ״עשרה דברים קשים״ כו׳. אמר הרה״ק משפיטיווקא זצ״ל: ״טוב מאוד, זו סוגיא חמורה ובה אדרוש״. התלמידים צחקו בקרבן, כי יקרא לאגדה זו, בשם ״סוגיא חמורה״... וכאשר דרש בשבת הראשונה: ״הר קשה ברזל מחתכו״, הביא את כל הסוגיות שבש״ס, המדברים מהלכות הנוגעות ל״הר״ והציע להם קושיות. אחר כך הביא את הסוגיות שבש״ס המדברים מעניני ״ברזל״ ועל פיהם נתיישבו כל הקושיות, וכן הלאה, והשתוממו כל חכמי הישיבה על חריפותו ובקיאותו.

אז הראה לו ה״נודע ביהודה״ קירבה יתירה, שיתאכסן בביתו וייחד לו חדר מיוחד ומטה, כסא, שלחן ומנורה ע״כ.

★ ★

כותב מו״ר הגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל בספרו שערי יצחק ח״א בסוף הספר בקו׳ זכרון מאיר (ע׳ רעט):

רבינו מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל, היה נוהג לדרוש לפני תלמידי חכמים שבעיר לובלין דרוש פלפולי בכל חול המועד של פסח, אז התאספו כל תלמידי החכמים שבעיר, והרב דרש לפניהם במילי דחריפותא, בשנה האחרונה שלפני פטירתו, הכריז לפני קהל הת״ח שבעירו, שהיות שהוא נכדו של הרה״ק מפשיטיקווא, ברצונו לדרוש דרוש על העשרה דברים קשים שבמסכת בבא בתרא, כפי שעשה זקנו הרה״ק בויכוחו עם הנודע ביהודה.

ואכן קיים את דברו, ובשנת תרצ״ג בחול המועד פסח, התחיל את דרשתו על המימרא הזאת של רבי יהודה, הוא התחיל בפלפולו בסוגיא דזבחים (דף כד) נדלדלה האבן ועמד עליה וכו׳, וכך המשיך בפלפול מענין לענין בחריפות ובקיאות ובהסברת הדברים כדרכו, עד שהמשיך להפיסקה הראשונה של המימרא דרבי יהודה, הר קשה ברזל מחתכו, כשסיים הדרשה הבטיח להמשיך בשנה הבאה הלאה את הפלפול על העשרה דברים קשים.

אבל באמצע נפסק פתיל חייו, ונפטר בז׳ חשון תרצ״ד, אולם מצאנו בכתב ידו של הרב זצ״ל, רישומי דברים על שאר הדברים שהם בבחינת חומר לדרושים הבאים, ואילו זכינו בוודאי היה מרחיב אותם, כדרכו בקודש, והננו מביאים אותם כמות שהם, וישמע חכם ויוסיף לקח.

★ ★

וז״ל שם: מצאנו שרבי יהודה היה נותן סימנים להלכות, כמו, רבי יהודה אומר שלא תטעה זד״ד יה״ז (משנה מנחות דף צו ע״א) וכמו רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ״ך עד״ש באח״ב (עיין ר״ע מברטנורה שם) וכן כאן העשרה דברים הם סימני הלכות שהיו קשות לרבי יהודה, ותירצם ברמז, וכמו שנבאר.

הר קשה

בש״ס סוטה דף לג רבי יהודה אומר הר גריזים סמוך לשכם, ובירושלמי שם פ״ז ה״ג פריך על זה למאן דאמר שבו ביום שעברו הירדן נאמרו הברכות והקללות והאיך אפשר דהיא סמוך לשכם והלא שכם רחוק מהירדן ק״כ מיל, והאיך הלכו מהלך זה ביום אחד, ומשני דהא בהא תליא, דרבי יהודה סובר כמאן דאמר כי תבואו לאחר ירושה וישיבה משמע, ונאמרו הברכות והקללות לאחר י״ד שנים דכתיב והיה כי יביאך עיי״ש בקרבן עדה.

ובש״ס שבועות דף טו איתא אין עזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה כירושלים, דבעי דבר הנאכל בה ויוצא ממנו נפסל, והקשו בתוס׳ אם כן הר הבית היכי קדיש דאין לך דבר הנאכל בה ויוצא ממנו נפסל עיי״ש.

ונראה לומר דהרים אלו כל אחד יקשה על חבירו, ונקדים סוגיא דראש השנה דף ט׳ ע״א בחריש ובקציר תשבות מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא דריש לה למוסיפין מחול על הקודש עיי״ש.

והנה התוס׳ במנחות פ״ד כתבו דהא דקצירת העומר מותרת בשביעית איכא למילף מקרא דלדורותיכם ומקרא דבחריש ובקציר יעיי״ש, והנה אי אמרינן דעומר בא מחוץ לארץ, אם כן אפשר לקיים קרא דלדורותיכם בשביעית בעומר הבא מחוץ לארץ ושפיר איצטריך קרא דבחריש ובקציר להתיר קצירת העומר בשביעית גם בארץ ישראל.

והנה לרבי יהודה דדריש הר גריזים ממש, ועל כרחך כי תבואו לאחר ירושה וישיבה משמע, ואם כן אין עומר בא מחוץ לארץ ושפיר ילפינן מלדורותיכם, ומעתה יקשה בחריש ובקציר למה לי, ואין לומר להתיר קציר עומר בשבת דאם כן תקשה הקושיא השניה הר הבית היכי קדיש.

דהנה בש״ס שבועות דף טז פליגי תנאי אי בכל אלו תנן או באחת מאלו תנן, והנה יש להביא ראיה דבאחת מאלו תנן, דבגמרא שבועות דף טו פריך ואמאי לא יהיה חמץ דוקא דהיינו שתי הלחם, ומשני דאין בנין המקדש דוחה יו״ט, ואי מערב יו״ט בשחיטת כבשים הוא דמיקדשה, וכתבו התוס׳ שם דלמאן דאמר תנור מקדש איפסלו בלינה, והנה הרמב״ם פסק דתנור מקדש ולא נפסל בלינה, (עיין ברמב״ם פ״ה מהלכות תמידין ומוספין ה״ז ובלח״מ שם) ולפי זה שפיר אפשר לקדש בשתי הלחם.

והנה המהרש״א ז״ל הקשה שם, דאם כן אמאי לא המתין שלמה המלך ע״ה מלקדש העזרה עד עצרת, ומכאן ראיה דבאחת מכל אלו תנן, והנה בש״ס מנחות ע״ב אמרינן מועדי ה׳, הכתוב קבע מועד אחד לעומר ושתי הלחם, ואי שתי הלחם אפשר מאתמול הוא הדין קצירת העומר דאף דאפשר מאתמול דחי שבת, ומשני משום דתנור מקדש ונפסל בלינה והוי אי אפשר מאתמול.

והשתא יבואר, הר קשה, הר הבית, היכי קדיש, ואכן על זה יש לומר דבאחת מאלו תנן, וראיה מהא דלא המתין שלמה עד עצרת, דמה דהקריב בבמה אין ראיה לרבי יהודה דסבירא ליה בש״ס זבחים קיח דאפילו חובות יחיד מקריבין בבמה גדולה עי״ש, וביותר איכא ראיה לרבי יהודה לשיטתו בזבחים ס׳ דקידוש שלמה קידוש מזבח היה, אם כן אמאי לא המתין, ועל כרחך דבאחת מאלו תנן, ואם כן לפי זה מוכרח לומר דתנור מקדש ולא נפסל בלינה, והיה שלמה יכול לקדש בשתי הלחם, ומהא דלא המתין שלמה עד עצרת ראיה דבאחת מאלו תנן.

וגם בזה רבי יהודה לשיטתו במנחות צ״ו דתנור מקדש, (ולפי המסקנא שם יש לומר לר״י דאין דוחה שבת) ואם כן הוא הדין קצירת העומר, ושוב קשיא קרא דבחריש ובקציר למה לי, ואין לומר דעל כרחך באחת תנן כיון דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא ועזרא קידוש גמור עביד וכמבואר בשבועות דף טז שם, דהא לרבי יהודה לשיטתו דאמר במגילה כח דקדושתן אף כשהן שוממין ע״ש הרי דסובר קידשה לעתיד לבוא ואם כן הר אחד ממה נפשך קשיא לרבי יהודה.

ואכן עדיין יש לומר דבחריש ובקציר אתא דמוסיפין מחול על הקודש וכדרשת רבי עקיבא, ואך על זה קשיא קושיא אחרת, לרבי יהודה לשיטתו במדרש רבה פרשת בראשית דריש רבי יהודה יום השישי ה׳ יתירה מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, והשתא תיקשי הא למה לי קרא תיפוק ליה מקל וחומר דשביעית, והתוס׳ בר״ה ט הקשו קושיא זו למאן דאמר דשביעית הילכתא, ותירצו דאין דנין ק״ו מהלכה ע״ש, אבל הא וודאי קשיא לרבי יהודה, הא קושיא חדא, ועוד תקשה הא בקרא כתיב מערב עד ערב תשבתו שבתכם

ודרשינן למוסיפין, ותשבתו לשבת לא איצטריך, דאתא מיום הששי, ועל כרחך ליום טוב ואם כן קרא בשביעית למה לי, תיפוק ליה דראש השנה הוא והוי יו״ט וממילא אסור קצירה, וזה הר קשה.

ברזל מחתכו

הוא מימרא דרבי יהודה בש״ס יומא לד עששיות של ברזל היו מחמין לו בערב יוה״כ ופריך והלא מצרף, ומשני אביי דבר שאין מתכוין מותר וכו׳, הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא, וכתבו התוס׳ שם דבכל מקום סבירא ליה לרבי יהודה דבר שאין מתכוין אסור מן התורה דלא בעינן מלאכת מחשבת ורק בשבת ויוה״כ מותר מן התורה דבעינן מלאכת מחשבת עיי״ש.

ולפי זה מתורצין ב׳ קושיות הנ״ל, דהא השתא חמירא שביעית בדבר אחד משבת, דדבר שאין מתכוין אסור בשביעית כיון דלא בעינן מלאכת מחשבת ובשבת מותר וכמו שכתבו התוס׳ בגיטין מד ובמועד קטן יג ע״ש ואם כן לית לן קל וחומר משביעית לשבת, וגם שפיר איצטריך קרא דבחריש ובקציר דמוסיפין מערב שביעית, דאלו משום יו״ט היה מותר בדבר שאין מתכוין והשתא אסור ושפיר יש לומר באחת מאלו תנן, וראיה משלמה שלא המתין עד עצרת, ושפיר קדיש הר הבית בשאר דברים, וקרא דבחריש ובקציר אתי לומר דמוסיפין מחול על הקודש, וזה ברזל מחתכו.

אופן שני

דקשה קושיית התוס׳ בשביעית דף טו הר הבית היכי קדיש כנ״ל, ומוכרח דבאחת מכל אלו תנן, ובש״ס שבועות שם אמרינן דמאן דאמר באחת מכל אלו תנן היינו משום דסובר דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא ועזרא קידוש גמור עביד, וזה ברזל מחתכו, בעששיות של ברזל היה מחמין, ומותר משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וילפינן מדנסמכה מלאכת שבת למלאכת המשכן, והנה קשה הלא איצטריך הסמיכות למשכן שאין דוחה שבת, ועל כרחך מוכרח לומר דקרא לא אתי להכי דאם כן סמיכה דמקדש לשבת למה לי, השתא משכן דנמשח בשמן המשחה אין דוחה שבת מקדש לא כל שכן, ואך דעדיין יש לומר שאני מקדש דקדושתו קדושת עולם וכש״ס שבועות טז ע״ב ע״ש. אך יש לומר דלא קידשה לעתיד לבא ולא הוי קדושת עולם וכמבואר ברש״י שם, וכיון דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא אם כן על כרחך באחת מכל אלו תנן, ושפיר היו יכולים לקדש הר הבית בשאר דברים, ודו״ק.

ברזל קשה אש מפעפעו

דיש להקשות לרבי יהודה היאך היה מחמין לו בערב יוה״כ עששיות של ברזל, דבאמת מקשה הש״ס והא מצרף, ומשני דדבר שאין מתכוין מותר משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וילפינן מדנסמכה שבת למלאכת המשכן, וקשה הא רבי יהודה לא דריש סמוכין וכש״ס דיבמות ד׳ ובכ״מ, ואך יש לומר דהוי מוכח או מופנה, ואכן הא צריך דמלאכת המשכן אינה דוחה שבת ולא הוה מוכח (ועיין בזה במלא הרועים ערך סמוכין יע״ש).

ועדיין יש לומר דהא דמלאכת המשכן אינה דוחה שבת ילפינן מקרא דאת שבתותי תשמורו וכמבואר ברש״י פ׳ תשא, אבל יקשה דהא אצטריך לפקוח נפש דוחה שבת וכמבואר יומא פ״ד, ואך על זה יש לומר דפקוח נפש דוחה שבת ילפינן מהא דאין לו דמים בין בחול בין בשבת וכמבואר בסנהדרין ע״ב, אכן על זה יקשה קושית מהר״ח כהן ז״ל דהא הר״מ ז״ל פסק דהך קרא אינו אלא בלילה אבל ביום היינו אם זרחה השמש דמים לו עיי״ש, ואם כן קרא דמחלליה לרבות מלאכת הלילה למה לי (עי׳ מכילתא תשא).

ואין לומר דאיצטריך לומר דמעשה שבת אין אסורין אלא במזיד וכמבואר בש״ס ב״ק ע״א דגם זה אינו לרבי יהודה, דהא סבירא ליה דמעשה שבת אסורין רק מדרבנן כמבואר שם, וגם אין לומר דאיצטריך לחלוק מלאכות וכמבואר בשבת ע׳ דגם זה אינו לרבי יהודה, דהא סבירא ליה הבערה לחלק יצתה, דהא על כרחך לא סבר ללאו דהא מחייב בהבערה וכמבואר בירושלמי שבת פ״ג לענין הבעיר ובישל עי״ש, וגם אין לומר דאיצטריך קרא למקלקל בהבערה דהא סבירא ליה מקלקל בהבערה פטור וכמבואר בשבת קו.

ואך דיש לומר דאיצטריך מחלליה דניליף חלול חילול מעכו״ם דרודף ניתן להצילו בנפשו וכמבואר בסנהדרין ע״ד, אך דזה אינו רק לרבי שמעון דסבירא ליה עונשין מן הדין וכמבואר שם, ואם כן תקשי ואם בכלי ברזל למה לי דאיתא בספרי פ׳ מסעי ואם בכלי ברזל הכהו הא עד שלא יאמר יש לי בדין וכו׳ ללמדך שאין עונשין מן הדין יעו״ש, ורבי יהודה הרי סבירא ליה עונשין מן הדין וזהו ברזל קשה.

אש מפעפעו

מימרא דרבי יהודה במסכת ב״ק ס׳ דטמון באש חייב, דהנה יש עוד הוכחה דפקוח נפש דוחה שבת על פי הגמרא דיומא סג דפריך הש״ס למה לי קרא דכתיב לד׳ לרבות שעיר המשתלח למחוסר זמן, תיפוק ליה דאין הגורל קובע אלא וכו׳ ומשני הא מני רבי שמעון הוא דסבירא ליה הגרלה לא מעכבא, ורבא משני כגון שהיה לו חולה ביום הכפורים ושחט אמו ביום הכפורים, ורבי יהודה לשיטת לית ליה תירוץ הא׳ של הגמרא דהא סבירא ליה הגרלה מעכבא וכמבואר שם ס״ב, ועל כרחך לדידיה מוכרח כשינוי דרבא, ומזה ראיה דפקוח נפש דוחה יוה״כ והוא הדין שבת.

ואכן עדיין יש לומר דאיצטריך קרא כגון ששחט ב׳ השעירים שעיר לד׳ ושעיר לעזאזל והיה אחד אותו ואת בנו והרי בשעת הגרלה חזי שתיהן, ואכן היינו דוקא אי אמרינן חוששין לזרע האב דהא הני שעירים זכרים היו, ומבואר בחולין ע״ט דספוקי מספקא ליה לרבי יהודה, ואמרינן שם דתליא אם לחלק צריך קרא, וזהו אש מפעפעו, דכתיב או הקמה ועל כרחך לחלק אתיא דהא טמון ג״כ חייב וכמבואר שם בב״ק, וא״כ איצטריך אותו לחלק, ושוב אמרינן דאותו ואת בנו אינו נוהג בזכרים, ושפיר מוכח מקרא דלד׳ דמרבי שעיר המשתלח דפקוח נפש דוחה שבת ודו״ק.

אופן שני

עששיות של ברזל וכו׳ דקשיא מנא ליה לרבי יהודה דמלאכת מחשבת אסרה תורה כיון דלא דריש סמוכין כנ״ל, אכן יש לומר דרבי יהודה סבירא ליה אשר חטא בה פרט למתעסק, ופירש״י כריתות יט דלמאן דסבירא ליה מלאכת מחשבת ממילא איפטר מתעסק עיי״ש ובסנהדרין סב, וסבירא ליה לרבי יהודה מאי דמתעסק פטור היינו משום דלא הוי מלאכת מחשבת והוא הדין דבר שאין מתכוין. (וצ״ע מתוס׳ כתובות ו).

ואך דהא עדיין יש לומר דקרא דאשר חטא בה דרשינן עד שיודע במה חטא, ואך דיש לומר דזה שמעינן מקרא דכל העושה בו ולא בו וחבירו, וקשה למאי הילכתא, ועל כרחך דנפקא מינה לחטאת, והטעם משום דלא בו וחבירו, אך דעדיין קשה דיש לומר דנפקא מינה למלקות דלאו שבכריתות לוקין עליו, והנה במכות טו יליף ר׳ יצחק דלאו שבכריתות אין לוקין מדגלי הכתוב באחותו, ורבי עקיבא סבירא ליה דאיצטריך דאין עונשין מן הדין.

וזה ברזל קשה דהא מואם בכלי ברזל הכהו מוכח דאין עונשין מן הדין כנ״ל, וא״כ לאו שבכריתות לוקין עליו, ושוב אין ראיה מבו ולא בו ובחבירו לחטאת, ואיצטריך אשר חטא עד שיודע במה חטא, ומלאכת מחשבת מנא ליה וזה ברזל קשה.

אש מפעפעו

מימרא דרבי יהודה בש״ס מכות ד׳ דבאש תשרופו אתיא ללאו הניתק לעשה, ועל כרחך לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אם כן על כרחך דלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו, דהא בגמרא שם פריך למאן דאמר לוקין מאשר לא תשמע לעשות, אי הכי לאו הניתק לעשה נמי, ומשני דומיא דלאו דחסימה, ואם כן רבי יהודה דסבירא ליה לאו שאין בו מעשה לוקין על כרחך לא מדמי ללאו דחסימה, ואמאי לא לקי על לאו הניתק לעשה אלא על כרחך דלא דריש האי קרא לאזהרה, והרי שבת לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ולא שייך בו מלקות.

וחוץ מזה יש לומר, דעל כרחך אי נימא דבו ולא בו ובחבירו למלקות אתא היינו שנאמר דמטעם זה פטור דהוי התראת ספק, והרי לרבי יהודה דאמר באש תשרופו ללאו הניתק לעשה על כרחך סבירא ליה התראת ספק שמה התראה, וכמבואר בש״ס חולין פ״ב ובמכות יז ודו״ק.

אופן שלישי

רבי יהודה אומר עששיות של ברזל היו מחמין לו בערב יוה״כ ופריך בגמרא והא מצרף ומשני דמלאכת מחשבת וכו׳, ולכאורה יש להקשות לפי מה שכתב רש״י חגיגה י דמלאכת מחשבת אתיא מדנסמך שבת למשכן, והא רבי יהודה לא דריש סמוכין, אך יש לומר דהוי מוכח, אכן יקשה דהא איצטריך למלאכת המשכן דאינה דוחה שבת, אך בעירובין ב אמרינן מקדש איקרי משכן ומשכן איקרי מקדש, דכתיב ושחטו פתח אהל מועד בזמן שהדלתות פתוחין והא קרא במשכן כתיב ע״ש בפי׳ התוס׳ בשם הר׳ נתנאל דבמשכן לא הוי דלתות ועל כרחך אמקדש קאי וע״ע בתוס׳ שם שכ׳ דנ״מ דיש ללמוד דמשכן אינה דוחה שבת ממקדש יעיי״ש.

ואכן הקשיתי על זה, מזבחים נה במערבא תני ושחטו פתח אהל מועד ולא בזמן שיפרקו הלויים המשכן ע״ש, ולפי זה שפיר מצי קאי אמשכן ומנא ליה דמקדש איקרי משכן.

והנלענ״ד ליישב בס״ד, דהנה בתוס׳ שם וביותר ביומא כט הקשו דלמה לי קרא תיפוק ליה דשחטן קודם לתמיד של שחר ולכן פסולים ותירצו דנ״מ כגון שפתחו ונעלו אחר כך דכבר נשחט התמיד יעי״ש, והנה לכאורה קושיית התוס׳ הנ״ל תמוהה, דהא גם מה דתמיד אסור לשחוט קודם פתיחת דלתות ההיכל ילפינן מהאי קרא דשלמים, אכן כוונת התוס׳ נראה לי דלמה איצטריך ליה האי קרא בשלמים ונצטרך אחר כך למילף כל הקרבנות בהקישא דזאת התורה, נכתוב אצל תמיד וממילא נדע כל הקרבנות כיון דהם לאחר התמיד, ועיין במהרש״א שכך כתב בלשונו הזהב.

והנה לפי זה הקשיתי, דהאיך אפשר למידרש האי קרא דקאי אמשכן לאחר שיפרקו תיפוק ליה דהוי קודם לתמיד, דהשתא ליכא למימר כתירוץ התוס׳ דפרקו אחר הקרבת התמיד דהא מבואר בתוס׳ מנחות צה דלא היו נוסעין אלא או בתחלת יום או בתחלת לילה, ושוב קשה למה לי קרא, ואין לומר דנפקא מינה לענין שחטו בתחלת לילה זה אינו, דאם כן בלאו הכי פסול משום שחיטת לילה, ולרבי יהודה שחט בלילה אם עלתה תרד, וכיון דממילא נפסל משום קודם לתמיד ושוב קשה דנכתוב האי קרא אצל תמיד.

אבל אם אמרינן דהאי קרא ושחטו איצטריך גם למקדש והרי במקדש איכא נפקא מינה כגון שהעלה אחר שחיטת התמיד, ושפיר ניחא זה דלא כתבו בתמיד דוקא, ואם כן שפיר משנינן דמקדש איקרי משכן דהא על כרחך האי קרא אמשכן לחודא לא אתי, ואך דעדיין יש לומר דקאי אמשכן לחודא ונפקא מינה לשחטו בלילה, ואי דאם כן ממילא פסול משום לילה, יש לומר דנפקא מינה לאם שחטו בחוץ בשעה זו, דאמרינן ביומא סב שחטו בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור דמחוסר מעשה ואינו ראוי לבוא בפנים, ושחיטה בלילה בחוץ מבואר בש״ס זבחים קיא ובכ״מ דחייב, ועי׳ רש״י שם דרבי יהודה הוא עיי״ש, (ובתוס׳ הטעם שאין לילה קודם פתיחת דלתות) ואם כן שפיר איכא נפקותא, ואכן היינו דוקא אי אמרינן דהיה סילוק מסעות בלילה, ובגמרא מנחות צח מדייק הש״ס דסילוק מסעות בלילה דאם לא כן תיפוק ליה דלחם הפנים וקדשים נפסלים בסילוק בלינה כיון דהיו נוסעים בתחלת היום וכנ״ל, והנה אי אמרינן דלחם הפנים עליו יהיה בקדושתו קאי, על כרחך דלא נפסל בלינה דהא נסעו בלילה וזהו ברזל קשה.

אש מפעפעו

דהנה בירושלמי יומא (סוף פ״ד) אמרינן דרבי יהודה דריש אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה אפילו במסעות, ואיצטריך לא תכבה ולא אתיא מתמיד, ומוכח מכאן דלרבי יהודה לחם הפנים נפסל בלינה דהא על כרחך לא דריש תמיד למסע וכן לחם התמיד לא אתא למסע, ושוב אין ראיה דהיה סילוק מסעות בלילה דקרא דללכת יומם ולילה היינו היכא דעקר ביממא וכמבואר שם ומיושב קרא ודו״ק.

אש קשה

מימרא דרבי יהודה בש״ס תמורה דף ד והנותר ממנו וכו׳ באש תשרופו בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר לך שאין לוקין עליו, והנה התוס׳ הביאו הירושלמי דמדכתיב זבחי דרשינן להכשיר פסח ששחטו על חמץ, ולפי זה קשיא למאן דאמר אי עביד מהני קרא דזבחי למה לי, ואכן במהרש״א פסחים סג כתב דאין לומר דאיצטריך תרי קראי לשינה עליו הכתוב לעכב.

ואך דעדיין אפשר לומר דאיצטריך תרי קראי דאין עשה מנתק תרי לאווין עיין אור חדש שם, ואכן שלש תשובות בדבר, א. דלאו הניתק לעשה לוקין. ב. דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו ואם כן ממילא ליכא מלקות, ג. דהוי התראת ספק, והנה מדאמר רבי יהודה דוהנותר בא ללאו הניתק לעשה אם כן על כרחך לאו הניתק לעשה אין לוקין וע״כ דלאו שאין בו מעשה לוקין כמבואר בגמרא, ועל כרחך דהתראת ספק שמה התראה כמבואר בחולין פב ע״ש, וא״כ שפיר איצטריך תרי לאוי ולא הוי שינה הכתוב עליו לעכב, וקשיא זבחי למה לי, ועל כרחך משום דאי עביד לא מהני.

והנה בגמרא שם בתמורה פריך מהא דכתיב הם בהוויתן יהיו, ומשני דאיצטריך לעולין שאין מבטלין זה את זה, ואם כן מעתה יקשה, כיון דאמר רבי יהודה טמון באש חייב על כרחך סבירא ליה דצריך קרא לחלק כמבואר בש״ס בבא קמא, ואם כן מערבין לקרנות וע״כ דעולין אין מבטלין זה את זה ואם כן הם למה לי, ועל כרחך דאי עביד מהני, וזה אש קשה.

מים מכבין אותו

מימרא דרבי יהודה בזבחים עט לענין חרסית שבלע מים דסבירא ליה מין במינו לא בטל, וא״כ היינו טעמא דולקח מדם הפר משום דהוי מין במינו, ולהכי איצטריך הם לעולין דלאו מין במינו, ועוד יש להוסיף בזה דמן מים מוכח דמין במינו לא בטיל, על פי מה שהקשו בתוס׳ דהאיך היה הגעלת מדין הא שוב נאסר עיי״ש, ואי אמרינן טעם כעיקר מותר לא קשה, אך דאם כן הגעלה למה היה צריך, אך יש לומר דהגעלה משום חשש מין במינו דאפילו במשהו אוסר והוא הדין טעם (עיין בזה במלא הרועים).

אופן שני

מימרא דרבי יהודה בירושלמי יומא הנ״ל אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה אף בשעת מסעות במשמע, דתמיד אין מרבה מסעות, ואם כן ולחם התמיד מאי דרשת כו׳, והנה יש לומר דאיצטריך שיהיה מונח תמיד על השולחן, אך בזה הא כבר כתיב לחם הפנים לפני תמיד, והנה עדיין יש לומר דאיצטריך לחם הפנים לפני תמיד לומר דדוחה טומאה.

אך דלפי זה קשה קושיית התוס׳ שם דזה אתיא מכל הקרבנות דדחי טומאה, ואין לומר דנפרך צד חמור, דזה אינו, דאם כן תיקשי מאידך אש דאמר רבי יהודה והנותר באש תשרופו ללאו הניתק לעשה, ועל כרחך דלאו שאין בו מעשה לוקין, ועל כרחך דאתיא ממוציא שם רע ועדים זוממין, ועל כרחך דלא פריך צד חמור וכמבואר בגמרא מכות ד׳ ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

מים מכבין אותו

ירושלמי יומא פ״א ה״א אחד זה ואחד זה מזין עליו ונכנס המים תחת דם וכו׳, והנה בירושלמי שם אמרינן אהא דיליף רבי יוחנן פרישה שבעה ביום הכפורים ממלואים דכתיב כאשר צוה וגו׳, ופריך ר״ל וכי ילפינן דבר שאינו מעכב מדבר המעכב, ומשני שם, נאמר תמיד בחביתין ונאמר תמיד בלחם הפנים מה לחם הפנים שנים עשר אף וכו׳, ועיין במנחות עו במשנה רבי יהודה אמר חביתין שנים עשר וכו׳, והרי לחם הפנים מעכב ואין חביתין מעכב עש״ה, וא״כ שפיר איצטריך תמיד דלחם הפנים ללמד על חביתין שהם י״ב, ואף דאין מעכב הא יליף רבי יוחנן יוה״כ ממלואים ודו״ק.

אופן שלישי

אש קשה, מימרא דרבי יהודה בירושלמי הנ״ל דאש תמיד תוקד אתיא לסילוק מסעות, ועל כרחך מוכרח מדאיצטריך לא תכבה להכי, הוכחנו דתמיד אינו משמע סילוק מסעות, וא״כ קשיא תמיד דלחם הפנים למה לי, ועל כרחך מוכרח כהירושלמי הנ״ל דיליף תמיד דחביתין מתמיד דלחם הפנים דבעינן י״ב חלות, ואך על זה קשה קושיית הירושלמי דהא אין דנין דבר שאינו מעכב מדבר המעכב, ואך יש לומר כיון דכתיב כאשר עשה ביום הזה צוה לעשות לכפר עליכם, דילפינן פרה ויום הכפורים ממלואים ועל כרחך דילפינן דבר שאינו מעכב מדבר המעכב, ולפי זה מוכרח לומר דדורות משעה ילפינן.

והנה לפי זה תיקשי הא דהלכתא למשה מסיני דכל שפסולו בקודש באש תשרופו, והקשו התוס׳ פסחים פב תיפוק ליה מטומאה ותירצו דשאני טומאה דאיתא בחולין, ואם כן קשיא דהא חטאת במלואים מפני טומאה נשרפה לרבי יהודה לשיטתיה בזבחים קא, ואם כן תיפוק ליה מטומאה, דהשתא אין לומר כש״ס דפסחים הנ״ל דהוראת שעה היתה, דהא ילפינן דורות משעה, אך צריך לומר כתירוץ התוס׳ דטומאה איתא גם בחולין, ואך על זה קשה דהא אמרינן בש״ס חולין לז האי בשר דאיתכשר במאי ומשני כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים והעבירוה בנהר או דחיבת הקודש מכשיר, וכתב הקצוה״ח סימן תו דנקט זבחי שלמים דהוי קדשים קלים ואיכא ניחותא דבעלים עיי״ש, ואם כן הכא בחטאת דאהרן דהוא קדשי קדשים וליכא ניחותא דבעלים דהוא ממון גבוה ועל כרחך דחיבת הקודש מכשיר, ואם כן טומאה זו ליתא בחולין, וזהו אש קשה.

מים מכבין אתו

מימרא דרבי יהודה בירושלמי פסחים פ״א דדרש על הארץ תשפכנו כמים להקיש דם למים דהנשפך כמים מכשיר, אבל בחולין שפיר הוי הכשר דנשפך כמים הוא ואם כן שפיר טומאה זו איתא גם בחולין ודו״ק.

נ.ב. לפי דברנו הנ״ל יוצא לנו דבר חדש, דרבי יהודה ורבי שמעון דסבירא להו מפני הטומאה נשרפה ועל כרחך חיבת הקודש דאורייתא, ולפי זה אתי שפיר ג״כ רבי יהודה ורבי שמעון בש״ס יומא ז׳ כהן גדול ביום הכפורים יוכיח

וקשה גם כן דהאיך נטמאו ולהנ״ל אתי שפיר לשיטתם דחיבת הקודש דאורייתא.

מים קשים

מימרא דרבי יהודה בירושלמי פסחים הנ״ל דדריש על הארץ תשפכנו כמים דדם הנשפך כמים מכשיר, והנה לפי זה מוכרח לומר דגם מים תלושין מכשירין, דאם לא כן לא שייך דדם איתקוש למים, דהא כל דם תלושין הן דלא שייך מחוברים רק במים וכמו שכתב רש״י פסחים טז, וכיון דאיתקש למים על כרחך לא איתקיש רק למים דכוותיה ועל כרחך דמים תלושין גם מכשירין, ועל כרחך דרשינן קרא דבכל אשר ישתה להכשיר בתלושין, ואם כן טומאת משקין אף לטומאת עצמו לאו דאורייתא (ועיין פסחים יח) דאמר רבינא דרבי יהודה הדר ביה וס״ל לאו דאורייתא, ואם כן תיקשי האיך נטמאו השמנים דחנוכה.

אך על זה יש לומר דבעינן שינתנו על מקום טהור, והנה קיימא לן דאף כלי הוקש קודש לחטאת ואם נטמא אחוריו נטמא תוכו, ולפי זה תיקשי מימרא דרבי יהודה בש״ס זבחים עט דאמר עד שירבו המים על מי חטאת דהא מין במינו לא בטיל, ואין לתרץ בדלי שתוכו טהור וגבו טמא, דזה אינו, דכל שנטמא אחוריו נטמא תוכו משום מקומו טמא, ואין לומר דמי חטאת שנטמאו מטהרין זה אינו, לרבי יהודה לשיטתו דאמר פרה ששתתה מי חטאת בטלו במעיה והיינו משום היסח הדעת, והרי היסח הדעת פסול טומאה.

עבים סובלים אותו

מימרא דרבי יהודה בפרקי דרבי אליעזר העבים שותים ממי אוקיינוס עיי״ש, ואם כן קשיא האיך נטהרו זבים במדבר וניחוש שמא ירבו נוטפין על הזוחלין, וע״כ כתירוץ ר״ת דקמא קמא בטלי, והרי מין במינו הוא, ועל כרחך דסבירא ליה דמין במינו בטיל והא דידיה הא דרביה וכמו דשני אביי בגמרא דזבחים שם ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: פחד קשה יין מפיגו.

בספר שבחי הבעש״ט (ע׳ קט) כותב: פעם אחת היה הבעש״ט במדינת וואלחייא ושם היה אצלם יין קדוש והוא שנוטף מן הענבים וכשמערבין בכוס ב׳ או ג׳ טפין קטנים א״א לשתותו מפני חזקו. וכיבד הבעה״ב את הבעש״ט בכוס קטן מיין זה. וכשטעמו אמר הבעש״ט הלא יינך טוב למה כוסך קטן. והשיב הבעה״ב כי סכנה הוא לשתות כוס גדול, ויאמר הבעש״ט אין אני מתיירא מזה, ונתנו לו כוס גדול ושתה את כולו. והסתכלו כולם בו עד שנעשו פניו אדומים וכל שערותיו עמדו כמו אש ממש ונתבהלו כולם, אבל הבעש״ט העביר ידיו על פניו והפיג יינו כרגע. ותמהו מאד ע״ז ואמר כי רז״ל אמרו יין קשה פחד מפיגו, וכאשר התבונן בגדולתו ית׳ נפל פחד ורעדה מגדולתו ית׳ והפיג את היין מכל וכל ע״כ.

★ ★

בנוסח דומה מסופרים הדברים בספר ׳פלא יועץ׳ (ערך גילה): וכבר סיפרו על הריב״ש [ר״י בעש״ט] שפעם א׳ שתה כוס גדול של שכר חזק מאד, בחושבו שהוא יין, וכמעט שלא נתעלף. ותיכף סגר עיניו כמעט רגע חזר לאיתנו, כאילו לא שתה כלל. שאלו לו תלמידיו מה רפואה עשה, והשיב להם הלא תדעו מה שאמרו רז״ל יין קשה פחד מפיגו, ואין פחד כפחד ד׳ מהדר גאונו. ולכן, תיכף שחשבתי בעומק יראת ד׳, השכר חלף הלך לו עכ״ל.

בספר ׳כתבי־קודש׳ שאסף הרה״ח ר׳ משה מידנער (ירושלים תשכ״ו עמ׳ י) באים הדברים בקיצור: הבעש״ט התארח אצל אחד וציוה להביא מעד וכו׳ ואמר: אחז״ל פחד קשה יין מפיגו, כן יין קשה פחד מפיגו עכ״ל.

★ ★

ובספר תורת מנחם (תשי״א ח״א ע׳ 89) מביא:

״כ״ק אדמו״ר הצמח צדק, בשנים הראשונות לנשיאותו ישב פעם והתוועד עם חסידים, ולקח משקה, כוס אחת, כוס שניה, וצוה למזוג כוס שלישית. וכעבור זמן העביר ידו על מצחו, ולא היתה ניכרת עליו פעולת המשקה. ואחר כך הסביר, שהתבונן בגדולת הויה עד שנפל עליו פחד, ו״יין קשה פחד מפיגו״, היינו, שהיראה פעלה על בשר הגוף עד כדי כך, שעל ידה סרה מן הגוף פעולת המשקה״.

★ ★

וכ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאויטש זצ״ל בלקוטי שיחות (חלק כה ע׳ 499) נשאל על הסיפור הנ״ל מהצמח צדק שהרי זה לא כדברי הגמרא כאן דאיתא להיפך: פחד קשה _ יין מפיגו, והשיב וז״ל:

הנה אדמו״ר הצמח צדק לא אמר המאמר בשם רז״ל, כי אם ביאר את אשר קרה, אשר אף שהיה יין קשה, ובכל זאת הנה פחד ה׳ הפיגו, ואף על פי כן יש צדק בהערה, כיון ששטחיות הלשון במסכת בבא בתרא משמע שיין קשה יותר מפחד ולא להיפך. אבל מובן שאין זה קושיא, שהרי אית פחד רגיל ואית פחד ועד, בדוגמת המסופר בשמו״ר (פכ״ד, ד) ונשרו כו׳. והרי זה באין ערוך, בהתבוננות השלימה לגבי פחד ה׳ והדר גאונו, וקל להבין״ עכל״ק.

★ ★

והנה בשערי תשובה (סי׳ תרצ״ה ס״ק ב׳) כתב, דמי שהוא חלוש בטבעו אין לו לשתות בפורים יותר מדאי, וראי׳ לדבר ר׳ יהודה בר׳ אילעי דאיתא כאן בגמ׳ שאמר שלא שתה אלא בקידוש והבדלה וד׳ כוסות, ובשביל שתיה זו הצטער מאוד, ומשמע שבפורים לא שתה כיון שהי׳ קשה לו ע״כ.

ואמר הגאון רי״י פיקרסקי ז״ל ששמע ממו״ר הגאון הקדוש מקוז׳יגלוב זצ״ל־הי״ד בעל ארץ צבי שאמר בשם השפת אמת זצ״ל לדחות ראי׳ זו, דלכאורה קשה מה דאמר וחוגרני צידעי וכו׳ עד העצרת, דמאי פיסקא שהשתהה חולשתו שמחמת שתייתו בכל שנה דוקא עד עצרת לא פחות ולא יותר, ולמה זה.

וביאר עפ״י דברי הגמ׳ כאן עפ״י הנ״ל דהרעיון הוא: יין קשה פחד מפיגו, ולפי״ז א״ש, דמתן תורה הי׳ באימה ויראה ורתת וזיעה, ע״כ בהגיע עצרת חג מתן תורה, התעורר בקרב לב ר׳ יהודה בר אילעי אימה ויראה של מ״ת מעין המאורע, וע״כ דוקא אז הופג יינו וסרה חולשתו, וע״כ דוקא שתייתו של פסח השתהה כ״כ עד עצרת, אבל בפורים שהוא עצמו יום מ״ת כדדרשינן בגמר׳ (שבת פ״ח ע״א): קימו וקבלו, קימו מה שקבלו כבר, ע״כ אף ששתה הרבה בפורים מ״מ תיכף ומיד הי׳ פחד מפיגו דהיינו האימה ויראה של מ״ת שמתעורר בפורים מעין המאורע וכיון דבעי למינקט רבותא וחוגרני צידעי עד עצרת, ע״כ לא נקיט רק שתיית ד׳ כוסות דפסח, דבזה יש רבותא דאע״ג שנחלש בסיבת שתייתם זמן רב כ״כ מפסח עד עצרת מ״מ לא נמנע מלשתות, דאלו חולשתו שמפאת שתיית פורים לא השתהה כלל, כי תיכף פג יינו מחמת פחד מ״ת, ואין בזה רבותא ע״כ לא נקיט לה כלל. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

ובקובץ כרם שלמה (תמוז תשמ״ב ע׳ ס_סא) כתב הרה״ח ר׳ מנחם בראכפלד ז״ל ענינים מעניינים בזה ואלו דבריו:

גירסא כזו היתה גם לפני הרד״ק, שכתב עה״פ וריחו לא נמר (ירמי׳ מח, יא): וכן אמרו גוף קשה יין מפיגו, כלומר מחלישו ומתיש כחו עכ״ל הרד״ק. ולפי״ז על כרחנו לומר שהמשך דברי הגמ׳ יהי׳ יין קשה פחד מפיגו _כדברי הבעש״ט. וכלשון הזה מביא הרד״ק גם בס׳ השרשים שלו ערך פוג. מוכח שזו היתה גירסתו בגמרא.

וגם לפני המזרחי היתה גירסא דומה, כמ״ש עה״פ ויפג לבו (ויגש מה, כו): וכן יורה מאמרם גוף קשה היין מפיגו, שאין פירושו משביתו ומבטלו, רק מחלישו עכ״ל (ומש״ש שהרד״ק פירשו מל׳ שביתה וביטול, נראה שהוא ט״ס וצ״ל שהרמב״ן פי׳ כך. עי׳ בפירושיהם). וראייתו מתקבלת רק אם גורס שהיין מפיג את הגוף, היינו מחלישו. אבל אילו הי׳ גורס שהיין מפיג את הפחד אזי לא היתה לו כל ראי׳, שהרי אמנם היין משבית ומבטל את הפחד.

★ ★

לכאורה יש להוכיח כגירסת הספרים שלנו מן הגמ׳ (עירובין סד, ב) שהשינה מפיגה את היין, דמחזי ממש כגירסתנו ״יין קשה שינה מפכחתו״. אך כד דייקת שפיר הוי ראי׳ לסתור: שהרי אמרו שם (בעירובין) לא שנו [שהשינה מפכחת את היין] אלא ששתה כדי רביעית, אבל שתה יותר מרביעית כל שכן ששינה משכרתו. ו״יין קשה׳ שבגמ׳ ב״ב היינו בשותה יותר מדי דוקא (דהשותה במדה הראוי׳ אין היין קשה, אלא אדרבא _ משמחו _ סנהדרין ע, א), ובכה״ג השינה משכרתו ולא מפכחתו! אלא ע״כ לומר שהשינה מפכחת את הפחד ולא את היין _ וכגירסת הרד״ק, המזרחי והבעש״ט. (ואת גירסת הספרים שלנו יש ליישב ולומר שדוקא שינה כלשהו משכרתו, אבל שינת קבע מפיגה אף יין הרבה, כדמשמע מהרמב״ם בפ״א מביאת מקדש הל׳ ה, עיי״ש בכ״מ).

והנה לפי גירסת הספרים שלנו השתמשו בל׳ מפיג על הסרת הפחד, ובל׳ מפכח על הסרת היין (פחד קשה יין מפיגו, יין קשה שינה מפכחתו). אך בכ״מ שהובאו עניינים אלו התבטאו בסגנון הפוך, כמ״ש לעיל מהגמ׳ בעירובין שהשינה מפיגה את היין. ובשמואל (א א, יד) עה״פ הסירי את יינך מעלי, תרגם יונתן: תפיגין ית חמריך. וכ״ה בכ״מ. ולאידך גיסא, השתמשו בל׳ פכח על הסרת הפחד: כמאמרז״ל (תענית יג, ב) לפכוחי פחודיה הוא דעביד. וכן, לפכוחי פחדיה קא שתי (ב״מ סו, ב). אך לגירסת הרד״ק וכו׳ עולה הכל כהוגן (ואף שנראה מכאן מפורש שהיין מפכח את הפחד, אפ״ל שכ״א מהם מחליש את חבירו).

★ ★

ונראה להביא סמך שהפחד מפיג את היין, ממ״ש בגמ׳ (מגילה יב, ב) ששלחה ושתי לאחשורוש, אבא [בלשצר] לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי. כדמצינו בקרא (דניאל ה) שאחרי שתותו דיבר עם חכמי בבל ועם דניאל בהשכל ודעת, ולא כשכור. אך באמת בלשצר נשתכר ונשתטה בשכרותו עד שציוה להוציא את כלי המקדש, ככתוב שם שבעצת היין עשה כן. ורק אחרי שראה את פס היד הכותבת, ונתפחד הרבה (כמש״ש מלכא בלשצר שגיא מתבהל) רק אז פג יינו מרוב הפחד, ויכול הי׳ לדבר עם החכמים. ע״כ מהכרם שלמה שם.

★ ★

בגמ׳: אדם נותן פרוטה לעני, זוכה ומקבל פני השכינה.

אמרו חז״ל בשבת דף ל׳ ע״ב - אין השכינה שורה מתוך עצבות. עני זה מחמת צערו ועצבותו על מחסורו, אינו יכול לקבל השראת השכנה, וכשבא אדם ונותן לו פרוטה, הרי הוא משמחו ומפיג עצבותו ומכשירו לקבל השראת השכינה, לכן שכרו, שגם הוא זוכה ומקבל פני השכינה. (משמרת אתמר, במדבר)

★ ★

בגמ׳: רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, דכתיב אני בצדק אחזה פניך.

ונפסק בשו״ע או״ח סי׳ צ״ב (סעיף י׳) וביו״ד סי׳ רמ״ט (סעיף י״ד).

נשאל הגרש״ז אויערבאך ז״ל מהו גדר הצדקה שיש לעשותה לפני התפלה משום ״אני בצדק אחזה פניך וגו׳״ והשיב דלאו דוקא נתינת מתנה לעני, אלא ה״ה להלוות מעות לחבירו, ור״ל מעשה גמור הרי הוא בכלל זה. (הליכות שלמה)

★ ★

המהרצ״א מדינוב זי״ע בספרו אגרא דפרקא (אות קנ״ד) הביא מהאריז״ל שכל מצוה שאדם עושה, נרשמת המצוה על גבי מצחו, וכשעושה אח״כ עוד מצוה, נכבית המצוה הראשונה במצחו, ומצוה השני׳ נרשמת ע״ג מצחו, חוץ ממצות צדקה שלעולם נכרת ע״ג מצחו ואינה נבלעת לאח״כ. וזהו מה שנאמר ״צדקתו עומדת לעד״.

ועל פי זה ביאר מה שהזהירו חז״ל ליתן צדקה דוקא לפני התפלה, שכל תפלה יש מסטינים ומקטריגים שאינם נותנים לתפלה לעלות למעלה, לכן נצרך שיעשה איזה מצוה לפני התפלה, שזכותה תגן עלינו שלא יקטרגו על התפלה, אולם בכל מצוה אם הוא מתפלל אח״כ הרי התפלה עצמה מצוה, ונבלעת המצוה הראשונה, לכן צוו לנו חז״ל ליתן צדקה לפני התפלה, שמצוה זו עומדת לעד, ורשימתה נכרת לעולם, לכן תועיל זכותה להגן מפני המקטרגים, שתעלה תפלתינו לרצון לפני אדון כל.

★ ★

החיד״א בברכי יוסף (יו״ד סי׳ רמ״ז) מביא מכתבי האריז״ל שכל מצוה אינה מאירה באדם רק יום אחד, משא״כ מצות צדקה מאירה באדם כל השבוע כמוש״נ ״צדקתו עומדת לעד״.

★ ★

בגמ׳: רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי

בתולדות הרש״ב כתוב, שהתפילה צריכה להיות בחיות, והעני נחשב כמת, ועל ידי שנותנים צדקה לעני לפני התפילה ומחייה אותו, הוא מעורר חיות לתפילתו.

★ ★

והתפארת שלמה כותב, ש׳והדר מצלי - מכוון אל העני, כי העני בתפילתו מתרעם על מצבו לפני הקב״ה כדאמרו חז״ל בויקרא רבא (לד, טז), ועל ידי הצדקה שנותן לו עושה שלום בינו לבין אביו שבשמים, וזו כוונת ר׳ אלעזר, שהעני בעת תפילתו יתן הודיה להשם יתברך על שהזמין לו פרנסתו, ולא יקרא תגר ח״ו.

וחשבתי, שאולי ׳מצלי׳ הוא מלשון ׳צלול׳, כמו מים צלולים, דעת צלול.

ואחר שנתן רבי אלעזר פרוטה לעני, ׳אז להעני היה דעה צלולה שלא היה לעני ח״ו תערומות על הקב״ה׳.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: בני אחתיה של רבי יוחנן בן זכאי.

כתיב ״דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה״ (שמות כה, ב)

במפרשי התורה ובספה״ק האריכו מדוע נקטה התורה לשון קיחה ׳ויקחו׳ ולא כתיב ׳ויתנו׳ לשון נתינה, וכן מה שכתבה התורה ׳דבר׳ ולא אמירה, ראה הק׳ ועוד.

ויש להסביר שהתורה מרמזת שיש והצדקה ניתנת ע״י האדם ע״י קיחה, היינו שהנתינה לא היתה בגלל נדיבות לבו אלא מתוך הדחק, כמו המעשה בבני אחתיה דריב״ז כאן שראה בחלומו שהם יפסידו שבע מאות דינרים, ודחק בהם עד שלקח מהם לצדקה שבע מאות דינרים פחות שבעה עשר דינרים ע״ש.

והתורה מרמזת שאף צדקה באופן זה נחשב שפיר לצדקה, וחשיב כאילו ניתנה ׳לי, לשמי׳.

וזה שאומרת הגמרא כאן: וא״ר אלעזר בזמן שבהמ״ק קיים אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ״ק קיים אם עושין צדקה מוטב ואם לאו באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע ואעפ״כ נחשב להם לצדקה, שנאמר ״ונוגשיך צדקה״.
(וללוי אמר)

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור לא קשיא כאן בישראל כאן בעובד כוכבים.

בפרשת לך לך (בראשית טו, ח) נאמר, ׳ויאמר ה׳ אלהים במה אדע כי אירשנה׳, ופירש רש״י: ׳דבר אחר: במה אדע לא שאל לו אות, אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה׳. וצ״ב, שהרי כבר אמר לו הקב״ה (לעיל שם יב, ז), ׳לזרעך אתן את הארץ הזאת׳ וכן אמר לו הקב״ה בשעה שנפרד מלוט, ׳כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך׳ (יג, טו), ולא שאל אותו אברהם במה אדע כי אירשנה, ומדוע דווקא כאן שאל.

וביאר בפרשת דרכים (דרוש א) על פי מה שאמרו כאן, ד״האומר סלע זה לצדקה ע״מ שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור״ וזהו דווקא בישראל, אבל עכו״ם שאומר כן חטא הוא לו כיון שאינו עושה הצדקה אלא להתגדל בו. והנה מה שהותר לישראל לתת צדקה ע״מ שיחו בניו מבואר במסכת פסחים (ח, א), שאין זה דווקא במצוות צדקה אלא אף בשאר מצוות הותר לישראל לעשותן ע״מ שיחיו בניו או בשביל שיזכה לעוה״ב.

ולפ״ז י״ל שנסתפק אברהם האם יצא מכלל בן נח והרי הוא כישראל גמור או שעדיין נשאר דינו שהוא בן נח, ולכן כל זמן שלא הבטיחו הקב״ה על הולדת בנו יצחק סבר שדינו כבן נח כיון שעדיין הוא מונהג ע״י הכוכבים והמזלות שראה בהם שאינו עתיד להעמיד בן. וכיון שדינו שהוא כבן נח אסור לו לעשות מצוות כדי לזכות בא״י.

אבל עכשיו שהבטיחו הקב״ה על לידת יצחק, ואיתא במדרש שאמר לו צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן, וכיון שאינו נתון להנהגת המזלות, מוכח שדינו כישראל שאינם מונהגים ע״י המזלות אלא ע״י הקב״ה בעצמו, ולכן שפיר שאל באיזה זכות יתקיימו בה, והיינו איזה מצווה יעשו כדי שיזכו בא״י, דכיון שדינו כישראל והרי לישראל מותר לעשות מצוה כדי לזכות בדבר אחר.

★ ★

בגמ׳: האומר: סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני כו׳ הרי זה צדיק גמור.

פירש הגאון רבי מרדכי בנעט ז״ל (הובא בשיח שרפי קודש) שמדובר במי שאין לו בן חולה באמת, אלא כדי לפייס את העני וליתן לו הרגשה טובה, אומר לו שהוא העני עושה לו חסד בזה שמזכהו שיחי׳ בנו.

★ ★

יש להביא כאן דברי היד רמ״ה בסוגיין (סי׳ ק״ל) שמבאר ל׳ בישראל שאומר ע״מ שיחי׳ בני ה״ז צדיק גמור, שכל מה ש״יחיה בני״ גם זה כוונתו לשם שמים, שיהי׳ לו בן שעוסק בתורה ועושה מצוות ומקיים רצון השי״ת. וכן שאומר

שאזכה לעוה״ב, ששם הוא מקום שמלאה הארץ דיעה את ד׳, אבל הגוי כוונתו רק לתועלת והנאת עצמו.

בענין זה הגיד הרה״ח רבי דב שיינברג ז״ל מירושלים, הארון הי׳ עשוי מג׳ ארונות, תוכו זהב באמצע עץ ומבחוץ זהב, לרמז דבר זה שאפילו אם נראה שהתפלה היא לתועלת דבר חומרי, שהגוף נהנה בו, אבל בפנימיותו גם דבר זה תוכו רצוף זהב, לתועלת עבודת השם וכנ״ל.

וכמו שאמר הרה״ק רר״מ מפרמישלאן: אם סוחטין התפלות של ישראל, אז יוצא מהן - כסף ועשירות, ואם ממשיכין לסחוט הכסף והממון, אז יוצא - כסף עבור מצוות, עבור ש״ק, עבור חינוך הבנים לת״ת.

★ ★

בגמ׳: שמע רבי אמי איקפד ואמר לית לי׳ ביבוש קצירה תשברנה כו׳.

וכן נפסק בשו״ע יו״ד סי׳ רנ״ד סעיף ב׳: מלך או שר גוי ששלח ממון לישראל לצדקה כו׳ אלא ינתן לעניי גוים בסתר וכו׳.

והקשו הנושאי כלים שהרי לעיל שם בסעיף א׳ איתא דבצינעא מותר לקבל מגוי. וכמה תירוצים נאמרו על זה.

בדרישה תירץ דיחיד המקבל ונהנה הוא עצמו מזה, מותר ליקח מגוי, אבל גבאי שהוא להנאת אחרים אסור ליקח.

והט״ז (ס״ק ב׳) הקשה על זה דהאיך נתיר לו להרבות זכות לגוי, ולהאריך הגלות, בשביל הנאתו.

לכן תירץ הט״ז דהתם איירי שהגוי נותן מחמת רחמנותו, ואין כוונתו דוקא לישראל, אז אין לו זכות, אבל הכא איירי שהתכוין בעיקר בשביל ישראל, וזה אסור.

האור החיים הק׳ בספרו ראשון לציון (יו״ד שם) תירץ דבסעיף א׳ מתיר רק אם אינו יכול לחיות ולהתפרנס משל ישראל, אז בדיעבד מותר ליקח משל עכו״ם.

עוד תירץ דאין איסור לזכות לגור, רק כשבא מאת מלך או שר של גוים, שאז הזכות של הגוי מזדקף לכל אומתו, אבל גוי שרוצה ליתן צדקה לישרא׳ שרי ליקח ממנו, דזכותו הפרטי אינו מאריך הגלות.

★ ★

כתב הכתב סופר יו״ד סי׳ קי״ד ובהגהותיו לשו״ע יו״ד (שם) שהוא בדוקא כשהגוי שלח ליד הגבאי, אז צריך הגבאי ליתן לעניי עכו״ם, אבל אם הגוי נתן כבר לישראל, לא יועיל אפילו אם יחשבו ליתנו לעניי עכו״ם, שהרי זכותו כבר נעשה, כמו הנותן צדקה לעני, והעני מאבד הצדקה, שבודאי י״ל זכות להנותן, ואם כן אין איסור להשאיר הצדקה אצלם.

דף י״א ע״א

בגמ׳: תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק כו׳ העבודה שאין בקופה של צדקה כלום כו׳ אשה ושבעה בניה מתים כו׳ הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו.

בטעם שהוסיפו לו דוקא עשרים ושתים שנה, פירש הגר״א (בקול אליהו ובס׳ המאור הגדול) דבסוטה (כ׳ ע״א) מצאנו שהזכות תולה ג׳ חדשים, ולעיל (ט׳ ע״א) איתא שהמפייסו לעני זוכה לי״א ברכות, 113=33 חדשים, ועבור 8 נפשות הרי 338=264, וזהו בדיוק 22 שנה.

עוד חשבון אמר שעיקר יצירת האדם הוא ימי העיבור והיניקה שהם שנתים ועוד תשעה חדשים, שהם 33 חדשים, ולשמונה נפשות הרי 338=264, שזהו 22 שנה.

★ ★

בספר בית אבות (ע׳ רנח) מובא על הגה״צ ר׳ אליעזר פלטיאל רויטבלאט זצ״ל אב״ד דשעדליץ, שכאשר הי׳ ילד בת״ת שאל המלמד את הילדים בת״ת:

מי יודע הטעם מדוע הוסיפו לו דייקא כ״ב שנים, לא פחות ולא יותר. אחר רגע קט קפץ הילד לייזר ממקומו ואמר שחושב שיש לו תירוץ מספיק. כאשר קיבל רשות לדבר אמר:

הנה כל א׳ מהבנים הללו מחוייבים היו במצות פרי׳ ורבי׳. והמצוה היא להוליד ב׳ ילדים, לדברי ב״ש ב׳ בנים, ולדברי ב״ה בן ובת. נמצא שע״י מה שר׳ בנימין הצדיק פרנס אשה ושבעה בניה, הרי החיה אותם בעצמם שהם ח׳ נפשות, וגם גרם חיות לזרעם שיולידו, שהם ב׳ פעמים ז׳ (לכל אחד ב׳ ולדות) דהיינו י״ד נפשות. ולפי זה הרי ח׳ וי״ד הם כ״ב, וע״כ הוסיפו לו דייקא כ״ב שנים, לא פחות ולא יותר, משום שהציל כ״ב נפשות מן המיתה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: אין חולקין כו' ולא את השדה עד שיהא בה ט' קבין לזה וט' קבין לזה כו' ולא את הגינה עד שיהא בה חצי קב כו'.

ומבואר ברמב"ם שהשיעור הוא בשדה כדי זריעת תבואה בשיעור ט' קבין, והיינו נ' על ע"ה אמה לפי שטח של סאתים לחצר המשכן.

וכמו כן בגינה פי' כשיעור זריעת חצי קב של תבואה.

והק' בשו"ת חו"י (סי' קס"ח) מנ"ל דבגינה שיעורו כדי זריעה של חצי קב תבואה, דלמא שיעורו היא כדי זריעת חצי קב של זרעוני גינה, ומבואר בכלאים (ריש פרק ב') ששיעורו הוא יותר גדול ממקום זריעת תבואה.

ותירץ דבירושלמי כלאים הובא בר"ש (שם), מבואר שזרעוני גינה י"ל שיעורים שונים, א"כ כיון דכאן סתם התנא, ע"כ כוונתו לשיעור של זריעת תבואה.

ועוד מדנקט אח"כ (לקמן י"ב ע"א) פרדסא (-כרם) בת שלש קבין, ושם ע"כ הכוונת לזריעת תבואה, א"כ ה"ה הכא בגינה ג"כ הכוונה למקום של זריעת תבואה.

ועיין שם עוד שנשאר בצ"ע ששיעור החצר והבתים מבואר (לקמן צ"ח ע"א) שהיו הרבה יותר קטנים מהבתים של ימינו, ואילו שיעור השדות והגינות הם הרבה יותר מהשיעור של ימינו.

★ ★

בגמ': **ת"ר מעשה במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורות וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו לו אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם ואתה מבזבזם. אמר להם אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה וכו'.**

בהפטורת שבת הגדול כתוב "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צב-אות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די". וחשבתי שבזה מרומז המעשה של מונבז המלך בגמ' כאן, ואולי מרומז במה שנאמר: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר", שהמעשר שזה הצדקה גונזים בבית האוצר שלמעלה. מקום שעושה פירות, מקום שגונזים לעצמו, מקום שאין היד שולטת בו.

(וללוי אמר)

דף י"א ע"ב

בגמ': **אכסניא לפי בני אדם מתחלקת או לפי פתחים מתחלקת**

א"ל לפי בני אדם מתחלקת תניא נמי הכי זבל שבחצר מתחלקת לפי פתחים אכסניא לפי בני אדם.

כתב בשו"ת האלף לך שלמה (אורח חיים סי' סא), 'נסתפקתי, באם אין כאן אבלים רק אנשים אחרים שנשכרו לומר קדיש בעד מתים אחרים, ואחד אומר קדיש עבור שני מתים, ואחד אומר עבור מת אחד, אם שייך הקדיש לשניהם בשוה או מגיע לזה שאומר בעד שנים ב' חלקים ולהשני חלק אחד'.

בתשובתו כותב, 'נ"ל ברור, דלזה שאומר קדיש בעד ב' יש לו ב' חלקים ולהשני חלק אחד, די"ל זה למ"ש בש"ס וחו"מ לענין חצר לפי פתחים מתחלקת, כן ה"נ בזה כיון שהוא אומר בעד ב' מתים מגיע לו ב' חלקים, ולהשני שאומר רק בעד אחד מגיע לו חלק אחד. ואל תשיבני ממ"ש המג"א בסי' קל"ב וז"ל, מי שאבל על אביו ואח"כ מתה אמו יש לו כל דין כל הקדישים מדין למ"ד, ואעפ"כ חולק בשאר קדישים עם שאר אבלים מצד אביו, וכתב עליו הבאה"ט בשם הכנ"י וז"ל, בכנ"י הקשה עליו, דא"כ מי שאבל על אביו ועל אמו יאמר קדיש כפל משאר אבל, וזה אינו, שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן עכתו"ד. וא"כ מוכח מזה דאין שייך לאבל ב' חלקים אף שהוא אבל על אביו ועל אמו.

'אך באמת אין זה ראיה, דטעם הכנ"י דזכרון אחד עולה וכו' אין נראה, דאינו דומה להתם דהתם בש"ס לענין להזכיר ר"ה בפ"ע ור"ח בפ"ע, בזה שייך לומר שפיר כיון דעיקר הכונה לזכרון בעלמא, אז זכרון אחד עולה לכאן ולכאן, אבל בענין אמירת הקדיש דזה הוי כפרעון חוב על עונות אביו ואמו, וא"כ ודאי אם חייב אביו מנה ואמו חייבת מנה, ודאי לא יפטור בזה הבן אם ישלם הבן מנה עבור שניהם, וא"כ ה"נ כיון שהקדיש הוי כעין הגנה ופרעון חוב על עונות אביו ואמו צריך פרעון מיוחד לכ"א בפ"ע. מיהו עכ"פ חזינן דבאמת לא"ה הוא, דהרי מי שאבל על אביו ואמו אינו נוטל ב' חלקים'. [ועיין שם עוד מה שדן בזה].

★ ★

בגמ׳: זבל שבחצר מתחלקת לפי פתחים אכסניא לפי בני אדם.

ונחלקו המפרשים בפירושו, עיין ברי״ף אם הכוונה הזבל שהשאירו אחריהם אכסניא של המלך, או חיל של המלך שבאו וצריכין ליתן להם אכסני׳, שזהו לפי בני אדם.

לפי פירוש הראשון כתב בשו״ת צמח צדק (סי׳ י״ט) שמה שאמר אכסניא לפי בני אדם, אין הכוונה לפי מספר נפשות, דהא קיי״ל דרק בדבר שי״ב סכנת נפשות גובין לפי נפשות, אלא הכוונה לפי ממון, שמי שהוא עשיר יותר, צריך לשלם יותר, וממילא מקבל זבל יותר, ובא רק לאפוקי שזה אינו מתחלק לפי פתחים.

וכתב בשו״ת שב יעקב (חחו״מ סי׳ י׳) דהיינו דוקא אם משלמין ממון לסדר להם אכסניא, אבל אם החיל של המלך צריכים לאכסן אותם בפועל, בבתים של יהודים, אז זה נמדד לפי בני אדם, דהיינו לפי מספר בעלי בתים.

אבל בפתחי תשובה חו״מ (סי׳ קע״ב ס״ק א׳) מביא משו״ת נחלת שבעה (ח״ב סי׳ י׳) שבכל ענין זה מתחלק לפי ממון, אף אם החיילים בעצמם מתאכסנים אצלם, ומי שיש לו יותר ממון, צריך לאכסן אצלו יותר חיילים.

★ ★

בגמ׳: אמר רב הונא א׳ מבני המבוי שבקש לסתום כנגד פתחו בני מבוי מעכבין עליו לפי שמרבה עליהן את הדרך.

עפ״י זה פסק הריב״ש (סי׳ רנ״ג) והובא ברמ״א חו״מ (סי׳ קס״ב סעיף ז׳) בעשיר שיש לו מקומות רבים בבית הכנסת, והקהל רוצה להושיב שם ספסלים כדי להרויח לצדקה, יכול העשיר לטעון שזה מפריע לו שמציר לו הדרך או שמרבה לו הדרך.

וכתב בשו״ת צמח צדק (סי׳ צ״ד) והובא בפתחי תשובה שם (ס״ק ה׳), דלכאו׳ קשה דשאני הכא במבוי, שאין א׳ יכול לכוף חבירו לסתום המבוי, ממילא יכולים לעכבו שלא יסתום, אבל בבית הכנסת שכופין זה את זה לבנות ביהכנ״ס, מהיכ״ת יכול לטעון שמרבה עליו את הדרך.

ולכן כתב שבע״כ שהריב״ש איירי שהיו להאנשים אחרים מקום איפה להתפלל, אלא שלא רצו לשכור כ״כ ביוקר, לכן העדיפו לתת ספסלים ליד מקום שלו, ורק אז ס״ל להריב״ש שיכול למחות בגלל זה שמרבה עליו הדרך.

★ ★

בשו״ת משאת בנימין (סי׳ ד׳) תמה על הריב״ש במה שמדמי בית הכנסת למבוי לענין ריבוי הדרך ודוחק המקום, דאדרבה לגבי בית הכנסת אמרינן דשכר פסיעות עדיף טפי, וא״כ בטלה טעם ריבוי דרך, ואמרינן אגרא דכלה דוחקא, וא״כ בטלה טענת דחק המקום.

ועיי״ש שכתב ג״כ שאם אין לאחרים להתפלל, ק״ו הוא שאם אמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חברך, ק״ו שקצת ידחוק את מקומו כדי לזכות את הרבים לבא ולהתפלל.

★ ★

בגמ׳: לא שנו אלא שלא פרץ את פצימיו אבל פרץ את פצימיו בני מבוי מעכבין עליו.

ואם לא היה לו כלל פצימין וסתם הפתח, הביא הגרעק״א בהגהותיו לחו״מ (סי׳ קע״ב ס״ז) מחלוקת הפוסקים בזה, דדעת המהרח״ש לדייק מרש״י דבעינן גילוי דעת שסופו לפותחו, והיינו ע״י שלא סילק מזוזותיו, ואם כן בסתם שליכא פצימין, איבד את זכותו. וכ״מ בשו״ת מהרי״ק (סי׳ קצ״א).

אבל מלשון המגיד משנה (פט״ו שכנים הל׳ ט״ו) שכתב שכל שפרץ את פצימיו, מחשבתו נכרת שהוא מסלק את עצמו, משמע לאידך גיסא, דבעינן דוקא שיגלה דעתו שמסלק את זכותו, א״כ היכי דליכא פצימין וליכא גילוי דעת לזה, לא איבד את זכותו.

תמצית הדברים: שנחלקו הפוסקים אם בעינן סימן וראי׳ שהוא ״מסתלק״, או שצריך ראי׳ שהוא ״נשאר״.

★ ★

בגמ׳: א״ר הונא אכסדרה אין לה ד׳ אמות וכו׳.

הנה בביאור מהות אכסדרה נחלקו רש״י ותוס׳, דלרש״י סתם אכסדרה אין לה דפנות כלל, והתוס׳ כאן פליגי בזה וס״ל דסתם אכסדרה יש לה שלש מחיצות. והנה התוס׳ הביאו ראיה לפירושם מפ׳ לא יחפור (שם דף כה:), ושם גם רש״י עצמו פירש כהתוס׳ דהיינו דאין לה דופן רביעית. וכן במנחות (דף לג:) פרש״י כדעת התוס׳. וכן מוכח מהא דתניא (ר״ה כד. ומנחות כח:) לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם, (ועיי״ש בתוד״ה אכסדרה). ובהכרח צ״ל דלשיטת רש״י ישנם ב׳ סוגי אכסדראות, אלא דכל היכא דקתני אכסדרה סתם היינו דאין לה דפנות כלל, וכן ראיתי בברכי יוסף או״ח סי׳ תג״ל (ס״ק ג׳ ד״ה ואשר) שג״כ הבין כך בדברי רש״י דכל היכא דקתני אכסדרה סתם

[וכגון בפסחים דף ח. אכסדרה לאורה נבדקת] פירוש שאין לה דפנות כלל.

והנה בברכות י: דרשינן בקרא דמלכים נעשה נא עליית קיר קטנה וכו', אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית מעולה שבבתים. ולכאורה בשלמא לשיטת התוס' מובן מה דאמרינן שם על אכסדרה דהיא מעולה שבבתים, דעכ"פ יש לה ג' מחיצות, אולם לרש"י דאין לה דפנות כלל איך קרי ליה מעולה שבבתים.

והנראה לפרש, דאף אי נימא דלרש"י סתם אכסדרה פירושו שאין לה דפנות כלל, מ"מ מה דאמרינן בברכות שם מאי עליית מעולה שבבתים, זה בא לבאר מה הם עשו מהאכסדרה, כי בפסוק כתיב "נעשה נא עליית קיר", דהיינו שהם עשו עליה, וממילא פריך למ"ד שקודם לכן היתה אכסדרה וחילקוה לשנים, מדוע זה נקרא עתה "עליה", וע"ז מתרצינן שעשאוה מעולה שבבתים, [ואה"נ שעתה זה כבר לא אכסדרה], אבל אין הכוונה שבעוד שהיתה אכסדרה כבר היתה מעולה שבבתים.

[הרב צבי קריזר]

דף י"ב ע"א

בגמ': אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא נטלה.

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ר"ח) כתב, דמ"ש הראב"ד, בפ"ח ה"ה מהל' לולב "כבר הופיע רוה"ק בבית מדרשנו" אין רוצה לומר רוה"ק כמו שהי' לדהמע"ה וחביריו, שהרי תורה לאו בשמים היא, אלא הכוונה על רוח ה' על עוסקי תורה לשמה, אשר זוכים לכוון האמת אפילו אם לפי טבע חכמתם לא ישיגו ידיהם תושי' כזו, ומ"מ הקב"ה ברוב חסדו יהיב חכמה לחכימא לפי שעה, ובזה זכה עתניאל בן קנז לכוון ע"י פלפול וק"ו וגז"ש (תמורה טז.) מה שלא הי' בטבע חכמתו להשיג זה.

ועד"ז אחז"ל בפ"ק דב"ב אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא נטלה, היינו שאכתי איתנייהו אותו חלק נבואה - שמשיג מי שלומד תורה לשמה בשכלו וחכמתו אע"פ שאיננו בכח תולדות טבע שכלו עכ"ד.

ועי' בחת"ס וירא (עמוד ס"א ד"ה והוא) שכתב דהנבואה הוא למעלה מהטבע, וההשכלה שחכמים מבינים ומכוונים ההלכה אל האמת ומוציאים לאור משפט צדק כאילו יתבו בתוונא דליבא הוא כעין בדרך הטבע ועדיף מנבואה, עכ"ל.

ועיין באגרת הקודש בתוך ספר התניא (אגרת י"ט).

★ ★

בגמ': אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים, אטו חכם לאו נביא הוא וכו'.

כתב כאן בחדושי הרמב"ן וז"ל הכי קאמר אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה אלא יודעים האמת ברוה"ק שבקרבם עכ"ל.

ובמהרש"א כאן כתב וז"ל: מיום שחרב בית המקדש ראשון קאמר, דבבית שני לא היו נביאים אלא בתחילת בניינו היו חגי זכריה ומלאכי, ולא בא למעט הכא אלא מקדש שני, אבל בשבעים שנים שחרב הבית עדיין היו נביאים עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר בים דרך (חלק ד' מאמר פ"ב - פר' בהעלתך):

המבואר בזה דבית ראשון היה גילוי דבר ה' ע"י עבדיו הנביאים בנבואה שהוא המראה והחזון, ובבית שני היה התגלות דבר ה' ע"י החכמים שהיו מתנבאים בדרך החכמה והיו יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם.

ונראה מבואר כאן דבית ראשון היה הגילוי שכינה של נבואה שהיא בגדר תורה שבכתב, ואילו הגילוי שכינה שהיה בבית שני הוא של נבואת החכמים והוא בגדר תורה שבעל פה, ובזה מובנים דברי ההיכלות דר' ישמעאל כה"ג (פכ"ז כ"ח כ"ט) בארוכה אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר"א הגדול מיום שניתנה תורה לישראל עד שנבנה הבית האחרון תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדלותה ותפארתה אימתה פחדתה ויראתה עושרה וגאותה זיעתה וזיותה עוזה ועזוזה ממשלתה וגבורתה לא ניתנו עד שנבנה הבית האחרון עכ"ל, והן הן הדברים שקודם בית שני שדבר ה' היה מתגלה ע"י עבדיו הנביאים בנבואת המראה והחזון שהוא בגדר תורה שבכתב עדיין לא נתגלה עיזוז

כוחה של תורה שבע״פ שהיא נבואת החכמים היודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם.

★ ★

ומן הראוי להביא כאן דברים נפלאים כגחלי אש שכתב הגאון הגדול רבינו שלמה דרימר זצ״ל בשו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ קי״ב) וז״ל:

שפעת שלום וברכה לכבוד אהובי ידידי הרבני המופלג בתורה ובחסידות ירא ושלם מ׳ דוד נ״י שו״ב בקהילת באטישאהן.

מכתבו קבלתי, על דבר איש ריק ובור, שבא לקהילת סיוועץ, ובפיו מלא לאמר ולדבר תוהא על רבותינו הקדושים חכמי הש״ס, שדבריהם הם רק על פי שכל אנושי ולא השיגו רוח הקודש, ויען כי עמדו עליו כל יראי ה׳, עשה במחשך מעשהו ושאל לאחד מחכמי הדור אם פשע במה שאמר שספר אור החיים לא נעשה ברוח הקודש. והחכם השיב לו ושם אתכם לסכלים, וכתב שהלא מימות נביאים אחרונים בטלה רוח הקודש וסיים במכתבו וז״ל אף אני מוסיף אף שבעל אור החיים היה גאון וצדיק יסוד עולם, לא היה בעל רוח הקודש ע״כ. ועל ידי זה רפו כל ידים, כי על ידי מכתב זה מצא הריק הזה, לאמת דבריו.

ורו״מ השיב על זה מש״ס (עירובין סד, ב) גבי ר״ג, ומתנא דבי אליהו (ח״א פ״ט). וגם ממימרא דריש פ״ב בש״ס (ע״ז כ, ב). לזאת על כרחך בש״ס שלהי סוטה, על נבואה כוונו ולא על רוח הקודש, והאריך בזה.

הנה דברי רו״מ טובים ונכוחים, ודברי הרב הגאון המשיב הם בזה כשגגה היוצא מלפני השליט, וכבר נאמר כן בפירוש בספר שער הקדושה לרבינו מוהרח״ו ז״ל (ח״ג שער ז) ע״ש שהביא דברי תנא דבי אליהו הנ״ל, וכתב על זה וז״ל והנה באזנינו שמענו ובעינינו ראינו יחידי סגולה השיגו למדרגת רוח הקדש בזמנינו זה והיו מגידים זכי ביומיה, משום דאיתוסף ביה ההוא רוחא כדכתיב תוסף רוחם וגו׳, וע״ש ברש״י (סנהדרין ד״ה אף), ובש״ס (קידושין עב, סוף ע״א) ובפירוש רש״י (בד״ה כי קאי), ומ״מ יהיה איך שיהיה, נאמן עלינו מהרח״ו ז״ל בעדותו ובפירושו. וכן בשער היחודים להאר״י ז״ל כתב יחודים להשגת רוח הקדש, וכן בכוונת התפלה, ונדפס בסידורים קודם תפלת מוסף ראש השנה, לכוון ולהתפלל בשעה שהש״צ אומר איה מקום כבודו, להשגת רוח הקדש, ודברי האר״י ז״ל ותלמידו הרח״ו ז״ל, הם דברי אלקים חיים בלי שום ספק ופקפוק ח״ו כלל. וגם הש״ס דסוכה מסייע לזה, ע״ש (דמ״ה). וגם בארבעה זקנים שנכנסו לפרדס כתב הרב האי גאון בתשובה הובא בעין יעקב (חגיגה) שהקב״ה מראה את הצדיקים מראות נוראות כדרך שהוא מראה את הנביאים, וע״ש מה שכתב בשם בערוך בשם ר״ח.

★ ★

אמנם אף לפי פשטות הדברים אני תמה, ואני אומר ולטעמיך, הוא דתנן נמי התם (שלהי סוטה) משמת ר׳ יוסי קטנותא פסקו חסידים, וכי יעלה על הדעת שמאז אין חסידים כלל בעולם, ואנו מתפללין בתפלת שמונה עשרה ג׳ פעמים בכל יום, על הצדיקים ועל החסידים. וגם אם מהא דאיתא בש״ס כמה פעמים מעשה בחסיד אחד, אין קושיא, דסתם מעשה בחסיד אחד, הוא או ר״י בן בבא, או ר״י בר אילעי, כדאמר הש״ס (בב״ק דק״ג, ובתמורה דט״ו) ור״י קטנותא הוא ר׳ יוסף הבבלי כדאיתא בירושלמי (פ״ג דב״ק ה״ז), ור״י ב״א הוי קשיש טפי מיוסף הבבלי כדאיתא בש״ס (מנחות די״ח), וכל שכן דריב״ב הוי קשיש טפי, דריב״ב סמכי לריב״א כדאיתא (ע״ז ח, ב).

מ״מ הא מייתו הש״ס ר׳ עמרם חסידא, והוא היה בימי האמוראים בזמן ר״נ כדאיתא (גיטין ז, ב. ובב״ב קנא, א), ועיין בסוכה (יא, א), וכן מר זוטר חסידא (נדרים סוף ד״ז), וכן ר׳ סלא חסידא (ברכות דכ״ט), וכן ר׳ שמעון חסידא (סוכה דנ״ב). ובתענית (דכ״ג) קרי להו לר״ה ורב חסידי דבבל. וכן ר״י מפריש שנקרא ר״י החסיד בתוספות (ריש ב״מ) בעל המחבר ספר חסידים, ושם איתא כמה פעמים מעשה בחסיד אחד. וכן הא דמייתי התם בברייתא (שלהי סוטה) משמת ראב״ע בטלו עטרות חכמה, שעטרת חכמים עשרם, ובירושלמי הגירסא משמת ראב״ע פסק העושר מן החכמים, וכי סלקא דעתך שפסק העושר לגמרי, והא הוי רבינו הקדוש אחר כך שאמרו בש״ס (שבת דקי״ג, ובב״מ דפ״ה) אהוריירה דרבי הוי עתיר משבור מלכא.

★ ★

אלא ודאי שפסק, לאו דוקא שפסק לגמרי, אלא שלא קם עשיר כמוהו. וכן בהך דפסקו חסידים, ובתוספתא שלפנינו, הגירסא נתקטנה חסידות מישראל, ועל כרחך אינו חולק על הגירסא שבמשנה דאיתא פסקו חסידים. וכן בברייתא

שבש"ס דילן, איתא בטלו חסידים, ובירושלמי הגירסא פסקו אנשי חסידות, ומשום דפסקו ובטלה בזה, לאו דוקא שפסקא ובטלה לגמרי, אלא שמדרגה של החסידים הראשונים לא היה עוד. וכן בענין עשירות, וכן בענין רוח הקדש הוא על דרך זה. אף שהרמב"ם בספר המורה לא חישב ברוח הקדש רק שני מדריגות, ובנבואה חישב מדרגות הרבה, מ"מ פשיטא דגם ברוח הקדש יש מדרגות הרבה זה למעלה מזה, ובשער הקדושה (שם בשער ז) חשב שם כמה מדרגות ברוח הקדש זו למעלה מזו, וא"כ י"ל דמדרגה העליונה מרוח הקדש נפסקה במות נביאים האחרונים.

★ ★

ובלאו הכי יש לומר דבטלה, לאו דוקא, אלא דאינו מצוי, וכמו שכתבו התוס' (חולין דפ"ב ע"ב) ובכמה דוכתי. אבל ודאי דנשארה השגת רוח הקדש אצל חכמי הש"ס, וכל דבריהם ברוח הקדש. ובש"ס (ב"ב די"ב) איתא מיום שחרב ביהמ"ק כו', אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא נטלה, וז"ל הרמב"ן (הובא בעין יעקב שם) הכי קאמר אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים שהוא במראה ובחזון, נבואת החכמים שהוא בדרך חכמה לא נטלה, אלא יודעין האמת ברוח הקדש שבקרבם ע"ש. וגם הרבה מרבותינו שאחר הש"ס זכו להשגת רוח הקדש, והר"י בעל התוס' אמר על הרי"ף שודאי רוח הקדש שרתה עליו כשחיבר ההלכות, וכן הר' עזרא שהיה תלמידו של ר"י ב"נ בן הראב"ד והיה לו גילוי אליהו ז"ל, הביאו התוס' (שבועות דכ"ה, ובגיטין דפ"ח) בשם הר' עזרא הנביא. וכן הר' שמואל חסיד אביו של הר"י חסיד היה נקרא בשם ר"ש חסיד קדוש ונביא, עיין תשובות רש"ל (סימן כט).

ועל כרחך אף שלא היו נביאים ממש, מ"מ נקרא כן על שם רוח הקדש שהיה בהם, כמפורסם בעובדא שעשה הר"ש החסיד לעיני הכל, ועל כרחך כמו שכתבתי. והראב"ד בהשגות (הלכות לולב) כתב כבר הופיע רוח הקדש בבהמ"ד מכמה שנים, ורוב המחברים ז"ל פירשו דכוונתו לרוח הקדש ממש עיין שם הגדולים. וגם רבינו האר"י הקדוש שידוע שהיה מגלה תעלומות, יודע כל הגלגולים ידע מה בחשוכא, וגילה כל מקומות שנקברו שם כל תנאים ואמוראים בארצינו הקדושה, הכיר בפרצופי בני אדם מה שפגם וגם תיקונו. אין לספק עליו ח"ו כלל וכלל, שודאי היה בעל רוח הקדש.

★ ★

וכן אנו מאמינים בכל קדושי עליונים הסמוכים לדורינו, וביניהם הקדוש בעל אור החיים כפי שהעיר עליו בעש"ט הקדוש, וגם הגאון אזולאי ז"ל, אשר עיניו ראו ולא זר כמבואר בשם הגדולים, בודאי היה בעל רוח הקדש, ועיין בספר חפץ ה', מהגאון בעל אור החיים (שבת דף יוד) מה שכתב שם, ודי בזה, אחר כותבי ראיתי שיש ראיה מוכרחת מש"ס לדברי הרח"ו ז"ל הנ"ל, והוא מסוף פרק קמא דיומא (דכ"א) דקאמר דבמקדש שני היה חסר חמשה דברים ארון וכו' ושכינה ורוח הקדש ואורים ותומים, וע"ש בתוס'. ולכאורה הא רק ד' הן, דכיון שאין רוח הקדש אין שואלין באורים ותומים כדאיתא ביומא (דע"ג ע"ב). אלא ודאי כדברי הרח"ו, והיא ראיה גדולה.

עכד"ק שם.

★ ★

אותה שאלה נשאלה גם לפני האדמו"ר הגה"ק רבינו חיים מצאנז זי"ע בשו"ת דברי חיים (יו"ד סי' ק"ה).

והשיב על זה הדברי חיים: הנה לא ידעתי מה ספק לכם שרוח הקודש שורה גם עתה על הראוי לו, אעפ"י שבטלה נבואה מן הנביאים, הלא בפירוש איתא בב"ב פ"ק א"ר אבדימי דמן חיפה מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה ונתנה לחכמים כו', הרי דגם לאחר החורבן, רוח נבואה שורה על הראויים לכך, היינו רוח הקודש דחכמה, דנבואה לחוד, ורוח הקודש דחכמה לחוד כמבואר במורה נבוכים.

ולפי דבריו כו', והרמב"ן ז"ל כתב אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת חכמים שהיא בדרך חכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם. וכ"כ הריטב"א כו'.

ומ"ש בסוטה (מ"ח ע"ב) דמימות הנביאים נטלה רוח הקודש, היינו רוח הנבואה, אבל רוח הקודש דחכמה, ולהסכים בשכלו עם הלכה למשה מסיני, או כר' אביתר (בגיטין ו' ע"ב) זה לא בטלה, ולא יכחיש זה אלא אפיקורס.

ומה כו' ולכן בעל אור החיים נפק"מ, בודאי חיבר ספרו ברוח הקודש, אך לא הוא לבדו, אלא כל מחבר אפילו בדורינו, אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוח הקודש, היינו שהסכים לאמיתה של תורה, כמו שאמרו בש"ס על ר' אביתר, וכן כתב בתומים לדינא (קיצור ת"כ סי' קכ"ג קכ"ד) שאין

לומר קים לי נגד השולחן ערוך, משום שכתבו דבריהם ברוח הקודש.

ומסיים: ולכן המלמד המכחיש רוח הקודש של האוה"ח, הוא אפיקורס שאינו מאמין בגדולי הדור שהעידו עליו שהי' ראוי לרוח הקודש, והמלמד הזה כפר בעיקר רוח הקודש, וליעג על דברי הש"ס בבבא בתרא הנ"ל, ויפה עשיתם שלא עזבתם את בניכם בידו, ויישר כחכם בזה, עכ"ל.

★ ★

בפרישה (חו"מ סי' ס"ו ס"ק כא) מבאר ד"חכם" יכול לפעמים לשנות דינים ולפסוק נגד ההלכה על פי אומדנא, משא"כ ה"נביא" ע"י נבואה אינו יכול לשנות בהלכה ובמשפט, ד"תורה לאו בשמים היא", לכן חכם - עדיף - מנביא.

★ ★

בגמ': חכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה.

הקשו להגאון רבי מאיר אריק ז"ל הלא "נביא" שבפסוק זה "ונביא לבב חכמה" לא איירי בלשון "נביאות", אלא מלשון "הבאה".

השיב הג"ר מאיר טעות היא, הראי' היא מרישא דקרא "למנות ימינו כן הודע" היינו התורה שסופרין ומונין מ"ט יום להכנתה, ואילו לגבי נבואה ורוה"ק "ראתה שפחה על הים, מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי", הרי שהשיגו רוח הקודש בלי שום הכנה, רואין מזה שחכם וחכמה עדיף מנביא ונבואה.

(ס' קול יעקב ע' נ"ח)

★ ★

בגמ': אמר רב אבדימי וכו' מן החכמים לא ניטלה, אמר אמימר וחכם עדיף מנביא.

בשו"ת "דברי יציב" (יו"ד סי' קמ"א) העיר מכאן אהא דאיתא במגילה (טז.) כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם. וכן מבואר במד"ר איכה רבתי (ב' י"ג), וז"ל: מלכה ושריה בגוים אין תורה. אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין, הה"ד והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו (עובדיה א ח), יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב מלכה ושריה בגוים אין תורה. וקשה איך אפשר לכנותם "חכמים" הא מבואר כאן שחכם עדיף מנביא. ולכן נקראו חכמינו סתם חכמים. ועיין במד"ר יתרו [כ"ח ו'] אף החכמים העומדים בכל דור ודור עיי"ש. ואילו הצדוקים נקראו שוטים, בברכות י' ע"א ומנחות ס"ה ע"א ושאר מקומות. וא"כ כיון ששוטים המה אינם חכמים, ואיך נאמר עליהם כאן ובמדרש איכה שיש חכמה בגויים.

[ועיי"ש שהביא מאבות פ"ג מי"ז אם אין יראה אין חכמה. וביומא ע"ב ע"ב אר"ש בר נחמני א"ר יונתן מאי דכתיב למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין וכו' שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים עיי"ש, ופשטיה דקרא ולב אין היינו שנשאר כסיל, והוא ק"ו ממ"ש שם לעיל אמר רבא כל ת"ח שאין תוכו כברו אינו ת"ח אביי וכו' נקרא נתעב עיי"ש, וכ"ש שאינו חכם, וז"פ. ובכל המקראות במשלי וקהלת נקראים הרשעים כסילים, והוא היפוך החכמה והבן].

★ ★

בגמ': וחכם עדיף מנביא.

ביאר פעם רבינו מה שאמרו "חכם עדיף מנביא" ואמר: הנה הנביא מקבל דבר ה' אחת לזמן ומוסר לישראל "כה אמר ה'", כך וכך, ואילו החכם, בכל יום ויום, בכל שעה ושעה, בהוראותיו שפוסק ובעצותיו שנותן, מוסר למשחרים לפתחו "כה אמר ה'"! כה אמר ה' - העוף כשר, כה אמר ה' - המזיק חייב, כה אמר ה' - אבק ריבית הוא, וכו' וכו'. [והנה הגם שבמסכת בבא בתרא שם נאמרו הדברים כלפי העתידות, לא נתכוון החזו"א לבאר שזהו "הפשט" בדברי חז"ל, רק רצה למסור "מסר" מה שמונח בדברים].

(מהגאון רבי דב לנדוי שליט"א מפי חכם אחד).

(ספר מעשה איש חלק ו)

דף י"ב ע"ב

בגמ': מיום שנחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים וינתנה לשוטים ותינוקות.

בספר תשואות חן מרבי גדלי' מליניץ (בפרשת בא) כתוב, ש"שוטים" - הם אלה שמקיימים על עצמם דברי חז"ל שאמרו בעדיות פרק ה' משנה ו' - מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא להעשות שעה אחת רשע לפני המקום. ו'תינוקות' - אלה שמקטינים עצמם וחושבים את עצמם כתינוקות לפני מי שגדול מהם, ותמיד מחזיק את חבירו לגדול ממנו, ומתוך זה הוא תמיד משתוקק להטיב ולשפר

מעשיו, לאלה יש חלק בנבואה מן השמים גם אחרי חורבן בית המקדש.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוחנן, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות וכו׳.

רבינו החתם סופר זצ״ל התקשה בדברי חז״ל אלו, הרי הנבואה היא המעלה הנעלה ביותר מכל הדרגות הקיימות אצל בן תמותה, היתכן, שדרגות אלו נמסרות לשוטים ולתינוקות?

החתם סופר מתרץ, שהנשמה עצמה, במהותה כחלק אלוק ממעל, רואה הכל; עבר הוה ועתיד, אולם, בהיוה שוכנת בתוככי הגוף הגשמי של האדם, יש לה הסתר המפריע לה לראיה רחבה זו. מהות ההסתר המפריע, הוא השכל של האדם, הבוחן כל דבר ודבר בהתאם לכללי ההגיון, וגם כאשר הנשמה מבזיקה בו איזו ידיעה שהיתה או שאמורה להיות, מיד הוא בוחן את הידיעה בשכלו הקט, האם אמנם מתאימה היא לכללי ההגיון, וכשלדעתו, אין היא מתאימה לכללי ההגיון, מיד הוא כאילו מסיר אותה ממחשבתו כאילו לא היתה קיימת. מציאות זו מביאה לכך, שגם הבזקים הגיוניים, אינם נקלטים במחשבת האדם, מרוב ההרגל שלא להתייחס אליהם כלל.

נמשיל זאת במשל מן ההוה. אם יאמר לך אדם פלוני שמחר יקרה אצלו כך או כך, או על אירוע מסוים העתיד לקרות ביום מן הימים במקום מסוים, בוודאי כל השומעים יאמרו שאדם זה הוא בלתי שפוי או שח״ו ירד מדעתו בדעתו. כאשר הדבר ישתרש אצל אנשים, שמפי פלוני נשמעים דברי שטות וכדומה, אזי גם כשיאמר דברים הגיוניים, כבר לא יאמינו לו.

נמצא, איפוא, שהשכל הוא העוטף את הנשמה ומסתיר את השפעתה על הגוף הגשמי. לפי זה אחד ששכלו חלש מכדי להיות מעטפת חזקה לנשמה ולהסתירה מפני הגוף הגשמי, צד הנשמה שבו מתחזק יותר, כי אין מה שיעצור בעדה, ואז האצלת הנשמה לגוף האדם היא יותר עבה ויותר איכותית, כי המעצור הטבעי שהוא הגוף חלש יותר.

לפי זה יובן, מדוע ניתנה נבואה לשוטים, כי אצלם השכל פגום מעט ואינו די איכותי מלהפריע לנשמה, והנשמה מתגלית אצלם יותר מאשר אצל כל אדם אחר.

הוא הדין גם אצל תינוקות. למרות שלפעמים מתגלית אצלם פקחות מיוחדת, בכל זאת השכל עדיין אינו מפותח דיו, על קטן אמרו חז״ל ״לאו בני דעה נינהו״ (גיטין כב:), על כן הנשמה מתגלית אצלו יותר מאשר אצל אנשי גדולים, כי עדיין אין מה שיסתיר אותה בצורה חזקה.

על־כן מסופר, שהיו רגילים לפנות לקטן ולומר לו ״פסוק לי פסוקך״ ועל ידי כך היו יודעים אי אלו דברים בקורות העתיד, כפי שאכן כך היה. (עי׳ חגיגה טו.; אצל אלישע בן אבויה כשיצא לתרבות רעה, גיטין נו.; אצל נירון קיסר לפני חורבן הבית, שם סח., א; אצל רב ששת והריש גלותא, חולין צה:; אצל ר׳ יוחנן, אסתר רבה ז יז; אצל מרדכי הצדיק בגזירת אחשורוש בימי המן).

(עיונים בפרקי אבות להרה״ג ר׳ השל רייזמן ז״ל ע׳ תקכב-ג)

★ ★

כתיב (דברים לב, ה): ״וחש עתידו למו״, וכתב בקו׳ הכין עזרא (ע׳ קו):

איתא בגמ׳ בתרא י״ב ב׳, מיום שחרב ביהמ״ק ניטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתנוקות. ע״כ. ונרמז ״וחש״ ר״ת חרש שוטה וקטן, ״עתידות למו״ שיודעם עתידות (ומה שלא הזכירה הגמ׳ חרשים, מפני שחרש שאינו שומע ואינו מדבר הוא בכלל שוטה).

עוד איתא שם בגמ׳ מאן דאמר מיום שחרב ביהמ״ק ניטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לחכמים. וגם זה יש לרמוז ״וחש״ ר״ת חכמים שלימים וצדיקים, ״עתידות למו״ הם בעלי רוח הקדש.

★ ★

כתיב (בראשית מא, יב):

״ושם אתנו נער עברי, עבד לשר הטבחים, ונספר לו, ויפתור לנו את חלומתינו. איש כחלומו פתר״.

וברש״י: ״נער״ שוטה ואין ראוי לגדולה ע״כ.

כתב בספר ויאסוף דוד בשם ספר עץ החיים: ויש להבין, מדוע כינהו בתור שוטה, בלשון בזיון?

ונראה ליישב, על פי מה דאיתא במסכת בבא בתרא (דף יב, א) אמר רב אבדימי דמן חיפה: מיום שחרב בית במקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. שואלת הגמרא, אטו חכם לאו נביא הוא? וכו׳ אמר ר׳ יוחנן:

(דף יב, ב) מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות.

והנה נתיירא שר המשקים, שיחשוב פרעה שמחמת חכמתו פתר להם, ויעלהו לגדולה, ומשום הכי הקדים לו שהוא נער שוטה, ומסיבה זו באה לו הנבואה הזאת, וממילא אינו ראוי למלוכה.

אולם לאחר ששמע פרעה את פתרון החלום מיוסף, אמר: ״אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת. אין נבון וחכם כמוך״ (מא, לט) שהנבואה הזאת היא נבואה שבאה לחכם, ולכן ראוי אתה לגדולה.

★ ★

בגמ׳: קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד וכו׳.

וברש״י: כמה לבבות - שאינו מסכים לדעת שלמה ע״כ.

וכתב רבינו המהר״ל זצ״ל בספרו נתיבות עולם (נתיב דרך ארץ פרק א׳): לפי פירושו יוקשה, למה אמרו ז״ל ששעה ששית מאכל תלמידי חכמים, למה יאחר לאכול יותר מפועלים, ועוד, אדרבא, יאכל הת״ח מאכל שלו קודם שיאכלו הפועלים שיהיה לו דעת שלמה (כן מקשה המהר״ל), ולכן פירש הוא, כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות, להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע, לכך יש לת״ח להמתין באכילתו עד שעה ששית ע״כ.

★ ★

בגמ׳: קודם שיאכל אדם וישתה, יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד׳.

בספר משמרת איתמר בפרשת וישב כותב שיש ללמוד מזה, שכאשר האדם צריך להכריע בדבר השקול לכאן או לכאן, לא יכריע בזמן שהוא רעב, אלא ׳לאחר שאוכל ושותה׳, ואז אין לו אלא לב אחד.

ואולי שזה מה שאמר אברהם אבינו להג׳ מלאכים ״ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעברו״ (בראשית יח, ה), ואמרו חז״ל, ומביאו רש״י שם - א״ר חמא ׳לבבכם׳ אין כתיב כאן, אלא ׳לבכם׳, מגיד שאין יצר הרע שולט במלאכים.

וחשבתי, שאולי כתוב שם ׳לבכם׳ שאפילו בבני אדם, אחר שאוכל ושותה יש לו לב אחד, שזה ׳לבכם׳, לב אחד.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: כגון זה כופין על מידת סדום.

ובתוד״ה כגון. תימה לר״י לרבה אמאי איצטריך קרא וכו׳.

מוכח מדברי התוס׳ שענין ״כופין על מדת סדום״ הוא מדאורייתא, וע״כ הוקשה להם למאי צריך קרא לבכור שנוטל בחד מצרא, פשוט הוא מדין כופין על מידת סדום. ותירץ ר״י, שבכור הרי הוא כב׳ אחים, ועוד שמתנה קריא רחמנא. וגם הריצב״א שם שכתב שאין דין הכפיה אלא מתקנת חכמים, כוונתו רק להא דמיירי התם בחלוקת שותפות שבאים להפקיע ממנו קרקע שלו, שבזה מה״ת אין כופין אדם לוותר על ממונו אפילו אינו מפסיד כלל ולזה צריך תקנה, אבל במקום שאינו מפסיד ממונו כופין על מדית סדום מדאורייתא. כ״כ בשו״ת מנחת יצחק ח״ב סי׳ צ״ה [סוף או׳ ח׳], ודלא כמשתמע במנחת פתים סי׳ קע״ד. וכן מוכח מדברי הסמ״ע סי׳ קע״ד סקי״א ע״ש (שו״ת מהרש״ם ח״ג סי׳ ר״י, מנח״פ שם). ולא פירשו מאיזה דין בתורה למדו לזה.

ועיין בשו״ת משיב דבר להנצי״ב (ח״ב סי׳ צ״ב) שכתב, שמקור דין שכופין על מידת סדום בב״ק (פא:) גבי תנאים שהתנה יהושע כשנכנסו ישראל לארץ, שמהלכים בשבילי הרשות משום שאין לו הפסד בזה, וע״ז הכתוב אומר [משלי ג׳ כ״ז] אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות, ע״ש. ובמשנת ר׳ אהרן שכנים (עמ׳ כ׳ בהג״ה) כתב שהוא מדין צדק צדק תרדוף בסנהדרין לב: ע״ש שלמדו מזה דין עשיית פשרה שיוותר מי שאינו מפסיד, כספינה טעונה ושאינה טעונה, טעונה קודם. ועיין בשו״ת מהרי״ל דיסקין (פסקים סי׳ ר״מ), שנסתפק אם אפשר לכוף משום מצות עשה דואהבת לרעך כמוך.

והנה באבות (פ״ה מ״י) תנן, ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום. וברע״ב מברטנורא שם ביאר, שקרוב הדבר

לבוא לידי מדת סדום, שמתוך שהוא רגיל בכך אפילו בדבר שחבירו נהנה והוא אינו חסר לא ירצה להנות את חבירו וכו', והיינו שבוודאי כשאינו חסר כלום לכו"ע הוי מדת סדום, ולא נחלקו חכמי המשנה בזה. אלא דמתניתין איירי בזה נהנה וזה חסר, רק שאינו רוצה ליהנות אחרים מממונו ולא שיהנה הוא מממונם, שעל זה אמרו שהדבר קרוב להביאו לידי מדת סדום, ולסוף עלול להיות שלא יתן ליהנות מנכסיו אף כשאינו חסר כלל כאנשי סדום. וכ"כ במאירי בביאורו למשנה שם, ובמגן אבות לרשב"ץ ע"ש.

אמנם ברשב"ם ב"ב (קסח. ד"ה לימא) כתב וז"ל, מדת סדום, כדתנן האומר שלי שלי שלך שלך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום, ע"כ. ומשמע בדבריו שנחלקו תנאים אלו בעצם מדה זו, אם מידת סדום היא. וכן משמע קצת ברש"י עירובין (דף מט.) שכתב בזה"ל, מדת סדום - שלי שלי, ע"ש. שו"מ ברש"ש שם שהעיר בזה. ועיין בחידושי חת"ס (ב"ב י"ב:) שכתב, דלולי דמיסתפא, היה מפרש דמתני' איירי באופן סוגיית הגמ' בב"ב שרוצה שיתנו לו חלקו בצד פלוני בלא גורל, שבזה נחלקו הראשונים כמו שיבואר להלן, תנא קמא ס"ל כשיטת התוס' והרא"ש דלא הוי מדת סדום, ויש אומרים ס"ל דהוי מדת סדום וכדעת רש"י והרמב"ם ע"ש.

★ ★

וענין הכפיה על מדת סדום, מבואר בשו"ת הרשב"ש סי' קי"ז וז"ל, כל כפיה זו היא בשוטים אם נוכל, או בחרם ונדוי, על כן אם לא ירצה לעשות מה שבית דין אומרים ינדוהו עד שישמע, ונדוי זה חייבים כל ישראל לנהוג בו לפי שמנודה עפ"י הדין וכו' ע"ש.

ובספר משפטי החושן הל' נזקי שכנים, בסי' קנ"ג סעיף י"ג [אור אפרים סקי"ג] האריך בזה בכמה נפק"מ העולים מזה בדיני ממונות.

★ ★

בגמ': כגון זה כופין על מדת סדום.

בחת"ם (בתורת משה פ' נצבים ד"ה ואמרו) כתב דמדת סדום היו רעים לבנ"א, ולכך נענשו בהפיכת עריהם בביטול הישוב, כדרך שהם עשו כנגד ישוב העולם, ד"כופין" על מדת סדום.

★ ★

בגמ': **א"ר אבדימי דמן חיפה קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד.**

אמר הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל, רש"י מפרש שתי לבבות לגריעותא שקודם אכילתו אינו מיושב בדעת שלימה ואח"כ דעתו מתישבת. והמהר"ל מקשה עליו שהרי אחז"ל דמאכל ת"ח בשעה ששית ואם אחר האכילה השכל מתגבר למה יתאחרו כ"כ באכילתם. ולכן מפרש להיפך דקודם שיאכל אדם יש לו לב שלם מאחר דשכלו זך ונקי, אולם אחר האכילה השכל מתבלבל ולבו חסר, ולכן איחרו הת"ח את סעודתם לשעה ששית כיון שרצו לצער את גופם עבור השגת התורה השכלית (נתיבות עולם נתיב ד"א בסופו, ח"א לב"ב).

ואפ"ל דשניהם אמת, דאם האדם אינו רעב עדיף מה שלומד קודם האכילה, שאח"כ מוחו מבולבל מחמת האוכל (וגם הדם המחיה את פעולת המוח מתמעט, כיון שזורם אל איברי העיכול לסייע להם לעכל את המזון, ואינו זורם אל המוח כהרגלו. וזו גם הסיבה שריבוי המאכל מביא את השינה כמ"ש בתדא"ר פי"ג, כיון שזרימת הדם במוח מתמעטת נעשה רדום). אולם אם האדם רעב, ראשו כואב, וקודם האכילה לא יבין מאומה, ובאופן זה עדיף לאכול קודם כפרש"י.

דף י"ג ע"א

בגמ': **רב יהודה אמר אית דינא דגוד או אגוד וכו' מיתבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו'.**

כותב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו עובר אורח (אות א'): נשאלתי מתלמיד חכם אחד מעיר קוידענאוו ושמו ר' משה נ"י בהיותו אצלי ביום ג' יו"ד בסך אדד"ם תרנ"ז, בבבא בתרא [יג, א] דפריך לרב יהודה דס"ל דאמרינן גוד או איגוד מהא דמי שחציו עבד וחציו בן חורין, והרי שאני התם דאיכא עשה דלעולם בהם תעבודו.

והשבתיו שיש לומר בפשיטות על פי דברי הר"ן בפרק השולח [כ, ב בדפי הרי"ף ד"ה כל] דהיינו טעמא דלמצוה שרי משום דאינו עושה לטובת העבד רק לטובת עצמו, ואם כן הכי נמי כיון שדין הוא זה לאמר גוד או איגוד ממילא אינו לטובת העבד. ואמר שכן תירץ גם הוא, אלא שדברי הר"ן לא ידע, רק אמר [כן] מצד הסברא שלא שייך משום לתא דלעולם בהם תעבודו כיון שהוא עושה כן

משום טענת דין גוד או איגוד. ואחרים מיאנו בזה. ואמרתי לו שהם צדקו בזה.

אבל לדברי הר״ן אתי שפיר היטב שבוודאי דין גוד או איגוד הוא גם כן מצוה, אם משום לעשות שלום בין אדם לחבירו, אם משום ועשית הישר והטוב שהוא לעשות לפנים משורת הדין. ועיין בבבא מציעא [ל, ב] והודעת להם את הדרך ילכו בה, ואם הוא מן הדין הרי הוא בכלל מצות עשה לדון במקח וממכר או בצדק תשפוט וכיוצא בזה, ולא גרע דין זה משחרור עבד להשלים עשרה שכתב הר״ן על זה דכיון שעושה משום מצוה הוה ליה כמוכרו לו, וזה פשוט וברור.

★ ★

אולם לקושטא השבתיו שנראה פשוט דלא שייך כלל לתא דלעולם בהם תעבודו אלא אם האדון משחררו בלא שום כסף, שאז הרי הוא מפקיעו מעבדותו, אבל אם העבד קונה את עצמו מרבו בכסף באופן שיצוייר וכדאיתא בפרק קמא דקידושין [כב, ב] לחכמים ולרבי מאיר לכל מר כדאית ליה, אין שום איסור כלל בדבר זה משום לעולם בהם תעבודו, שהוא כמו שהיה מוכרו לאדון אחר ואינו מחוייב לראות שיעבדו בו לעולם, רק כל זמן שהוא תחת ידו הוא מחוייב לשעבד בו, אבל אם מקבל ממנו מחירו אין שום איסור לשחררו.

וכן משמע לשון הר״ן שכתב דכשעושה בשביל המצוה הרי הוא עושה לטובת עצמו והו״ל כמוכרו ל[עצמ]ו, וא״כ משמע שמותר למכור לו לעצמו, וא״כ אין מקום לקושיא זו כלל. מלבד שבאמת יש לומר דכוונת הגמרא בתירוץ שאני הכא דאגוד איכא גוד ליכא, הוא באמת מטעמא דיש בזה איסור דלעולם בהם תעבודו.

וגם יש לומר דקושית הגמרא לרב יהודה הוא משום דמתניתין כו״ע הכי ס״ל, דהא נשנית בעדיות [פרק א׳ משנה י״ג]. וא״כ תקשה דלמ״ד לעולם בהם תעבודו [הוי] רשות, מאי טעמא פליגי בית שמאי ובית הלל, לימא גוד או איגוד, ונאמר מזה דבית שמאי ובית הלל כמ״ד חובה סבירא להו.

★ ★

בגמ׳: רב יהודה אמר, אית דינא דגוד או אגוד.

וברש״י (ד״ה אית דינא וכו׳) כתב: ״זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק או קוץ לי דמים וקנה לך חלקי, או אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך שאי אפשי בשותפותך״ ע״כ.

ובחידושי החתם סופר דייק שאריכות לשון רש״י כאן מורה דס״ל כמבואר בעיטור במאמר חלוקת קרקע (אות ע׳) דלא אמרינן גוד או אגוד אלא במקום שזה רוצה לחלוק או גוד ואגוד, אבל אם אינו רוצה לחלוק רק אומר גוד או אגוד ואידך אומר לא אגוד ולא אתה תגיד אלא נחלוק אם לא תרצה לדור עמי בשותפות אז בטלה טענת גוד או אגוד ע״כ.

★ ★

והעיר עוד החתם סופר, דלפי דעת העיטור הנ״ל דס״ל דתנאי לגוד או אגוד הוא הצורך שידרוש חלוקה, א״כ להו״א דהגמ׳ דלא אסקינן אדעתין שמועילה חלוקת זמן, א״כ הוי מצי למיפרך מעבד ובהמה טמאה וכן בחצי עבד וחצי בן חורין גם לרב יהודה דאית לי׳ דינא דגוד או אגוד והומ״ל לטעמיך, אמנם למסקנא דחלוקת זמן מהני, א״כ אתי שפיר לרב יהודה בעבד ובבהמה, ולפי שיכול השותף לדרוש שיחלקו לימים או גוד או אגוד עכ״ד.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ד׳ גליון א׳ ע׳ סב) לדון בדברי החת״ס בהקדם מש״כ בתוס׳ (ד״ה בכור ופשוט וכו׳) להקשות אמאי נקטה הגמ׳ בקושיתה בכור ופשוט ולא נקט פשוט ופשוט, ותרצו בשם הר״י דבפשוט ופשוט הוי פשיטא להו דחולקין לאמצע ומשום דמעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו וקמבעיא לי׳ רק בבכור ופשוט כיצד יעשו שיקבל הבכור פי שנים, וע״ז תרצו דעובד לזה יום א׳ ולזה שני ימים שכ״א נוטל לפי חלקו.

ובקהלות יעקב [סי׳ ט׳] דייק מלשון הר״י, שהא דעובד לזה יום א׳ ולזה שני ימים אינו מדין חלוקת הגוף לזמנים, אלא שכל אחד מפאת שותפותו נוטל כפי הפירות שמגיעים לו. ע״ש.

ולפי דברי הקהלות יעקב בסברת הר״י שבתוס׳ שלדידי׳ אין למסקנא דין חלוקה לימים אלא הוא מחמת שאוכל פירות מדין שותפותו, וא״כ אי אית לי׳ כבעל העיטור, אף למסקנא מצי למימר ולטעמיך ודו״ק.

★ ★

בגמ': גוד או אגוד.

כתב בערוך השולחן (חו"מ סי' קע"א סעיף כ"ב) דשטרי חובות יכול האחד לכוף את חבירו בגוד או אגוד, שאם הם היו ביד שניהם, לעולם לא יבא לידי גוביינא, דקדרא דבי שותפא לא חמימי ולא קרירי, וכל אחד יסמוך על חבירו, משא"כ אם זה יהי' ביד אחד מהם הוא יטפל בהשטרות ויגבה אותם. וכן במשכונות של הלואות.

★ ★

עיין שם עוד (בריש סי' קע"ב) לגבי ספרים שאין בהם כדי חלוקה, שספר אחד לבדו אסור לחלקו לשנים, אף שלצורך עצמו הי' מותר לחלק לשנים, מ"מ לחלק לצורך ירושה בזיון הוא להספר. ושני סוגי ספרים הוה כשני תשמישי שונים, ואפילו שני חלקים של או"ח או יו"ד וכן תפלין רש"י ושל רבינו תם, הם כשני תשמישים.

★ ★

בגמ': מי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו' כופין את רבו ועושין אותו בן חורין.

בכלי חמדה (פר' בהר) דן, למה בחציו עבד וחצי ובן חורין כופין את רבו, וכבר הקשו הראשונים לאן נעלם איסור דלעולם בהם תעבודו. וביאר על פי דברי האבודרהם (סדר תפילות של יום חול) והכל בו (עג) הידועים, שלפיכך אשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, משום שמשועבדת לבעלה בזמן זה.

והנה, מי שהוא חציו בן חורין, מחויב בין כך במצוות משום צד החירות שבו, ואם כן גם בזמן שיהיה משועבד לרבו, לא יוכל להשתעבד לו לגמרי, כי יהיה מחויב במצוות, ואם כן בין כך אין האדון מקיים בו מצות 'לעולם בהם תעבודו', ועל כן אין איסור לשחררו.

★ ★

בגמ': מי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו' כופין את רבו ועושין אותו בן חורין.

עי' בחמדת ישראל (עמ' י"ב) שמסתפק מתי כופין אם מבן י"ג כבר או מבן י"ח שהרי כל הטעם דכופין משום לא תהו בראה לשבת יצרה וא"כ בן י"ח לחופה עי"ש ע"ע ברש"ש יבמות (צט:) שכתב דכופין רק מבן כ' ובשו"ת אבני ציון ח"ד סי' ל"ו, ונ"ל ראי' שכופין כבר מבן י"ג דאי' בגמ' חגיגה ב. הכל חייבין בראי' הכל לאתויי מאי לאתויי ח"ע וח"ב ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה וכו' לעולם כדמעיקרא כאן כמשנה ראשונה דהיינו שרבינא הוא כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה, ואת"ל שכופין רק מבן י"ח הי' יכולים לתרץ דהכל כמשנה אחרונה (ולמ"ל לדחוקא ולומר שרבינא שהוא אמורא סבר כמשנה ראשונה) ורבינא מיירי בפחות מבן י"ח והמשנה אחרונה מיירי מבן י"ח, אלא מאי שכופין כבר מבן י"ג, והא דבן י"ח לחופה עי' במנ"ח ריש מצו' א' ובס' חשבונות של מצוה מצו א' אם יש מצוה או חיוב להתחתן לפני י"ח שנה.
(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף י"ג ע"ב

בגמ': ודקאמרת מ"ט דרשב"ג וכו' במתנה לא ניחא לי דכתיב ושונא מתנות יחיה.

וראה בריי"ף כאן (ח':) וברמב"ם (הל' שכנים פ"א ה"ה) שפסקו כרשב"ג. והוסיף הריי"ף "משום דמסתבר טעמיה". וכוונת דבריו כתב הש"ך (חו"מ סי' קע"א ס"ק ט') דקי"ל כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו, אלא שכתב הריי"ף (ב"ב פ' גט פשוט ע' פ"א) והוא דאיכא טעמא, וזהו כוונת הריי"ף כאן ודו"ק.

★ ★

והנה בגמ' בחולין (מ"ד:) איתא, דר' אלעזר כי הוו משדרי ליה מבי נשיאה מידי לא שקיל, וכן כשזימנו אותו לאכול לא הלך דחשש לפסוק "ושונא מתנות יחיה", ואילו ר' זירא כי משדרי ליה לא לקח, אבל כשהזמינו אותו הלך, ומבואר שם בגמ' משום שהם נכבדים במה שאני הולך אצלם ע"כ.

וכתב בספר אוצרות יהושע (סי' ו' אות א'): וכוונת ר' זירא היא, שאני מהנה אותם, וזו כסברת רבנן הנ"ל שכל שיש לצד השני תועלת בזה שרי לקבל מתנה ממנו, ואילו ר"א שחשש בכל אופן, י"ל דסבר כרשב"ג הכא שבכל גוונא יש לחשוש, [אא"כ נימא דסבר שבית הנשיא לא מתכבדים כ"כ בזה שאוכל אצלם]. וכן ראיתי שביאר בדברי שלום (ח"א סי' ל"ז).

וביאר עוד שם די"ל דפליגי במהות הטעם שיש להקפיד שלא ליקח מתנות, דמרש"י עה"פ "ושונא מתנות יחיה" (משלי ט"ו, כ"ז), נראה שהוא גדר הרחקה מאיסור

גזל, שמי ששונא מתנות ודאי דשונא גזל, ואילו מהרלב"ג והמצודת דוד ורבינו בחיי (כד הקמח ערך חמדה), נראה שהוא גדר במדת הביטחון, שמי שיש לו ביטחון גמור בקב"ה אל לו לסמוך על מתנות בשר ודם אלא בוטח בקב"ה "שיחיה" גם בלא מתנות. ועפי"ז ביאר שם דרבנן ס"ל כטעם רש"י הנ"ל שהוא סייג לגזל, ועל כן היכא שלמבקש יש תועלת מזה אין למקבל לחשוש מזה, דהוי כמו מכר שנותן לו תמורה עבור החפץ. אמנם רשב"ג סבר שהוא סייג לביטחון, ומאחר שסוף סוף מקבל מבשר ודם יותר מכפי חלקו איכא בזה סתירה למדת הביטחון, וכן נקט ר' אלעזר שם בחולין.

★ ★

ונראה להביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם דפסק כרשב"ג וכנז"ל, ובהל' זכיה ומתנה (פי"ב הי"ז) כתב דהצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים, והרי נאמר "ושונא מתנות יחיה". ומבואר להדיא כמש"כ דמה"ט יש לחוש בכל גונא אף שיש לשני תועלת ולא לקבל מתנות. וכן נראה בלשון המ"מ שכתב וז"ל לפי שההסתפקות בהכרחי מצליח האדם בעוה"ז ובבא, בעוה"ז לפי שהקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם והשמח בחלקו ניצול משלושתן וכו'.

★ ★

בגמ': **מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד** וכו'.

ובתוס' (ד"ה מדביק וכו'): אע"פ שא"א שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה וכו' ע"כ. ובחדושי הגאון בעל בית הלוי זצ"ל (שנדפסו בקובץ מוריה שנה כ"ד גליון י-יב ע' נב) כותב:

היינו לשיטת הרשב"א דסבר דמתחילתו לסופו הוא נגלל ואתי שפיר קושית התוס' שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה שהתורה באמצע. אבל לשיטת הר"י דסבר דמסופו לתחילתו הוא נגלל, א"כ קושית התוס' ליכא, דלדידי' תורה ניתן על נביאים וכתובים.

ואם נאמר דהשמירה גרוע מאם ניתן נביאים על גבי תורה הוי קושית התוס' כפשוטו, ואם מסופו לתחילתו הוא נגלל הוה אתי קושית התוס', אע"ג שאי אפשר שלאותן נביאים וכתובים על גבי תורה, כל שכן דלשמירה אסור עכ"ד.

★ ★

בגמ': **הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד** וכו'.

וברש"י: מניח קלף חלק לגלול על גבי עמוד של עץ וכו' ע"כ.

וכתב בספר עשרת מונים (ח"א סי' פא):

לכאורה בדוקא נקט עץ, וכ"ה ברמב"ם (פ"ט מה' ס"ת הי"ד) ועושה לו שני עמודים של עץ אחד בתחלתו ואחד בסופו (ובטוש"ע לא נזכר מזה), ולא ידעתי מנ"ל הא, כי מסתמא כשר גם עמודי מתכת, וכן מבואר בראב"ש (לקמן סוף סימן נב) שכתב שהעמודים שהיו בארון שעשה משה משני צדי הלוחות שמשו לגול עליהן את הס"ת כשקראו בו, והרי ע"ז נאמר בגמרא לקמן (יד, א) אפריון עשה לו המלך שלמה וגו' עמודיו עשה כסף, היינו שעמודי הארון היו כסף, וכ"ה ברש"י שם ד"ה שבו עמודים וי"ל.

דף י"ד ע"א

בגמ': **ת"ר אין עושין ס"ת לא ארכו יותר מהקיפו ולא הקיפו יותר על ארכו כו', ר"ה כתב ע' ס"ת ולא אתרמי לי' אלא חד, ראב"י כתב חד כו' יהבו בי' רבנן עינייהו ונח נפשי'.**

בשו"ת מהר"ם פדוואה (סי' פ"ד) תמה מה הקושי לעשות שיהי' הס"ת שיהי' אורכו כמו הקיפו, ישאיר גליונות ארוכים מתחת להכתב, ואחרי גמר הכתיבה, יחתוך את הגליונות וישער שישאר כפי מדת ההיקף.

וכתב שמזה מוכח דאסור לחתוך הגליונות של ס"ת אפילו אם יגנוז אותם אחר כך. עיין שם עוד.

והובא ברמ"א יו"ד סי' ר"צ ובביאור הגר"א שם (סק"ב). ועיין שו"ת משאת בנימין (סי' ק').

★ ★

בגמ': **אין עושין ס"ת לא ארכו יותר על הקיפו ולא הקיפו יותר על ארכו** וכו' **רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי לי' אלא חד.**

והנה הרמב"ם (פ"ט מהלכות ס"ת) כתב חשבון מסוכם שיצא הס"ת ארכו כהיקפו, וכתב עליו הגהות מיימוניות, דבקלף שלנו אי אפשר לכוון עפ"י החשבון המסוכם אלא עפ"י המידות והחשבונות שכתב הרמב"ם בתחילה "ועדיין

אולי״, וכמה מהראשונים ואחרונים ז״ל חישבו תחבולות בכמה אופנים שיצא ארכו כהיקפו.

★ ★

וכתב הרה״ק ר׳ ירחמיאל משה מקוזניץ זצ״ל (בקובץ בית אהרן וישראל שנה ג׳ גליון ו׳ ע׳ כה) ענין נפלא עפ״י חישוב שיתאים לדברי חז״ל הנ״ל ואלו דבריו:

כשירצה לעשות ס״ת ארכו כהיקפו כמ״ש הרמב״ם ז״ל בפ״ט. [הנה] עכשיו שיש לנו תקונים מסודרים ימדוד רוחב העמוד שיצטרך לעשות לפי עמודי התיקון, [וצא] וחשוב אורך הספר כפי מספר העמודים והגליונות עפ״י מדות הרמב״ם ז״ל בפ׳ ז׳ ובפ׳ ט׳ [ושיעור] התפירה הגם שלא ביארם הרמב״ם ז״ל בפ״ט הנ״ל. ביארם הרמב״ם ז״ל בתשו׳ הנקרא פאר הדור תשו׳ ס״ו שהוא כחצי שעורה [שהוא כרביעית אצבע] שנמצא לכל יריעה חצי אצבע. ועפ״י מדות הנ״ל ישער אורך הספר. ויחשוב כמה פעמים מדת גובה הספר ימצא בארכו. ועפי״ז ידע איזה קלף יצטרך לספר הזה.

והוא, כי ידוע כשיעשה היקף הראשון באופן שלא יהי׳ בתוכו שום אויר, יהי׳ הקיפו כמדת היקף שני עובי הקלף. שהם כששה עובי הקלף ושני שביעיות לחשבון הרמב״ם ז״ל בפי׳ המשניות עירובין דף י״ג והיקף שעליו הקיפו כהיקף ארבעה עובי הקלף ע״ד הנ״ל. שהוא כפליים מהיקף מקיף הראשון. והשלישי הקיפו כהיקף ששה עובי הקלף שהוא שלשה פעמים כהיקף מקיף הראשון. נמצא שכל מקיף יש בהקיפו כל כך פעמים מדת היקף מקיף הראשון כמספר ההקיפים שבתוכו עד לו ועד בכלל. נמצא שהמקיף האחרון שאנו רוצים שיהי׳ הקיפו כאורך הספר יש בהיקפו כל כך פעמים מדות היקף הראשון כמספר ההיקפים שבתוכו והוא בכלל, אך בצידו הפנימי חסר לו מדת תוספת המקיף. וכן כל ההקיפים חסר להם בצידם הפנימי מדת תוספת המקיף. וכשנרצה לידע ארכם נחשבם בבינוני דהיינו פחות חצי תוספת מקיף אחד. נמצא שבהיקף הראשון שבפנים אין בו שום אורך. והקיפו מדת היקף אחד דנחשב ארכו חצי מדת ההיקף, והיקף השני שהקיפו מדת ב׳ הקיפים קטנים ומבפנים מדת מקיף אחד נחשב ארכו מדת היקף וחצי. וכן האחרון שהוא כנ״ל נחשב ארכו כאורך הספר פחות חצי תוספת המקיף ושתחתיו כאורך הספר פחות תוספת היקף וחצי. וכשנצרף אורך היקף הראשון שהוא מדת חצי היקף לארכן שארכו כאורך הספר פחות חצי תוספת המקיף שהוא כחצי היקף הראשון יהיו שניהם כאורך הספר. וכן כשנצרף ההיקף השני שאורכו כהיקף וחצי להיקף השני מן האחרון שארכו כאורך הספר פחות תוספת היקף וחצי יהיה ביחד כאורך הספר וכן כולם כל זוג הם כמדת גובה הספר.

ולכן כשידע כמה פעמים מדת גובה הספר, נמצא באורך כל הספר ידע כמה הקיפים יוצא בארכו מספר ההקיפים כפלים כמספר מדות גובה הספר באורכו, וה[נה] אמרנו שבמקיף אחרון נמצא בו בהיקפו כמספר תוספת כל ההקיפים. והוא כמדת גובה הספר, ולכן נצטרך לחלק מדת גובה הספר על מספר ההקיפים וכמה שיעלה בידו יהי׳ ידוע לו שכזה יתוסף בכל היקף.

וכן כשחלק ספר נכתב כבר, יוכל ג״כ לחשוב איזה קלף יקח להשלים הספר שיהיה ארכו כהקיפו ע״ד הנ״ל. שה[נה] כשיקוף פעם אחת על הכרך שמכבר יהי׳ הקיפו כמקיף הכרך ושני עובי הקלף, וארכו כמקיף הכרך וחצי תוספת ההיקף כנ״ל. וכשיקיף פעם שני יהיה הקיפו כמקיף הכרך וד׳ עובי הקלף. וארכו כמקיף הכרך עם תוספת מקיף וחצי עד שבהקיף אחרון הקיפו כמקיף הכרך והמקיפים אותו עד היקף האחרון ועד בכלל. וארכו פחות חצי תוספת מקיף אחד כמדת היקף הכרך והיקף מקיף האחרון שהוא כאורך הספר. ויגיע לכל ההיקף כמדת היקף הכרך עם חצי תוספת אורך הספר על היקף הכרך. ואח״כ יחשוב כמה פעמים כאורך הזה ימצא בהקלף הנצרך לו עד תשלום הספר. וכמספר שיעלה בידו הוא מספר המקיפים על הכרך. ובמספר הזה יחלק תוספת אורך הספר על היקף הכרך שמכבר וכמה שיעלה בידו הוא התוספת שיתוסף בכל מקיף וקלף כזה יקח להשלים הספר.

★ ★

וכזה יעשה, יכין לו מקל שוה חלק עגול הקיפו ג׳ או ד׳ אצבעות ויכרוך עליו כל יריעה שיתקן או שיקנה לאחדים. ויראה כמה נתוסף בהקיפו על היקף המקל. וימנה מספר ההקיפים שתקיף על המקל. ויחשוב אם עלה לכל היקף כפי המידה שעלה בידו דחשבון הנ״ל הוא הוא הקלף שנצרך לו, ואע[פ״כ לא] יסמוך על זה לבד כי כשיחסיר או יתיר בעובי הקלף כחוט השערה יצטרך לחשבון גדול בהקף כל הספר. ולכן כשיכין כל הקלפים קודם הכתיבה יגלול אותם ויעשה מהן כרך מהודק יפה יפה כמו״ש הרמב״ם ז״ל בפ״ט מה׳ ס״ת. ואם לא יבוא לו מכוון ארכו כהקיפו יחליף

איזה עורות על דקים מהן או עבים מהן, או אם יהיה הקיפו יותר מארכו יסיר הקלפים היתירים עד שיהא ארכו כהקיפו ויחלק המדה שהסיר על מספר הדפין וכזה ימעט מרוחב כל דף ויעשה הכתב דק יותר כחוט השערה והגם שיהי׳ בין שיטה לשיטה מעט יותר מכמלא שיטה אין בכך כלום, כמבואר שם פ״ז הלכה ט׳.

★ ★

ולכשנדקדק כפי מדת האותיות שכתב בס׳ ברוך שאמר דף כ״א. נמצא שגם בס״ת שכתב הרמב״ם ז״ל לעצמו שכתב שם בפ״ט ה״י בין שיטה לשיטה מעט יותר מכמלא שיטה. שהרי כתב בפ״ז שרוחב השיטה שלשים אותיות שהוא למשפחותיכם [מלא וי״ו ויו״ד] תלתא זמני. ולפי מדת האותיות שכתב בס׳ הנ״ל בדף הנ״ל מבואר שאותיות *למשפחתכם* רחבם כגובה ב׳ דהיינו ג׳ קלמסין. והפ״א כתב שם הביאו הרב״י ז״ל א״ח סי׳ ל״ו שרוחב גגה לא פחות מקולמס וחצי משמע שלכתחילה בעינן ב׳ קולמסין. ווי״ו ויו״ד קולמס אחד. וכן בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה כמ״ש הב״ח ז״ל א״ח סי׳ ל״ב לענין רוחב פרשה ג׳ אשר. נמצא רוחב השיטה ע״ז קולמסין.

והנה כתב שם בפ״ט שעשה נ״א שיטין בכל דף, ושם הלכה ה׳ כתב וידוע שאורך הדף י״ז אצבעות, נמצא מגיע לכל אצבע ג׳ שיטין. וכתב עוד שם שעשה ד׳ אצבעות רוחב הדף הרי רחבו כגובה י״ב שיטין, והכתב שבכל שיטה בוודאי נחשב עפ״י אותיות המרובעות כגון ב׳ כ׳ וכיוצא שגבהם ג׳ קולמסין. מגיע לי״ב שיטין ל״ו קולמסין ונשאר מ״א קולמסין לריווח שבין השיטין. וכן א[ם] נאמר שכתב בתיבה ארוכה שהביא שם בדף הנ״ל שגובה האותיות כאורך א[ל״ף] עם רגלה דהיינו ג׳ קולמסין וחצי. וכן ג״כ רוחב אתיות המרובעות כג׳ קולמסין וחצי הרי נתוסף על אותיות למשפחתכם כחצי קולמס על כל אות. שהפ[״א] ג״כ כתב שם שרחבה כגובה ב[י״ת] [אלא שגגה אינו רחב [על] [כל כך] לפי שנמשכת לאחוריי כמ״ש הרב״י ז״ל בסי׳ הנ״ל ולכן גגה כעובי קולמס פחות מרוחב גופה]. הרי ניתוסף על רוחב השיטה י״ב קולמסין [ונעשה] פ״ט קולמסין וגובה הכתב מי״ב שיטין מי״ב קולמסין וע״ז קולמסין נשאר ריווח שבין השיטין.

★ ★

ואם יהיה הקיפו פחות מארכו, יוסיף עוד עד שיהא מיכוון כהיקפו, ויחלק המדה הנוספת על מספר הדפין, וכזה יוסיף ברוחב כל דף ויעשה הכתב גס יותר כחוט השערה והגם שיתמעט הריווח שבין שיטה לשיטה אינו מעכב כמבואר ברמב״ם ז״ל פ״ז ה״ט. וגם שיורי התפירה יוכל להרחיב קצת, ואם שיחסור הקיפו הרבה מארכו יעשה כזה שיחשוב כמה שנחסר כגון אם נחסר חלק א׳ מכ״ב מאורך הספר. והרי מבואר לעיל שכמה פעמים מדת היקף כל הספר שנמצא בארכו כל כך פעמים שני הקיפים ימצא בו, לכן אם נחסר חלק א׳ מכ״ב מהקיפו הנה נתוסף מספר ההקיפים באורך הספר חלק א׳ מכ״ב, כגון אם נמצא בו מדות אורך הספר פ״ד פעמים ימצא בו מדות ההיקף הזה פ״ח פעמים. ולכן ימצא בו קע״ו הקיפים.

והנה ע״פ חשבון הנ״ל כשיהיה ארכו כהקיפו יצטרך להיות שימצא בו קס״ח הקיפים שהם שני פעמים ממספר מדות גובה הספר שנמצא בארכו כנ״ל. ולכן יצטרך להסיר שמנה הקיפים שהם חלק א׳ מכ״ב מהקיפי הספר. ולכן יעשה כזה שיחסיר מגובה הספר חלק א׳ שחסר מקודם בהקיפו. ואח״כ יחסר חלק א׳ מכ״ב ממה שנשאר מפני חלק א׳ מכ״ב שצריך לפחות מהיקפו וכן יוסר כשני חלקים אלו מאורך הספר. כי אצבעות הגליונות וי״ז אצבעות אורך הדף לפי כ״ד אצבעות של גובה הספר יחשבו וכן גובה השיטין והכתב לפי אורך הדף. ולפי גובה הכתב כן יהי׳ עובי הקולמס ורוחב הכתב והדף כדמשמע ברמב״ם ז״ל שם פ״ט הלכה ח׳. וכן עמא דבר.

★ ★

ואמנם מפני כי מדרך כותבי כתב דק שירחיבו מעט האותיות מערך גבהם, לכן קודם שיחתוך יתרון הגובה ינסה עוד הפעם כמה יצטרך לעשות רוחב הדף לפי הכתב ההוא. וכמה יהיה אורך הספר. ואם יתרבה הקיפו לא יחסיר כ״כ מגובה הספר ומארכו. וינסה עוד הפעם עד שידע בכיוון המדה שיבא לו ארכו כהקיפו ומתחיל באותו הכרך כמ״ש הרמב״ם ז״ל הלכה ואו זיין בפרק הנ״ל עכד״ק.

★ ★

וע״ש בקובץ הנ״ל שו״ט ארוכות בדברים הנ״ל מכמה וכמה גדולי ישראל ות״ח ע״ש היטב.

★ ★

בגמ': **אמרו לי' רבנן לרב המנונא, כתב רבי אמי ד' מאה ספרי תורה, אמר להו, דילמא תורה צוה לנו משה כתב.**

הנה במדרש (דברים רבה פרשה ט',ט) איתא: "כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום כתב י"ג תורות, י"ב לי"ב שבטים, ואחת הניח בארון, שאם יבקש אחד לזייף דבר שיהיו מוצאים אותה שבארון" עכ"ל המדרש.

וכתב רבינו החתם סופר זצ"ל בשו"ת (או"ח סי' קצז): "היה קשה לי, הלא משה רבינו כתב י"ב ספרי תורה ביום אחד, ואי רב גובריה בזריזות מ"מ כיון שהוא בטבע המציאות אפשר שהוא כתב כל שנותיו ארבע מאות ס"ת, ואם משה רבינו ע"ה על ידי השבעה כתב, א"כ אפשר גם רב אמי ידע זה השם. ואמרתי היינו דקאמר הש"ס, רב אמי לא כתב אלא השם היוצא מר"ת תורה צוה לנו משה הוא כתב דהיינו גימטי' קס"ת עכד"ק.

ובחידושיו לב"ב כאן גילה רבינו החת"ס עוד במקצת רז זה, וביאר ביתר בהירות כוונתו וזלה"ק: "לולי דמסתפינא הוה אמינא ת' ספרי תורה כתב ע"י השבעת המלאך לבוש הבדים אשר ק'ס'ת' הסופר במתניו (עי' ביחזקאל ט' ב'), והיינו ת'ורה צ'וה ל'נו מ'שה ר"ת גמטרי' שם קס"ת" עכ"ד.

★ ★

הנה במדרש (פר' תולדות) איתא: כמה בארות חפר אבינו יצחק בבאר שבע וכו' רבנן אמרי חמש כנגד חמשה ספרי תורה וכו', ויקרא אותה שבעה כנגד ספר וידבר, שהוא משלים שבעה ספרי תורה, והלא חמשה הן, אלא בן קפרא עביד וידבר תלתא ספרים, מן וידבר עד ויהי בנסוע הארון ספר בפ"ע, מן ויהי בנסוע ודבתרי' ספר בפ"ע, ומן סופי' דפסקא ועד סופי' דספרא ספר בפ"ע. עכ"ד.

וכתב הגר"א לוין זצ"ל-הי"ד בספרו הדרש והעיון (ח"א מאמר קכ):

והנה זה חידוש קצת שקרא לפרשת ויהי בנסוע, אף שאין בה רק שני פסוקים ספר בפ"ע, אכן כן מצאנו שאפי' פסוק אחד נקרא לפעמים בשם ספר, עיין ב"ב י"ד ע"א א"ל רבנן לר' המנונא כתב ר' אמי ארבע מאות ספרי תורה, אמר להו דילמא תורה צוה לנו משה וכו', ופירש"י דילמא תורה צוה לנו משה כתב ד' מאות פעמים עיי"ש, אלמא דאפי' פסוק אחד נקרא בשם ספר תורה, ועיין בתוספות עה"ת פ' שופטים שכתבו דס"ת של מלך לא הי' כתוב בו רק עשרת הדברות, ולפי דברי התרגום יונתן שם הי' כתוב בס"ת של מלך פרשת המלך, ומשמע ג"כ דפרשה אחת תקרא בשם ספר תורה עכ"ד.

★ ★

והנה בגמ' ברכות (נ"א ע"ב) איתא: אתברא ד' מאה דני דחמרא וכו' - וכתב בספר מגדים חדשים (שם):

נראה לפרש ד"ארבע מאות" לאו דוקא, והוא בדרך הפלגה וגוזמא. וכעין מש"כ התוס' לעיל (כ' א) ד"ה תליסר, דתליסר לאו דוקא אלא הוא לשון הרגיל בגמ' ע"ש. וכ"כ רש"י בשבת (קיט א) ד"ה תליסר, דגוזמא בעלמא הוא וכן בכל מקום שנקטו תליסר ע"ש. וכ"כ רש"י עוד בחולין (צה ב) ד"ה תריסר.

ולהלן מביא עוד: וע"ע בהליכות עולם (שער ב' דף טו ע"ב) שכתב, דרך הגמרא לומר חשבון מופלג ולאו דוקא אלא גוזמא בעלמא, והני מילי ממאה ולמעלה אבל ממאה ולמטה דוקא הוא ע"ש. ונמשכו אחריו בכלל זה השל"ה (חלק תושבע"פ ע' גוזמא), והגר"י אלגזי בקהלת יעקב ח"ב (לשון חכמים אות קסה), ובקיצור כללי התלמוד שנדפס במס' ברכות ע"ש.

★ ★

ולהלן עוד: וע"ע בב"ב (יד א) א"ל רבנן לרב המנונא כתב ר' אמי ארבע מאה ספרי תורה, אמר להו דילמא תורה צוה לנו משה כתב, פירש"י דארבע מאות ספרים אין פנאי לאדם לכתוב. ועוד שם, נטע ר' ינאי ארבע מאות כרמי כו' ע"ש. נראה דלא מסתבר ליה לרב המנונא דספרי תורה ממש כתב וארבע מאות לאו דוקא, משום דאף מאה ס"ת הוא דרך הפלגה שאדם אחד יספיק לכתוב. ואין ראיה מהתם דארבע מאות דוקא.

★ ★

בגמ': **אמרו ליה רבנן לרב המנונא: כתב רב אמי ארבע מאות ספרי תורה! אמר להו: דילמא "תורה צוה לנו משה" כתב, אמר ליה רבא לרב זירא: נטע רב ינאי ארבע מאה כרמי!, אמר ליה: דילמא שתים נגד שתים ואחת יוצאת זנב.**

וכתב הגרש"א שזורי ז"ל בקובץ קול תורה - ירושלים (שנה י' (כז) חוברת ט-י ע' יג):

הדברים מפליאים בפשוטם דלאיזה צורך כתב רב אמי וחזר וכתב אותו הפסוק ד״תורה צוה לנו משה״ ארבע מאות פעמים? ומה טעם יש בנטיעות ארבע מאות יחידות של כרמים דוקא בצורה של שתים נגד שתים ואחת יוצת זנב?. ואם המכוון הוא סתם לבטול הספור של כתיבת ד׳ מאות ספרי תורה, ושל נטיעת ד׳ מאות כרמי, מפליא הדבר ביותר כי איך יתכן דרך בטול כזה כשהמדובר הוא בגדולי עולם כרב ינאי ורב אמי?

ולפתרונה של חידת פלאים זו אמרתי בעזה״י דהנה תחילתם של דברים שם בש״ס היא: תנו רבנן: אין עושין ספר תורה לא ארכו יותר על הקיפו, ולא הקיפו יותר על ארכו... רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה אלא חד, רב אחא בר יעקב כתב חד אמשכיה דעיגלי ואיתרמי ליה, יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה.

ותיכף לדברים אלה וללא כל הפסק ממשיך הש״ס בספור דידן: אמרו ליה רבנן לרב המנונא...

ברור איפוא שהמכוון בספור זה הוא זה ולא אחר כלפי המקרה דיהבו ביה רבנן עינייהו, וכשספר רבנן לרב המנונא דרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה חרד רב המנונא לחייו של רב אמי דלא ליהבו רבנן דנן עינייהו ביה על מעשה פלאים זה, ובחרדתו זו נסה להסיר במחי יד את רושמם המרהיב של הדברים בהשיבו: ודילמא ״תורה צוה לנו משה״ כתב?, כלומר איזה דבר בלתי חשוב היה כאן ולא מעשה פלאים כלל.

★ ★

אלא שבספור שלאחריו (לגבי רב ינאי דנטע ארבע מאות כרמי), ולפי הנוסחא שלפנינו: ״אמר ליה רבא לרב זירא״, יקשה לפי זה, דהא בזמנו של רבא לא היה כבר רב ינאי קיים, אם לא שנדחק לשלב את שתי התיבות: ״רב ינאי״ כאחת ולהגיה במקומן: ״רבינאי״ דשפיר הוה בימי רבא.

והנה ראה זה פלא דבכת״י מינכן הגירסא היא גם בספוא זה לא ״אמר״ ליה ״רבא״ לרב זירא, כי־אם ״אמרי״ ליה ״רבנן״ לרב זירא (בצלום כת״י מינכן התיבה ״רבנן״ קצת מטושטשת, אבל כן קובע הגאון בעל ״דקדוקי סופרים״ כנראה מתוך עצם הכת״י, ומוסיף דכן גם הגירסא בכל כתבי היד השונים האחרים), [א.ה. וכן היא גירסת היד רמ״ה], ובאמת חיך אוכל יטעם דזוהי הגירסא הנכונה, דאחרת מה טעם בדבר דרבא דוקא יגיד לרב זירא שמועה על רב ינאי דאיהו (רבא) גופיה לא הוה בדורו כלל.

ולפי נוסחא מבוררת זו הדברים מתפרשים מאליהם גם בספור נמשך זה: אמרי ליה רבנן לרב זירא נטע רב ינאי ארבע מאות כרמי, ורב זירא דבתחלת זמנו היה רב ינאי קיים חרד למענו אותה החרדה והגיב עליה באותה ההגבה, והיינו טעמא דהשיב ואמר: ודילמא שתים נגד שתים וכו׳.

והוא מסיים: וניכרים דברי אמת בגלויים ובכנותם הבהירה, ומקום הניחו לי מן השמים לפענוח פלאי דחז״ל במקום זה בעזה״י.

★ ★

בגמ׳: משה כתב ספר איוב.

כתב הגר״מ שטראשון בהגהותיו כאן, מובא בספר מאור עינים בשם חכם קדמון בימי רבינו הקדוש, כי מצא כתוב במגילה קדמונית איך מרע״ה היה מוליך ומביא בידיו את ספר איוב לאחד אחד מזקני ישראל בשעבוד מצרים, למען ישמעו ולמען ילמדו כי יש תקוה לכל בוטח בה׳, שאחר הרע יקבל גם טוב וחסד ממנו, עכ״ל. וקרוב מאד לומר כי המגילות הנזכרות במדרש עה״פ ואל ישעו בדברי שקר, אמרו (שמו״ר ה,יח) מלמד שהיו בידן מגילות שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת לומר שהקב״ה גואלן. א״ל פרעה ׳תכבד העבודה על האנשים וגו׳ ואל ישעו בדברי שקר׳ אל יהיו משתעשעין ואל יהיו נפשים ביום השבת. כונת המדרש למגילות מספר איוב, ואולי מה שאמר פרעה ׳ואל ישעו בדברי שקר׳ אל ישתעשעו בקריאת המגילות, נתכוין לרמז שלא ישתעשעו בדברי משלים ודמיונות, של שקר, שלא היו ולא נבראו. כאותו מאן דאמר (בגמ׳ שם) שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה.

★ ★

בגמ׳: שלא יהא ספר תורה וכו׳.

בתוד״ה שלא יהא כתבו שלא מצינו בסדר עבודת יוה״כ במס׳ יומא שהוציאו את הס״ת מקה״ק לקריאה. אולם רש״י בע״ב בד״ה ׳ספר עזרה׳ כתב שקראו ביוה״כ בס״ת המונח בקה״ק.

בקשר לקושית התוס׳ שלא מצינו שהוציאו ס״ת מקה״ק, כתב ידי״נ הרה״ג ר׳ אברהם מרדכי מרקסון שליט״א: חשבתי שיתכן שכאשר נכנס לקה״ק עם הקטורת, בצאתו

הוציא עמו הס"ת. ולפי זה נתרץ מדוע לא הוציא עמו את הכף הריקנית, שתמהו ע"ז כל המפ' מדוע השאיר כף ריקה בקה"ק. לפי הנ"ל יתכן כי אין מן הכבוד לשאת ס"ת עם הכף הריקנית. (וכשנכנס אחה"צ להוציא את הכף והמחתה, הכניס עמו את הס"ת חזרה).

ושמעתי לתרץ בפשטות, שכהן אחר הוציא הס"ת מקה"ק, ולכן לא נזכר בסדר יומא, לפי שלא נעשה על ידי הכה"ג. ובסדר יומא נזכר רק מה שעשה הכה"ג עצמו.

אך יש לעיין אם אין עדיפות שיכנס לקה"ק דווקא הכה"ג, כמו שמצינו בסוף עירובין שעדיף לתקן בקה"ק על ידי כהנים ולא זרים.

דף י"ד ע"ב

בגמ': דתני רב יוסף אשר שברת ושמתם מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון ואידך ההוא מיבעי ליה לכדריש לקיש דאמר ר"ל אשר שברת אמר לו הקב"ה למשה יישר כחך ששברת.

בפרשת ואתחנן (דברים י, א) נאמר, 'בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ', ופירש רש"י: 'בעת ההיא - לסוף ארבעים יום נתרצה לי ואמר לי פסל לך, ואחר כך ועשית לך ארון, ואני עשיתי ארון תחילה שכשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם.

ותמוה, וכי התחכם משה רבנו כנגד דברי ה', ובשלמא גבי בצלאל שמשה אמר לו שיעשה כלים ואח"כ משכן, ואילו בצלאל טען כלים שאעשה היכן אכניסם ולפיכך הקדים לעשות את המשכן ואח"כ את הכלים ניחא, שהרי עליו נאמר בצל קל היית משום שהקב"ה באמת כן אמר לעשות משכן ואח"כ כלים, אבל כאן שהקב"ה אמר למשה לעשות את הארון בסוף, כיצד שינה משה והקדים לעשות את הארון. וביותר יש לתמוה, דהרי בלוחות הראשונות לא שאל "והלוחות בידי היכן אתנם" ולא הקדים לעשות את הארון.

וביאר ביעלת חן (שם) דהנה איתא בילקוט שמעוני (רמז תתנד) 'בשעה ששבר משה את הלוחות היה הקב"ה מתרעם עליו, א"ל הקב"ה אילו חצבת הלוחות ויגעת בהן ונצטערת לא היית משברן, אני חוצב להבות שנאמר (תהלים כט, ז) 'קול ה' חוצב להבות אש' ואתה משברן, עכשיו תדע מה הוא כוחן אתה פוסל אותן'. הרי לפנינו דבתחילה התרעם הקב"ה על משה רבנו בשבירת הלוחות.

והנה לפי דברי הגמרא כאן, דרב יוסף למד ממה שנאמר 'אשר שברת ושמתם בארון מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון וכו', אמר ריש לקיש פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב אשר שברת אמר לו הקב"ה למשה יישר כוחך ששברת', נמצא דלבסוף הסכים הקב"ה עם משה.

והשתא לפ"ז אתי שפיר מה שמשה הקדים בלוחות השניות את עשיית הארון, דמה שהקב"ה א"ל פסל לך וכו' ועשית לך ארון עץ, היינו בתחילה כשעדיין לא הסכים הקב"ה עם שבירת הלוחות, וע"כ לא היה צורך לשמור את שברי הלוחות שהרי אין הם מהוים כל הוכחה לכך דביטולה זהו יסודה, כיון שהקב"ה לא הסכים לכך.

אבל לבסוף, שהקב"ה הסכים עם משה וא"ל 'אשר שברת יישר כוחך ששברת', א"כ צריך כבר לשמור אף את שברי הלוחות דיש בהם קדושה דביטולה זהו יסודה, לפיכך הקדים משה לעשות את הארון כדי שיהיה מקום לשברי הלוחות.

★ ★

בגמ': אשר שברת אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה יישר כחך ששברת.

וצריך להבין, למה לא אמר הקדוש ברוך הוא מיד לאחר השבירה 'ישר כוחך ששברת', ולמה המתין עד לאחר עשיית לוחות השניות.

וביאר בפנים יפות (פר' כי תשא), מפני שאמרו חז"ל (תנחומא, עקב יא), שראה משה אותיות פורחות מהלוחות והיו כבדים שיצא החיות שהיו בלוחות שהיו נושאים את עצמן, אם כן יש לומר, שבתחילה לא היה מצטער משה על ששיבר את הלוחות, שהיה סבר שלא יהיה כח בידו להורידם בידיו מפני כבידם, אבל לאחר שאמר לו הקדוש ברוך הוא שיפסול שני לוחות אחרים כראשונים, ויעל אותם בידיו על ראש ההר, בודאי יותר קשה להעלות לראש ההר מלהורידם, אם כן הצטער משה על ששברם לכך אמר לו יישר כח ששברת.

★ ★

בגמ': לוחות ושברי לוחות מונחין בארון.

בתפארת שלמה (שער התפלה) כתוב ש"ארון" - כנוי ללב כמבואר בזוה"ק (זח"ג רפג,א), ובלב ישנם שני חללים, בחלל אחד צריך שיהיו קבועים בו הלוחות, יזכר בד' תמיד, ישמח ויתענג במצוותיו. בחלל השני צריך שיהיה "שברי לוחות" - העוונות שעשה ופגם בהם, יהיו לנגד עיניו תמיד ויעשה תשובה עליהם.

★ ★

בגמ': אמר לו הקב"ה למשה, יישר כחך ששברת.

ברמב"ן (בחידושין כאן) הקשה שהרבה מקומות נאמר בתורה "אשר" ומנ"ל למדרש כאן "יישר כחך ששברת".

וי"ל שזהו המשך למ"ש ושמתם בארון - לוחות ושברי לוחות מונחות בארון, וקשה הא "אין קטיגור נעשה סניגור" ואיך יכניסו השברי לוחות בפנים בתוך קודש הקדשים.

ומזה למד הגמרא שהקב"ה הסכים על ידו שישבור הלוחות, ושבירתן היתה חביבה בעיניו.

כיוצ"ב כתב הרמב"ן בחידושיו לשבת (פ"ז ע"א) ושם הוסיף דאיתא במדרש (שמו"ר מ"ו ג') שיהושע והשבעים זקנים תפסו בהלוחות לבל ישברם משה, וגבר ידו של משה ונצחם ושיבר אותם. ומזה שגבר ידו יש ללמוד שהשבירה של הלוחות הי' רצוי בעיני ד'.

★ ★

בספר תשואות חן כתוב שמעלת משה הוא ענוותנותו, וכאשר בני ישראל עשו אותו מעשה, בזמן שמשה רבינו היה אז במרום ונבדל מהם, בזה הוא נתעלה עליהם ונתרומם מעל כלל ישראל, וכאשר ירד משה מן ההר, הרגיש בזה ונפלה דעתו שאינו יכול להשתוות לכל ישראל וענוותנותו נפגמה. לכן התחכם משה ושבר את הלוחות - מעין החטא שישראל עשו, וממילא רצה בזה להשתוות לעם ישראל, להקטין עצמו כנגדם ולחזור למדרגתו, כי אז יוכל לעזור להם ולהעלותם מנפילתם, ירידה לצורך עליה, על מעשה כזו אמר לו הקב"ה - "יישר כחך ששברת".

★ ★

בגמ': ולר"מ עמודים היכא הוו קיימי - מבראי.

כתב הגאון בעל מתא דירושלים על הירושלמי (שקלים פ"ז ה"ב) דאיתא שם:

וטפחיים לשילוט מקום שהספר תורה מונח, י"ל בהיות דהס"ת מונח על הזהב מגילה א"כ היה מזיע ע"י העור וגם העור כמעט תשחת מס"ת ובכל פעם שהיו מקנחין המקום ההוא היו מניחין הס"ת באורך משך הטפחיים ולא היו מוציאין אותו מן הארון זולת אם הוצרכו לתקן האותיות וזה הוא טפחיים לשילוט מקום שהס"ת מונח.

ומיושב בזה מה שמקשים דמה פריך הגמרא בבלי בב"ב ולר"מ עמודים היכא מונחין ומשני מבחוץ ומדוע לא משני בטפחיים דתחת הלוחות ולפי הנ"ל ניחא דצריך ג"כ כל משך הטפחיים להנחת הספר תורה כשמתקנין אותה או המקום ודו"ק.

★ ★

בגמ': סידרן של כתובים, רות, וספר תהילים, ואיוב, ומשלי וכו'.

ולמ"ד איוב בימי משה היה ליקדמיה לאיוב ברישא, אתחולי בפורענותא לא מתחלינן, רות נמי פורענות היא, פורענות דאית ליה "אחרית" דא"ר יוחנן למה נקרא שמה "רות" שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות.

ופירש"י וז"ל, דאית ליה אחרית, סוף הפורענות נהפך לאחרית ותקוה שיצא דוד משם, עכ"ל ע"ש. והוא כדכ' בגמ' "שיצא ממנה דוד" וכו' דזהו האחרית הטוב ולזה לא נחשב מגילת "פורענות". אולם יעוי' ברבינו גרשום שביאר באופן אחר וז"ל, דהו"ל אחרית טוב, שלקחה בועז ומשו"ה מתחילין ברות, ואח"כ בתהילים שיצא ממנה דוד שתקנו, עכ"ל ע"ש. אולם יל"ע מ"ט לא פי' כדפירש"י, וכמשמעות הגמ' דהאחרית הוי בדיצא ממנה דוד, ויל"ע.

(נופת צופים)

דף ט"ו ע"א

בגמ': אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל.

וכתב רש"י שיחזקאל עצמו לא כתב ספרו כיון שהיה בחוץ לארץ.

ובתוספות (ד״ה פ״ה דיחזקאל) הקשו שהרי ירמי׳ נמי בחו״ל הי׳, שהלך לארץ מצרים ונתנבא שם.

והקשה השואל להנו״ב (או״ח מהדו״ת סי׳ ק״ו) שרש״י ירמי׳ (מ״ד י״ד) על הפסוק ״לא ישובו כי אם פלילים״, כתב שירמי׳ וברוך בן נרי׳ חזרו לארץ ישראל, וא״כ מאי מקשו תוספות.

ותירץ הנו״ב דמש״כ רש״י שחזרו, רש״י לא כתב שחזרו לארץ ישראל, אלא שהלכו ממצרים וחזרו לבבל ששם הגלם נבוכדנצר.

ומש״כ בקרא ״לא ישובו כי אם פליטים״ אין הכוונה שירמי׳ וברוך בן נרי׳ שהם הפלטים הם ישיבו לארץ ישראל. אלא כלפי שאמר בתחילת הפסוק ״ולא יהי׳ פליט ושריד״, המשיך ואמר ״לא ישובו״ שאף אחד לא ישוב לארץ ישראל, ״כי אם פלטים״ רק שיהיו פלטים, והיינו שירמי׳ יהי׳ פלטים, אבל יחזרו לבבל, ולא לארץ ישראל.

★ ★

בגמ׳: שמונה פסוקים שבתורה כו׳ יהושע כתבן.

בשו״ת אגרות משה (חאו״ח ד׳ סי׳ כ״ד) כתב דעד כאן לא פליגי ר״י ור״נ עם ר״ש רק אם משה כתבן או יהושע כתבן, אבל כו״ע מודו שזה הי׳ בגדר כתיבת ״התורה״, שהקב״ה אמרו ויהושע כתבו לר״י ולר״נ (ולרבי שמעון משה כתבו), אבל ספר יהושע לא נאמר מפי הקב״ה אלא נכתב על פי רוח הקודש.

★ ★

בגמ׳: וימת שם משה עבד ד׳ וכו׳ מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע.

פי׳ הגר״א מוילנא ״דמע״ הוא מלשון ״מלאתך ודמעך אל תאחר״, והיינו לשון תערובות. והיינו שהתורה שנבראה לפני בריאת העולם, לא היתה התורה הכתובה במרום כלפנינו, אלא היתה התורה עם הפסקות בין המילים אחרות וצירופין אחרים. וזהו מ״ש כאן שמשה כתב בדמע - היינו בתערובות, וימת משה בצירוף אחר, לא כמו שכתוב לפנינו. וכ״כ החתם סופר עה״ת. ועיין ברמב״ן בהקדמה על התורה.

★ ★

בגמ׳: שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן.

בשו״ת חכם צבי (סי׳ י״ג) מביא מהמרדכי ש״יחיד״ קורא אותן, היינו גדול הציבור, כמו התחילו ה״יחידין״ מתענין, ומזהו הטעם נהגו ליתן חתן תורה, שמסיים את התורה, להחשוב ביותר שבקהל, שהוא קורא שמונה פסוקים אלו.

והקשה החכם צבי דהרי אמרינן הכא כמאן אזלא הא דאמרן ח׳ פסוקים יחיד קורא אותן, כר״ש דאמר יהושע כתבן, וא״כ ח׳ פסוקים אלו להיפוך, אין להם חשיבות כשאר התורה, ולמה היחיד - החשוב ביותר קורא אותן.

ותירץ ביערות דבש (ח״א דרוש ד׳) דלמה הקורא הראשון והאחרון הוא הקריאה החשוב ביותר, לפי שבזמן המשנה, רק הראשון הי׳ מברך לפני׳ והאחרון הי׳ מברך לאחרי׳, לכן כיון שישנה ברכה בקריאתן, יש חשיבות מיוחדת לקריאתן.

ולפי זה בשמונה פסוקים אלו, כיון שיהושע כתבן, א״כ פ׳ וזאת הברכה נגמר לפניהם, ובח׳ פסוקים אלו כאילו הם פרשה נפרדת, ויש ברכה לפניהם ולאחריהם, ומטעם זה חשובה קריאה זו, ונותנין אותה לגדול הציבור, כיון שיש כאן ריבוי ברכות לפני׳ ולאחרי׳.

★ ★

בבן יהוידע מביא, ויש מפרשים [כן כתב הרמ״ע מפאנו הובא בהגהות חת״ס על הרא״ש פ״י דפסחים] בדמעות שלו כתבם ולא בדיו, כי היה זה ביום שבת, ואסור לכתוב בדיו, ורק במשקים אסור לכתוב מדרבנן, ועדיין לא גזרו רבנן בזה, מפני שאין זה דבר המתקיים, ואתא יהושע אחר שבת ועשה עליהם העברת קולמוס בדיו, עד כאן דבריהם, ובזה פירשו שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך [תהלים נ״ו ט׳], פירוש אין אומרים במה נחשבים הדמעות, לכך אמר הלא בספרתך ספר תורה שנכתב סופו בדמעות, עד כאן דבריהם, ולפי דבריהם צריך לומר נשאר רושם הכתיבה בדמעות, עד אחר שבת בדרך נס, ועשה עליהם יהושע העברת קלמוס.

על פי זה פירש דקדוק גדול בכתוב [דברים לד, ז], ׳ומשה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחה׳,

וקשה כיון דאמר לא נס ליחה, למה פרט על העין בפני עצמה, ובזה ניחא כיון דכתב בדמעות אל תחשוב דכהו עיניו מרבוי הדמעות שירדו כנחל, הלכך כתב בהם לא כהתה עינו.

דף ט"ו ע"ב

בגמ': **ויהי בימי שפוט השופטים דור ששופט את שופטיו, א"ל טול קיסם מבין שיניך א"ל טול קורה מבין עיניך.**

פירש החתם סופר בדרשה לז' אדר (ס' דרושים ואגדות לחתם סופר) על פי אשר קרה לו שכשהוכיח לו לאדם על עונו בין לבין עצמו, אמר לו אם תוכיח את כולם, וכולם יחזרו בתשובה, אז גם אני מקבל לשוב.

וזהו מ"ש כשא"ל "טול קיסם מבין שניך" שהוא יתקן את חלקו הפרטי, אומר לו "טול קורה", תתקן את כולם - ואז אני אתקן את שלי.

★ ★

בגמ': **ביקש משה שלא תשרה שכינה על עכו"ם ונתן לו שנאמר ונפלינו אני ועמך.**

בפיתוחי חותם (מבוא לשו"ת חתם סופר ליו"ד ובו מדרושי החתם סופר) כתב וז"ל: לא שהרע עינו של מרע"ה על חסידי אומות העולם שלא יגיעו להשגת רוח הקודש, אם יהיו ראויים לכך, חס מלהזכיר, אלא אם יכירו את ד' ויאמינו בתורתו, אז יכולים להגיע אפילו למדרגת הנביאים, כמו עובדי' גר האדומי (בסנהדרין ל"ט ע"ב), וכמו ר"ע ושמעי' ואבטליון שהיו בני גרים.

אך תפלת מרע"ה הי' ענין אחר, אם יקום א' מהם להכיר את ד' ולדבקה בו, אל יבחר הש"ת בו ובזרעו אחריו לעשות לו בית נאמן ואומה נפרדת - כמו שעשה לא"א ע"ה, אלא יתאחדו עם בני ישראל להיות עם אחד.

ולא התפלל זה עד אחר שעשו ישראל את העגל, כי חשש מרע"ה אם יעשה ד' לו עוד אומה אחרת, ואם הם לא יחטאו בנפשם ולא יעשו עגל, פן יתמעט עי"ז אורן של ישראל וישתכחו זכותו של אאע"ה, ותהיה אותה אומה אומה הנבחרת, ולא זרעו של אאע"ה, ע"כ התפלל שיתחברו אל עם ישראל להיות עם אחד, וזהו ונפלינו אני ועמך, ע"ש עוד ביתר דבריו.

★ ★

בגמ': **גדול הנאמר באיוב יותר מאברהם דאלו באברהם כתיב עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ובאיוב כתיב יר"א תם וישר כו'.**

כתב במשך חכמה (בראשית יח, י) הביאור פשוט, כי הירא מפני אביו ורוצה למלאות רצון אביו מפני יראתו אם השגתו שלמה ומשגת דעת אביו מבין מה שאביו יתענג מזה זה עושה ומה שלא יתענג ואדרבא יקפיד עליו זה אינו עושה נמצא כי הוא מסיבת יראתו עושה מה שמשיג ברצון אביו, והנה איוב היה דל ההבנה בידיעת דרכי השי"ת ואחרי יראתו את אלקים עדן לא השיג שמפני מורא השי"ת צריך לסור מרע ולהיות ישר ולכן היו לו תוארים אחרים לבד יראת השי"ת אבל באברהם שהיה השגתו תכלית השגת הנבראים וכמו שאיתא בספרי (פ' האזינו י) ויבוננהו מאברהם שהשיג מעצמו כל התורה כולה ומסבת מורא השי"ת היה סר מרע וישר ותמים וכליל השלמות ואוצר כל החמודות הכל ממה שהבין רצון השי"ת התמימה ומיראתו מפניו עשה זה על צד המיוחד והנפלא ודו"ק.

דף ט"ז ע"א

בגמ': **קשה צערו של שטן יותר משל איוב משל לעבד שאמר לו רבו שבור את החבית ושמור את יינה.**

בחתם סופר (דרשות ח"ג) מעורר, שאין הנידון דומה לראיה, כי ביד השטן היה לייסרו עד סמוך לדכדוכה של נפש ולא ימות.

וביאר, דהנה יש להקשות, מדוע אמר ה' לאליפז 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב', ואמר רבא, מכאן שאין אדם נתפס על צערו, וצריך להבין, למה הוכיחו הקב"ה. ברם, הקב"ה הרי רצה לנסות את איוב האם יהרהר אחר מידותיו או לא, ואם כן היה צריך להיות שפוי בדעת צלולה ולא בעל מרה שחורה, ואמנם כל בעל יסורים דעתו מתבלבלת עליו, ואין אדם נתפס על צערו וממילא אין כאן נסיון, לכן הזהיר הקב"ה את השטן 'אך את נפשו שמור', כלומר, את נפשו השכלית ואת דעתו שמור שלא יתבלבל וישאר צלול, כדי שינוסה בזה, וזה היה צערו של השטן דקשה מאד לייסר גופו של אדם ולשמור דעתו ושכלו מבלבול.

והנה הקב"ה שידע זאת שדעתו צלולה, לפיכך כאשר הרחיב פה לדבר - הוכיחו בצדק, אבל ריעיו שלא ידעו זאת

היה להם לדון את איוב לכך זכות, כי אין אדם נתפס על צערו, וכאשר לא עשו זאת, אמר להם הקב״ה בצדק כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, מאחר שהם לא ידעו מה שידע הקב״ה שדעתו זכה וצלולה.

★ ★

בגמ׳: א״ר לוי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו עובר אורח (אות רכב): השד״ר הרב ר׳ אברהם גינזבורג מלובטש נ״י אמר לי במוצאי ש״ק שמיני בשם הגאון ר׳ מרדכי [זקהיים] מפינסק ז״ל במה שכתוב [שמות כב-כב] והיה כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וכו׳, ותמוה המשך הלשון. ויבואר על פי המבואר בדברי חז״ל בבבא בתרא [טז, א] פנינה לשם שמים נתכוונה שכיעסה לחנה שאין לה ילד כדי שתתפלל לה׳ על זה, ומ״מ ראינו שנענשה על זה שכתוב עליה רבת בנים אומללה (שמואל א׳ ב׳), א״כ ראינו שגם בכהאי גוונא אסור לצער ולענות לחבירו, וזה שכתוב (והיה) אם ענה תענה אותו גם באופן כי (אשמע צעקתו) [יצעק אלי] גם זה אשמע צעקתו וכו׳, שגם זה אסור ושפתיים יישק.

★ ★

והוסיף על הנ״ל הגאון האדר״ת זצ״ל:

אמנם דבר זה היה נראה מצד הדין שמותר [כשמתכוין לשם שמים], אלא שיש לומר דאם ירגיל האדם בזה יוכל להתרגל לענות אותו לפעמים ללא צורך, ובפעם אחרת שלא יעשה כן לשם שמים עובר בלאו, ואולי נכשלה פנינה איזה פעמים בכיוצא בזה ועל כן נענשה.

★ ★

בגמ׳: א״ר לוי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו כו׳ דרשה רב אחא בר יעקב בפפוניא אתא שטן ונשקי׳ לכרעי׳.

בגמרא סוכה (ל״ח ע״א) רב אחא בר יעקב ממטי לי׳ ומייתי לי׳ (-מנענע את הלולב) אמר ״דין גירא בעיניה דשיטנא, וממשיכה הגמרא ואומרת ״ולאו מילתא היא משום דאתי לאיגרויי ביה״.

והערוך לנר מביא שלרב אחא בר יעקב היה מותר לעשות כן, והטעם שכיון שרב אחא בר יעקב דבר בשבחו של שטן, שהשטן לשם שמים התכוון, הרי הוא מסוגל אחר כך לבוא לנגח אותו, והשטן לא יתעה אותו מעל קונו.

★ ★

ציין כאן הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

בס׳ פני מנחם (עשי״ת תשנ״ד) ביאר באופן נפלא וזה לשונו, אמר ר׳ לוי שטן ופנינה לש״ש נתכוונו, דרשה ר׳ אחא ב״י בפפוניא אתא שטן ונשקי׳ אכרעוה, ולמה לא נשקו לר׳ לוי, ועוד מאי נפ״מ היכן דרש ר״א ב״י, ונל״ל כי בפפוניא היו גרים פשוטים שמבינים בפשטות, וכדאי׳ (פסחים מ״ב.) דרשה רב מתנה בפפוניא למחר אייתי כו״ע חצבייהו וכו׳, והמאמר הזה (דשטן ג״כ לש״ש התכוון) הוא עמוק, והשטן היה מרוצה כשדרש דרש כזה בפפוניא שהיו יר״ש, אבל בעלי השגות פשוטות, וחשב שעי״ז יחשבו שצריכין לשמוע לו לשטן, אבל לא יאונה לצדיק כל און וראב״י הכניס בלבבם יר״ש. עכל״ק ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ביקש איוב להפוך קערה על פיה כו׳.

הגר״א ז״ל (בס׳ המאור הגדול) ביאר מליצה זו בטוטו״ד ע״פ משל (שמובא בס׳ בן המלך והנזיר) שפעם הי׳ מלך כעסן ורב חימה, שמי שהי׳ נוגע קט בכבודו, אחת דתו להמית. והי׳ לו עבד משרת נאמן, ופעם הגיש לפניו הקערה עם המרק, ונשפך כמה טיפות על המלך, והעבד ראה מיד שהמלך כועס וזועם ודינו נחרץ, הפך את הקערה על פיה ושפכו כולו על המלך.

כמובן מיד תפשוהו ואסרוהו במאסר, ונגזר עליו תלי׳ לעין כל, אבל לפני ביצוע הגזר דין בא אליו המלך ושאלו, בשלמא מה שנשפך כמה טיפות, באמת אין אתה כ״כ אשם, אבל איך העזת בזדון וברצון להפוך הקערה על פיה.

השיב לו העבד: אדוני המלך, כל מה שעשיתי לכבוד מלכותך עשיתי, בראותי אשר כאשר נפלו כמה טיפות בשגגה על המלך, כלתה אלי הרעה מאת המלך, חששתי מאוד לכבודו, שלא יליזו העם ויתרעמו על שעל עבירה קטנה כזאת תיכף ומיד נידון העבד לרציחה, לכן שפכתי במו ידי את כל הקערה, כדי שיצדיקו תושבי המדינה את גזר הדין.

וכן הי' כאן אצל איוב שהי' איש תם וישר ירא אלקים, בראותו את האסונות שבאים עליו בזה אחר זה, ויסורי איוב שנחתו עליו, חשש מאד מחילול שם שמים שיאמרו ח"ו שלית דין ולית דין, לכן עמד איוב ודיבר דברים אשר לא כדת, "והפך את הקערה על פיה", כדי שיצדיקו העם את כל הרעה אשר בא אליו מן השמים, וכן מצינו כמו כן בסנהדרין (ק"ז ע"א) ביקש דוד לעבוד עבודה זרה כשרדף אחריו אבשלום, והיינו כנ"ל כדי למנוע חילול השם.

★ ★

על פי זה יש לפרש הפסוק (תהלים נ"א ו') "לך לבדך חטאתי" בשביל כבודך בלבד חטאתי "למען תצדק בדבריך תזכה בשפטך" שלעיני בני אדם יצדק דבריך ושפטיך, ויתאמת צדק הרודפים אחרי.

★ ★

בגמ': ויען ד' את איוב מן הסערה וכו'.

הגה"ק מהרצ"א מדינוב בעל הבני יששכר בספרו רגל ישרה (אות ק"פ) מביא שאיוב הי' גלגול של יעקב אבינו ע"ה, ולזה אמר איוב (איוב ט' כ"א) "תם אני", רמז ליעקב "איש תם", והיסורין שעברו עליו הי' לתקן מה שיעקב נשא ב' אחיות.

וזהו מה שרמז לו הקב"ה שכל שער יונק מגומא אחרת, שאם היו שתי שערית ינקות מגומא אחת כו', שזהו ענין איסור לישא ב' אחיות שהן מאב ואם אחד.

★ ★

בגמ': הנה נא ידעתי כי אשה יפה מראה את, מכלל דמעיקרא לא היה ידע.

רש"י על התורה מביא מהמדרש אגדה, עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו על ידי מעשה הכיר בה. ד"א מנהג העולם שעל ידי טורח הדרך אדם מתבזה וזאת עמדה ביפיה. ופשוטו של מקרא הנה נא הגיעה שעה שיש לדאוג על יפיך, ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים וכו'

וכתב א"א ז"ל בספר הבן יקיר לי אפרים, שדברי רש"י כאן תמוהים, שהוא מביא את מדרשי האגדה לפני פשוטו של מקרא, זאת שלא כדרכו במהלך פירושו על התורה?

אולם לפי מה שידוע ביחודן של האבות הקדושים שהן מרכבתו של מקום, וכל הליכותיהן לא היו אלא לעשות נחת רוח להקב"ה, מובן מאד שמדרש אגדה הוא הפירוש הפשוט והמסתבר ביותר כאן, לפי שאחד שהוא מרכבה לשכינה, כל עוד שלא היה צורך מיוחד להכיר ביופיה, אכן לא היה הכיר, ורק כאן משירדו למצרים שהם 'אנשים שחורים ומכוערים', רק עכשיו היה מרצון הבורא יתברך שאברהם אבינו יכיר ביופיה, כדי להגן עליהם.

★ ★

בגמ': פנינה לשם שמים נתכוונה וכו'.

מספר אחד מגדולי ת"ח שליט"א: היה בחור שהגיע לגיל הנישואין, והיתה לו אחות מבוגרת ממנו בג' שנים שעדיין לא נישאה. שאל בעל החזון איש זצ"ל את רבינו אם מותר לבחור להקדים את אחותו המבוגרת ממנו, והשיב שעל פי דין אפשר. ומה שיגרום הדבר צער לאחותו, אמר: מצאנו אצל פנינה שציערה את חנה, ואמרו חז"ל (בבא בתרא ט"ז א') פנינה לשם שמים נתכוונה כדי שתתפלל אל ה' [ומה שבכל זאת נענשה יתכן שהיה משום הצורה שפגעה בחנה, וזה לא שייך בענייננו (מהגר"ח קניבסקי שליט"א)]. נכון שזה מצער את אחותו, אבל הצער הזה הוא לתועלתה ולטובתה כדי שתתפלל אל ה'!

(ספר מעשה איש חלק ב)

דף ט"ז ע"ב

בגמ': אילה זו רחמה צר בשעה שכורעת ללדת כו'.

הרה"ק רבי יצחק חריף אבד"ק סאמבור זי"ע אמר על הכתוב "כאיל תערוג על אפיקי מים" (תהילים, מב, ב) וקשה דפתח בלשון זכר ואמר 'כאיל' וסיים בלשון נקיבה 'תערוג'. ויישב על פי הגמרא כאן 'אילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם ומתרפא ממולדה, ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה', ואמרו במדרש תהילים מזמור כ"ב - רבנן אמרי אילה זו היא חסידה שבחיות ורחמיה מרובין על בניה וכשצמאות כל החיות מתכנסות אליה, שהן יודעות שמעשיה חסידים כדי שתתלה עיניה למרום, והקב"ה מרחם עליהם, מה היא עושה, חופרת גומא ומכנסת קרניה לתוכה והתהום מעלה לה מים שנאמר 'כאיל תערוג על אפיקי מים'.

וכשיגיע לה שניהם ביחד, שהיא כורעת ללדת וגם העולם צריכים מים, אזי עושה את עצמה כאיל זכר, ושוכחת מצערה, ואינה מבקשת אלא על צערה של העולם. ולכן אמר דוד המלך ע״ה שמבקש הוא מאת ה׳ כאיל זכר, שמניח את כל צערו ואינו מבקש כי אם על צער השכינה. (בספר ישמח ישראל (לשביעי של פסח אות קמ״ב ד״ה ועוד אפשר הביא מאמר זה ׳בשם צדיק אחד׳).

★ ★

בגמ׳: חולל אילות תשמור אילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם ומתרפה ממולדה כו׳.

בפני מנחם לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (דברים ליל ש״ק תשנ״ה) מבאר שזה רמז על הגליות, שכנסת ישראל צר להם מהגוים שבאים ונושכים אותם ומצירים להם, ובפרט בסוף הגלות שמתרבים חבלי משיח, בא נחש ומכישה, רמז למלחמת גוג ומגוג, ומזה עצמו נולד הגאולה, וכמו שנאמר ״קול ד׳ יחולל אילות וגו׳ ובהיכלו כולו אומר כבוד״.

★ ★

בגמ׳: רבי שמעון ברבי איתילידא ליה ברתא הוה קא חלש דעתיה אמר ליה אבוה רביה באה לעולם אמר ליה בר קפרא תנחומין של הבל ניחמך אבוך [דתניא] אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות אלא אשרי למי שבניו זכרים אוי לו למי שבניו נקבות.

כתב המאירי (קידושין פב, ב), כתב המאירי, ׳אשרי מי שבניו זכרים ואוי לו למי שבניך נקבות, ואף על פי שפשוטו של דבר כך הוא, יש להוסיף בפירושו, שבניו ״נקבות״ שהזכרים פחותים וחסירים, ואשרי מי שבניו ״זכרים״ שנמצא בהם השלמות המכוון בהם, על זה נאמר גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו אמן אמן׳, דהיינו, אשרי מי שבניו מתנהגים כזכרים, ואוי לו למי שבניו חסרים ומתנהגים כנקבות.

★ ★

בפנינים יקרים הביא בשם הגר״א שפירש, דבאמת עבור העולם יותר טוב כשנולדת נקבה מכשנולד זכר, דכגון אם יש עשרה זכרים ומאה נקבות, יכול כל זכר לישא עשר נקבות, וממילא על ידי הנקבה מתרבה העולם. אמנם אם נולד זכר אין העולם מתרבה אלא בו עצמו, כי הזכרים שהיו כבר בעולם יכולים לישא את כל הנקבות.

ואולם דבר זה הוא רק בנוגע לעולם, אבל עד כמה שנוגע ליחיד, אדרבה עדיף לו שיוולד זכר, כי זכר זה יוכל לקחת כמה נשים ויהיו לו בנים מכל אחת, מה שאין כן הנקבה, אין לו זרע רק ממנה.

לפי זה ביאר, דאביו של רבי שמעון אמר לו שעל ידי הנקבה שנולדה באה רבייה לעולם, אך על ידי הזכר אין רבייה לעולם, ברם בר קפרא השיבו: דהטובה שבאה לעולם בלידת הבת היא רק לעולם, אבל לך היה טובה יותראילו היה נולד לך זכר.

★ ★

בגמ׳: בת היתה לו לאברהם אבינו ובכל שמה.

בספר קדושת לוי (פרשת חיי שרה) כתוב ש׳בת׳ היא מידה, כדכתיב ״אלפים בת יכיל״ (מלכים א,ז, כו) היינו שמידתו של אברהם אבינו ע״ה היתה שלא ביקש שום דבר לצורך עצמו בלבד, אלא לצורך הכלל. וכל מגמתו, רצונו וחפצו להשפיע על הכלל שיעבדו את ה׳.

ועיין ברמב״ן עה״ת (פ׳ חיי שרה) מה שהאריך בדרשא זו ד״בת היתה לו לאברהם אבינו ובכל שמה״ ע״ד הסוד.

★ ★

בגמ׳: אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו. אמרי במערבא משמה דרבה בר מרי: מה עדשה זו אין לה פה, אף אבל אין לו פה דבר אחר: מה עדשה זו מגולגלת, אף אבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם. מאי בינייהו? איכא בינייהו: לנחומי בביעי.

וברש״י: ״לנחומי בביעי - אין להם פה, אבל אינם מגולגלים כגלגל״ ע״כ. כלומר: אם הטעם הוא כדי להראות שהאבילות מגולגלת ומחזרת על באי עולם, הרי שאין לנחם בביצים, לפי שהן אינן מגולגלות כגלגל.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פרק כ״ג ע׳ קפח) להקשות מכאן על מש״כ ה״כלבו״ (הלכות אבלות) וה״הגהות מיימוניות״ (תעניות פ״ה אות ד) ״אוכלים ביצים מבושלות בסעודה המפסקת, דמה ביצה מגולגלת, אף אבילות גלגל שחוזר בעולם הוא״.

★ ★

והביא מהגאון ר׳ יוסף שלום אלישיב שליט״א שתירץ: במסכת בבא בתרא מדברים על הצורה של הביצה (בין מבושלת ובין שאינה מבושלת) ביחס לצורה של העדשה. העדשה צורתה עגולה, ואילו הביצה אין צורתה עגולה. לכן, אם רוצים להזכיר שהאבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם כצורת הגלגל, הנה זה אי אפשר ע״י ביצה, שהרי אין צורתה כגלגל.

אך ה״כלבו״ וה״הגהות מיימוניות״ מדברים על ביצה מבושלת דווקא, כי המבושלת נקראת מגולגלת, ואם כן הואיל וזה שמה כיון שמבושלת היא, הרי היא מזכירה שהאבילות גלגל שחוזר בעולם.

וניתן להסביר שמבושלת נקראת ״מגולגלת״, כיון שניתן לגלגלה ככדור יותר מבצה שאינה מבושלת (עיין מלאכת שלמה עוקצין פ״ב מ״ו).

מכל מקום ה״כלבו״ וה״הגהות מיימוניות״ אינם מדברים על הצורה של הביצה, אלא על השם ״מגולגלת״ שמקבלת ביצה לאחר שנתבשלה.

★ ★

גמ׳: אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו [ומ״ש של עדשים] אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי מה עדשה זו אין לה פה אף אבל אין לו פה דבר אחר מה עדשה זו מגולגלת אף אבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם.

בפנינים יקרים (פר׳ תולדות) ביאר שנחלקו, האם יש מיתה בלא חטא או לא, דהסובר שהטעם שמנחמים בעדשים משום שאין להם פה סובר דאין מיתה בלא חטא ובעצמו סיבב לו המיתה מחמת שחטא, וע״כ אין לאבל פה לומר על מה עשה ה׳ ככה כיון שגרם לעצמו את המיתה, אבל המ״ד הסובר שהטעם שמנחמים בעדשים משום דעדשה מגולגלת אף אבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם, סובר דיש מיתה בלא חטא, ומוכרח הוא למות בגלל חטא הנחש, ונמצא שהיה לאבל פה להרהר ח״ו אחר הנהגתו של הקב״ה, וע״כ מנחמים אותו בעדשים לומר מה עדשה זו מגולגלת אף אבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם מחמת חטא אדם הראשון.

על פי זה ביאר מה שאמרו במדרש (בראשית רבה סג, יא), ׳ויזד יעקב נזיד, אמר לו מה טיבו של נזיד זה, אמר לו שמת אותו זקן, אמר באותו הזקן פגעה מדת הדין אמר לו הין, אמר אם כן לא מתן שכר ולא תחיית המתים׳, וצ״ב, מדוע דווקא מיתתו של אברהם גרמה לעשו לכפור במתן שכר ותחית המתים.

אלא ששאל עשו את יעקב מה טיבם של עדשים אלו והיינו מדוע דווקא עדשים ולא ביצים, ואמר לו יעקב שמת אותו זקן היינו צדיק, ולא מת מחמת חטאיו אלא מחמת חטאו של הנחש, ולכן דווקא עדשים שהם כגלגל ומורים שאבילות מגלגלת ומחזרת לכל באי העולם מחמת חטאו של אדה״ר, ואמר עשו דא״כ שמת בלי חטא אלא שפגעה בו מדת הדין, א״כ לא מתן שכר וכו׳.

★ ★

גמ׳: דבר אחר שעשה ישמעאל תשובה בימיו.

בחנוכת התורה (קונטרס אחרון) מובא מעשה על רבי העשיל מקראקא, בהיותו עוד צעיר לימים באו רב ושדכן מפורסם לבחון אותו עד היכן מגיע כוחו בלימוד. ויתאספו לבית מלון אחד באם הדרך, ולא הביאו עמם שום ספר, ויראו סידור מונח על השולחן, ויאמר אחד מהם, אפתח הסידור ויגיד החתן חידוש, כי מי שיש לו מוח חריף יכול להגיד חידושים בכל מקום שהוא. וכך עשה, ויפתח הסידור וימצא כתוב הברייתא דרבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות וכו׳.

ויפתח החתן את פיו ויאמר, הנה בכאן קשה שלש קושיות. א׳, קושית התוספות ישנים במסכת יומא, היאך קראו לישראל בשם ישמעאל הרי ישמעאל רשע היה. ב׳, מדוע אמר רבי ישמעאל אומר, היה לו לומר אמר רבי ישמעאל שהרי אין כאן שום מחלוקת, ובמקום שאין מחלוקת מקדימים אמר לשם האומר. ג׳, שהלימוד בכלל ובפרט יאה רק אם נאמר שיש מוקדם ומאוחר בתורה, אבל אם נאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, אם כן אין זה כלל ופרט דאפשר שהפרט הוא קודם להכלל.

אמנם יש לומר, דהנה אמרו כאן בגמרא, שישמעאל עשה תשובה, דכתיב (בראשית כה, ט), ׳ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו׳, מקודם יצחק ואחר כך ישמעאל, ומכך שחלק כבוד לאחיו יצחק, אות הוא שעשה תשובה. וקשה, דכל זה ניחא אם נאמר שבפסוק יש מוקדם ומאוחר בתורה, אבל אם נאמר דאין מוקדם ומאוחר, אם כן אין זה ראיה ממה שנאמר

יצחק מקודם, הרי אין מוקדם ומאוחר, אלא על כרחך צריך לומר שבענין אחד לכל הדעות יש מוקדם ומאוחר.

לפי זה יתורצו כל השאלות המובאות לעיל, שפתח ואמר רבי ישמעאל, כלומר, מכך ששמו היה ישמעאל, ולא נמנע מכך למרות שהיה שמו של רשע, על כרחך צריך לומר שעשה תשובה, אלא שעדיין קשה אולי אין מוקדם ומאוחר, ועל כרחך צריך לומר שבענין אחד יש מוקדם ומאוחר, אם כן 'אומר', כלומר, מכאן אתה למד שהתורה נדרשת בכלל ופרט.

★ ★

בגמ': אבן טובה היתה תלוי' בצווארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותה מיד מתרפא.

בליקוטי יהודה (פ' וירא) מביא מאדמו"ר האמרי אמת ז"ל שביאר הא דאיתא בבבא מציעא (פ"ו ע"ב) שרפאל הי' מג' האנשים שבא לרפאות את אברהם, וק' ל"ל הזכיר את ישמעאל וכל אנשי ביתו שגם כן נימולו עמו, והיו צריכים רפואה.

אלא, שכל השאר בחולים ע"י שנסתכלו באבן הטובה שהיתה תלוי' בצוארו של אברהם אבינו נתרפאו, ורק א"א לא נתרפא, משום שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, להכי הוצרך לשלוח מלאך רפאל לרפאותו.

★ ★

בגמ': אבן טובה היתה תלויה בצווארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותה מיד נתרפא.

כתיב: "ויצו יוסף את הרופאים לחנט את אביו ויחנטו הרפאים את ישראל" (בראשית נ,ב)

למה דוקא הרופאים חנטו יעקב אבינו.

ואיתא בגמ' (בבא מציעא דף פז.) "תניא עד יעקב לא הוה חולשא אתא יעקב בעא רחמי והוה חולשא שנאמר "ויאמר ליוסף הנה אביך חולה".

ומקשים המפרשים, הרי על הפסוק "וירא אליו ה'" (בראשית יח, א) מפרש רש"י לבקר את החולה ומכאן למדו רבותינו מצות ביקור חולים. אם כן ברור שהיו מחלות וחולים גם לפני יעקב אבינו.

וקושיא זו כבר הקשו רבותינו בעלי התוספות על הגמרא כאן "אבן טובה היתה תלויה בצווארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותה מיד נתרפא". ותירצו שני תירוצים, אחד דהכא בחולי של מכה איירי, שנגרמה לו על ידי שמל עצמו. והתירוץ השני דעד יעקב לא הוי דאיחלש, היינו חולי של מיתה כלומר מחלה שימות האדם ממנה.

נמצא שהרופאים עד עת הזאת היו רק רופאים להחיות. שהרופאים לא עשו שאדם ימות מהמחלה עד שבא יעקב אבינו, ואולי משום זה נקראו "רופאים".

ואולי עכשיו שיעקב מת דאגו על העונש שהם יקבלו מיוסף. ולפיכך יוסף צוה להם שהוא לא מרוגז עליהם. ויתר מזה, יוסף נתן להם התפקיד שיחנטו הרופאים את ישראל, להראות שאין בו שום טינה עליהם.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': או חברי כחברי דאיוב או מיתותא.

מבאר בחשק שלמה מהיכן למדו זאת. שהרי הקב"ה מסר את איוב בידי השטן שיעשה בו כרצונו, רק את נפשו שמור. הכה השטן את איוב בשיכול בנים, בעוני, ברעב, בצרעת ובשחין, רק רכוש אחד נותר לו חבריו הטובים. מדוע לא הרחיקם ממנו? אלא ראיה שחברותא היא בכלל 'את נפשו שמור'.

בגמ': ר' יוחנן אמר רביה באה לעולם.

ביאר הגה"ח ר' נתן לוברט זצ"ל: כי ר' יוחנן היו לו רק בנות, קידושין ע"א ע"ב, (וכ"כ תוס' בברכות ה: ד"ה והאמר). וע"ע לקמן קט"ז ע"א על ר' יוחנן.

דף י"ז ע"א

בגמ': ת"ר שבעה לא שלט בהם רימה וכו', וי"א אף דוד המלך שנאמר אף בשרי ישכון לבטח. ההוא רחמי הוא דבעי.

ובפשטות הכוונה שלא מנה ת"ק את דוד המלך מפני שהוא התפלל על זה, אך לא ברור אם נענה.

בעל נפש החיים כתב שאף שדהמע"ה התפלל שאמירת תהלים חשב כמו נגעים ואהלות, אבל מי שאמר שתפלתו נתקבלה, והראי' דכאן קאמר שמה שביקש "אף בשרי ישכון לבטח" רחמי הוא דבעי ולא נענה. אולם האדמו"ר ר' משה צבי מסאווראן ז"ל השיג על דבריו מהא דאמרינן במס' ערכין על מי שמדבר לשון הרע, אף דוד כרתו שנאמר

״יכרת ד׳ שפתי חלקות״, והרי התם דוד המלך ע״ה רק התפלל על זה, ואעפ״כ הי׳ פשוט להגמרא שהוא נענה על זה.

ומה שאמר הכא: ״רחמי הוא דבעי״, היינו דבודאי גם בדוד לא שלט רימה, אלא שהטעם שהתנא לא מנה אותו, כיון שמה שלא שלט בו רימה הי׳ ע״י תפילה, רחמי, ולא מעצמו, כמו בהשאר.

★ ★

בגמ׳: שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה ואלו הן וכו׳.

כתב בראשית חכמה (שער האהבה פ״ו), ׳ומענין בחינה זו הוא שיבחין מה שמצינו כמה ומענין צדיקים שלא שלט בהם רימה ומלבד אותם שנזכרו בברייתא מצינו רבי אלעזר ברבי שמעון כאשר אמרו רבותינו ז״ל (בבא מציעא פרק ז דף פג), ורשב״י ע״ה (זוהר פרשת בראשית דף ד ע״א) כדמוכח בזוהר. וכן בזמן האמוראים אחאי בר יאשיה, כדפירשו רבותינו ז״ל (שבת פרק כג דף קנב ע״ב), ואפילו בזמננו במלכות פא״ס שאירע מעשה כיוצא בו. וכך היה המעשה חסיד אחד נפטר חוץ ממדינתו בכפר אחד מהלך יום או ב׳ ימים ונקבר שם, לאחר כמה שנים הלכו בני אותו החסיד להביא עצמותיו שיקבר עם בני משפחתו ומצאוהו שלא נתעכל מבשרו כי אם רגל אחד לבד, והיה בנו הגדול מצטער על הדבר מאיזו סבה נתעכל הרגל ההוא, והיה מצטער שמא ישלוט בו עוד רמה והתענה ובא לו אביו בחלום ואמר לו דע כי לא שלט בו רימה כי אם ברגל ההוא מפני שבעט בו בבעל תורה ושאר גופו שלא חטא בו לא שלט בו רימה ולא ישלוט בו לעולם, כך שמעתי מחכם זקן ששמע הדברים האלו מפני בנו של החסיד הנזכר, ועדיין בנו בחיים׳.

ובשפת אמת על אבות (פ״ג מ״א) על המשנה ״ולאן אתה הולך, למקום עפר תולעה ורמה״ כתוב:

הגם כי יש כמה צדיקים שלא נעשים רמה, מ״מ הרי נאמר רק ״למקום״ עפר וכו׳, למקום שיש שם עפר. אבל בני עלי׳ הללו מועטים המה, וצריך להיות צדיק גדול, ומי לנו גדול מר״א ב״ר שמעון דאיתא בגמ׳ (ב״מ פ״ד ע״ב) שהי׳ כרוך על אזנו תולעת על ששמע פעם אחת וכו׳.

גם בימינו נשמע כזה שבעיר בריסק חפרו במקום קברים, ומצאו ב׳ אנשים שלמים, א״כ מועטים הם אנשים אלו.

ובאמת לאנשים פשוטים הוא חסד גדול שנעשים עפר, ועי״ז נשמתם עולה למקומם, ובלא זה אין לנשמה מנוח כדאיתא בספה״ק, ועכ״פ מעורר זה לשפלות.

★ ★

ציין כאן הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וע׳ שפת אמת עמ״ס אבות שמביא, שמצאו ב׳ אנשים בבריסק שהיו שלמים, והיינו כמובא בספ׳ שיש גופים שלא שולט בהם רמה, (וע״ע בעה״ט פ׳ בשלח).

★ ★

בגמ׳: ארבעה מתו בעטיו של עונש, ואלו הן, בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד וכלאב בן דוד וכו׳.

הנה במגלה עמוקות (פר׳ ויחי) איתא דעמלק ר״ת: עמרם, משה, לוי, קהת ע״כ. וצ״ב איך רמזו בתיבת עמלק שמות כאלה גדולים וקדושים.

וביאר כ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאויטש זצ״ל, כי חטא עמלק היה בד׳ ענינים. א) בדרך בצאתכם ממצרים ב) אשר קרך בדרך ג) ויזנב וגו׳ ד) ולא ירא אלוקים. וכנגד זה מכוונים ד׳ הנ״ל. דהנה כשהיו בנ״י בדרך היו בבחינת לכתך אחרי במדבר (ירמיה ד, ב). מלשון אחור שהוא במדרגה כזו. אך כנגד זה היה קהת מטועני הארון שהיו נושאים אותו פנים כנגד פנים (פ״ב דכלי המקדש הי״ג) וע״י קהת מתבטלת הינקה והאחיזה דעמלק.

כנגד: אשר קרך, שקירר לבם של ישראל הוא לוי - שמרמז על מש״כ (זכריה ב, ט״ו): ונלוו גוים רבים. היינו שלא זו בלבד שבנ״י יהיו בחמימות להשי״ת אלא ג״כ גוים רבים יקבלו חמימות זו מבנ״י. כנגד ויזנב וגו׳ דקאי על ענין המילה הוא משה שנולד מהול והיה מושלם בענין זה. כנגד ולא ירא אלוקים הוא עמרם שמת בעטיו של נחש והיה מושלם בתכלית (ב״ב י״ז.). וא״כ ע״י הד׳ האלו ומידותיהם נהיה ענין מחיית עמלק וזה הרמז בדברי המגלה עמוקות הנ״ל עכתד״ק ודפח״ח.

★ ★

המהר״ל (נתיבות עולם, ב) מפרש, מה דמצינו שאצל האבות לא שלט, ואילו אצל משה רבנו לא אמרו כן, וביאר, שכל אחד מן האבות נחשב כללי שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית, ומאחר שהם אבות להם וכוללים כל אחד

כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע שהוא מצד החסרון, כי הפרטי במה שהוא פרטי הוא חסר, ולכך יש בו יצר הרע מצד החסרון, אבל מצד שכל אחד יצא ממנו כלל האומה ואין כאן חסרון, לכך לא שלט בהם יצר הרע, ולכך נכתב בכל אחד לשון כל, וי״א אף דוד, מפני שהוא גם כן דומה לאבות שממנו יצאו מלכי דוד והוא ראש ואב למלכים, וכל מי שהוא כולל אין ראוי שישלוט בו יצה״ר כי הוא הכל ולא שייך בזה חסרון, אבל מרע״ה במה שהיה אדם פרטי וכל פרטי במה שהוא פרטי אינו הכל ודבר זה גורם ששלט בו יצר הרע.

פרק שני

במשנה: **לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו** וכו׳.

כתב הגאון רבי אליהו ציון סופר שליט״א בספרו באר ציון (ע׳ תתרכב):

הנה ביסוד דינא דנזקי שכנים והרחקת נזיין, אם הוי מדאורייתא, או דהוי דינים דרבנן שקבעו חכמים איך להתנהג בדיני שכנים, הנה יעויין בלשון הרמב״ם בפירוש המשניות [הובא בתויו״ט ריש ב״ב] ז״ל: ״בבא בתרא ענינה לדבר מחלוק הקרקעות והדינין בענין הדירות המשותפות והשכונות וכו׳, וסידר החלק הזה [ר״ל מסכת בבא בתרא] באחרונה, בשביל שכולה קבלה ודברי סברות, ולא התבאר מן התורה״ עכ״ל, ומשמע מדברי הרמב״ם, דעניני שכנים [הוא מה שאומר ״והשכונות], הכל הוא דינא דרבנן.

וז״ל החזו״א (סי׳ י״א סק״א): ״נראה דענין קביעות ההרחקה נמסרה לחכמים, כי לעולם אין שימושי בני אדם מצטמצמים כל אחד בחלקו, כי החופר בור בצד המצר משמש קרקע של חברו לו לכותל, והנוטע אילן שרשיו נכנסין לחברו, וכן בחלונות וכל בכל הרחקות השנויות, ונצטוינו שחכמים ישקלו הדברים כפי הראוי והנכון לפי טבע העולם, ומה שראו חכמים להתיר ע״כ מושעבד חלק שמעון לראובן לתשמיש זה, ואם הוא מוחה בו באלמות נגד הדין, הרי זה כמזיקו בגרמא, והוא אביזרייהו דגזל, ומה שאסרו חכמים אם ראובן עושה באלמות הרי זה מזיק לחברו״ עכ״ל.

ומבואר גם כן דהוי דין דרבנן, אמנם יש לומר בכוונת החזו״א במה שאומר ״ונצטוינו שחכמים ישקלו הדברים וכו׳״, ר״ל דהוי דינא דאורייתא, אלא שהתורה מסרה דבר זה לחכמים לקבוע את פרטי ההנהגה והחלוקה בין שותפים ושכנים, וכך כתב בזה החתם סופר (חלק חו״מ סי׳ ע״ט), שכל הלכות שכנים מסור לחז״ל לקבוע מתי חייב השכן להסיר נזקיו, וילפינן לה ממאי דאמרינן בספרי (דברים פט״ז) על מאי דכתיב (דברים א׳ ט״ז) ״ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו״, ובין ״גרו״ הוא הלשון גר ודר עמו עיי״ש.

★ ★

אמנם יעויין בדברי רבנו המבי״ט ז״ל בקרית ספר (הלכות שכנים פ״ט), שכתב ז״ל: ״דיני הרחקות, נראה דהוו מדרבנן, דמן התורה אם הזיק חייב לשלם, אלא שחכמים תקנו הרחקה כדי שלא יבוא לחברו היזק מחמתו, וכן ההרחקות שבפרק עשירי ופרק י״א, כל שבא היזק לחברו מצד מה שהוא עושה בשעת עשייתו, הוי כמזיק בחציו מרשותו וחייב לשלם מן התורה״ עכ״ל.

ולשון המבי״ט ז״ל סתום, דמה הכוונה דדיני הרחקות הוו מדרבנן, דכיון דמן התורה חייב לשלם, ודאי הוא שצריך להרחיק מדאורייתא.

והיה נראה לפרש את דבריו ז״ל, דמדאורייתא חייב לשלם בכל אופן, ואף במקום שאין צריך להרחיק, כגון באילן ובור לרבי יוסי, או אף בסמך בהיתר לרבנן, כי סוף סוף הוי אדם המזיק או ממונו שהזיק, וחז״ל תקנו שכל שעושה בתוך שלו אין לו שם מזיק, וזהו יסוד ענין נזקי שכנים [עיין נתה״מ (קנ״ה ס״ק י״ח) ובברכת שמואל (ב״ב סי׳ י״ג ואילך) וכמו שיתבאר ענין זה עוד לקמן], וחידוש דין זה, שכל שעושה בתוך שלו אין לו דין מזיק ועל הניזק להרחיק את עצמו, הוא מדרבנן, ומדאורייתא אף באופן זה שנוטע בתוך שלו, היה חייב.

★ ★

ויתכן אופן אחר לבאר את דברי המבי״ט ז״ל, דהנה יעויין בדברי המבי״ט (הלכות נזקי ממון פ״ה) בענין איסור להזיק, וז״ל: ״מה שאסור לאדם להזיק ולשלם, נראה דהוי מדרבנן״ עכ״ל, דהיינו דס״ל לרבינו המבי״ט ז״ל, דלא מצינו מדאורייתא איסור להזיק אלא רק חיוב תשלומין [וכבר האריכו בזה האחרונים ז״ל, עיין קהלות יעקב (ריש ב״ק)], והנה דיני

הרחקות של נזקי שכנים, יסודם הוא איסור להזיק, וכדאמרינן לקמן (כ"ב ע"ב) "זאת אומרת גרמא בניזקין אסור", ודיני איסור היזק לא מצינו מדאורייתא לדעת המבי"ט ז"ל, לכן כתב שכל דיני הרחקות, דהיינו איסור היזק, הוו מדרבנן.

★ ★

בגמ': **ואידך ההוא רחמי הוא דקא בעי.**

כתב בנפש החיים שער ד' פ"ב. שהרי ארז"ל במדרש שבקש דהע"ה מלפניו ית' שהעוסק בתהלים יחשב אצלו ית' כאלו היה עוסק בנגעים ואהלות וכו'. גם מי יודע אם הסכים הקב"ה ע"י בזה. כמו שמצינו ב"ב י"ז ע"א ואידך ההוא רחמי הוא דקא בעי.

אמר בשם בעל יסוד העבודה שהק' ע"ז מהגמ' בערכין (ט"ו ע"ב) סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקודש שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות.

וא"כ ה"נ נימא דאף שדוד ביקש מנ"ל שנענה בזה. אלא ודאי שמילא הקב"ה כל משאלותיו. ומ"ש בב"ב ואידך ההוא רחמי הוא דקא בעי, כונתם לומר שכיון שע"י תפלתו פעל שלא תשלוט בו רימה, אינו דומה לג' אבות שלא שלטה בהם רימה בטבע ולכן אינו חושבו עמהם. (א"ה עי' ת' הר צבי או"ח סי' קי"ז או"ב מש"כ ליישב). (שארית נתן).

דף י"ז ע"ב

בגמ': **הבא לסמוך בצד המיצר אביי אמר סומך כו' בשדה העשויה לבורות כו'.**

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קנ"ט) נשאל בשמעון שי"ל בית ליד חצר של ראובן, וראובן העביר אילן ליד ביתו של שמעון, ושמעון טוען קא מאפלת עלי.

ואחרי שהאריך שם אם יש חשש לקוץ האילן באופן שצריך לקוץ, כתב וז"ל: אך מעיקר הדין, מנ"ל ששמעון יכול למחות ליטע אילנות ולומר קא מאפלת בחלוני, דכל הני דמתני' בפ' לא יחפור דקתני דמרחיקין את האילנות, לא קתני האי הרחקה דקא מאפלת עלי, אלא גבי בנין נגד בית חבירו, דבעינן הרחקה ד' אמות כדי שלא יאפיל, אבל גבי אילן לא שמענו.

והביא ראי' מהא דקאמר הכא הבא לסמוך בצד המיצר כו', בשדה העשויה לבורות דברי הכל אינו סומך, ול"ל קאמר בשדה העשויה לבנות ד"ה אינו סומך, אלא ודאי דאין זו האפלה כלל.

וכתב עוד: ואם נפשך לומר דהרי האפלה לפנינו, וחזינן דקא מאפיל עליו, י"ל דאין זו סתירה, דהרי גדולה מזו מצינו בהא דמסיק בש"ס דא"צ להרחיק בבנין כדי שלא יאפיל רק ד' אמות, אע"ג שעינינו רואות לפעמים היכי שיש בנינים מן הצד, וגם מגביה הכותל כנגדו מאוד, דקא מאפיל כנגדו הרבה, ואפ"ה שיערו חכמים דסגי בד' אמות, שלא להקפיד יותר מדאי, ודי לו באורה כזו וכו', א"כ אפשר דאף באילנות כן הוא, כיון שבימי החמה החמה זורחת בין הענפים, ובימות הגשמים העלים נושרים, סגי באורה כזו וא"צ הרחקה.

ובסוף מסיק דהכל כפי ראות עיני המורה, שאם הוא אילן עב וגדול ומאפיל מאוד, יכול למחות כנגדו כמו בבנין, והביא שכ"כ גם בש"ת חו"י (והובא בפתחי תשובה חו"מ סי' קנ"ד ס"ק י"א).

★ ★

בגמ': **אפילו לרבנן דאמרי מרחיקין וכו' ואפילו לר' יוסי דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו וכו'.**

בספר בית זבול להגרי"מ חרל"פ ז"ל (ח"ה סי' ט' אות י"ג) כתב לבאר מחלוקת רבנן ור"י, דהנה יש לחקור באיסור מזיק מהו יסודו, וכנראה נחלקו בזה רבבתא, דהנה הב"ח ה' עדות [סי' לד אות י"ב] מביא בשם המרדכי הארוך בשם הר' יקר דהמזיק לחבירו במזיד אע"פ שדעתו בשעה שמזיק לשלם לו ההיזק נקרא רשע דחמס, כדאשכחן בס"פ הכונס במעשה דדוד שרצה להדליק גדישים של שעורים כדי לשלם גדישים של עדשים, קרי לי' חבול רשע גזילה ישלם אלמא דרשע גמור הוא וראוי לפוסלו לעדות ולשבועה ע"ש, נראה לפ"ז דאיסור מזיק נובע מדין איסור גזל וחמס.

אולם יש מרבותינו בעלי התוס' ז"ל על התורה שכתבו איסור מזיק מדין ואהבת לרעך כמוך דמדכתיב לרעך משמע של רעך, שלא תזיק את של רעך, דאילו לתת משלך לרעך לא אפשר דא"כ הוי יותר מכמוך, וכן כתב הרמב"ם ז"ל [פ"ו מה' דעות ה"ג] מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו, ע"ש, דזהו האיסור שלא יזיק ממון חבירו, ועי' פנ"י סו"פ הכונס.

לפ"ז י"ל דבזה פליגי ר' יוסי ורבנן, דרבנן ס"ל שאיסור מזיק הוא בעיקר מצד ואהבת לרעך כמוך, ועל כן כמו שחס האדם על עצמו שלא יזיקהו, כך חובה עליו לחוס על אחרים שלא יזיקם, ועל כן גם בשלו צריך להתרחק שלא יהיה מזיק לאחרים.

אמנם ר' יוסי סובר דכל איסור מזיק הוא רק מדין גזל, מש"ה ס"ל דזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, דאיסור גזל ודאי אינו רק אם לוקח של חבירו או נכנס לתוך של חבירו אבל מה שעושה אדם בתוך שלו אפילו אם יגיע מזה היזק לאחרים אין בזה איסור מזיק שהרי אינו גוזל כלל של חבירו, מש"ה ס"ל על הניזק להרחיק את עצמו, משא"כ לרבנן דאינהו סברי שאיסור היזק מצד ואהבת לרעך כמוך כשם שאינו רוצה שאחרים יעשו בתוך שלהם, דברים שיגרמו לו היזק, כך אסור לעשות בתוך שלו לגרום היזק לאחרים, ועל כן סברי על המזיק להרחיק את עצמו.

★ ★

בגמ': כל מרא ומרא קא מרעית לי' לארעאי.

בשו"ת הרא"ש (כלל ה' סי' ג') נשאל ראובן י"ל מקום בביהכנ"ס מקומו של שמעון, והוא רוצה לעשות מחיצה בינו לבין מקום של שמעון, ושמעון מעכב עליו, כי עד עתה היה מקומו מקום הראשון, וע"י המחיצה נעשה מקום השני.

והשיב הרא"ש שהצדק עם ראובן, כי הראשון לאו דוקא הוא המכובד, שאם גדול ישב בראש והוליד בן פריץ, אין מסלקין אותו ממקומו, אלא בנחלתו ידבק ומקומו לא ינח. ועוד שמנהג מדינות אלו שיש מחיצה בין מושב למושב.

ואפילו בלא זה, אפי' יופסד שמעון כשיבוא למכור מקומו, בשביל הפסד זה לא ימנע ראובן מלחלוק, שכל ההרחקות השנויות בב"ב, היינו דוקא היכי דע"י שסומך מזיק לחבירו בגוף ממונו, כגון סומך בורו דאמרינן כל מרא ומרא קא מרעית לי לארעאי, או שמאפיל על חלונותיו, או שעושה לו ריח, וכן אם פסקת לחיותאי. אבל אדם הבונה בתוך שלו, בכדי להשביח את שלו, ואינו מזיק גוף ממון חבירו, אלא שמפחיתו מדמיו, כה"ג א"צ להרחיק כמ"ש (לקמן כ"א ע"ב) עושה אדם חנות בצד חנות של חבירו וכו', אע"ג שידוע שעי"ז יורד ערך החנות הראשון.

ומסיים אמנם אם נהגו במדינות אלו, כשמוכרים מקומות בביהכנ"ס, ששוכרים הראשון ביוקר והשני בפחות, א"כ לא יוכל לחלק, דאדעתא דהכי קנה מקומו עכתו"ד.

והק' החת"ס בתשו' (או"ח סי' כ"ו וכ"ט) דהסיפא סותר לרישא, דברישא משמע דלא איכפת לן מה שיורד ערך המקום, ובסיפא נקט דאסור לעשות בשלו כשיורד ערך מקום חבירו.

ותיריץ דברישא איירי שרק מוריד ערך החשיבות של מקום חבירו, ולזה יש לו זכות לעשות בשלו, משא"כ בסיפא איירי שמוריד ערך הממוני של חבירו, ובזה אסור גם כשהוא בתוך שלו.

והאחרונים (עיי"ש בליקוטי הערות) הקשו עליו דהרי שפתי הרא"ש ברור מללו ברישא שגם כשמוריד ערך המחיר של מקום חבירו, אין זה מזיק, כיון שהוא עושה בתוך שלו ושרי.

לכך פי' בשו"ת עמק שאלה (להגה"ק רמ"ד מהורנוסטייפל או"ח סי' ב') דבסיפא איירי שראובן ושמעון קנו ביחד המקום, ומחיר המקום נקבע כפי מעלתו, וכיון שקנה ושילם מחיר בשביל מעלה זה, אסור לו לשמעון להזיקו ולשנות במקומו ועי"ז יורד ערך מעלת מקום חבירו.

אבל מה שיוזק אח"כ, שע"י שהוא משנה לא יוכל למכור באותו מחיר כמו כשאין הוא משנה, בשביל זה לבד לא יוכל למנוע מחבירו לעשות בתוך שלו.

ועיין בספר שנות חיים - תשמישי ונזקי שכנים (סוף סי' ג') שכתב לפי זה בדיירים שבבית מגורים שא' מהם רוצה לשנות בדירתו, והאחרים טוענים שע"י השינוי יורד ערך דירתם, לפי הנתבאר לעיל אין טענתם טענה, שהרי הוא עושה בשלו.

דף י"ח ע"א

בגמ': לא יפתח אדם חנות של נחתומין כו'.

ופירש"י משום שהעשן קשה לאוצר.

והקשה ר"ת דאם כן אמאי ביין התירו, הא העשן מזיק ליין, דהא יין מעושן פסול לנסכים, לכן פירש רבינו תם באופן אחר, אבל ברמב"ן כאן כתב דיין מעושן דפסול לנסכים הוא משום דאשתני, אבל אינו מזיק להיין.

וכתב הגרעק"א בהגהותיו (או"ח סי' רע"ב ס"ק ג') דיהי' לנו נפקא מינא לדינא בין רבינו תם והרמב"ן אם יין מעושן כשר ל"קידוש", דלרבינו תם דפסול לנסכים משום דנתקלקל, אם כן גם לקידוש פסול יין מעושן, אבל להרמב"ן דפסול לנסכים רק משום דאשתני, א"כ לקידוש היום כשר.

ועיין מה שכתבנו בענין זה לקמן דף צ"ז ע"ב.

★ ★

בגמ': **מרחיקין את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלין ואת החרדל מן הדבורים.**

ופירש רש"י: 'ואת החרדל מן הדבורים - שאוכלין את החרדל, ומחדד את פיהם, ואוכלות את דבש שלהן'. ומבואר, דאכילת החרדל גורם להם לחשק לאכול את דבש שלהן.

בגליוני הש"ס ציין למה שאמרו במסכת כתובות (ס, ב), 'דאכלה חרדלא - הוי לה בני זללני', ופירש רש"י: 'רעבתנין', והיינו שהחרדל גורם לרעבתנות.

עוד כתב, שגוף דברי רש"י שכתב שאוכלין את החרדל ומחדד את פיהם ואוכלות את דבש שלהן לקוח מדברי הגמרא להלן (פ, א), שאמרו שלא החרדל מסרסן, אלא מתוך שפיהן חד, חוזרות ואוכלות את דובשנן.

דף י"ט ע"א

בגמ': **לפי שאין דרכן של בני אדם להטמין בסלעים.**

בספר דרכי הלכה (או"ח הוספות לסי' רנ"ז ע' ריט) כותב:

ג' טעמים ציין בספר תורת שבת (סי' רנ"ז סקי"א) להיתר הטמנה בסלעים. א) מפני שאין מוסיף הבל, וכמ"ש הא"ר מירושלמי (פרק ב"ט), וכ"כ המרדכי פ' לא יחפור, ב) מפני שהבל שלהם מקלקל המאכל, ולפי"ז כתב דבזבל שמסריח מותר להטמין, ג) מפני שאין דרך להטמין בהם כלל, והוי מילתא דלא שכיחי.

ועי' במג"א (סקי"א) דנקט לשני הטעמים האחרונים בחדא מחתא, שכתב דלא שכיח להטמין בסלעים, לפי שמשברים הקדירה או מקלקלים המאכל. ומה שכתב המג"א דאה"נ בדבר שלפעמים טומנין בהם אע"ג דלא שכיח גזרו חז"ל, כתב התוספת שבת בזה דאינו מוכרח, דכללא הוא שלא גזרו חז"ל במילתא דלא שכיחי, ע"כ.

★ ★

והנה בתוס' (ד"ה משום וכו') כתבו דבר חידוש, דאף שגזרו חז"ל בסתמא שלא להטמין בדבר המוסיף הבל, מ"מ הטמנה בסלעים שלא הי' שכיח בזמנם שיטמינו בהם, ואח"כ נעשה שכיח, אינו בכלל הגזירה, וכמש"כ התוס' "וכן מנהג שלנו שאנו נוהגים להטמין בסלעים" ומ"מ שרי דמתחילה לא גזרו על אופן זה. ע"כ. (והוא כדברי התוספת שבת הנ"ל).

והנה הגרש"ז אויערבך זצ"ל דן במאמרו שנדפס בקובץ מוריה (שנה י"א גליון ג-ד ע' מו) בענין גזירת מגע עכו"ם ביין מבושל, וכותב בתו"ד:

ואף שלכאורה אפשר לומר כיון דמעיקר בשעה שגזרו על מגע עכו"ם הוציאו את המבושל מכלל הגזירה, ואע"ג שזה היה מפני שלא היה נהוג אז לבשל את היין כשהוא סגור ואילו בזמננו נשתנה הדבר, אפי"ה יכולים לומר דה"ז חשיב כאילו אנו באים מעצמנו להוסיף על גזירת חז"ל ולאסור גם מה שלא היה בכלל הגזירה, כי כך הוא בכלל דכיון שהיה מותר בשעת הגזירה תו לא הוי בכלל האיסור ואין לנו אלא מה שגזרו חכמים, ובפרט שידוע דבזה"ז אין הנכרים רגילים בכלל לנסך והרמ"א כתב משום כך ביו"ד סי' קכ"ג דמגעם אוסר רק בשתיה ולא בהנאה.

וקצת דוגמא לכך ממ"ש בגמ' ב"ב (י"ט ע"א) דלפיכך שריא הטמנה בשבת בסלעים לפי שאין דרכן של בני אדם להטמין בסלעים. ועיי"ש בתוס' שכתבו: "דכיון דלא שכיחא היא כלל שרי להטמין בהן דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו בהו רבנן, וכן מנהג שלנו שאנו נוהגים להטמין בסלעים שהאש יוצא מהן".

הרי חזינן, דאף שבזמן בעלי התוס' נשתנה המצב והיה שכיח להטמין בסלעים, ואולי מפני שהקדירות שלהם כבר היו יותר חזקים שלא נשתברו מהסלעים, ואפי"ה נהגו בשבת להטמין בסלעים, כיון דמעיקרא בשעת הגזירה לא גזרו על אבנים עיי"ש (אף שלענ"ד הוא חדוש גדול דאע"ג שמוסיף הבל וגם שכיח ואפי"ה שרי).

וגם ראיתי באבני נזר יו"ד (סי' קט"ז) שהביא בזה מהאחרונים שכתבו כעי"ז לענין שיעור גריס בכתמים דאף שבזה"ז אין מאכולת שיהיה בה דם אפי' מעט פחות משיעור גריס, מ"מ כיון דבשעה שגזרו על הכתמים היו מאכולות כאלה

אין הדין משתנה וכל פחות מכגריס לא הוי בכלל הגזירה. ויש עוד כמה דוגמאות לכך. וכו' ע"כ.

★ ★

ובספר אגרות ורשימות קהלות יעקב ח"ב בקו' אמרות משה (סי' נ"ט) הביא מדברי הב"י או"ח סוס"י י"ג (והובא ג"כ במג"א ס"ק ז') וז"ל הב"י (ד"ה ואפשר לומר): א"נ כיון דמשום דבטליתות דידהו היה זלזול בפשיטתן ולא גזור רבנן בכרמלית לגבי טלית, בשום טלית לא גזרו, דלא פלוג רבנן בין טלית לטלית עכ"ל. ע"ש שזה לכאו' בחדושי כנידון התוס' בשבת הנ"ל. ואמנם בחדושי הגרעק"א על השו"ע שם (על מג"א ס"ק ז' הנ"ל) כתב וז"ל: ולענ"ד דברי הב"י תמוהים דהא לא נמנו חז"ל להתיר לילך בטלית זו בכרמלית, שיהא שייך לומר כיון דהותרה הותרה גם טלית שלנו, אלא דחז"ל אמרו כלל כבוד הבריות דוחה ל"ת דרבנן וממילא בטלית היכא דאיכא גנאי לפשטו מותר והיכא דליכא גנאי אסור.

והנה לכאו' יש לדון דמהתוס' בב"ב הנ"ל יש לנו ראי' לדעת הב"י, דהא ה"נ לא נמנו חז"ל להתיר הטמנה בסלעים, אלא דמאחר שהי' בזמן חז"ל בגדר מילתא דלא שכיחא יש לנו כלל בכל מקום מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. אבל אם יחזור להיות שכיח חזר לאיסורו דמתחילה גזרו על כל דבר שיהי' שכיח להטמין בו... וע"ש עוד בזה.

★ ★

ובסו"ד כותב: ונזכרתי כעת לציין עוד להקהלות יעקב ברכות סי' כ"ט (תחילת עמ' צ"ב) דמיירי שם בנדון כעין זה, וכתב דראי' גדולה מהא דאין מוכרין לנכרי בהמה גסה ותנן בן בתירא מתיר בסוס ומבואר בגמ' דזהו משום דסתם סוס לרכיבה עומד וכו', והנה ידוע שהדבר משתנה אשר רוב ככל הסוסים עיקרן למשיכת עגלה קיימי, שזהו משוי ממש, ואטו נאמר דמה"ט ישתנה הדין וכו' וכו' וסיים וכה"ג טובא.

★ ★

בגמ': חול כו' דמחמימי חיים ומקרירי קריר כו'.

במשנה שבת (קנ"א ע"א) שנינו: עושין כל צרכי מת (בשבת) כו', שומטין את הכר מתחתיו ומטילין אותו על החול בשביל שימתין.

והק' הר"ן (ר"פ במה טומנין) דהא מבואר שם שהחול מחמם, ולכן אין טומנין בחול, ולמה יניחו את המת ע"ג החול.

ותירץ על פי המבואר כאן שהחול - מוסיף באיכות, בדבר חם ה"ז מחמם, בדבר קר ה"ז מקרר, ולכן במת שהוא קר, החול מוסיף ומקרר.

בתפארת ישראל (שבת פכ"ג אות ל"ט) תירץ, דביחס ל"כר" חול מקרר, לכן קאמר המשנה שפיר: טומנין את הכר מתחתיו - ומטילין אותו על החול.

דף י"ט ע"ב

בגמ': מותר לאדם וכו' מים בצד כותלו של חבירו דכתיב והכרתי לאחאב וכו'.

בספר ציץ אליעזר (בקו' רמת רחל ע' 14) מביא מאביו הג"ר יעקב ז"ל:

רש"י בסנהדרין ד' ק"ב ע"ב מפרש הכוונה של "והכרתי לאחאב משתין בקיר וכו'": ת"ח משית בקירות לבו. ולכאורה אין לדברי רש"י שום הבנה, גם הרי הגמ' בב"ב ד' י"ט ע"ב מפרשת הכוונה של משתין בקיר: אפילו מידי דדרכיה לאישתוני בקיר לא שבקינא ליה ומאי ניהו כלבא.

ונראה לבאר עפ"י דברי הגמרא בסנהדרין ד' פ"ב. שאומרת, כי העונש של בעל בת אל נכר הוא שלא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים. ורש"י בשבת ד' נ"ה ע"ב מפרש "ער חריף להבין ולהורות בין החכמים". הרי שהענש הבא על הכותית הוא שלא יהיה לו ער בחכמים חריף מבין להורות, והנה אחאב בעל בת אל נכר. שהתחתן עם איזבל שהיתה בת אתבעל מלך צידונים (מלכים א' ט"ז-ל"א) והיה צריך להיות ענשו להכרית ממנו ער בחכמים. וא"כ זהו שמפרש רש"י. והכרתי לאחאב משתין בקיר "ת"ח משית בקירות לבו", והיינו שיכריתו ממנו ער בחכמים המשית בקירות לבו להכין ולהורות בין החכמים.

★ ★

בגמ': אמר שמואל רקיק אינו ממעט בחלון וכו'.

ופריך ותיפוק ליה דהוה ליה דבר שהוא מקבל טומאה וכל דבר שהוא מקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה וכו'.

תלמיד יח"ל, הבחור אשר חארי הי"ד מלובלין כותב בספר כוכבי אור (ח"א ע' רסח):

והקשה מו"ר הגה"ק מהר"ם שפירא זצ"ל לשיטת התוס' בחולין (לו ע"ב ד"ה אלא) דמים תלושין לא מכשרי ע"ש א"כ אינו מקבל טומאה עכ"ק. ושמעתי מכ"ק הה"צ מו"ה שלמה איגר (שליט"א) זצ"ל אדמו"ר מפה שתירץ, דסתם רקיק נילוש בשמן ושפיר הוכשר ודפח"ח. אכן עיין בפירוש רבינו גרשום מאור הגולה ז"ל שכתב דנילוש במים ע"ש. והה"צ מרייויץ (שליט"א) זצ"ל תירץ דכיון דמדרבנן גם תלושין מכשרי שפיר אינו חוצץ ודפח"ח. אכן עיין במשנה למלך ז"ל (פי"ב מטומאת מת ה"ב) שכתב דטומאה דרבנן שפיר חוצץ ע"ש.

והנלענ"ד בזה עפ"ד התוס' בבבא בתרא שם (ד"ה רואין) שכתבו וז"ל דבעינן דבר החוצץ עומד ע"י דבר שאינו מקבל טומאה ע"ש, ומבואר דאם אינו יכול לעמוד אלא ע"י דבר המקבל טומאה אף שדבר החוצץ אינו מקבל טומאה מ"מ אינו חוצץ, ולפ"ז אתי שפיר, דהרקיק בלא המים הי' הקמח מתפזר ואינו יכול לעמוד [ועי' ביו"ד סי' רעא סק"ב] וא"כ עיקר המעמיד הם המים והם מקבלים טומאה מן התורה לשמואל, וא"כ הוי מעמיד ע"י דבר המקבל טומאה ואינו חוצץ ושפיר פריך, והצעתי דבר זה לפני הר"מ דיח"ל הגאון (שליט"א) זצ"ל מקוז'יגלוב וקלסי', והוסיף דתליא במחלוקת ר' יהודה וחכמים בביצה (לז ע"א) דרבנן סברי מים כמאן דאיתא ולר' יהודה כמאן דליתא ודו"ק.

★ ★

בגמ': אמר שמואל רקיק אינו ממעט וכו' שנילש במי פירות.

ובתוס' (ד"ה שנילושה וכו') כתבו: הו"מ לשנויי כגון שאין בו כביצה וכו' ע"כ.

הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ז') כותב וז"ל:

"ובעיקר קושית התוס' שהקשו דה"מ לשהויי שאין בו כביצה, לא זכיתי להבין דהא כל הטעם דס"ל לשמואל דרקיק אינו ממעט הוא משום דס"ל דלא מבטל ליה, ואיך מצי לאוקמי בפחות מביצה, הא פחות מביצה ודאי דמבטל לי' כמבואר ברמב"ם (פ' ט"ו מהל' טו"מ ה"ג) וכו', וא"כ א"א לאוקמי בפחות מכביצה דהא מבטל ליה ואמאי ס"ל דאינו ממעט, עכ"ל.

דף כ' ע"א

בגמ': ובן שמונה המונח בחלון אתיא אמיה דרי לי'.

כתבו בתוס' (ד"ה אתיא וכו'): ואיירי בגוסס שימות קודם שיצא השבת, ואמר דשם תהא קבורתו עכ"ל. לכאורה נראה מדברי התוס' דבעי ביטול לעולם. דלכן כתבו "דשם תהא קבורתו". ונחלקו בזה הראשונים, ובסוכה (ג' ע"ב) כתב רש"י לגבי סוכה דסגי בביטול לז' ימי החג. והריטב"א שם פליג וס"ל דבעי ביטול עולמית והביא הריטב"א שם ראי' מהסוגי' דכאן לגבי רקיק ע"ש היטב בדבריו.

אכן בחדושי הרשב"א כאן כותב דסגי שהביטול של הרקיק יהי' ליום אחד, וכן נראה לכאורה ממש"כ הרמב"ם (פט"ו דטו"מ הלכה ב') שכתב דבן שמונה ממעט את החלון משום דאסור לטלטלו, מבואר דרק ביום שבת חוצץ, אבל ביום חול אינו חוצץ, וזה לא כהתוס' הסוברים דצריך שיאמר שם תהא קבורתו, ונראה דדעת הרמב"ם שאפילו אם לאחר שבת יטול את התינוק מ"מ ג"כ חוצץ.

אך ראה בחזון איש (אהלות סי' י"ח ס"ק ג') שכתב: "נראה דהרמב"ם ס"ל דאין דעתו לפנותו לזמן סגי בהכי לחצוץ אף למעט, וראי' לזה מהא דאמר ב"ב שם דבן שמונה ממעט בחלון ומוקי לה בשבת, והתוס' דחקו לפרש בגוסס ואמר שם תהא קבורתו, אבל הר"מ סתם דבן שמונה ביום השבת ממעט, וסיים שהרי אסור לטלטלו, משמע דא"צ בזה לתנאי גוסס ותנאי החלטת קבורתו שם, אלא כל שהוא מונח לשעתו בקביעות חוצץ, ולא ממעטינן אלא דבר שעומד לינטל בכל שעה, ולפיכך אם סותם כדי שלא תעבור הטומאה כיון דדעתו לכך, מקרי קביעות וחוצץ וממעט אף שעתיד ליטלו", עכ"ל.

והיינו, די"ל דהרמב"ם ס"ל כתוס' דבעי ביטול עולמית, אלא דבשבת כיון שאסור לטלטלו הרי הוא כאילו נדבק הבן שמונה לאותו חלון, אבל זה שבעל הבית מחליט שלזמן מסוים ישאר הדבר בחלון ואח"כ ינטל משם, בזה אפשר דביטול לשעה לא הוי ביטול, דהרי בידו ליטלו כל זמן שירצה, ולא דמי לבן שמונה בשבת דהביטול אינו תלוי במחשבתו ובהחלטתו, אלא הוא איסור תורה הגורם שאינו יכול בשום פנים ואופן להזיזו.

★ ★

בגמ׳: **ומטלניות שאין בהן שלש על שלש** וכו׳.

ופירש רש״י: ׳שאין בה שלש על שלש - שאין מקבלין טומאה׳. כתב הרמב״ם (כלים כג, ג), ׳המקצע מאחד מהן לאחיזה, כדי שיאחז בו בידו כדרך שעושין קוצצי תאנים שלא יזוקו אצבעותיהן, הרי זה טמא בכל שהוא. והוא שלא יהיה פחות משלש על שלש, שכל פחות משלש אצבעות טהור מכלום׳. וכתב הראב״ד, ׳פחות משלש אצבעות טהור מכלום. א״א: זה כתב מדעתו, שהרי אמרו ולאחיזה כל שהוא וכו׳. וכתב בכסף משנה שם, ׳ואני אומר, שאין לומר שכתב זה מדעתו, אלא איזה בקיאות מצא, דהאי כל שהוא אינו אלא בערך שאר שיעורים, אבל צריך שלא יהיה פחות משלש אצבעות׳.

בניצוצי אור כתב שמקור דברי הרמב״ם הם בגמרא שלפנינו, דאם נאמר דלאחיזה כל שהוא היינו ממש דבר קטן, אם כן אף כאן הרי ראוי לאחיזה, אלא מוכח דכל שהוא היינו שלש על שלש, ומצינו בכמה מקומות בש״ס דכל שהוא אין הכוונה למשהו מועט, אלא לשיעור קטן, דאיתא במסכת ביצה (טז, ב), ׳מאי כל שהוא, לאו אף על גב דליכא כזית, לא דאיכא כזית׳, וכן להלן (קמט, ב), ׳וכמה כל שהוא וכו׳, כדי פרנסתו׳, וכן בעוד מקומות.

★ ★

בגמ׳: **וכן שמונה המונח בחלון והמלח** וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה והמלח וכו׳) כתבו: משמע מהכא דאין מלח מקבל טומאה וכו׳ ע״כ.

וכתב בשו״ת בצל החכמה (ח״ב סי׳ כ״ז ס״ק ב׳):

והנה בסוגיא ובראשונים לא מצאתי מבואר הטעם למה מלח אינו מקבל טומאה, ונראה פשוט כי טעמו כמבואר במס׳ נדה (נ״א:) לענין תבלין שאינם מקבלים טומאת אוכל לפי שאינם עומדים לאכילה בפני עצמן אלא כדי ליתן טעם בקדירה וכן מפורש ברמב״ם (פ״א מטו״א ה״ו) ע״ש, ומסתבר דמה״ט גופא גם מלח אינו מקבל טומאה, וכן נראה ממש״כ התפארת ישראל (פ״ג דעוקצין אות מ״ח) ע״ש.

וכתב שם להלן לפלפל אם יש לחלק בין מלח שחופרין אותו מן הקרקע או מלח שמבשלים אותו ממי הים דזה הוי תולדות המים וא״א לומר כהנ״ל ע״ש באריכות. ובסו״ד (אות ג׳) כותב:

ומ״מ ודאי קושטא הוא דגם מלח הנעשה ממי הים אינו מקבל טומאה, ואפילו היו המים טמאים כבר לפני שמלח זה נעשה מהם פקעה טומאה מנייהו כשנהפכו להיות מלח, והיינו טעמא דאף שלא נסרחו ולא נפסדו מ״מ הרי נתעבו ונעשו גוש עד שאינם ראוים כעת לשתי׳ כלל ונמצא בטל מהם שם מים. והוא כעין המבואר בתוספתא דטהרות (פ״ב) מובא בר״ש (שם פ״ג מ״ב) מים טמאים שהגלידו ואין בהם משקה טופח טהורין, נמוחו חזרו לטומאתן הישנה כו׳ ע״כ. מעתה אם מים טמאים פקעה טומאתן ע״י שהגלידו אף שבקל יחזרו להיות מים, מכש״כ שתפקע טומאה מהם כשנהפכו להיות מלח, ע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: **פסיק שדי לה לכלבים, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד.**

הקשו כאן הראשונים דהרי ביכולתו ליתן את כל הבהמה לכלבים. ותירץ הרשב״א (בד״ה כיון) שאין דרך להרוג בהמה וליתנה לכלבים. ובתוס׳ (בד״ה כיון) תירצו דמיירי בקוף וכל דדמי ליה לטיולי ביה וכו׳, יעו״ש. ומוכח דסברי הראשונים הנ״ל דבהורג בהמה לגמרי לא שייך בזה צער בעלי חיים אלא שאין דרך לנהוג כך.

ומאידך בשטמ״ק הביא מהר״י מיגאש שכתב וז״ל: דכיון דלאו בת שחיטה היא, שחיטתה נמי צעב״ח, דהא הריגה היא ולא שחיטה. ומוכח דס״ל שגם בהורג בהמה [שאינה עומדת לשחיטה], יש בזה צער בעלי חיים.

והנה בנודע ביהודה (יור״ד תנינא סי׳ י׳) נשאל מאיש עשיר אשר זיכהו הקב״ה בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות, שכל חיתו יער תירמוש בהם, האם מותר לו לילך בעצמו לירות בקנה שריפה ולצוד ציד. וכתב שכבר האריך בזה התרומת הדשן (ח״ב סי׳ ק״ה) שכל דבר שיש בו צורך לאדם לית ביה משום צער בעלי חיים עוד הוסיף שם דלא שייך צער בעלי חיים אלא במצערו ומניחו פצוע בחיים, אבל בהורג לגמרי לבע״ח לית ביה משום צער בעלי חיים וסייע לזה שם מהגמ׳ בחולין (ז׳:) ע״ש הוכחתו.

★ ★

והנה מתבאר כאן דפליגי הראשונים בענין זה וצ״ע.

ובאוצרות יהושע כאן (סי׳ ח׳ אות ב׳) כותב: וע״ע בשו״ת זבחי צדק החדשות (סי׳ א׳) שנשאל שם האם

מותר להמית עכברים שמזיקין ומפסידין. והשיב דפשוט שמותר בשביל שמזיקין. ויעו״ש עוד בהגהה שהזכיר את הנוב״י הנ״ל ועוד פוסקים שכתבו שבהורג אין איסור.

★ ★

בגמ׳: האבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ועוף ששכן בחלון וכו׳ כולם ממעטין בחלון.

[**ופירש״י** המדולדלין, שתלושין ומעורין במקצת והבהמה עומדת אצל החלון והאבר מונח על החלון וכו׳ ע״ש. ובר״ג כ׳ דכל הני מפרש לקמן למה ממעטין בחלון משום דלא הוי דבר חשוב ומבטל להו וכו׳ ע״ש], ומקשה הגמ׳ הא תברח הבהמה, בקשורה, שחיט לה, בטמאה, מזבין לה לנכרי, בכחושה, פסיק ושדי לאותו אבר לכלבים, כיון דאיכא צערב בעלי חיים לא עביד.

ויעוי׳ בשיטמ״ק שהביא לר״י מיגש שכ׳ בזה״ל, וליכא למימר דשחיט לה ופסיק לה להוא אבר ושדי לכלבים, חדא דלאו אורח ארעא למשחט לה לבהמה כי היכי דניחתוך לה לפני כלבים. ועוד דכיון דלאו בת שחיטה היא שחיטתה נמי צב״ח דהא הריגה היא ולא שחיטה וכו׳, עכ״ל יעו״ש. אך צ״ע שכן שוחט ״לתועלת״ כדי להאכיל לכלבים, ואטו לא חשיב תועלת שנתיר לזה צב״ח, ויל״ע. וכן צ״ב בדכ׳ דכיון ״דלאו בת שחיטה היא״ וכו׳ והיינו דאיירי בגמ׳ בבהמה טמאה, דמאי נפק״מ לענין צב״ח אי ״בת שחיטה״ היא או לא, הא אכתי הוי לתועלת, ומשמע דס״ל דאם היתה בת שחיטה אכן היה מותר לשוחטה ואע״פ שכחושה היא ואינה ראויה לאכילת אדם דלא חשיב תועלת ואעפ״כ מותר לשוחטה, וצ״ע. ועכ״פ מבואר להדיא דס״ל דאיכא צב״ח בשעת שחיטה ואסור לשוחטו שלא לצורך, ודלא כדס״ל לשו״ת ״עבודת הגירשוני״ (תשובה יג׳) ול״נודע ביהודה״ במהדו״ק (תשובה פא׳) דליכא איסור דצעב״ח בשעת מיתה עש״ה.

ושו״ר דהגאון בעל הקישו״ע בספרו פני שלמה הכא הביא לנוב״י (סי׳ יו״ד) הנ״ל דהוכיח מהעובדא דרפב״י דליכא צב״ח בקטלא, וא״כ צ״ע לר״י מיגש. ואולי י״ל דמיירי שם שהיה ראוי להנות מן העור ולכן כשהורגה ליכא משום צב״ח, דכל מה שצריך האדם לעצמו ליכא משום צב״ח כש״כ הרמ״א באה״ע (סו״ס ה׳) בשם התה״ד, וכאן מיירי שאין העור ראויה להנות ממנה, ומשום כלבים לא הותר איסור דצב״ח, וצ״ע, עכ״ד הגרש״ג ז״ל בעל הקשו״ע יעו״ש. והיינו דתי׳ מ״ט לא הוי הכא תועלת בדנותנו לכלבים, שכן רק כשהוי ״לצורכו״ מותר ולא לצורך ״כלבים״. אך יל״ע דאכתי י״ל דאיירי שיכול ליתנו לכלבים שלו ושפיר הוי לצרכו ולא לצורך כלבים בעלמא. ושמא דוחק להעמיד שיש לו כלבים ויהיה להם תועלת מזה שיחשב התועלת שלו, ויל״ע.

אכן יעו״ש עוד בפני שלמה בד״ה פסק שדי ליה לכלבים וכו׳ שכ׳ בזה״ל, צע״ק דאכתי מזבין לה לנכרי שיאכילה לכלבים, ואולי י״ל כיון דאיכא צב״ח גם הנכרי אינו קונה בשביל זה, או שהישראל אינו מוכרה לכך משום רחמנות. וי״ל בזה דיוק לשון הגמ׳ דכ׳ כיון דאיכא צב״ח לא עביד, דלכאו׳ הול״ל בקיצור, איכא צב״ח, ולהאמור אתי שפיר, עכ״ל יעו״ש. והיינו דמש״כ בגמ׳ דהוי צב״ח ולכן לא עביד, היינו דמדינא אכן מותר וה״ט מדהוי ״לתועלת״ אך מ״מ לא נוהגים לעשות כן מתוך ״מידת הרחמנות״ הטבוע בבנ״י כדאי׳ ביבמות (עט.) יעו״ש, ומה״ט אף העכו״ם שאינם בטבעם רחמנים ג״כ לא קונים אותו עבור זה, ולכן לא העמידה הגמ׳ שמוכרו לעכו״ם ליתן לכלבים, דאיה״נ דמותר ע״פ דין מ״מ מתוך דהוי צב״ח טפי ע״כ לא מוכרים אותו ולכן ״מבטלו״ ע״ג החלון ולכן ממעט הטומאה עי״ז, והבן בס״ד. ומדוייק היטב בדלא כ׳ בגמ׳ רק דאיכא צב״ח, דבזה היה משמע ד״אסור מדינא״, רק כ׳ דעכ״פ ״לא עביד״ איניש הכי. והיטיב מאוד הגרש״ג ז״ל לדייק כן. ובאמת דכ״כ התה״ד בח״ב (סי׳ קה׳) בזה״ל, אם למרוט נוצות לאווזות חיים וכו׳ וכו׳, נראה קצת דליכא איסור בכה״ג, אלא שהעולם נזהרים ונמנעים. ואפשר הטעם לפי שאינו רוצה העולם לנהוג מדת אכזריות נגד הבריות שיראים דילמא יקבלו עונש על ככה וכו׳, עכ״ל יעו״ש. והביאו הרמ״א באה״ע (בס״ס ה׳) ע״ש. והוא ממש כש״נ דזהו מש״כ בגמ׳ דכיון דהוי צב״ח גדול ״לא עביד״ איניש הכי. ואכן מותר לעשותו מדינא, שכן הוי ״לתועלת״, והבן בס״ד.

(נופת צופים)

דף כ׳ ע״ב

בגמ׳: ואמר רב בכל עושין מחיצה חוץ ממלח ורבב וכו׳.

הגה״ק מראדזין זצ״ל בקונטרסו דלתות שערי העיר (אות ב׳) כותב:

הנה זה דבר פשוט לכל בר בי רב, שבשעה שהדלת סתומה, כל תורת מחיצה עליה, שאין מחיצה טעון קביעות מקום שתהיה שמה לעולם, אלא אפילו מחיצה לשעה, כל שאין חסרון בגוף המחיצה שהיא בריאה ואינה מתנדנדת ברוח הוי מחיצה כדאיתא במס׳ סוכה (כד:) ואפילו מחיצה של בעלי חיים ובני אדם שפיר דמי, כדאיתא במס׳ עירובין (מג:).

ואל תטעה מלשון הכתוב בספר רוקח הגדול (סימן ק״פ) וז״ל וקיי״ל כל מחיצה שאינה עשויה לקבע לא שמה מחיצה בפרק עושין פסין ע״כ יעו״ש, דהתם בחסרון בגוף המחיצה מיירי, שגוף המחיצה אינה של קביעות, אבל כל שגוף המחיצה היא של קיימא וקבע ורק שעשויה רק לשעה וסופה להנטל ודאי מחיצה גמורה היא.

תדע, דסיים בפרק עושין פסין ולא נמצא שם כלל מזה. ונראה כוונתו ז״ל להאי דפרק לא יחפור במס׳ ב״ב (כ:) אמר רב בכל עושין מחיצה חוץ ממלח ורבב יעו״ש בסוגיא ובפירש״י ז״ל דלמחיצות שבת קאי. ונפסק זאת להלכה ברמב״ם וטוש״ע או״ח (סי׳ שס״ב סעיף ה׳) אלא שהשמיטו שם לשון חוץ ממלח ורבב, וכבר העיר בזה הגרי״ב בעין משפט (שם) ונראה משום דמילתא דלא שכיחא היא.

אבל עכ״פ אין זה ענין לדלת הסתומה לפי שעה, כיון דגוף המחיצה דבר של קיימא היא וכ״ש דלת המחוברת בצירים אע״פ שתלויה מחיצה מעליא הוי כשהיא עומדת נעול וכו׳ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״פ ולא פליגי, הא במלח סדומית הא במלח איסתרוקנית.

וברש״י: מלח סדומית - עבה וקשה כאבן. והגרע״א בגליון הש״ס כאן (וכן הרש״ש בהגהותיו כאן) ובשו״ת נודע ביהודה מהדו״ת (חאו״ח סי׳ נז) ובצאן קדשים מס׳ מנחות (כא ע״א) ובהדרת זקנים (שם) עמדו להעיר בזה דלכאורה דברי רש״י אלו סותרים מש״כ במקומות אחרים במס׳ ביצה (לז ע״א) פירש מלח אסתרוקנית שהיא גסה וניכרת, ועוד שם במס׳ ביצה (לט ע״א) כתב מלח סדומית דקה היא מאד, ובמנחות (כא ע״א) כתב מלח סדומית דקה, אסתרוקנית גסה. וא״כ משמע מדבריו אלה דמלח סדומית דקה ודלא כדבריו בב״ב שכתב דהיא עבה. יעו״ש בדבריהם שכתבו דיש להגיה בדברי רש״י כאן ודברי רש״י קאי על מלח אסתרוקנית ע״ש.

ברם הגר״י פיק בספר הפלאה שבערכין (ערך אסתרוקנית) כתב לבאר את דברי רש״י בפשיטות, דמלח סדומית טבעו הוא שכשמוציאין אותו מן האדמה הוא עבה וקשה כאבן, ולכן כשנטחן ונכתש הוא נעשה דק מאד, דהיא הנותנת מה שנולד בטבע קשה וחזק ונתמעט מיסוד המים, הנה כשנטחן או נכתש נעשה דק למאוד, יותר מדבר שהוא בטבעו רפה מפני שיש בו לחלוחית, והש״ס בב״ב כאן מיירי לענין מחיצה דהיינו בעוד שהמלח הוא כמות שהוא שחופרין אותו בחתיכות גדולות, ולכן פרש״י שמלח סדומית עבה וקשה כאבן, לאפוקי אסתרוקנית שהיא רכה ולחה. אבל במס׳ ביצה ומנחות מדובר במלח שצריכין למלוח בו, וכבר נטחן ונכתש, ובזה ודאי שמלח סדומית נעשה דק יותר עכ״ד ע״ש.

★ ★

בגמ׳: בעי אביי כיבד וריבץ לאוצר מהו כו׳.

הרמב״ם (פ״ט מהל׳ שכנים הי״ג) פסק בכל האבעיות האלו, שאם עבר ועשה א״צ להסירו, אבל לכתחילה אסור לו לעשות, ובעל האוצר מעכב עליו, וכ״כ הרשב״א בחידושיו (כאן).

אבל הרא״ש (סי׳ ו׳) כתב דכיון דלא איפשטו כל האבעיות האלו, אינו צריך להרחיק.

והנה בתרומת הדשן (ח״ב סי׳ קל״ז) כתב לגבי עשן שאינו תדיר, שאף שיש שסוברים שעשן שאינו תדיר נחשב נזק (ורק יש קולא גבי׳ דמהני אצלו חזקה), מ״מ כיון שהוא פלוגתא, א״כ מספק אין לאסור עליו לסמוך.

וקשה דהא כנ״ל דעת הרמב״ם והרשב״א דבספק נזקין אסור לכתחילה לסמוך, ורק אם סמך בדיעבד א״צ להרחיק. והש״ך (קנ״ה ס״ק י״ט) מטעם זה חולק על התרוה״ד וס״ל דלכתחי׳ אסור לסמוך.

ותי׳ הגרעק״א בשו״ת (סי׳ קנ״א) דדוקא באופן שהוא ודאי מזיק, אלא שיש ספק אם יש לו היתר כמו בכיבד ובריבץ, בזה ס״ל להרמב״ם והרשב״א דלכתחילה אסור לו לסמוך. אבל היכי שיש ספק אם בכלל נקרא היזק, כמו גבי עשן שאינו תדיר, בזה ס״ל גם הרמב״ם והרשב״א דמותר לו לכתחילה לסמוך.

ובשו״ת בית הלוי (ח״ב סי׳ מ״ו סק״ב) הביא ראי׳ לסברא זו, שבטור פסק כהרמב״ם והרשב״א שבספק אסור לו לסמוך, ואילו בסעיף י״ח לגבי הספק (לעיל י״ט ע״א) סד בסיד תנן או וסד בסיד תנן, כתב הטור כמו הרא״ש שאם עשה א׳ מהן סגי או הרחקה או טיח סיד, וקשה דהא פסק כהרמב״ם והרשב״א דבספק אסור לכתחילה לסמוך.

אלא לפי הנ״ל ניחא, שבבור כיון שהוא ספק אם הוא מזיק בכלל, מותר לו לסמוך, ורק היכי שהוא ודאי מזיק וספק אם יש לו היתר או לא, אז אסור לכתחילה לסמוך

★ ★

במשנה: באמת ביין התירו כו׳.

ובגמ׳ אמר רב יוסף האי דידן אפילו שרגא קשי לי׳.

עפ״י גמרא זו פסק הריב״ש (סי׳ קצ״ו) במי שבא לעשות מלאכת אריגה בביתו, וטוען שכינו שאוצרות היין שיש בביתו מתקלקלין ע״י קול ההכאות של האריגה.

וכתב הריב״ש דחזינן הכא דכל היזק תלוי לפי איכות המקום, ואם כן אם יתברר שבמקום ההוא קול ההכאה של האריגה מזיק ליינו של חבירו, ואוצר של היין של השכן קדם לאריגתו, חייב לסלק הזיקו עד שיקבעו בקיאין שאינו מזיק לו. ועיין חו״מ סי׳ קנ״ה ס״ב.

עוד כתב שם במ״ש כאן אבל אינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הפטיש ומקול הריחים, זהו בבני אדם הרגילים שהם בריאים, אבל באופן שהוא טוען שאשתו חולנית וקול ההכאה מזיק לה בראשה, אין לך גירי גדול מזה, ואם במה שאדם קץ מפני איסטנותו אמר רב יוסף לקמן (כ״ג ע״א) הני לדידן בקוטרא וכבית הכסא דמי, כל שכן במה שמזיקו בגופו, מחמת שהוא חולה או חלוש המזג שצריך להרחיק. והובא ברמ״א (שם) סעיף ט״ו.

דף כ״א ע״א

בגמ׳: עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר.

כתב הרה״צ מהרצ״א מדינוב בקונטרס ״תמכין דאורייתא״ שחיבר בשביל הת״ת שבקהילת מונקאטש, חידוש גדול.

לפי מש״כ הפמ״ג בכמה מקומות שכל היכי דתקנו רבנן עשיית מצוה באופן מיוחד, אם לא עשה מצוה באופן זה, חוץ ממה שעובר על לא תסור, גם לא קיים המצוה מן התורה, עיין שם לגבי מסכך סוכתו בנסרים, וסוכה ששולחנו בתוך הבית (ועיין ר׳ יונה ריש ברכות לענין קורא קריאת שמע של ערבית אחר חצות).

ולפי זה כתב שאחרי תקנת ר׳ יהושע בן גמלא שיושיבו מלמדים בכל עיר ועיר וילמדו התינוקות כולם ביחד, מי שמתרשל מלהקים ת״ת, אף אם ילמוד הוא עצמו עם בנו, לא רק שעבר על תקנת ר׳ יהושע בן גמלא, אלא גם ביטל המצות עשה דאורייתא של ״ושננתם לבניך״.

★ ★

בגמ׳: ואמר רבא סך מקרי דרדקי עשרין וחמש ינוקי כו׳.

בשו״ע הרב הל׳ תלמוד תורה (פרק א׳ קו״א ס״ק ג׳) דבדוקא נקט סך ״מקרי״ דרדקא דלמקרא דוקא סגי במלמד אחד לכ״ה תינוקות, אבל למשנה וגמרא שצריך להסביר להם יפה צריך מלמד בפחות תינוקות.

ועיין שם עוד שבזמנינו שהילדים אינם יודעים לשון הקודש, וגם במקרא צריך יותר להסביר להם, (עיין מה שהבאנו משמו לקמן ריש ע״ב) שצריך גם להבינם פירוש המלות, א״כ לכאו׳ לא די במלמד א׳ לכ״ה תינוקות, מ״מ מלשון הטור והשו״ע משמע דגם בזמנינו סגי מלמד א׳ לכ״ה תינוקות.

★ ★

בגמ׳: אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות כו׳ בתינוקות דעכו״ם.

בספר טובך יביעו הלכות שכנים (תשובה נ׳) כתוב שמותר לשמעון שגר במרחק שני בנינים מבית של ראובן שיש בביתו פעוטון - לפתוח פעוטון בביתו.

וכותב, ושמענו גם ממו״ה מרן הגרי״ש אלישיב שליט״א שהאיסור לירד לאומנות חבירו נאמר רק כאשר ראובן מוכר שמן או טוחן חטים, אזי אסור לשמעון למכור אותו שמן או לטחון חטים כדוגמת ראובן. אולם בפעוטון שכל אדם הפותח פעוטון מציע שרותים אישיים מיוחדים משלו, כגון יחס מיוחד לתינוקות, טיפול מסוים, מסירות וכדומה, וכאשר שוקלת האם למי לפנות לוקחת היא בחשבון את הסגולות המיוחדות של כל פעוטון, א״כ נמצא ששמעון

מציע ללקוחות שרותים מיוחדים שהוא ניחון בהם ואינם נמצאים אצל ראובן, אין בכהאי גוונא טענת השגת גבול.

★ ★

בגמ': **מי שיש לו בית בחצר השותפין ה"ז לא ישכירנו לא לרופא כו'.**

וכתב במרדכי (סי' תקי"ד) בשם הר"י דדוקא להשכיר לו אסור אבל למכור לו שרי. והובא ברמ"א (חו"מ ריש סי' קנ"ו).

ונחלקו הפוסקים בטעם החילוק בין להשכיר שאסור ללמכור שמותר, שהסמ"ע (סק"ח) כתב הטעם דבמכירה י"ל שקנה הדירה ל"השקעה" ואינו מתכוין כלל לגור שם, אלא יתנו לבנו או ישכירנו לאחרים. אבל כששוכר הדירה, אז בודאי כוונתו לשימוש מידי, ויש לחשוש שיפתח שם אומנותו.

אבל בב"ח כתב דכשמשכיר לאחר עדיין שמו עליו, וא"כ אסור לו להזיק לשכניו, אבל כשמוכר לאחר פקע שמו מעליו, ואם המוכר יפתח שם בית לרפואה, ידונו הם עמו, ואין אחריותו עליו.

אבל ביד רמ"ה (סוף אות נ"ו) חולק על כל זה, ואוסר אף למכור, וכתב דנקט הגמרא "ישכירנו" לרבותא שאפילו להשכיר שזה הוא לשעה אסור, וכל שכן למכור.

★ ★

בגמ': **כל שכן דגרים טפי קנאת סופרים תרבה חכמה.**

כתב בארחות צדיקים (יד, שער הקנאה), 'אף על פי שהקנאה היא מידה רעה מאד, יש מקום שהיא טובה מאד, והיא מידת עליונים, שישים קנאתו על יראת שמים, כענין שנאמר (משלי כג, יז), 'אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום'. ועל דרך זו אמרו רבותינו זכרונם לברכה, קנאת סופרים תרבה חכמה, כי יראה אדם שלומד, יתפוש קנאה בלבו ויאמר: לומד זה כל היום - גם אני אעשה כן. וכן לענין כל המצוות יקנא כל אחד בחבירו ויתפוש מעשי חבירו הטובים. אם יראה רשע ויש בו מידה אחת טובה, יקנאהו על אותה המידה ויעשנה גם הוא. אבל המקנא בחבירו שהוא עוסק בתורה ובמעשים טובים, ואינו מקנא בו שיחשוב, זה עושה כך - גם אני אעשה כן, אלא יחשוב בלבו ויקנא בו, מפני שיש בו מעלות טובות יותר ממני, מחמת כן הוא נכבד בעיני העולם יותר ממני, ומחשב תחבולות כדי לבטלו ולבלבלו מתורתו וממעשיו הטובים - הרי זאת הקנאה היא רעה חולה, והוא חוטא ומחטיא, שותפו של ירבעם בן נבט'.

וברבינו יונה אבות (פ"ד משנה כ"א) כתב: ויש דרך טובה בקנאה כו' מה שאחז"ל קנאת סופרים תורבה חכמה, כי על ידי שרואה חבריו הקדושים וחכמים, גם הוא חפץ להיות כמותם, ומפני הקנאה מרבה על חכמתו, וטורח ומוסיף לעשות טובה, וללכת בדרך ישרה כו' ע"ש עוד בדבריו.

★ ★

בגמ': **קנאת סופרים תרבה חכמה.**

בספר מפי ספרים וסופרים פרשת קרח, פניני חסידות אות כ"ה כותב - קנאת סופרים תרבה חכמה היינו דוקא כשילמד המקנא ממעשיו הטובים של המעשה, ולא שבקנאתו יתאונן על מעלות רעהו. ושמעתי מהרה"ק בעל האמרי חיים מויזניץ זי"ע שביאר במה ניכרת הקנאה הבאה מצד הקדושה לקנאה שבאה מסט"א רח"ל, ואמר דהרי ידוע שהקמוניסטים השוו את מעמד כל האזרחים עשירים כעניים, ולא יהיה מצב שלאחד יש יותר מהשני, וזו קנאה פסולה היא כיון שבקנאתם פעלו שלכולם לא יהיה, ברם אם כשאדם מקנא בזולתו במעשיו הטובים ירצה גם הוא לעשות כמעשהו, ולא חלילה להיפך להביא לידי כך שגם להשני לא יהיה.

וכבר משלו משל אם חבירו עומד על כסא וע"י זה הוא גבוה ממנו, יש לו שתי אופנים להשוות עצמו אליו, או שגם הוא יביא כסא ויעמוד גבוה, או שיתפוס בחבירו ויפילו מן הכסא.

★ ★

בגמ': **ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו.**

ביומא (יח.) איתא שמרתא בת בייתוס נתנה תרקבא דדינרי לינאי המלך כדי שימנה את יהושע בן גמלא לכהן גדול. והק' שם הראשונים, דמהגמ' כאן משמע שהיה צדיק. ואחד התירוצים בריטב"א שם הוא שאחרי שנתמנה הכשיר את עצמו יותר לשבח. ובפשטות אפ"ל דלאחר שקיבל כזה מינוי רצה להוכיח את עצמו שאכן ראוי לכך ונתאמץ יותר בעבודת ה'. [וכעין מה שיש לבאר בב"ק (סו:) האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שנין ולא איפרקא עד דיתיב רב יוסף ברישא ופרקא. והיינו שרק לאחר שנתמנה להיות ראש ישיבה זה גופא נתן לו עוז ותעצומות].

אולם השפת אמת שם כתב בביאור מה דהכשיר עצמו לשבח, דזה היה ע״י שאחיו הכהנים התפללו בעבורו, שגם זה נכלל במה שדרשו ״גדלהו משל אחיו״ דהיינו ע״י שיתפללו בעבורו. ומבואר בדבריו דס״ל דמהני תפילת אחרים לגדלו ברוחניות. אמנם מצאנו שתי דעות בענין זה אם מהני תפילה על כח הבחירה של הזולת, דיעויין בברכות (י.) ״אלא בעי רחמי עלוייהו דלהדרו בתשובה״. ובגליון הש״ס להגרע״א שם ציין לתענית כג:. וכן מצינו בסוטה (יד.) שביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה. והמהרש״א בברכות שם הקשה, דאיך יועיל תפילה ע״ז הרי הכל בידי שמים חוץ מיר״ש (ברכות לג:), ובשלמא על עצמו שפיר שייך תפילה שישוב בתשובה כי זה בגדר מה שאחז״ל (מכות י.) בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. וע״כ ניחא גם מה שאנו אומרים בנוסח התפילה ״והחזירנו בתשובה שלמה לפניך״ מאחר וכולל גם את עצמו. אבל כשמתפלל רק על חבירו איך מהני. וכתב ע״ז המהרש״א ״ויש ליישב״. ע״כ. ובפירוש ״אהבת איתן״ שבע״י מפרש כוונת המהרש״א, דיש חילוק, יש יראה שכלית שזה תלוי רק בבחירת האדם, וע״ז באמת לא שייך תפילה, משא״כ יראת העונש ע״ז שפיר שייך לבקש על הזולת.

גם בשו״ת ״מעיל צדקה״ (סי׳ ז׳) הקשה כקושיית המהרש״א, ותירץ דשייך שהתפילה תועיל במקרה שמעצמם יתעוררו באיזה הרהור תשובה, ואז מועילה התפילה שיסייעו להם מן השמים להמשיך בתשובתם לאחר שבעצמם יבחרו בזה.

אולם החזו״א כתב להדיא דשפיר שייך להתפלל גם על כל כח הבחירה של הזולת. והו״ד בספרו חזו״א סוף חלק או״ח (וכן בסוף חלק טהרות) בהוספות מגליונות החומש (רנו-א) עה״פ בדברים (ה׳ כ״ו) מי יתן וכו׳, וז״ל: ״אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו ית׳ בין בכפיה בין בפיתוי ולא הוי ביטול הבחירה, כיון דהמעשה עושה בבחירה וכל ישראל כאיש אחד״ וכו׳ עכ״ל. והיינו, שכיון שכל ישראל הם כגוף אחד, הוי כמו שבעצמו ביקש על הדבר. והנה החזו״א שם הביא ראיה לדבריו מהגמ׳ בע״ז (ה.) היה להם לומר אתה תן, עיי״ש. ולכאורה גם מהגמ׳ בסוגיין ובברכות ובתענית הנ״ל יש להביא ראיה לדבריו.

ובגליון הש״ס בברכות שם ציין עוד את דברי מדרש הנעלם בזוה״ק פ׳ וירא עה״פ המכסה אני מאברהם, דאיתא שם ״מצוה לבקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה״. ובחיד״א הביא ראיה לזה מגמ׳ דידן, וזהו כדברי החזו״א.

אולם בשו״ת ״אגרות משה״ (או״ח ח״ד סי׳ מ׳ ד״ה י״ג) השיב לאחד שרצה ליישב כדברי החזו״א, דמה שבא ע״י תפלת האדם אין זה נקרא ״בידי שמים״, והקשה עליו וז״ל: הנה הוא דוחק גדול ולא מסתבר זה כלל, דהא התפילה שהשי״ת יעשה שישובו בתשובה, וזה תמוה מאחר דהוא בידי אדם, אבל צריך לומר שהתפילה היתה שלא יהא להם נסיונות וממילא ישובו שלא היו חוטאים אלא מחוסר פרנסה וכדומה, וגם שייך להתפלל שהשי״ת יזמין להם שישמעו דברי מוסר מאנשים צדיקים וישובו עי״ז בתשובה וזה יותר נכון.

[הרב צבי קריזר]

★ ★

בגמ׳: התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים מאי דרוש כי מציון תצא תורה, וכתבו שם התוס׳ כי מציון תצא תורה, לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כדדרשינן בספרי למען תלמד וגו׳ גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

כתב החת״ס על התוס׳, ונראה בתקנת המלמדים נמי הוא (לא רק תקנת התלמידים) שיהיה ירא שמים יותר מדאי בשעה שמלמד עם הבנים, **כי דברים היוצאים מן לב ירא וחרד נכנסים ללב, ומלהיבים כאש בוער ביראת ה׳ ואהבתו בלב הנער.**

ועד״ז יתפרש והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ואז ושננתם לבניך. (כאשר אתה מלא ביראת ה׳ תוכל לקיים ״ושננתם לבניך״, להחדיר יר״ש בלב הבנים והתלמידים). ולהיפך אפילו דייק וגריס ואין לבבו נכון עם ה׳ מלאכתו רמיה ומחריב הנער ודבריו כעכס מוסר אויל (משלי ז, כב). ועד״ז יתפרש השמר לך פן תשכח הדברים אשר ראו עיניך והודעתם לבניך ובני בניך. פי׳ גם זה בכלל האזהרה כשתרגיש בעצמך שכחת ה׳ ואין לבבך שלם לא תלמדם אז לבניך כי למה תחטאו נפשות נקיים אביונים, ע״ש שהאריך.

דף כ"א ע"ב

בגמ': **מ"ט עבדת הכי א"ל דכתיב תמחה את זכר עמלק א"ל והא אנן זכר אקרינן א"ל אנא זכר אקריון כו'.**

כתב השו"ע הרב בהל' ת"ת (פ"א ס"א) שבימיהם שהיו רוב העם מספרים בלשון הקודש, וגם כשהתינוק התחיל לדבר, הי' אביו מדבר עמו בלשון הקודש (כדאיתא ברש"י דברים י"א י"ט מספרי), ולא הי' התינוק לומד אצל המלמד פירוש המילות, שזה ידע לבד, אלא הי' לומד רק הקריאה בנקודות ובטעמים וקרי ולא כתיב, כי אז לא היו הנקודות והטעמים כתובים בימיהם אלא כספר תורה שלנו, והיו לומדים הנקודות והטעמים במקרא בעל פה.

ובקונטרס אחרון שם (סק"ב) הביא ראי' מיואב שטעה בין זָכָר לזֵכֶר, ואם הי' רבו מלמדו פירוש המלות, אם כן לפי התרגום הי' מבין שהכוונה היא זֵכֶר ולא זָכָר, אלא מזה מוכח שפירוש המלות למדו לבד, ולזה כיון שטעה איוב בהנקודות אירע מה שאירע.

★ ★

בגמ': **א"ל והא אנן זכר קרינן א"ל אנא זכר אקריון** וכו'.

והנה בפסוק (דברים כה, יט) כתיב "זכר" בקמץ, ובסו"פ בשלח כתיב "זכר" בסגול.

והנה בספר השרשים לרד"ק כותב דיש לקרוא התיבת זכר עמלק בשש נקודות ע"כ (היינו בשני סגולין). ובספר מעשה רב כתב כן בשם הגר"א לקרוא תיבת זכר בשני סגולין, והגר"ח מוולוזין זצ"ל בהסכמתו לספר זה כותב: אשר כתב לקרות בפרשת זכור בשש נקודות, אני שמעתי מפה קדוש שקרא בחמש נקודות ע"כ. (היינו בצירי וסגול). וממשיך הגר"ח וכותב: ולא ידעתי אם השומעים שמעו וטעו לומר בשש נקודות או אולי בזקנותו חזר בו עכ"ל.

וראה בספר בונה ירושלים לבעל התניא (סי' מ"ד) הכותב דבפר' בשלח יש לומר האות ז' בתיבת זכר בסגול. ובפר' כי תצא בצירי ע"כ וע"ש משכ"כ לבאר הדבר עפ"י קבלה.

ובספר קצות השולחן להגרא"ח נאה זצ"ל (בהשמטות בחלק ד) כותב שהגאון בעל התורת חסד מלובלין זצ"ל ציווה על בעל הקריאה שלו שיקרא ב' פעמים פעם א' בצירי ופעם א' בסגול. ומספר עוד שם: ופעם שאל א' להתורת חסד בזה (אם לקרוא בצירי או בסגול) וענה לו: זכר - זכר, העיקר למחותו היטב ("זכר זכר, אבי גוט אפקמעקן" עכ"ל) ודפח"ח.

וראה בהוספות לשו"ע הרב מכ"ק אדמו"ר מלובאויטש זצ"ל שכתב דנכון לקרות שניהם ובפר' זכור וכי תצא להקדים בצירי דהוא העיקר ואח"כ בסגול. ובפורים ובפר' בשלח להפך ע"כ. אך ראה במועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א (חלק א-ב סי' קס"ג בהג"ה) שכתב דאם קורין ב' פעמים יש לקרות בסגול קודם ע"ש. וראה בקו' בשורת אליהו בסו"ס קול מבשר (אות ה) מש"כ הרבה בזה ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ג גליון ד עמ' ע"ז) ועוד שם (שנה ג גליון ו עמ' קכ"ז) שבס"ת של כתר ארם צובא הניקוד הוא בצירי ולא בסגול ע"ש.

★ ★

ובפשטות י"ל דרבו של יואב שלימדו זכר בקמץ, היינו בגלל שסבר דכיון דבאומות הלך אחר הזכר כדאי' בקדושין (ס"ז.) א"כ העיקר החיוב שם להכרית הזכרים ודו"ק. וכעי"ז ראה במורה נבוכים (ח"ג פרק נ) דהמצוה במחיית עמלק היא תלויה באב, דמי שאביו מעמלק הוא זה שמצוה למחותו אעפ"י שאמו מאומה אחרת, ומי שאביו מאומה אחרת אין חיוב להמיתו ע"ש וזה כהנ"ל ודו"ק.

★ ★

וראה גם בטעמא דקרא להגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א משכ"כ לבאר מדוע באמת כתבה התורה לשון כזו שיכולה לגרום טעות שנאמר דרק את הזכרים צריך להרוג, וביאר כיון דזכר עמלק קאי על המן כדאי' במכילתא. ואצל המן לא ניתלו הנקבות לכן כתבה התורה לשון כזו ע"ש ועדיין צ"ע.

וראה בפרד"י (פר' בשלח אות קכ"ג) דלכך ציווה הקב"ה למשה: ושים באזני יהושע כי מחה אמחה וגו'. והיינו שלא יבוא לידי טעות כזו של זֶכֶר וזָכר. לכן שים באזניו ותאמר לו ברור שידע שהמצוה היא גם על הנקבות ע"ש ודפח"ח.

אך עצם הענין ביואב צ"ע שלא ידע יואב את הפרשה של שמואל ושאול, והרי לפי"ז היה יודע שהחיוב בעמלק הוא גם אנשים וגם נשים וגם הבהמות וכו' וצ"ע.
(פרדס יוסף החדש פר' כי תצא)

★ ★

בספר מעשה רוקח (פר' כי תבוא) כותב, דלרש"י שכתב (דברים כז, טו) שביסודו של ר"מ הדרשן מצא שיש שם י"א ארורים, א"כ י"ל דהארור הי"ב הוא מש"כ במשלי: ארור עושה מלאכת ה' רמי' וגו', וע"ש מש"כ לבאר זאת עפ"י דברי חז"ל (כאן) דזה קאי על מלמד תינוקות ומרמז לאותו מלמד שהטעה את יואב וקרא זָכר במקום זֶכֶר ע"ש והוא דבר פלא.

★ ★

בגמ': מרחיקין מצודת הדג כמלא ריצת הדג.

במגן אברהם הל' פסח (סי' תמ"ח ס"ק ד') הביא ממשאת בנימין שאם מוכר חמצו לגוי לפסח, ובא יהודי אחר וקנה מן הגוי, צריך הוא להחזירו לבעלים, כמו דאמרינן הכא שמרחיקין מצודות הדג מן המצודה, והטעם משום שהוא בטוח בהדגים שיכנסו במצודתו, כמו כן כאן שהיהודי המוכר לו להגוי בטוח בזה שיחזור ויקנה מן הגוי שמכר אליו, אם בא אחר וקנה ממנו מוציאין ממנו.

והק' עליו במקור חיים (ס"ק ה') שהרי אמנם יכול לעכב עליו בחנות שלא לפתוח, ואף אם פתח חנות יכול לעכב בעדו שיסגור החנות, אבל מה שהרויח בינתים בחנותו אין מוציאין ממנו. וא"כ ה"ה במצודות דגים אין מוציאין ממנו הדגים, וא"כ כמו כן לגבי חמץ אחרי שכבר קנהו מן הגוי למה יוציאו ממנו.

בספר שנות חיים (על תשמישי ונזקי שכנים סימן י"ח ענף ג' אות ו') ציין למש"כ התוספות בגיטין (ס' ע"ב) בהא דתנן התם מצודות חי' ועופות ודגים אין בהם גזל אלא משום דרכי שלום, והק' התוספות מדין מרחיקין מצודות הדג. ותירצו דהתם משום דאומנותו בכך, ופסקי' לחיותי' עכתו"ד.

חזינן מדברי התוספות דהיכי דפסקא לחיותי', אית בי' משום גזל גמור, ומוציאין ממנו את הדגים, כמו במצודות חי' ועופות, וא"כ ה"ה כאן בחמץ שסמוך ובטוח בכאן, א"ש מש"כ המשאת בנימין שמוציאין ממנו מה שקנה מן הגוי.

★ ★

בגמ': דינא הוא דמעכב עילוי' דא"ל קא פסקת לי לחיותי.

כתב החזון איש בספרו אמונה ובטחון (פרק ג' אות א') וז"ל הזהב: חובת המוסריות, המה לפעמים גוף אחד עם פסקי הלכה, וההלכה היא המכרעת את האסור ואת המותר של תורת המוסר, אמרו בב"ב כ"א ע"ב דהמלמדי תינוקות אין טענה של פסקות לחיותי. [ואם כן] הרי שיש בעיר מלמדים מתפרנסים מעמלם, ולפתאום באו לשם מלמדים מעיר אחרת, וכטבע בני אדם שאינם שבעים מהישנות, ורוצים להתחדש, קפצו כל האבות על המלמדים החדשים ושלחו להם את בניהם, ומלמדי העיר נשארו בלי פרנסתם.

המלמדים המקופחים, נתגברה שנאתם על המלמדים החדשים, ומשנאת לב יצאו לבקש תואנות מומים ועלילות, ולמדו לשונם דבר כל דבר רע עליהם, ומרעה אל רעה יצאו, להוציא דבת שוא, ולעורר רחמי בני העיר, נגד האכזריות של הבאים החדשים, עד שהוסיפו בקטטות ומריבות, ולעתים נוקמים בהם כאשר תמצא ידם.

הנה כל מעשיהם היו מנוקין מכל חטא ואון - לוא היתה ההלכה כמותם, שהמלמדים הישנים יכולים לעכב על החדשים, והחדשים היו אז חוטאים בנפשותם על שהשיגו גבול מלמדי העיר נגד ההלכה, אין כאן איסור מחלוקת ולא איסור לשון הרע, ולא שנאת חנם, אלא מלחמת מצוה - להעמיד הדת על תלה.

אבל עכשיו - שההלכה הכריעה ד"קנאת סופרים תרבה חכמה", ויסוד זה גובר מעל הפרנסה של אנשים פרטיים, א"כ האורחים הבאים עשו כהלכה, והקמים כנגדם המה השופכים דם נקיים, וכששונאים אותם בלב עוברים על לא תשנא אחיך בלבבך, וכשמדברים עליהם רע עוברים על איסור לה"ר, וכשמקהילים קהילות לקטטות עוברים על לא תהיה כקרח, וכשנוקמין בהם בהעדר טובה עוברים משום לא תקום.

וא"כ כשאמרו "ומודה רב הונא במקרי דרדקי, דלא מצי מעכב" יוצא מזה הרבה הלכות מוסריות, שהם כתוצאה מקביעות זאת עכ"ל.

וכתב שם עוד (באות י"ד) מספר יד שאול (יו"ד סי' רמ"ה) שכותב דברים חוצבי להבות אש, בעובדא שבאו מלמדים ממקומות אחרים, ורצו מלמדי העיר לגרשם ע"י מושל, ונתלו בדברי הרמ"א כו'.

וכתב הגרי"ש הלא בת"ת ובמלמדים לא שייך כל זאת, ומה שטענו ד"קנאת סופרים תרבה חכמה" לא שייך אלא במקרי דרדקי ולא במלמדים משנה וגמ', זהו הבל כו', ומ"ש

שהגאון החסיד כו' הורה כן לגרש המלמדים האחרים, אני אומר שאסור לאומרו, וחלילה להגאון שיעשה כן.

- למדנו עד כמה ההשלכות של ההלכה והדין בישרא', שאם הדין אוסר על המלמדים החדשים, מותר לגרשם ע"י המושל, ומצוה לגרשם, אין כאן מלשינות מסירות ופחיתיות לגרש ישראל ע"י זרים. יש כאן מצוה לקיים הדת על תילה.

ואם הדין מתיר להמלמדים החדשים, המגרש ע"י גוי הוא מסור, ויצא מכלל ישראל, וכל ישראל עיניהם נשואות לדברי השו"ע וגאוני הדור להגיד להם דבר ד'.

והגאון רי"ש נתנזון זצ"ל החדור באהבת המשפט, כביכול מתאכזר על מלמדי העיר וגוער בהם בנזיפה: אין כאן טענת פסקת לחיותי, הכל מותר להרביץ תורה כו'. עכ"ל הזהב של החזון איש.

★ ★

ועיין שם עוד שאומן שמעכב אומן אחר שמשיג גבולו באיסור, ה"ז ככל השתדלות שעושה למזונו.

ואם אסור לו לעכב, אז כל מזונותיו של אדם קצובות לו מר"ה עד ר"ה, ואין הלה נכנס בגדר מזיק, וממילא לא יחסר לו פרנסתו מנוכחותו של השני.

★ ★

בגמ': **ואי שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכב.**

נחלקו הפוסקים בזה, דבהגהות אשרי (סי' י"ב הג' ב') מביא בשם רבינו תם שאפילו אם גר בעיר אחרת, אם רוצה ליתן מס לכאן אין בני העיר יכולים לעכב עליו.

אבל בשם רש"י מביא דבכה"ג יכולין לעכב עליו.

ואם הוא בא לכאן לגור ורוצה ליתן עכשיו מס למלך כאן, דעת הבית יוסף (חו"מ סי' קנ"ו) דבכה"ג ג"כ יכולים בני המבוי לעכב עליו לדעת רש"י, ורק אם היה כבר גר כאן ונותן מס, אז אין יכולין לעכב עליו. אבל בדרכי משה (שם סק"ח) חולק וסובר דהכל מודים שאם בא לגור כאן ולשלם מס, שאין יכולים לעכב בעדו, ועיין ברמ"א סי' קנ"ה סעיף ה' וסעיף ז'.

★ ★

בביאור כרגא שצריך ליתן כדי שלא יוכלו בני המבוי לעכב בעדו נחלקו הפוסקים.

שהרמב"ם (שכנים פ"ו ה"ח) כתב דהיינו "מנת המלך", שנותנין מסים למלך מדי פעם (כדלעיל ח' ע"א מנדה זו מנת המלך), אבל מרש"י כאן (ד"ה ואי שייך) מדייק המהרי"ק (שורש קצ"א) דחולק, וסובר שאינו נעשה שייך להכא רק כשמשלם מס גלגולת למושל העיר.

דף כ"ב ע"א

בגמ': **הנהו דיקולאי כו' מעלמא אתו ולעלמא ליזבנו, והנ"מ ביומא דשוקא כו' אלא לזבוני בשוקא אבל לאהדורי לא.**

דעת הב"ח (סי' קנ"ו סעיף י"א) דרק לבני השוק דבאו מעלמא מותרים הסוחרים דאתו מעלמא למכור, אבל לבני העיר אסור להם למכור, אבל בסמ"ע (קנ"ו ס"ק כ') נקט דגם לבני העיר מותר להם למכור בהשוק, ורק להסב ולמכור הבתים אסור.

וכתב שם בחכמת שלמה דהיינו רק בהירידים המזדמנים, שאז אגב שמוכרין לאותם דאתו מעלמא, מוכרים גם לבני העיר, אבל בירידין הקטנים שיש בכל שבוע, שבאים רק בני העיר והכפרים שמסביב, אסור לאחרים למכור אפילו להסמ"ע.

ועיי"ש עוד בפתחי תשובה (ס"ק י') דבירידים הגדולים מאוד שרוב אנשי השוק הם מעלמא, מותרין למכור לכל א' וא', דאזלינן בתר רוב דאתי מעלמא.

★ ★

בגמ': **טפח ליה בסנדליה.**

בבן יהוידע מבאר לשון זה על פי מה שאמר רבינו מורנו הרב חיים ויטל ז"ל בשער הגלגולים דף נ"ד ע"ב, ביום ר"ח תמוז אמר לי מורי ז"ל, כי ראה את נפש רב דמי מנהרדעה שהיתה מוכנת להתעבר בי, לפי שהיא משורש נפשי, וגם לפי שביום ההוא לויתי מת מצוה אחד, ורב דמי היתה המצוה הזאת תדרית בידו, לעשות לויה לאורחים ולמתים, ועל כן היה רוצה להתעבר בי עכ"ל, נמצא רב דמי היה נזהר במצות גמילות חסדים זו של לויה, ולזה טפח ליה על סנדלו אשר ברגליו לומר לו אין לך מעלה אלא רק מצד זו של גמילות חסדים שאתה עושה ברגליך מצות לויה, אבל למעלה של צורבא מרבנן דנקטי ליה שוקא עדיין לא הגעת.

באופן אחר פירש, הא דטפח ליה בסנדליה שברגליו, משום שיש דבר שגור בפי חכמים, על תלמיד חכם שאינו יכול להשיב בדברי תורה, דאומרים עליו "לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש", ולכן טפח ליה בסנדליה שברגליו, לרמוז בדבר זה לא מצאת רגליך בבית המדרש.

★ ★

בגמ': א"ל מאן דלא שהייה לאוניתא דמלכא דאדום לא נשהייה לאניתך דידך.

החזון איש (סנהדרין סי' כ' ס"ק י') כתב וז"ל: הנה יש כאן קללה בכינוי, ויש בזה לאו דאורייתא, וע"כ צ"ל דרב אדא בר אהבה נתחייב בזה, והיינו דפשע ר"א ב"א בדינו של של רב דימי, שהרי באמת הי' צורבא דרבנן, והי' אפשר לו לברר, ושאל לו שאלה שאין עלי' תשובה, וכמו שכתבו התוספות, ומיהר למסור דלא לינקטו לי' שוקא, והי' חייב מדין מצער לתלמיד חכם ומזלזל בכבודו, וע"כ היתה סיבה מאת השם שיכשל בזה, ומ"מ יש חיוב לענשו.

וכן רנב"י דאמר יתיבנא וקא מינטרא לערסי' דרב אדא ב"א, הי' כפי הדין, שהרי ר' נחמן בר יצחק סמך עליו, וגרם לו בזיון לפני רבים בהמנעו לבא, ורנב"י חשדו שיודע הוא את הצער שגורם לו, ואינו חושש.

אבל אפשר שהי' ר' אדא ב"א טרוד בהלכה, והסיח את דעתו מזה שרב נחמן בר יצחק מחכה לו, ורב יוסף ור' נחמן ב"י לא חשבו לענוש, אלא חשבו שיכנע וישוב ויפייס, ויקבל ע"ע להזהר להבא. אבל העונש קדם מן השמים, ועל זה נצטערו וכמוש"כ התוספות ע"כ.

★ ★

בגמ': מאי טעמא עבדת הכי, השיבו 'דכתיב תמחה את זָכָר עמלק' וכאשר דוד אומר לו 'והא אנן זַכָר קרינן'.

כתיב: "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שמות יז, יד).

והנה בגמ' כאן מסופר על יואב בן צרויה שר הצבא של דוד המלך ע"ה שהרג את הזכרים בעמלק, וכאשר דוד שאלו, 'מאי טעמא עבדת הכי', השיבו 'דכתיב תמחה את זָכָר עמלק' כאשר דוד אומר לו 'והא אנן זֵכֶר קרינן', משיבו יואב 'אנא זכר אקריון', ע"ש.

ובזה נפרש את דברי הקב"ה למשה: "כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע", שבספר צריך להיות כתוב שהכוונה היא ל'זכרון', ה'מחה אמחה את זכר' הוא מלשון 'זכרון' ולא נלשון זָכָר.

ודבר זה גם תשים באזני יהושע, שהכוונה לזֵכֶר עמלק, ואין הכוונה לזָכָר כפי שטעה והטעה רבו של יואב.
(וללוי אמר)

דף כ"ב ע"ב

בגמ': משום דוושא.

הגה"ק מבוטשאטש בספרו כסף הקדשים (חו"מ סי' קנ"ה סעיף י"ב) מסתפק אי הא דבעינן שירחיק ד' אמות משום דוושא, אי זהו רק בכותל אבנים שיש לו יסוד, אז בעינן שידושו העוברים על גבי היסודות לחזק הכותל, אבל בכותל עץ או קנים שאין לו יסוד, אין תועלת במה שהעוברים דשים שמה, ואם כן אינו צריך להרחיק ד' אמות. או שבכל סוג כותל נאמרה הלכה זאת שצריך להרחיק ד' אמות משום דוושא, וצ"ע.

★ ★

בגמ': החלונות כו' שלא יאפיל.

בדרכי משה (חו"מ סי' קנ"ד ס"ק י"א) הביא משו"ת מהרי"ל (סי' ע') שדין זה של "ד' אמות" הוא אפילו אם הכותל שבונה נגד החלון הוא גבוה מאוד, ששיעור הוא שקבעו חז"ל שהוא ד' אמות. ועי' חו"מ סי' קנ"ד סעיף כ"א.

ועיין עוד בשו"ת הרא"ש (כלל ק' ס"א) שכתב שכותל שהוא פחות מד' אמות מרוחק מהחלון, הרי הוא כאילו סמוך ודבוק ממש להחלון. ולכן כתב שאם הי' לו חזקה על כותל פחות מד' אמות לחלון, יכול גם לקרב הכותל יותר להחלון, שפחות מד' אמות "כסמוך ודבוק דמי".

ועיין מש"כ לעיל י"ז ע"ב משו"ת שבות יעקב, לענין נטיעת אילן שמאפיל על בית חבירו.

★ ★

בגמ': והא גרמא הוא וכו'.

הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל בחדושיו שנדפסו בקובץ תפארת ישראל (קובץ ד' ע' 46) כותב:

להאי חילוקא שמחלק הרא"ש בפירקין (אות י"ז) דכל היכי דהיזק נעשה מיד בשעת מעשה מקרי דינא דגרמי, ניחא הא דלא מקשה הגמ' קודם והא גרמא הוא, ומתניתין הא מצי לתרוצי' דאתי כרבנן דר"י, דסבר אפי' באילן דאין ההיזק נעשה מיד אפ"ה צריך להרחיק מן הבור, אבל השתא דמוקי לה כר"י פריך הגמ' שפיר והא גרמא הוא.

אבל לחילוק הראשון שמחלק הרא"ש, דכל היכי שהוא בעצמו עשה ההיזק וברי הזיקא מקרי דינא דגרמי, לפ"ז פלוגתייהו דרבנן ור"י בגרמי, דהא באילן נמי ברי הזיקא, ואפ"ה סבר ר"י דמותר, ולפ"ז הא דפריך הא דגרמא הוא ע"כ צריכין למימר דאמתניתין פריך, וקשה א"כ מאי פריך אביי לקמן והא גרמא הוא הא כבר במתניתין מוכח דגרמא אסור? וצ"ע.

★ ★

בגמ': **א"ר אבי בר מתנא, זאת אומרת גרמא בניזקין אסור.**

הגאון רבי זלמן נחמי' גולדברג שליט"א כותב בקובץ הישר והטוב (קובץ א' ע' ה'):

כשאנו עוסקים ב"נזקי שכנים" הנשנים במסכת בבא בתרא, מתעוררת השאלה מיד מדוע לא נכללו כל הזיקות אלה בכלל האבות נזיקין ששנינו במסכת בבא קמא, שם מנה התנא ארבעה אבות נזיקין השור והבור המבעה וההבער, ורב אושעיא קאמר י"ג אבות נזיקין, ולרב חייא עשרים וארבעה אבות, כמבואר שם (דף ד:) ואילו כל הני נזקים, היזק ראיה וכל שאר נזקי שכנים על כל אופניהם, לא מופיעים כלל בהדי המזיקים הנזכרים במסכת בבא קמא.

הטעם הפשוט לכך, דבמסכת ב"ק אנו דנים בהלכות הנוגעות אחר שכבר הזיק האדם או ממונו, כמה ומה הוא צריך לשלם, ובו נדונים כל פרטי התשלומין כפי שאמרה תורה, וחילוקי הדינים השונים כגון בין תם למועד, בין קרן לשן ורגל וכו', אולם בבבא בתרא לא מדובר על "חיוב" תשלומין של מזיק, שאין להם זכר במסכת זו, כי אם על כל המסתעף מכח ה"איסור" להזיק, אשר גם על דברים שאין חיוב לשלם עליהם מכ"מ ישנו איסור לעשותו.

ומפורש הוא דבר זה בהא דשנינו ב"ב (דף כ"ב ב') מרחיקין את הסולם מן השובך ארבע אמות כדי שלא תקפוץ הנמייה [חיה קטנה, העלולה להרוג את היונים] וכו', ושאלו בגמרא והא גרמא הוא, ומשני א"ר טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בניזקין אסור. כלומר, דאפילו אם אנו פוטרין אותו מלשלם, מכל מקום חבירו מעכב בעדו מחמת האיסור שבכך.

ויותר מזה מצינו בהלכתא דהרחקת נזקין, שלא רק בגרמא כגון זו שיש בה אפשרות של גירי דיליה, אלא גם אסור לו לגרום היזק בגרמא רחוקה, ולפיכך אמרו דהמוכר שדהו לנכרי עליו לקבל את כל ההיזקות שעלולים ליגרם לשכנים מהשכן הגוי, ואם לא מנדין אותו, עד שיקבל עליו בקנין לפצות ההיזיקות. וכאמור, כל זה מפני שבכל הלכות אלו הנדונים בעיקר במסכת בבא בתרא אנו עוסקים בגדרי הרחקת ההיזק טרם הזיקו בפועל, דהיינו עד כמה מחוייב הוא למנוע היזק מחבירו, משא"כ במסכת בבא קמא נדונים כל פרטי הדינים אחר שכבר הזיק, מה הם חיובי התשלומין המוטלים עליו.

דף כ"ג ע"א

בגמ': **רב יוסף הוה לי' הנהו תאלי דהוו אתו אומני ויתבי תותייהו ואתו עורבי כו' אפיקו לי קורקור מהכא כו' לדידי דאנינא דעתאי כי קוטרא ובהיכ"ס דמו לי.**

בשו"ת הרא"ש (כלל צ"ט סי' ה' והובא בטור חו"מ סוף סי' קנ"ה) ראובן יש לו בתים ואכסדראות ובאו הקצבים והתחילו למכור בשר סמוך לביתו של ראובן, וראובן מערער ואומר שאינו יכול לסבול ריח רע של הבשר, והכלבים והחזירים שמצויין במקום הקצבים.

והשיב שהדין הוא עם ראובן, ואפילו אם אותו מקום שייך לרבים או של הקצבים עצמם, יכול למחות בידם דהו"ל כעורבים לרב יוסף, דכתבו התוס' כאן שמקיזי הדם קנו הקרקע שמתחת לדקלים, ומ"מ כיון שר' יוסף סבל מזה, הוצרכו להרחיק.

★ ★

בשו"ת תשב"ץ (ח"ד טור הראשון שאלה נ"ז) בקהל שרוצים לבנות בית מטבחים ליד ביתו של חכם אחד, והוא מונע בעדם מצד שמפריע לו קול הליצנות של הקצבים שמדברים בינם לבין עצמם בקול.

וכתב שאם ר' יוסף הי' לו זכות לומר אפיקו לי קרקור מהכא, כ"ש קול של ליצנות שהוא איסור לשמעו, ואף שיש בנ"א שרוצים לאמרו וכ"ש לשמעו, אבל אדם זה

המונע הוא ת"ח, ותלמיד חכם חלילה שירצה לשמוע קול ליצנותיהם, וא"כ כ"ש שיכול למנוע שלא יקריבו לידו קול קהל כזה.

★ ★

בגמ': **אין פורסין נשבין ליונים אא"כ היה רחוק מן היישוב כו' ואבע"א דכנעני כו' דהפקר.**

כתב המבי"ט (ח"ג סי' מ"ח) בדבר שתי בתי כנסיות שהיו בזמנו בצפת, ועשו תקנות ביניהם לגבי האורחים הנדיבים הבאים לחו"ל, לגבי מי ילך לביהכנ"ס הא' ומי ילך לבית הכנסת הב', שכל א' ילך כאוות חפצו, ולא יסיגו גבול איש את רעהו.

ועתה באו אנשי בית כנסת הא' ומפתים ומשכנעים להגבירים והעשירים שבאים לחזות פני ד', לסור אל בית הכנסת שלהם, למען הרבות נדרים ונדבות לקופתם, ועי"ז מתמעט הנתינות לביהכנ"ס הב'.

וכתב ע"ז המבי"ט דכמו שאמרו חז"ל דמפריחי יונים הוא גזל מדבריהם, וכמו כן אסרו כאן לפרוש מצודות ליד היישוב, ורואין בסוגיא שאף שיש שמה גם יוני הפקר, אסור לו לפרוש, שמא יצוד גם מהיונים שיש להם בעלים.

א"כ בנד"ד נמי, אלו המפתים וצדין בפיהן את העשירים שילכו לביהכנ"ס הא', אין זה כהפקר גמור שכל הזוכה בהם זכה, שהרי ידוע שאם לא היו משכנעים אותם, היו קצת באים לביהכנ"ס השני מעצמם, וא"כ ה"ז כיונים שי"ל בעלים, שאע"פ שיש גם יונים שהם הפקר, אסור לפרוש מצודה, וא"כ כמו"כ אע"פ שיש כאלה שממילא היו הולכים לביהכנ"ס הא', אבל הרי יש גם כאלו שהיו הולכין לביהכנ"ס הב', א"כ אין אנשי בית הכנסת הא' יכולים לטעון דמאן יימר שהי' הולך לביהכנ"ס הב'.

עיין שם מה שהאריך עוד בזה.

★ ★

בגמ': **אמר ר"פ ואיתימא ר"ז זאת אומרת טוענין ללוקח וטוענין ליורש וכו'**

ובנמוק"י כאן כתב: ב"ד טוענין כו' שמא הבונה שובך זה קנה מכל סביביו שימחלו הם וזרעם ומה שיפסדו היונים בשדות שלהם ע"כ.

וכתב בספר עשרת מונים (ח"א סי' ס"ג): צ"ע רב, מה לנו ולזרעם, ולבי אומר לי שיש כאן ט"ס וכצ"ל שימחלו "להם" וזרעם, והיינו לזרעם של המחזיק (וגם להלוקח ממנו) כעובדא דידן, וכוונתו דאע"ג דאמרינן לקמן (סג, א) שאם מכר שדה ושייריה למקום מעשר אינו מועיל עבור יורשיו עד שיאמר לי ולבניי, וא"כ גם בחזקת נזקין כיון דהוי הטעם כה"ג שנשתעבד לו בחצר חבירו מקום הזרעים שיפסידו היונים (וכן כה"ג במזחילה ובהוצאת זיזין בסוף פרק חזקת הבתים, כמ"ש הרא"ש פ"ד סימן ז) - היה לנו לומר שאינו מועיל עבור היורשים, לכן כתב הנמוק"י שטוענים ליורש שהבונה שובך זה התנה בפירוש עם כל סביביו שימחלו לו ולזרעו, ואז מהני כדמהני נמי בההיא דשייר מקום מעשר כנ"ל.

וכן יש לפרש בההיא דזיזין וגזוזטראות דבסמוך לשיטת הרשב"ם (סג, ב) ד"ה שאם רצה, שגם בכזה צריך להתנות בפירוש לי ולבניי.

ולהנמוק"י שם וכך סתם בש"ע (סימן ריד סעיף ח) כמש"ש הב"י בלא"ה לק"מ, דכיון דהוי מקום מסויים מוריש ליורשיו.

ויותר נ"ל דלאו דוקא נקט הנמוק"י כאן שהתנה בפירוש שימחלו גם לזרעו, וגם מסתמא מוריש לזרעו, ואע"ג דגבי שייר מקום מעשר צריך להתנות לי ולבניי, כאן שקנה בחצר חבירו מקום הזרעים וכן שכנגד הזיזין וגזוזטראות עדיפא מינה ולכ"ע אין צריך להתנות, ועיין קצה"ח (סימן קנה אות טז).

דף כ"ג ע"ב

בגמ': **אמר רבי חנינא, רוב וקרוב הולכים אחר הרוב, ואע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא, אפ"ה רובא עדיף.**

באחרונים כתבו לבאר בזה דדמי להא דסברי רבנן בקידושין (פ'.) דרובא וחזקה רובא עדיף, דר"ל דחזקה אינה מבררת לנו את הספק, אלא דהיא הנהגה בספיקות דאזלינן אחר המצב הקודם. משא"כ רוב שאין זה רק הנהגה בספיקות אלא דהוא בירור של המציאות, ועל כן פשוט שרוב עדיף על חזקה, דלאחר שהרוב כבר פשט את הספק, לא שייך ללכת אחר החזקה דהיא הנהגה בספיקות.

וה"ה בנד"ד, דהקרוב הוא רק הנהגה בספיקות, ועל כן לאחר שהרוב פשט את הספק לא שייך ללכת אחר הקרוב, דכבר אין לנו יותר ספק.

★ ★

וכתב בספר אוצרות יהושע (סי' י' אות א'):

אמנם יש מהאחרונים שהעירו על זה מהא דכתב בשטמ"ק (ב"מ ו':) בשם הרא"ש לתרץ קושית התוס' שם (בד"ה קפץ) שהקשו אהא דאם קפץ אחד לתוך המנוים כולם פטורים, שיתבטל ברובא, ותירץ הרא"ש וז"ל; דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, עשירי ספק מקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורים, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל "ספק" עשירי עכ"ל.

ומבואר להדיא בדבריו, דגם רוב אינו בירור של המציאות אלא דהוא הנהגה בספיקות וזה דלא כהנ"ל.

ויעוי' בריטב"א כאן (בסוד"ה גמ' אמר ר"ח) שכתב: "אפשר דגמרא גמיר ליה". וכוונת דבריו נראה, דאין זה ענין של סברא כלל, מאחר ששתיהם כתובים בתורה, אלא שנאמרה בזה הלכה למשה מסיני שרובא עדיף.

★ ★

בגמ': אמר רבי חנינא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב וכו' מתיב רבי זירא והיה העיר הקרובה אל החלל ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה בדליכא.

כלומר, שאין עיר רחוקה מזו גדולה ממנה אלא כולן שוות. והנה איתא במסכת סוטה (מד, ב), 'נמצא סמוך לעיר שרובה עובדי כוכבים וכו' לא היו עורפין', ומבואר שם דדורשים זאת מהכתוב 'כי ימצא פרט למצוי' דאצל עכו"ם מצויין תמיד רוצחין ונרצחין.

והנה לאחר שתירצה הגמרא 'בדליכא', אם כן מדוע דווקא עיר שרובה עכו"ם אין עורפין בה, והלא אף אם מיעוטה היא עכו"ם, גם כן נאמר דעדיין אפשר לצרף פלגא מעיר אחרת ביחד עם מיעוט העכו"ם של העיר הקרובה, וביחד יהיה רוב שאין צריך לערוף, ואין צריך אם כן להגיע לרובה עכו"ם.

ותירץ בפנים יפות (פר' שופטים), דעד כמה שהולכים אנו אחר הקרוב הולכים גם אחר הרוב של אותה העיר, ומכיון שהרוב של אותה העיר הקרובה אינו עכו"ם אלא ישראל, שפיר עורפין, ודווקא אם בעיר הקרובה רובה עכו"ם אין עורפין.

★ ★

בגמ': מתיב ר' זירא והיה העיר הקרובה אל החלל ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישי מינה, בדליכא.

עיין בס' נחל איתן (סי' ו' אות י') שהביא מחלוקת, דדעת התוס' רי"ד והתורת חיים דאם הם כמעט שווים גם כן הולכין אחר הקרוב, ודינו כמו שווין, ורק היכי דיש הרבה בא' יותר מהאחר, אזלינן בתר הרוב, דכי היכי דבעינן קורבא דמוכח בעינן רובא דמוכח.

אבל מלשון הרבה ראשונים מביא דמונין העיירות, ואם יש א' או ב' יותר, אזלינן בתר הרוב.

★ ★

בגמ': ביושבת בין ההרים.

ובתוס' (ד"ה ביושבת) הקשו א"כ ל"ל קרא דאין ירושלים מביאה עגלה ערופה, תיפוק"ל דאזלינן בתר רובא דעלמא. ותירץ א"נ בימי' חזקי' שהיו כל ישראל בירושלים. והיינו שסנחריב כבש את כל ארץ ישראל, והתבצרו כולם בתוך ירושלים.

ובס' נחל איתן להגרח"ק שליט"א (סי' ג' סעיף י"א אות קטן א') הביא שהקשו לו, דאם נמצא סמוך לירושלים, הלא זה דינו כנמצא סמוך לספר (סוטה מ"ד ע"ב), שבודאי גוים הרגוהו, וה"נ כיון שסנחריב סמך על ירושלים בודאי נהרג ע"י אנשי מלחמה הגוים.

וע"כ צ"ל דתוס' איירי בנמצא בתוך העיר, ולכאו' יש להביא ראי' מכאן דתוספות ס"ל דבנמצא בתוך העיר מביאין עגלה ערופה, ודלא כדעת האברבנאל דדרשינן נמצא "בשדה" ולא בתוך העיר.

וכתב לתרץ דכוונת התוספות בנמצא חוץ לעיר לאחר שמתו כל אנשי חיל סנחריב, שאז נשארו עדיין רוב ישראל בירושלים עד שנתפזרו לעריהן, א"נ כוונת התוספות לדוגמא בעלמא, וכוונתם לתרץ באופן שיהי' בנ"י בירושלים כמו בימי חזקיהו.

ועיי"ש שמביא שדעת י"א דבכה"ג שנמצא בתוך העיר, עורפין זקני העיר בלא מדידה.

★ ★

בגמ': נמצא בין ב' שובכות קרוב לזה שלו כו' הבמ"ע כששניהם שוין.

בשו"ת הגרעק"א (חלק ג' סי' נ"ו) תמה על הפוסקים ל"ל כתבו שאם ישנם ה' חנויות מוכרות בשר כשר וה' חנויות מוכרות בשר טריפה, דאז אזלינן בתר "קרוב", דדוקא רוב וקרוב אזלינן בתר רוב, אבל קורבא לבד מהני כשאינו נגד הרוב.

ותירץ דאה"נ אם הי' רק ב' חנויות א' מוכר בשר כשר וא' מוכר בשר טריפה, אם הוא קרוב לחנות הכשרה, מהני קרוב לתלות להתיר, אבל כיון שיש כאן עשר חנויות, ואנו רוצין להתיר שיש קורבא לחנות א', הלא מנגד יש רוב שאינו מחנות זו, (וזה לא נדון עכשיו אם הם מוכרים כשר או טריפה), ולכן א"א בכה"ג לילך בתר רוב.

ולכן בסוגיא דידן דוקא בתרי שובכין אזלינן בתר קרוב, אבל אם היו הרבה שובכין, תו לא אזלינן בתר קרוב.

ועל פי זה יוצא שמעות שנמצאו ליד א' מקופות צדקה, אפילו אם המעות בתוכם שווים הם, מ"מ לא יועיל מה שהוא קרוב לא' מהקופות, כיון שיש רוב שאינו שייך לקופה זה.

★ ★

בגמ': ועל דא אפקוהו לר' ירמי' מבי מדרשא.

הגיד כ"ק אדמו"ר הפני מנחם (מטות מסעי תשנ"ב): ושמעתי מכ"ק אאז"ל בלודמיר (בקיץ האחרון, וכמדומה שהי' השמועס האחרון) דאיתא בגמ' "בעי ר' ירמי' רגלו אחת בפנים ורגלו אחת בחוץ, ועל דא אפקוהו לר' ירמי' מבי מדרשא", שאיש ישראל צריך להיות בשתי רגליו - בפנים, וכאשר הוא עומד ברגל אחת בחוץ אין זה טוב, צריך שיהי' כולו בפנים עיין שם עוד.

★ ★

עי' כתובות ע"ה ע"א, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא לא ידע מאי קאמרי רבנן וכו'.

האריז"ל גילה ברוח קודשו. דהנה ר' ירמיה היה שואל תמיד שאלות, כמו שמובא הרבה פעמים בש"ס בעי' ר' ירמיה. ולפי שהיתה כונתו לטובה, להגדיל תורה ולהאדירה בשאלותיו, וביישוהו ואפקוהו מבי מדרשא. לכן יש לו שכר טוב למעלה. כי כל השאלות הנשאלות במתיבתא דרקיעא, הוא השואל אותם ונשאלות על ידו. (שער הגלגולים הק' ל"ו. ומסיים שם מהרח"ו שנלענ"ד ששמע מהאריז"ל שר' ירמיה עומד בפתח מתיבתא דרקיעא).

(שארית נתן להגה"ח ר"נ לוברט ז"ל)

דף כ"ד ע"א

בגמ': דכל דמידדי והדר חזי ליה לקניה מידדי ואי לא לא מידדי.

בספר חפץ חיים על התורה (פר' האזינו) מפרש לפי זה את הפסוק (דברים לב, ו), 'הלא הוא אביך קנך', ופירש רש"י, ד'קנך' הוא מלשון קן ציפור, ומבואר כאן בגמרא, שהציפור מדדה מקינו רק אם יוכל לשוב אליו, אבל אם לא יוכל לשוב אינו מדדה, ולזה אמר הכתוב, הרי 'הוא אביך קנך', כלומר, הוא הקן שלך, ואל לנו להרחיק ממנו יותר מכפי ראות עינינו, כדי שנוכל לעולם לשוב אליו.

★ ★

בגמ': אמר אביי אף אנן נמי תנינא דם שנמצא בפרוזדור ספיקו טמא וכו' א"ל רבא, רוב ומצוי קא אמרת, רוב ומצוי ליכא למאן דאמר וכו' ושורפין עליו את התרומה וכו'.

ובתוס' (ד"ה דתני וכו') כותבים: "אי גרסינן תני אתי שפיר, אבל אי גרסינן דתני תימא, היכי מייתי מהכא ראי' דרוב ומצוי הוא, דילמא לאו משום דרוב ומצוי קאמר ר"ח דשורפים עליו את התרומה, אלא משום דרוב וקרוב הלך אחר הרוב כר' חנינא" ע"כ.

★ ★

וכתב בספר שב שמעתתא (שמעתא ד' פרק א') ליישב קושית התוס' עפ"י מה שקובע, שמאחר דתני ר"ח דשורפים עליו את התרומה, הרי מוכרח שסובר שהיא טומאה ודאית מדאורייתא, ואנן הא קיימא לן כשמואל, שאין האשה טמאה מה"ת "עד שתרגיש בבשרה", (נדה, נז:) ובלא הרגשה אינה טמאה אלא מדרבנן, ומאחר שהרגישה האשה בשעת פרישת הדם, הרי נולד הספק בשעת הפרישה, והוא כלקח מן הקבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ומה יועיל לנו לפי"ז מה שבמקור נמצא יותר דם מבעלי'? ולמה היא טמאה ודאית, לחייב על ביאת מקדש ולשרוף עליה את התרומה?

ומזה הוכיח רבא שפיר, שאין זה משום רוב וקרוב הולכים אחר הרוב, אלא משום רוב ומצוי, דדמי המקור תדירים לזוב, ובזה לא שייך לאמר קבוע, דאע"ג דרובא לא מהני בקבוע, מ"מ בהדי מצוי מצרפים נמי את הרוב, דכיון דקבוע חידוש אין לך בו אלא חידושו, לבטל את הרוב לבדו, ולא את הרוב והמצוי בהצטרפם יחד. הוא הדין נמי נגד הקרוב, שאף אם נאמר דברוב וקרוב אין הולכים אחר הרוב, ודלא כר' חנינא, אבל בהצטרפם יחד הרוב והמצוי אזלינן בתר רובא נגד הקרוב, כמו נגד הקבוע, וזה שאמר רבא, "רוב ומצוי קאמרת, רוב ומצוי ליכא למאן דאמר".

★ ★

וכתב הגאון ר' יצחק קוסובסקי ז"ל בקובץ תלפיות (ב' (ג-ד) ע' 334) להעיר על דברי השב שמעתתא הנ"ל:

ולכאורה אין מובן להנחה זו, שהמצוי יצטרף להרוב להכריע נגד הקבוע, שמאחר שכך גזרה התורה דכל קבוע כמע"מ דמי, הרי אין כל חילוק בין אם יהיה לפנינו רוב קטן או גדול, והרי בתשע חנויות כשירות נגד אחת טריפה, או בתשעה ישראלים נגד עכו"ם אחד, שהוא בודאי רוב גדול, הלא ג"כ אמרינן כל קבוע כמע"מ דמי, ואף אם יהיו אלפי אלפים נגד אחד לא נלך אחר הרוב בקבוע, ומה תועיל לנו איפוא הצטרפות המצוי אל הרוב לבטל את הקביעות של המיעוט?

וע"ש עוד מש"כ בענין זה באריכות גדולה.

★ ★

עוד כתבו התוס' כאן (בד"ה וש"מ וכו') חידוש גדול: "דחשיב ליה רובא דליתיה קמן (כלומר, מה שכתוב בגמרא דש"מ רובא דאורייתא, זה קאי ארובא דליתיה קמן), דברובא דאיתיה קמן לא צריך למידק ש"מ, דקרא כתיב אחרי רבים להטות" ע"ש.

ובשב שמעתתא (שמעתא ד' פרק א') תמה על דברי התוס', דהא הכא הוא רובא דאיתיה קמן, והיינו משום דיסוד הנפק"מ בין איתיה קמן לליתיה קמן, אין הדבר תלוי אי חזינן לפנינו את הרוב והמיעוט או לא, כי אם - דבאיתיה קמן אין הספק על החתיכה עצמה מה היא, כי אם מנין היא באה, וכהיא דתשע חנויות דמספקא לן אם בשר זה בא מחנות הכשירה או מחנות הטריפה, משא"כ בליתיה קמן דשם הספק הוא על החתיכה עצמה מה היא, אם אשה זו איילונית או לא וכיו"ב, וממילא הכא הויא רובא דאיתיה קמן, דהספק הוא מהיכן בא הדם, ואמרינן שדם זה בא מן המקור משום דרוב דמים באים משם ע"כ.

וכתב הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל־הי"ד (ב"ב אות פ"ג) ליישב דבר התוס', די"ל דדברי הש"ש בהגדרת ענין איתיה קמן דמשמעו דתלוי אם הרוב לפנינו, אינו בהכרח הפירוש היחיד, ואפשר לפרש חילוק זה באופן אחר, דברובא דאיתיה קמן ידיעת הרוב היא ע"י שנדע מכל פרט ופרט בפני עצמו, וברובא דליתיה קמן ידיעתינו היא מהכלל על הפרט ולא מהפרטים אל הכלל, כי כל פרט בפני עצמו אינו ידוע לנו, וכמו רוב בהמות כשירות הלא היא רק ידיעה כללית, וממנה נדון על כל בהמה באופן פרטי שהיא כמו הרוב, אבל בכל בהמה בפני עצמה אפשר לומר שהיא טריפה.

ולפי"ז הכא הוי רובא דליתיה קמן, שהרי לא מדדנו את הדם באשה זאת אם רובו במקור או בעליה, אלא שיש לנו ידיעה כללית דרוב דם במקור, ואי לא סמכינן ארובא דליתיה קמן אלא חיישינן למיעוטא שמא בהמה זו טריפה והיא מהמיעוט, הכי נמי ניחוש שמא דם זה בא מהמיעוט מעליה ולא מהרוב מהמקור.

ואם כן זהו החידוש בגמרא, דאף שאין לנו ידיעה מפורשת על כל פרט ופרט, אלא שאנו מקישים מידיעת הרוב, כי דין הפרט כדין הרוב, ועל זה אומרת הגמרא "שמע מינה, רובא דאורייתא", והיינו על רוב כזה.

★ ★

בגמ': והכא בהא קמיפלגי, דמר סבר אם איתא דמאיהי דקירא אתאי עקולי ופשורי הוה מטבעי לי' ומר סבר חריפא דנהרא נקט ואתאי.

וכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' פ"ז):

וקשה דהול"ל הב"ע דאיכא עקולי ופשורי. ורש"י פירש דקאי על נהר פרת ששם היה מקום ששמו דיקרא והיו שם עקולי היינו מקומות שנמצאים שם סלעים והמים מתעקלים ומתגלגלים שם. ופשורי היינו מהפשרת שלגים נקוים המים אצל הנהר וקוו וקיימי וכשתבוא החבית לשם אין הנהר מוליכה. נראה מזה שהיה ידוע להם שהיו שם עקולי ומיושב דקדוקינו.

[ובכתובות (דף צ"ז) איתא ארבי בעקולי הוו קיימי, ופירש"י שע"י שגדל הנהר הוצרכו הספינות ללכת

עקלקלות. ולפלא שלא פירש שנתעכבו ע"י הסלעים וכדפירש הכא על עקולי. וצ"ל דשם איתא שלא ידעו מזה. ואם העיכוב היה בשביל הסלעים שיש בנהר. היו יודעים מזה כי בני העיר שאצל הנהר בקיאים בטיב הנהר שנמצא שם סלעים בדרך. ולזה הוצרך לפרש באופן אחר].

אבל עדיין א"א לומר כן, דכל כה"ג הו"ל להש"ס לפרושי. וגם מ"ש רש"י דקאי על פרת הוא דוחק. דהא הש"ס נקיט סתמא חבית שצפה בנהר. ומה שהביא רש"י ראיה דאיירי בפרת משום דאיתא בקידושין שהיה אצל פרת מקום ששמו דיקרא. נראה דגריס שם (דף ע"ב ע"א) האי דיקרא וכגירסת הערוך שם.

אבל לפנינו הגירסא שם. איהי דקירא וכן גרס רש"י שם וכ"ה בברכות נ"ט ע"ב וברש"י שם. ובמוסף הערוך כתב דכל מקום שהנהר מתעקם והולך נקרא דיקרא ע"ש. ולפי"ז אין הוכחה כלל דאיירי בפרת. ושוב אין שייך לומר שהיה ידוע להם שיש שם עקולי ופשורי.

★ ★

בגמ': הני זיקי דחמרא דאשתכחן בי' קופאי כו'.

בסמ"ע (חו"מ סי' רנ"ט סק"ו) הקשה אהא דאיתא שם שעיר שרובה עכו"ם, ומצא אבידה באותה עיר במקום שרוב העוברים ושבים הם ישראל חייב להכריז, וקשה דהא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, ואם כן נילך אחר הרוב העיר שהם עכו"ם, ונאמר שהרי אלו שלו.

ותירץ דכי אמרינן רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, היינו דוקא היכי ששתיהן אינם במקום זה, וצריכין לומר שבא לכאן ממקום אחר, אזלינן יותר שבא לכאן מהרוב מלתלות שבא מהקרוב. אבל כאן שהעוברים ושבים הם במקום הזה, א"א לתלות ברוב שהוא מקום אחר.

אבל בט"ז שם הקשה עליו מהא דאמרינן הכא בהני זיקי דחמרא דאשתכחין בי קופאי והתירן רבא, ורצה הגמ' לפרש משום דרוב - גוים שבעיר, וקרוב - ישראל שבכרם, שכרם של ישראל הי', אזלינן בתר קרוב, אלמא דאי אזלינן בתר רוב, אזלינן אפי' בתר רוב בעלמא, אע"ג דהקרוב הוא כאן במקומו.

ולכן תירץ הט"ז דשאני הכא דמשום כן אזלינן בתר קרוב דאפשר לתקן ולברר ע"י הכרזה, וכמו שכתבו תוספות סברא זו לעל כ"ג ע"ב ד"ה חוץ לחמשים.

אמנם כסברת הפרישה כתב הרמב"ן לעיל בהא דקאמר "אבל עינבי מצנעי", דאפילו לר' חנינא דס"ל הולכין אחר הרוב כאן שהענבים אסורות, דכיון שנמצאו במקום זה, בתוך הכרם שנבצרו משם, זהו מקומן, וכאן נמצא וכאן היו, ואין זה "קרוב" אלא "מקומן" ממש, ובזה כו"ע מודו דלא אזלינן בתר רוב. ועיין שב שמעתתא (שמעתתא ז' פרק י"ח).

ועיין ט"ז יו"ד סי' רצ"ד סעיף י"ז שכתב כסברת הרמב"ן, והגרעק"א שם בהגהותיו מציין להרמב"ן הנ"ל.

ועיין בשו"ת דברי חיים (ח"א אה"ע סי' ל') מש"כ בביאור דברי הרמב"ן, שבמקום זה, דלא פריש מעולם, מהיכ"ת לומר דניזל בתר רוב ופריש, ואם כן אין הרוב נכנס בגדר ספק כלל.

דף כ"ד ע"ב

במשנה: מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה ובחרוב ובשקמה חמשים אמה אבא שאול אומר כל אילן סרק חמשים אמה.

בויגד יעקב (מועדים, רשמי רשותא ח) הביא מעשה, שהחתם סופר בא לבקר את רבי משולם איגרא, וחשב בדעתו שלמרות שהביא הטור (אורח חיים רכד, ה) שבזמן הזה אין לברך ברכת ברוך חכם הרזים לפי שאין בדור הזה חכם הראוי לברכה זו, מכל מקום אולי על גאון גדול שכזה אפשר לברך. ובבואו אליו פתח ואמר, רבינו, יש לי קושיא על הרמב"ם שהשמיט דין זה שהרואה חכם הרזים צריך לברך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם חכם הרזים, ובירך בשם ומלכות דרך סיפור ולימוד. והשיב רבי משולם איגרא, הרמב"ם לא הביא להלכה רק מה שנוהג עתה או מה שנוהג לעתיד לבוא, אך ברכה זו אינה נוהגת עתה כי אין לנו חכם כזה, ולעתיד לבוא הלוא נאמר (ישעיה יא, ט) 'ומלאה הארץ דעה', ולא יתייחד חכם הרזים ועל כן גם אז לא יברכו ברכה זו.

על פי זה יישב החתם סופר קושיא נוספת, דכאן בגמרא אמרו, מרחיקין אילן סרק מהעיר חמישים אמה, ואולם הרמב"ם השמיט דין זה ומה הטעם בזה. ולפי המבואר ניחא, דהלכה זו אינה תקפה אלא בארץ ישראל ובזמן שישראל שרויין על אדמתן, ולעתיד לבוא עתידין כל אילני סרק שיטענו פירות, ואם כן אין להלכה זו מקום לא בזמן הזה ולא לעתיד לבוא.

★ ★

בגמ': **ותיפוק לי' דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה וכו'.**

הנה בערכין (ל"ב ע"א) איתא: כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כל מצוות הללו נוהגות בה וכו'. וביאר ברבינו גרשום שם דמש"כ "כל מצות הללו נוהגות בה" הכוונה בזה היא על המבואר במשנה (פ"א דכלים מ"ז) עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים ומסבבין לתוכן מת עד שירצו, יצא אין מחזירין אותו. נמצא ד"כל מצות הללו" רצה לומר מה שמשלחין ממנה מצורעים, ומה שאין מביאים לתוכה מתים לקבור בה.

והנה רש"י בשבועות (ט"ז ע"א) הזכיר מצות שילוח מצורע, אך השמיט דין קבורת מתים, אך כנגד הוסיף עוד דברים וכלשונו: כל המצות האלו: מצות בתי ערי חומה, ושילוח מצורעים, ושאין עושים מגרשיהן שדה.

ובספר פאר הלבנון להגרש"ב ליברמן שליט"א (ח"ג סי' כ"ג אות ה') הקשה על רש"י שנקט "שאין עושים מגרשיהם שדה" לגבי עיירות המוקפות חומה, דא"כ מה הקשתה הגמ' כאן: ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, וממילא מהאי טעמא יהא אסור ליטע אילן סמוך לעיר דהופך המגרש לשדה. ואם נימא כרש"י שאיסור זה אינו אלא בערי חומה, לא תובן קושיית הגמרא, דאי משום האיסור לעשות מגרש שדה לא היה לנו לאסור אלא בערי חומה, ואילו השתא אסרינן גם בכל העיירות.

ואין לדחות ולומר דגם השתא דאמרינן שנוהג בכל ערי ישראל קשה, דמכל מקום משום טעמא דנוי העיר יהא נוהג איסור נטיעת האילן גם בחוץ לארץ, ואילו משום האיסור להפוך מגרש לשדה אין נאסר אלא בארץ ישראל.

דאינו כן, דהלא גם משום נוי העיר ליכא אלא בארץ ישראל, וכפי שפסק להדיא הטור (סימן קנה), וכן הוא בראשונים (בבא בתרא שם), ובמגיד משנה (פ"י מהל' שכנים בהתחלה, ובלחם משנה שם), ועיין עוד בש"ך (סימן קנה סקי"ב), ובמרכבת המשנה הל' שמיטה ויובל שם, ואם כן שפיר מקשה בגמרא, אמנם אליבא דרש"י שאינו נוהג אלא בערי חומה קשיא כנ"ל.

וע"ש עוד בזה באריכות.

★ ★

במשל"מ (פי"ג דשמיטה ויובל הלכה ה') הוציא מדברי הרמב"ם דאין עושין מגרש עיר ולא עיר מגרש ולא שדה מגרש בערי ישראל זה רק בארץ ישראל, ועל זה הקשה מהגמ' כאן שהקשתה הגמ' וכנ"ל: ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, ולהרמב"ם קשה, דאימא דמתניתין איירי בחו"ל ע"כ.

★ ★

אכן המעיין כאן רואה ברור דמתניתין איירי בא"י, דטעמא דנוי העיר לא שייך כלל בחו"ל דאין שם דין של נוי העיר ע"ש באריכות בדבריו ולפי"ז א"ש קושית המשל"מ.

אכן ביד רמ"ה כאן חולק על הרמב"ם וס"ל דהדינים של נוי העיר ושל אין עושין שדה מגרש ול מגרש שדה הם בין בא"י ובין בחו"ל ע"ש, ולפי"ז קשה קושית המשל"מ הנ"ל ודו"ק.

★ ★

בגמ': **מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה.**

עי' בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' נ"ח להגר"י ליברמן שליט"א שהאריך ליתן טעם על מה ולמה לא נהגו להקפיד על כך בימינו, גם בערים ובקריות החרדיות.

דף כ"ה ע"א

במשנה: **מרחיקין את הנבלות ואת הקברות וכו' מן העיר חמישים אמה.**

בספר ודרשת וחקרת (חלק ה' פר' חיי שרה ע' סז) כתב לבאר, דהנה מערת המכפלה היתה בתוך העיר חברון, וא"כ היה צריך אברהם אבינו שני דברים, עצם המערה לקנות אותה מעפרון, ועוד לבקש רשות מכל בני העיר שיותרו על הדין הרחקה של נ' אמה ויסכימו שיעשה מהמערה בית הקברות, וכדמבואר כאן דמרחיקין הקברות מן העיר.

וביאר שם, דהנה בשו"ע (יו"ד סי' שס"ה ס"ב) כשהובא דין זה דמרחיקין קברות מן העיר חמישים אמה, כתב הש"ך בשם הלבוש שהטעם הוא שלא יפגעו בו תמיד ויתעצבו, והקשו עליו שכל המפרשים בב"ב פירשו שהוא משום ריח רע, וי"ל דס"ל לאברהם אבינו ע"ה דב' הטעמים לא שייכים כאן, דהרי אחז"ל בברכות (דף יח.) שצדיקים במיתתם קרואים חיים, ובודאי שאינם נסרחים, ואין בקברי צדיקים ריח רע, אדרבא הא הריח ריח טוב עליהם כריח

ניחוח כדאיתא בפרקי דר"א (פרק ל"ו), ומשום עצבות ג"כ לא שייך דקברי צדיקים הם מקום תפילה ושמחה, ולכן השתדל אאע"ה שיסכימו שיעשה ממערת המכפלה בית הקברות עכ"ד.

★ ★

במשנה: **מרחיקין את הנבלות** וכו' **מן העיר חמישים אמה.**

הנה כתיב (שמות כב, ל) לגבי נבילה: "לכלב תשליכון אותו", וכתב הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א בספרו טעמא דקרא: צריך טעם למה כתיב "תשליכון" ולא "תשליכו", וי"ל שבא לרמז מ"ש בשילהי שבת אורח ארעא למישדי אומצא לכלבא וה"מ בדברא אבל במתא לא דאתי למסרך בתרי' ותנן בב"ב (כ"ה.) מרחיקין את הנבלות מן העיר נ' אמה, ולזה כתיב תשליכון, דהיינו שתשליכו לו את הנבלה ברחוק נ' אמה מן העיר דלא ליתי למסרך בתרי'. (שו"מ בבעל הטורים שכתב: נ' יתירא, רמז למ"ש מרחיקין כו' נ' אמה, אבל לא הביא הא דשבת) ע"כ.

★ ★

בגמ' מגילה (ט"ז ע"א) איתא: "אשר הכין לו" - תנא, לו הכין ע"כ. וכתב הגאון ר' יהונתן זצ"ל ביערות דבש (חלק ב'): לכאורה צריך ביאור, מנא לן, שלו הכין.

ונראה ליישב, על פי הא דאיתא במסכת בבא בתרא (דף כה, א) במשנה, מרחיקין את הנבלות ואת הקברות מן העיר חמישים אמה. ופרש רש"י: משום ריח רע. והנה המן ביקש להרג למרדכי בתוך העיר, ולכך עשה עץ שגובהו חמישים אמה.

ואיתא בילקוט ראובני (פרשת אמר) צדיקים אף במותם אין להם ריח רע, אדרבא מעלים ריח כבשמים, ולכך אילו היה בשביל מרדכי, לא היה צריך גבוה כל כך, אלא רק הואיל והיה העץ מיועד להמן הרשע, לכך הוצרך לגובה הזה.

והשתא יש לומר, דזהו כוונת חז"ל, תנא: לו הכין, מפני דלמרדכי אין צריך להכין עץ גבוה כל כך, אלא על כרחך, הצטרך לעשות עץ גבוה חמישים אמה, מאחר שהוא יהיה הנתלה, וצריך להרחיק את הנבלות, והקברות, חמישים אמה מן העיר.

★ ★

בגמ': **בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחוים.**

כתב בסה"ק תניא (פרק מ"ב) ועוד זאת יזכור כו' ככה ממש יש לו לירא את ד' ע"י ראיית עיני בשר בשמים ובארץ וכל צבאם, אשר אור א"ס ב"ה מלבוש בהם להחיותם.

וכתב שם בהגה"ה: וגם נראה בראיית עין שהם בטלים לאורו ית' בהשתחוואתם כל יום כלפי מערב בשקיעתם, כמארז"ל על פסוק וצבא השמים לך משתחוים, שהשכינה היא במערב, ונמצא הילוכם כל היום כלפי מערב - הוא דרך השתחוואה וביטול.

והנה גם מי שלא ראה את המלך מעולם, ואינו מכירו כלל, אעפ"כ כשנכנס לחצר המלך - ורואה שרים רבים ונכבדים משתחוים לאיש א', תפול עליו אימה ופחד עכ"ל.

★ ★

בגמ': **וצבא השמים לך משתחוים** וכו'.

כתבו התוס' (ד"ה וצבא) בשם ריצב"א שאמר שהארון שהשכינה שם כדכתיב (שמות כה) ונועדתי לך שם היה במזרח בית קדשי הקדשים.

כתב ידי"נ הרה"ג ר' אברהם מרדכי מרקסון שליט"א:

לפי זה מיושב כיצד הבדים היו בולטים בפרוכת של קודש הקדשים בבית המקדש (כדאי' ביומא נד, א), הרי קה"ק היה עשרים על עשרים, ואי' (להלן צט, א) שלארון היה י' אמה לכל רוח, שמקום ארון אינו מן המדה, וגודל הבדים בודאי היה לכל היותר י' אמות, שהרי קה"ק במשכן היה י' אמות וכדי שיכנס היה חייב להיות פחות מי' אמות.

ולדברי הריצב"א שהארון היה במזרח מיושב.

אולם בתוס' במנחות (צח, ב) בד"ה 'דוחקין ובולטין בפרוכת ודומין כמין שני דדי אשה' כתבו דמעשה נס היה, דארון באמצע קדשי הקדשים היה ולכל צד היה עשר אמות, ומקום ארון אינו מן המדה כדאיתא בפרק קמא דמגילה (דף י:), ואם כן אפילו למאן דאמר שהבדים נשמטים לצד אחד, היאך מגיעים עד הפרוכת, הא לא היה אורכן עשר, אלא ע"י נס האריכו הבדים עד שהיו דוחקין ובולטין ונראין כשני דדי אשה לחיבתן של ישראל.

ומצאתי כדבריהם בברייתא דמלאכת המשכן (פרק ז) מניין אתה או' כיון שהכניסו הארון האריכו הבדים והגיעו

לפרוכת והגיעו לפתח [לפיכך] לא ננעלו דלתות בית קדשי הקדשים שנ' ויאריכו הבדים (שם ח ח, דברי הימים ב ה ט) אי אפשר לומר ולא יראו (שם) שכבר נא' ויראו (שם) אי איפשר [לומר] ויראו שכבר נאמר ולא יראו הא כיצד בולטים בפרכת ונראין כשני דדי אשה ומניין שהאריכו בפנים שנ' ולא יראו החוצה (שם) הא למדת שהאריכו בפנים ומניין שהאריכו מבחוץ שנ' ויאריכו ראשי הבדים מן הבית וגו' (שם).

וכ"כ במדרש תנחומא (בובר, נשא סי' טז) כך בית המקדש כל מה שהיה בתוכו היו פרין ורבין, שנאמר ויאריכו הבדים (מלכים א ח, ח).

★ ★

ובפירוש רש"י לדברי הימים ב (ה, ח) כתב: ור' יוסף זצ"ל פי' 'ויתארכו' לא נאמר דמשמע ויתארכו הן עצמן אלא 'ויאריכו' דמשמע אחרים מאריכין אותם, ומפרש האומנין האריכו הבדים עד לעשרים והיו נוגעין שתי קצותם לכותל מזרחי ושתי קצותם לכותל מערבי ותימא יש והיאך יכול לפרוש כנפיהם ולכסות הארון שהיה עשר אמות מהן.

★ ★

והרד"ק כתב שם, (ט) ויאריכו הבדים - אם אלו הבדים הם שהיו בארון מתחלה תימה הוא היאך נראו על פני הדביר שהרי הבדים לא היו ארכן יותר מעשר אמות שהרי קדש הקדשים של אהל מועד לא היה אלא עשר, והארון היה נתון בתוכו ולא נאמר בתורה שהיו נראים הבדים מחוץ לפרכת, והדביר היה רחבו עשרים א"כ היאך היו נראין על פני הדביר, ואפשר שעשו לארון בדים אחרים ארוכים מהם כדי שיראו על פני הדביר וזהו שאמר ויאריכו שהוא פועל יוצא ולא אמר ויארכו.

גם יתכן לפרש כי אותם הבדים היו שהיו בארון מתחלה ואפשר שהיה ארכן עשר אמות וקודם שהכניסו הארון לדביר היו הבדים נתונין בארץ בשוה שהיו עודפין אחורי הארון כמו לפני הארון שהרי ארבעה אנשים היו נושאין אותו לכל בד שני אנשים אחד לפניו ואחד לאחוריו, וכיון שהביאו הארון לדביר כמו שהיה עם בדיו ולא היה עתיד עוד לנושאו בכתף האריכו הבדים ומשכום כלפי חוץ עד שנראו ראשי הבדים על פני הדביר כדי שיהא נכנס שם כ"ג ביום הכפורים להקטיר בין הבדים ולא יהיה פונה הנה והנה, לפיכך האריכו הבגדים עד פני הדביר ולא יראו החוצה חוץ לפני הדביר. וא"ת כיון שלא היה אורך הבדים אלא עשר אמות והדביר רחבו עשרים היאך נראו עדיין על פני הדביר, יתכן שלא נתנו הארון סמוך לכותל מערבי אלא הרחיקו אותו מן הכותל והכרובים פורשים כנפים על הארון ועל בדיו, שהיה פרישת הכנפים ברוחב גם כן עשרים אמה כמו שהיה באורך או היה רוחב הכנפים כרוחב הארון ואורך הבדים, ורז"ל דרשו ויראו ראשי הבדים וכתיב ולא יראו החוצה הא כיצד דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כמין שני דדי אשה שנ' בין שדי ילין ואין אנו צריכין לדרשן שהוא אומר שהיו נראין על פני הדביר אבל חוץ לכותל הדביר לא היו נראין...

★ ★

המלבי"ם בפ' תרומה מבאר שהטבעות של הבדים היו מרוחקים ג' טפחים מן הארון, ובשעת חנייתם יכלו להעמיד את הבדים שיהיו תלויים רק בטבעות שבצד אחד, והבדים שהיו באורך עשר אמות, ומן הארון לכל צד היה עשר אמות, נמצא כי כשהעמידו את הבדים במרחק ג' טפחים מהארון היו בולטים בפרוכת לצד חוץ. ולפי זה א"צ לומר שהאריכו במעשה ניסים, וא"צ לדחוק שהארון לא עמד באמצע קה"ק אלא במזרחו כמ"ש הריצב"א, והכל פשוט וברור, ע"ש באריכות.

דף כ"ה ע"ב

גמ': **אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום.**

בבית הלוי (שמות יט, ה) כתב לבאר, שהמנורה רומזת לחכמה כמו שנאמר (קהלת ח) "חכמת אדם תאיר פניו", ואילו השולחן רומז לפרנסה ומזונות, ולכן המנורה עמדה בבית המקדש בימין, כי "לב חכם לימינו" (קהלת י), ואילו השולחן עמד בשמאל.

ואולם ציין על כך, שהאדם שנכנס לבית המקדש אצלו היתה המנורה בשמאלו והשולחן בימינו, שהרי הפתח היה במזרח והנכנס בו הרי ימינו לצד צפון. ודבר זה מרמז שיש הבדל מהותי בין רוחניות לגשמיות. שכשנכנס האדם לקודש לעבודת ה' בלימוד התורה, בתחילה התירו לו גם ללמוד שלא לשמה משום כבוד וכדומה וכמו שאמרו במסכת נזיר (כג, ב) לעולם ילמוד אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל כשהאדם עוסק בפרנסתו מיד בתחילה

צריך כוונה לשם שמים כדי שיהיה יכולת בידו לקיים התורה והמצוה, שאם יעסוק בעניני העולם הזה לשם תאוות העולם הזה הרי לעולם לא יגיע בה למדרגה של לשם שמים אלא ישאר קשור לתאוות העולם הזה, דרק בתורה באה ההבטחה דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולכן, האדם הנכנס למקדש, המנורה היא לשמאלו לרמז שהחכמה והתורה יוכל להתחיל בה שלא לשמה שנקראת שמאל, שהימין נקרא לשמה ושמאל שלא לשמה וכמו שאמרו במסכת שבת (סג, א) למשמאילים בה עושר וכבוד. ואילו השולחן לימינו כי צריך לצרף לו כוונה טובה גם בהתחלתה.

★ ★

בגמ': **הרוצה להחכים ידרים ולהעשיר יצפין וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום.**

בחתם סופר (דרושים ואגדות - דרוש לז' אדר) מביא להקשות, כיון דמנורה שמרמז לחכמה, ושולחן לעושר, אם כן אמאי בתורה במסעות מקדים התורה השולחן למנורה.

ותירץ החתם סופר משל לצבא המלך שכובש מדינה, שבתחילה הולך אנשים לפנים לתור להם מקום לחני', ואח"כ באים אנשי החיל, נמצא שאע"ג שאנשי החיל, הם העיקר, מ"מ אותם אנשים המכינים להם מקום, י"ל קדימה בזמן.

וכן הוא גם בעשיר ותלמיד חכם, שהעיקר הוא הלמיד חכם, אבל להעשיר י"ל דין קדימה בזמן, לתור להם מקום ולהכין פרנסתו של הלומדי תורה שיכולו ללמוד במנוחה ויישוב הדעת.

★ ★

בגמ': **והא ריב"ל אמר שכינה במערב - דמצדד אצדודי.**

הנה הבית יוסף או"ח סימן צ"ד הביא דעת מהר"י אבוהב ז"ל דס"ל דהעומד בגופו לדרום או לצפון מהני הסבת פנים למזרח לענין תפלה לצד ירושלים, ושכן כתב הסמ"ג בביאור כוונת הגמ' פרק לא יחפור כ"ה ע"ב דמצדד אצדודי, ולא כרש"י ז"ל שכתב שם להיפך שפניו למזרח לצפון או לדרום שיהא בכלל הרוצה ליעשיר יצפין וכו'. וכתב הבית יוסף שאף שרש"י פירש עכ"ז יש ללמוד מדבריו עכ"פ דצידוד מהני, ממילא ה"ה דהמתפלל לצד צפון או דרום דסגי שיצדד פניו כנגד א"י, עכ"ד. הנה דימה רבנו הבית יוסף ז"ל מה דמהני צידוד לענין סגולת העושר והחכמה, שמהני ג"כ לגבי דין תפלה נגד ירושלים.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י' קו' ז' ע' סב): אפשר לענ"ד להביא ראי' למהר"י אבוהב דצידוד מקום מהני ממקום שדומה ממש לתפלה, והוא ממתני' דיומא פ"ג משנה ח' דפרו הי' עומד ראשו לדרום ופניו למערב, ומפורש בגמ' שם דף ל"ו דעיקם את ראשו לצד מערב, הרי משמע דצידוד ועיקום הראש מהני שיהא נקרא דעומד למערב, ודו"ק.

★ ★

בגמ': **א"ל ר' חנינא לר"א אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרמו אדרומי ומנ"ל דבבל בצפונה דא"י קיימא דכתיב מצפון** וגו'.

וכתב הרא"ש (ברכות פ"ד סו"ס י"ט) שא"כ בארצות אירופא יש להתפלל לכוון מזרח, מכיון שהם במערבה של א"י.

בלבוש (סי' צ"ד) ובמעדני יו"ט ברכות (שם) עמדו על זה שהלא בבל היא מזרחית צפונית של א"י, שהרי א"י נקראת "מערבא", א"כ בבל היא מזרחית לא"י, וגם צפונית כדאמרינן הכא מצפון תפתח הרעה, א"כ אמאי יתפללו לצד דרום, ולא לצד מזרח, וכן בארצות אירופא שהם לצד מערבית צפונית אמאי יתפללו למזרח ולא לצד דרום.

ובאמת בלבוש כתב מהאי טעמא שהי' מתפלל לכוון מזרחית דרומית, במכוון נגד ארץ ישראל.

התוס' יו"ט במעדני יום טוב ודברי חמודות (שם) תירץ דזה הי' פשיטא להו שארץ ישראל הוא מזרחה לבבל, כמו שהי' רגילים תמיד בשם "מערבא", אלא הוא חידש להם שבבל הוא גם בצפון של א"י, וקמ"ל דדי באחד מן הצדדים או לצד דרום או לצד מזרח. או שבא לומר שיצדד גם כן לכיוון דרום וכשיטת הלבוש הנ"ל.

ובזה מיישב ל"ל קרא שבבל בצפון של א"י, אלא בא לומר שהוא מזרח וגם צפון של א"י. ועיין עוד בשו"ת חתם סופר או"ח סי' י"ט וסי' כ"ז.

דף כ״ו ע״א

בגמ׳: כדנייד נכתמא אפומי׳ דחצבא.

רש״י מפרש שאם יניחו כד על החומה עם כיסוי׳, וינוע הכיסוי מהכד מחמת הרעדה אז צריך להרחיק, ותוס׳ בשם הר״י מפרשים שאם ינוע הכד כשאדם מחזיקו בידו אז צריך להרחיק, והרשב״א מביא בשם הר״י שאם נייד האפדנא כמו שנייד הכיסוי מהחבית, אז צריך להרחיק.

ברמב״ם (פי״א מהל׳ טוען ה״ג) יש דרך רביעית כמו שמציין בביאור הגר״א (חו״מ סי׳ קנ״ה ס״ק ל״ט) שמשערים שהחבית עומדת על הקרקע, ואם הכיסוי מתנדנדת אז צריך להרחיק. והוא כעין פירוש הר״י שבתוס׳, אבל הר״י שבתוס׳ יותר מחמיר, שכך מתנענע מה שביד האדם.

★ ★

כתב הריב״ש בתשובות (סי׳ י׳) והובא בשו״ת תשב״ץ ח״ד (טור ראשון שא׳ נ״ז) דאין שיעורים אלו כלל בכל הכתלים, אלא צריך לבדוק כל כותל וכותל ע״י אומנים אם קול זה מזיק לו או לא.

★ ★

בגמ׳: כדנייד נכתמא אפומיה דחצבא.

הגאון רבי יעקב קאפיל מרגלית מק״ק ולאדמירא אמר, כתוב ״והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה׳ באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאוד״ (שמות, יט, יח), לשם מה טרח הכתוב לומר כעשן הכבשן, מה לי כעשן הכבשן או כעשן אחר. ועוד יש להבין מדוע בא הקב״ה בחרדת ההר, ולמה בכלל בא בעשן.

אלא על פי הדין שבעלי בתים שכנים שכותל מפריד ביניהם, אם האחד מכה בפטיש או שיש לאחד מהם ריחיים והכותל מתנדנד מהם, או יוצא עשן מבית האחד ונכנס העשן לבית חבירו בכל אלו יוכל חבירו למחות בו.

והנה ידוע מה שהמינים אומרים שיש ח״ו שתי רשויות, ואומרים שמי שברא עולם הזה לא ברא עולם זה וכן להיפך, ולכן בא הקב״ה בעשן הכבשן, כביכול כדי לומר אם יש אחר שיבוא וימחה, וכן לגבי מה שנחרד ההר ונזדעזע, אם יש אחר שיבוא וימחה כפי הדין.

(קול יעקב ויניציא שנת תי״ח עמוד נ׳)

★ ★

בגמ׳: דבי רב מריון ברי׳ דרבין כי הוה נפצי כיתנא הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי.

ברשב״א ור״ן בחידושים כאן הוכיחו דמדנקט כאן בלשון רבים ״אינשי״, חזינן דאף במזיק לרבים, לא בעי להרחיק רק בגירי דילי׳.

אבל בראב״ן (ס׳ א׳) כתב דבהיזק לרבים שאני וגם היכי דאינו גירי דילי׳ בעי להרחיק. וכתב שם בהגהות אבן שלמה (אות ט״ו) שהראב״ן גורס בגמרא (לא כגירסת הרשב״א והר״ן וגירסא דידן) אלא לשון יחיד.

★ ★

במשנה: לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו.

ופירש רש״י וטעמא כדי עבודת הכרם, שכשיחרוש את אילנותיו, לא יהא צריך להכניס מחרישתו בתוך של חבירו.

הרמב״ן לקמן (נ״ט ע״א) כתב דלא מהני חזקה בהיזק ראי׳, ואף מחילה לא מהני בגוי׳, שהרי אסור לו לאדם להזיקו בראי׳ ולהסתכל לדעת, ואין אדם יכול להיזהר בכך לעמוד כל היום בעצימת עינים, לכן אומרים לו סתום חלונך ואל תחטא תדיר.

וזהו חידוש שמחייבין אותו להרחיק, אף שיש אופן שיוכל להיזהר, כיון שלא יעמוד בזה מחייבין אותו מלכתחילה להרחיק.

ובחזון יחזקא׳ (ב״ב פ״א ה״ב) הביא ראי׳ להרחקה בזה, מהא דאמרינן הכא שלא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו, כדי שלא יכניס מחרשתו אליו, ואע״ג שיוכל להיזהר שלא להכניס מחרשתו לשדה חבירו, מ״מ כיון שזהו הדרך שמעביר המחרישה סביב לאילן, לכן צריך מלכתחילה להרחיק כדי שלא יגיע לזה.

★ ★

בשו״ת חלקת יעקב (חו״מ סי׳ י׳) נשאל בראובן שנטע עץ תפוחים בחצירו ליד כותל חצר חבירו, ולאח״ז הגדילו הענפים ומשתלשלים למעלה מעל הכותל של חצר שמעון, ומעכבין את שמעון מלהשתמש שם.

וכתב דראובן הי׳ מותר לו לסמוך, דכתב הרמ״א (חו״מ סי׳ קנ״א סעיף כ״ה) דבאתרא שאין הדרך לחרוש בין האלנות אינו צריך להרחיק. וא״כ כיון שסמך בהיתר, אינו צריך ראובן לקצוץ מה שמזיק לאחר מכאן, אבל שמעון יכול לקצוץ כיון שזה מזיקו עיי״ש.

★ ★

בגמ׳: רבא בר רב חנן הוו ליה הנהו דיקלי אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף הוו אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה א״ל זיל קוץ א״ל והא ארחיקי לי א״ל ה״מ לאילנות אבל לגפנים בעינן טפי והא אנן תנן אחד גפנים ואחד כל אילן א״ל ה״מ אילן לאילן וגפנים לגפנים אבל אילן לגפנים בעינן טפי א״ל אנא לא קייצנא דאמר רב האי דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה ואמר ר׳ חנינא לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימניה מר אי ניחא ליה ליקוץ.

בפרשת שופטים (דברים כ, כ) נאמר, ׳רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת וגו׳, וצריך להבין מהו ׳אשר תדע׳ שאמרה התורה דמה תלוי הדבר בידיעתו, והיה ראוי יותר לומר ׳רק עץ שאינו עץ מאכל אותו תשחית וגו׳״.

ביוסף לקח ביאר זאת על פי המסופר כאן דרבא בר רבן חנן היה לו דקל סמוך למצר פרדיסו של רב יוסף והיו הציפורים יושבים בדקל ומפסידים את הגפנים שבפרדס, ולא רצה רבא בר חנן לקצוץ את הדקל משום דסבר דהרחיק כשיעור את הדקל ואסור לו לקצצו משום בל תשחית. אמנם רב יוסף סבר דשיעור ההרחקה לגפן הוא גדול יותר ומותר לקצוץ את הדקל, ועל כן אמר לו רבא בר רב חנן, לדידי אסור לקצוץ, אבל מכיון שסובר אתה שלא הרחקתי די, לפיכך אם חפץ אתה לקצוץ רשאי הינך.

והנה כתב הרמב״ם (פ״ו מהל׳ מלכים ה״ח) ׳אין קוצצין אילני מאכל וכו׳ אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים וכו׳, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה׳.

הרי לנו דדין זה תלוי בסברתו של הבעה״ב. מעתה מדויק היטב לשון הכתוב ׳רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא׳ כלומר, רק אם אתה סובר דע״פ דין מותר לקצוץ את האילן רשאי אתה לקצצו, אבל אם לדעתך קיים איסור בקציצת האילן, אסור לעשות זאת אף לא בעבור שכנך שסובר דהקציצה מותרת דאך בדעת הקוצץ תלוי הדבר.

★ ★

בגמ׳: אנא לא קייצנא כו׳ דאמר רבי חנינא לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמניה.

ובתוס׳ (ד״ה אנא) הקשו מהא דתנן קוצץ ונותן דמים. ותירצו דאיירי באילני סרק.

והקשה בשו״ת דברי חיים (ח״ב יו״ד סי׳ נ״ד) שהרי במשנתינו (לעיל כ״ד ע״ב) תנן אבא שאול אומר כל אילן סרק חמשים אמה, הרי מצינו דגם אילן מאכל מותר לקוץ, ועו״ק האיך באמת שכחת ברי עבר וקצץ.

ותירץ דכל היכי דיש מעלה ידוע בהקציצה מותר כגון דמעולה בדמים, ולית בי׳ משום השחתה, אבל בעץ מאכל בעינן דוקא שיהי׳ ידוע המעלה, אבל אם רק לו טוב יותר בקציצה, אסור בעץ מאכל, ובזה טעה שכחת ברי׳, שהי׳ לו איזה סיבה טוב יותר לקוץ, אבל כיון שלא הי׳ המעלה ידוע לרבים אסור, ולכן שכיב.

ולכן במתניתין דמזיק העץ לרבים, א״כ פשטא שדבר שמונע ומפריע לרבים מותר לקצוץ. ותוס׳ הקשו רק ביחיד שנוטע אצלו בורו של חבירו, דזה אינו ניכר כל כך, לכן הוצרכו לתרץ דאיירי באילן סרק.

★ ★

בגמ׳: אמר ליה אנא לא קייצנא וכו׳ **מר אי ניחא ליה ליקוץ.**

בספר טובך יביעו הלכות שכנים (תשובה פ״ב) דן בחצר א׳ נמצא עץ המתפשט ועובר לחצר ב׳, ודרכו עוברים עכברים מחצר א׳ לחצר ב׳, הדיירים שבחצר ב׳ סובלים מאד ממכת עכברים זו שהעץ משמש להם גשר, והם ביקשו מדיירי חצר א׳ שיקצצו את האילן, השיבו להם דיירי חצר א׳: אנו מרשים לכם לקצוץ את האילן, אבל אין אנו מוכנים להשתתף בהוצאות. נראה שלפי הגמרא שלנו אי אפשר לחייב את דיירי חצר א׳ להשתתף בהוצאות קציצת העץ. לכאורה העכברים העוברים מחצר א׳ לחצר ב׳ לא עדיפים מהציפורים שבאו

מהדקלים של רבא שציווהו לקצוץ את האילן, ולכאורה גם דיירי חצר א׳ חייבים לקצוץ את האילן שלהם. אולם כתבו שם התוס׳ בד״ה אבל בגפנים - והוא כשנטע דקלים, כשהם גבוהים, אבל נטע גרעין לא, דממילא קא גדל, ולא גיריה דיליה הוא.

ולאור זאת גם בענינו דוקא אם דיירי חצר א׳ נטעו אילן גדול, אז הם חייבים לקצצו דהווי גיריה דיליה, אבל אם נטעו גרעין קטן וגדל אחר כך, אי אפשר לחייבם לקוץ את האילן על חשבונם.

★ ★

בגמ׳: ואמר ר׳ חנינא לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימניה.

ופירש רש״י: ׳שכחת ברי - כך שמו׳. וכוונתו לומר, שלא תפרש שהיה בנו של ר׳ חנינא, אלא כך היה שמו.

בסדר הדורות (אות ש ערך שבחת) כתב להוכיח כדברי רש״י שלא היה בנו של ר׳ חנינא אלא שמו שבחת ברי, דהנה להלן (קכו, ב) מובא, ההוא דאתא לקמיה דר׳ חנינא א״ל מוחזקני בזה שהוא בכור, א״ל מנא ידעת, א״ל דכי אתו (החוששין בעיניהם) לגבי אבוה אמר להו זילו לגבי שבחת ברי דבוכרא הוא ומסי רוקיה. ולכאורה איך יזדמן דר׳ חנינא אמר שבחת ברי, ר״ל בני, וכן אבוה אמר זיל לגבי שבחת ברי, ר״ל בני, ובחדא רוקא תפיתו לומר ברי ולא אמר אחד מהם שבחת בני כמורגל בכל הש״ס לומר בני, לכן פירש״י ששבחת ברי כך שמו ולא היה בן ר׳ חנינא.

אמנם הרשב״ם כתב ׳שבחת ברי שם הבכור, ולאו היינו בריה דר׳ חנינא, דאמר בפרק לא יחפור, א״ר חנינא לא שכיב שבחת ברי כו׳״. אם כן נראה מלשונו דשבחת דפרק לא יחפור היה בן ר׳ חנינא וברי ר״ל בני, ודייק זה דהוה ליה לומר זילו לגבי שבחת ברי דאפשר דכמה שבחת איכא בשוקא אלא ברי, ר״ל בני.

★ ★

בגמ׳: רבא בר חנן וכו׳ ואמר ר׳ חנינא לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימניה.

הנה בתוס׳ (בד״ה אנא) כתבו שהדקלים של רבא היו מזיקים את הגפנים של רב יוסף רק קצת ומשו״ה חשש בזה לבל תשחית ע״כ. וברמב״ן הקשה על התוס׳, דמה לי היזק מועט או מרובה, והרי כל מה שיש לו צריך ליתן ולא יפסיד לחבירו אף שוה פרוטה. ומבואר ברמב״ן דס״ל, דכיון שמצווה להרחיק מדין מזיק על כן אין לו לחשוש בזה לבל תשחית.

וכתב בספר אוצרות יהושע (סי׳ י״א אות א׳):

ובדעת התוס׳ צ״ל דאה״נ דבעלמא סבר רבא שיש לו ליתן כל ממונו וכו׳. משא״כ הכא דהוה חשש של סכנת נפשות, והרי אפילו שבת החמורה נדחית מפני פקוח נפש. ובדעת הרמב״ן י״ל דס״ל שכיון דאיכא איסור להזיק הו״ל לקצוץ את הדקלים ע״י גוי, (וכמ״ש בפוסקים דהיכא דשרי יקוץ לעץ ע״י גוי.)

★ ★

ומתבאר דנחלקו התוס׳ והרמב״ן באופן דעביד הפסד מועט, האם יש לחוש בזה לבל תשחית. וכתב בספר דברי שלום (ח״א סי׳ י״ד) דיש לתלות את הנידון הנ״ל במחלוקת הרמב״ם והרמב״ן. דהנה הרמב״ם בספר המצוות מצות לא תעשה (מצוה נ״ז) כתב שהוזהרנו מלהשחית אילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב להם וכו׳. אמנם הרמב״ן בהוספות למצות עשה (ע׳ כ״א: מ״ע ו׳) כתב וכן בימי המצור להצר לאנשי העיר בהשחתת האילנות שלא יחיו מהם כל זה מותר, שלא אסרה תורה אלא השחתה בחנם, והוסיף שם דלשון הרמב״ם במצוה ל״ת (הנ״ל) איננו מכוון. וכוונתו דמהרמב״ם הנ״ל משמע דהשחתת אילנות להצר לאנשי העיר בכל גווני אסור, יעו״ש.

וביאר שם בדברי שלום דהמחלוקת היא בהקדם מה דיש לחקור בגדר האיסור דבל תשחית, האם האיסור מחמת החפץ, וכמו דאמרו בשבת (ע״ז:) שכל מה שברא הקב״ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה, ומשו״ה אסור להשחיתו. או דלמא דהאיסור מצד האדם, דאין ראוי שאדם ישחית דבר שיכול להפיק ממנו תועלת. וביאר שם דבהא פליגי הרמב״ם והרמב״ן, דהר״מ נקט כצד א׳ דהוא מחמת החפץ, ועל כן ס״ל להר״מ שאין לקוצצם לבנות מצור או להצר לבני העיר, דלא מסתבר להתיר לקחת דבר שנברא לצורך חיות בני אדם ולהשתמש בו לצורך הפוך. ואילו הרמב״ן נקט כצד ב׳ שהוא מצד האדם, דכל שיש לו תועלת מהחפץ אין לו להשחיתו, ועל כן באופן דמעצם ההשחתה גם יש לו תועלת, וכגון רוצה להצר לאויב שפיר דמי. וכן מתבאר להדיא מפ׳ הרמב״ן על התורה בדברים (כ׳, י״ט) דכתב שם וז״ל, וטעם אותו תשחית, כי מותר לכרות ולבנות

מצור, דההשחתה לצורך הכיבוש, כגון שיהו אנשי העיר יוצאים ומלקטים עצים או נחבאים שם ביער להלחם בכם.

★ ★

ועפי"ז מבואר היטב שיטת הרמב"ן, דלשיטתו דכשיש לאדם תועלת שפיר דמי, א"כ ה"ה בנד"ד דכיון דע"י שיעקור את העץ כבר לא יחשב מזיק לחבירו אין לך צורך גדול מזה, ושפיר מותר. אמנם התוס' ס"ל כהר"מ שהאיסור מחמת החפץ, וכיון דאילני מאכל ניתנו להנות לבני אדם, על כן ס"ל דרק כשעושה העץ היזק גדול לאחרים יש לעוקרו, דאל"כ מאי אולמיה דהאי מהאי.

דף כ"ו ע"ב

בגמ': מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' קס"ב סעיף א') איתא ברמ"א: בני מבוי כו' ובמקום אחר דרים ישראלים שיש להם דרך על זה המבוי לילך לחצר ההוא לצורך טבילה או תפלה וכו' יכולים למחות בידם וכו' ע"כ.

וכתב בשו"ת שבט הלוי (חלק ט' חו"מ סי' ש"ב אות ה'): בתשובת הרשב"א שהוא מקור דין זה מבואר שהוא מטעם מצר שהחזיקו בו רבים שאסור לקלקלו עיין ב"ב י"ב ע"א ולקמן סי' שע"ז, ומשמעות הענינים אפילו מיעוט בני העיר, מכ"מ אם רבים מן המיעוט העיר החזיקו בו נקרא מצר שהחזיקו בו רבים, וזה דלא כמש"כ הגאון מוה"ר שלמה קלוגר ז"ל לקמן סי' שע"ז דמצר שהחזיקו בו רבים הוא דוקא רוב העיר.

★ ★

בפתחי תשובה (חו"מ סי' שע"ז סק"ב) הביא משו"ת בית אפרים (חו"מ סי' כ"ב) ששאל, שהרי "מעשים בכל יום שבני אדם מניחים את גבולם פנוי זמנים הרבה, ובזמן שהוא פנוי הוא למדרס רגל בני אדם", וא"כ מהיכי תיתי לומר שבזה שהניח לרבים לילך שם מוכח שמחל להם הדרך, שלא יוכל להשתמש בה לעולם לצרכיו. וביאר הפתחי תשובה, שבודאי "כשיש רגלים לדבר ואומדנא דמוכח שאין בדעתו להפקיר גבולו לעולם", אז אמרינן שלא מחל, משא"כ בסתם אמרינן שמחל להם הדרך.

והבית אפרים נותן דוגמא לדבר, שאם יש לאדם מגרש המיועד לבניה ולא בנה עליו כלל שום בנין, או שבנה ולא סיים הבניה בקרן זוית אחת, באופן שמוכח שרוצה להמשיך ולהוסיף בבנין, הרי ברור שזה שבינתיים לא איכפת לו שהרבים עוברים שם אין בזה שום מחילה, כי אנן סהדי שאינו רוצה להמשיך את המצב כמו שהוא, אלא רק עד שיחליט לבנות על המגרש.

אבל כאשר אין אומדנא דמוכח שלא רצה להניח את הדרך לרבים, אמרינן שבודאי בשעה שהתחילו הרבים לילך שם מחל להם את ההשתמשות בדרך, וזה שאח"כ החליט להשתמש בשדה או במגרש לזריעה או לבניה, הרי כבר זכו הרבים בהשתמשות זו של ההליכה כאשר התחילו לילך ברשות. וכלשון רש"י (להלן ס' ע"ב): "דויתרה לבני רשות הרבים איבד כחו". וכן כתב הסמ"ע (סק"א) ש"אין כח בידו לבטל זכות הרבים" ע"כ.

★ ★

בגמ' עירובין (נ"ג ע"ב) איתא: "פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת בשדה והייתי מהלך בה, אמרה לי תינוקת אחת, רבי לא שדה היא זו, אמרתי לה לא דרך כבוש היא, אמרה לי לסטים כמותך כבשוה".

בחידושי אגדות למהרש"א שם: "גם שדרך כבושה היה, כיון שדרך שדה זרועה עוברת, ה"ל לאסוקי אדעתיה דשלא ברשות כבשוה, ולא הוי בכלל מצר שהחזיקו בו רבים דאסור לקלקלו דהיינו כשמתחילה ברשות נעשה עכ"ל.

★ ★

בגמ': אלא אי אמרת בתר קרקע אזלינן אמאי לא מועלין.

כתב בשו"ת באר יצחק (יורה דעה סי' לא ענף ב), 'לפי מה דקיי"ל בע"ז (דף מ"ט) דזוז"ג מותר, א"כ י"ל בפשיטות דאזלינן בתר אילן וקרקע, אך דהוי זה וזה גורם דמותר מה"ת, דהא האילן דאיסור וקרקע דהיתר גורמים שיגדלו, ולכן אין מועלין, ואפ"ה לא נהנין, משום דהא המג"א (ה' פסח סי' תמ"ה) כתב דבדבר הנאסר במשהו לא שייך זוז"ג, א"כ בהקדש דמדרבנן לא בטיל, לכן לא נהנין. בשלמא לשיטת התוס' בע"ז (שם) ד"ה שאם נטע כו' שכתבו דהאגוז והקרקע שני ענינין הם ולא שייך בזה זוז"ג ניחא, אבל לשיטת רש"י שם, וכמו שפסק הרמב"ם (ה' נטע רבעי פ"י) דגם כה"ג מקרי זוז"ג, קשה כנ"ל.

אבל אי נימא דהקדש דלא בטיל הוא מה״ת ניחא זה, משום דהא הר״נ בע״ז כתב שם לשיטת רש״י דהא דזוז״ג מותר, הוא משום שנתבטל האיסור בהיתר, וזוז״ג מדין ביטול אתינן עליה ע״ש, לכן אין לומר בהא דב״ב גבי שרשי אילן הקדש כו׳ דלכן אין מועלין משום דהוי זוז״ג, דהא אינו מותר אלא מחמת הביטול, וכיון דהקדש אינו בטל מה״ת, א״כ קשה אמאי אין מועלין דהא בכל משהו מעורב בו הקדש, אלא ע״כ מוכח מהרישא דבתר אילן אזלינן, דעיקר הוא מהאילן, והקרקע גרע מגורם, משום דאינו מתערב מהקרקע בהאילן כלל, רק להתוס׳ דס״ל דמה״ת בטל אף הקדש אינו קשה, משום דאזלי לשיטתם דכה״ג לא מקרי זוז״ג כנ״ל׳.

★ ★

גמ׳: אלא מאי בתר אילן וכו׳ **ואי בתר אילן** וכו׳.

הנה רש״י ע״ז (מ״ח ע״ב) ס״ל דקרקע חשיב גורם דהיתר והוי בכלל זה וזה גורם ע״ש. וכ״ה שיטת הרמב״ם (בפ״י מהל׳ מע״ש ונט״ר הלכ׳ כ״א) וכ״פ הרמב״ם (בפ״ז מהלכ׳ ע״ז הלכ׳ י״ד) דמותר ליטע ירקות תחת אשרה אפי׳ בימות החמה שהן צריכין לצל, מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה אסורה גורמין לירקות אלו לצמוח, וכל שדבר אסור ודבר מותר גורמין לו, הרי זה מותר בכ״מ ע״ש.

והקשה הג״ר יצחק אלחנן זצ״ל בשו״ת באר יצחק (סי׳ לא ענף ב׳) דלשיטת רש״י (והרמב״ם) הנ״ל דקרקע חשיב גורם דהתירא ושייך בי׳ זוז״ג, בפשוטו הו״ל למימר דאין מכאן ראי׳, דבין אם ניזיל בתר אילן ובין אם ניזיל בתר קרקע שפיר אין מועלין, משום דהוי זוז״ג, והא דאין נהנין משום דבדבר הנאסר במשהו לא שייך זה וזה גורם כמוש״כ המג״א (בסי׳ תמ״ה).

וכתב להוכיח מזה, דהקדש מיקרי ממונא, וממונא לא בטל מה״ת, ולהכי אין לומר אין מועלין משום דהוי זוז״ג, דהא אזלינן אמאי של הדיוט הבאין בשל הקדש לא מועלין, הא כל משהו מעורב בו הקדש, ובהקדש לכו״ע זה וזה גורם אסור מה״ת, משום דממון לא בטיל ע״ש.

דף כ״ז ע״א

גמ׳: כמה מרובע יתר על העיגול רביע.

ובתוס׳ (ד״ה כמה וכו׳): הכי איתא בברייתא דמסכת מדות ע״כ. והנה במס׳ מדות לא נמצא כדבר הזה, וכתב בספר רש״י (ע׳ תה) דהכוונה כאן בתוס׳ היא על ברייתא עתיקה בשם מ״ט מדות שהיתה בידי הראשונים ונאבדה מאתנו, וכותב עוד שם (ע׳ תג):

וברייתא זו מביא הראב״ע בספרו ״יסוד מורא״ באמרו: ״אם לא ידע חכמת המדות לא ידע ראיות המדות בעירובין וגם ארבעים ותשע מדות של ר׳ נתן״, ועל יסוד דברי הראב״ע אלו כתב ריט״ל צונץ בספרו על הדרשות (עמוד צה-צז) על־אודות ברייתא זו כדברים האלה (בתרגום עברי): הציטטות המובאות בספרים שונים ממשנת ״מ״ט מדות״ מעידות, כי היא הרבתה לעסוק בגיאומיטריה ובחכמת החשבון, והתלמוד מספר, כי ר׳ נתן אהב לציין את היחוסים המספריים של הדברים השונים, בין בנוגע לדברי הלכה ובין ביחס לעניני אגדה. ומצינו הרבה מאמרים בחז״ל מר׳ נתן אודות מספרים ע״ש באריכות, ועל ברייתא זו כיוונו התוס׳ כאן.

★ ★

גמ׳: ר״ע אומר קרקע כל שהוא חייב בפאה ובבכורים וכותבים עליו פרוזבול וכו׳.

הנה בגיטין (ל״ז ע״א) מבואר דמש״כ כאן ״כל שהוא״ היינו קרקע בגודל קלח של כרוב ע״ש וכ״כ הרמב״ם (פ״ט דשמיטה ויובל הי״ט): ״אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, אם אין קרקע ללוה מוכר לו המלוה כל שהוא בתוך שדהו אפילו קלח של כרוב״ ע״ש.

ורבינו הטור ז״ל בחשן משפט (סימן ס״ז) כתב: ״אין פרוזבול מועיל אלא אם כן יש לו ללוה קרקע, ומיהו אפילו יש לו כל שהוא״. ע״כ. הנה שהשמיט הא דמבואר בגיטין דכל שהוא ר״ל בגודל קלח של כרוב וכנ״ל וי״ל.

אכן בחדושי הרשב״א בגיטין (שם) מפורש כתב:

דהא קרקע כל שהוא קתני ודוקא קתני, ואע״ג דאיבעי להו עלה וכמה, ואהדרו כדאמר רבי חייא בר אשי אמר

רב אפילו קלח של כרוב, לאו למימרא דשיעורא בעינן וקלח של כרוב דוקא, דהא תני בפרק קמא דקדושין (כ"ו א') נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות, ואיבעיא להו עלה מי בעינן צבורין או לא בעינן, ואתי למיפשטא מדתנן רבי עקיבא אומר קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובביכורים וכותבין עליו פרוזבול ונקנין עמה נכסים שאין להם אחריות, ואי סלקא דעתך בעינן צבורים, כל שהוא למאי חזי. תרגמא שמואל בר ביזנא קמי דרב יוסף בר אויא לנעץ בה מחט, ואמר ליה רב יוסף קבסתן איכפל תנא לאשמועינן מחט, ואמר רב אסי מי לא עסקינן דשויא אלפא זוזא.

אלמא דשיעור קלח של כרוב לאו דוקא, דאם כן אמאי איכפלו לאוקמא בשיעור מחט ותלי בה מרגניתא, לוקמה בשיעור מלא קלח של כרוב דחזיא לאוקמי בה כמה מרגניתא וכו' עכ"ד הרשב"א.

מבואר דס"ל דכל שהוא הוא כפשוטו, כל שהוא ממש, ודלא כהרמב"ם הנ"ל. וי"ל דהטור ג"כ ס"ל כהרשב"א ודו"ק.

★ ★

וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספר ברית יעקב (סי' ז' אות ד'): ודע דמסתפינא למימר אבל אי אפשר לי לכבוש הנראה לי, והוא שמדברי הרמב"ם ז"ל שכתב "אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, אם אין קרקע ללוה מוכר לו המלוה כל שהוא בתוך שדהו אפילו קלח של כרוב". נ"ל דפליג על רש"י בגיטין (שם), והרא"ש שפירשו "ואם אין לו קרקע ללוה מזכהו המלוה קרקע כל שהוא בתוך שדהו", שלדבריהם ביאור הגמרא אפילו קלח של כרוב, היינו דסגי אפילו בקרקע בגודל קלח של כרוב (או שאפשר לגדל בה קלח של כרוב).

אבל הרמב"ם פירש כפשטו, אפילו זיכה המלוה ללווה קלח של כרוב בתוך שדהו, נמי כותבים עליו פרוזבול, ולא מיירי שזכהו קרקע כלל, וטעמא דמילתא, דכל דהקלח יונק מן הקרקע דינו כקרקע, וכמפורש בתלמוד שם דרב אשי הוה מקני ללוה גידמא דדיקלא וכתב עליו פרוזבול, ופרש"י "גידמא דדיקלא גזע דקל קצוץ, והגזע מחובר לארץ", ואם כן מה לי גידמא דדיקלא מה לי קלח של כרוב, ודו"ק וע"ש עוד מש"כ בזה.

דף כז ע"ב

בגמ': דמר סבר יש ברירה ומר סבר אין ברירה.

בפרשת קרח נאמר (במדבר טז, טו), 'ויחר למשה מאוד ויאמר אל ה' אל תפן אל מנחתם וגו'', ופירש רש"י, 'אל תפן אל מנחתם וכו' - ומדרשו אמר יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו'. וצריך ביאור, מדוע רק על מנחה ביקש שלא יתקבל חלקם, ולא על אשר הקרבנות.

וביאר בילקוט עני (פר' קרח), דלכאורה צריך להבין, כיצד ביקש משה שחלקם ישראל באש, הרי אם חלקם יפסל כל הקרבן נפסל. דאין ברירה ולא שייך לברור את חלקם מתוך כלל קרבן הציבור.

ברם יש לומר, דכלפי שמיא שפיר יש ברירה, ולהקדוש ברוך הוא אין ספק ושפיר יודע הוא לברור את חלקם.

אך הנה איתא במסכת ביצה (לז, ב) דבבהמה לא שייך לברור, דכיון שאיבריה יונקים זה מזה וכל איבר יונק משל חבירו, לפיכך לא שייך בבהמה בררה.

מעתה מובן, דבכל הקרבנות ציבור, לא שייך לומר שהקדוש ברוך הוא יברר את חלקם ולא יקבלם, דכיון שאיברי הבהמה יונקים זה מזה, אם כן כל הקרבן יפסל, אך במנחה שפיר שייך לומר שחלקם לא יתקבל, כיון דכל חלק וחלק במנחה אינו זקוק לחבירו.

★ ★

בגמ': בעא מיני' מר"י אילן הסמוך למיצר וכו' א"ל גזלן הוא ואין מביאין ממנו בכורים.

הנה בתוס' לעיל (כ"ו ע"ב) ד"ה גזלן הוא וכו' הביאו בשם ר"ח, דהיינו משום שאין מביאין גזל על גבי המזבח שנאמר "אני השם שונא גזל בעולה", וכמו"כ והבאתם גזול ואת הפסח וגו' ע"כ.

וכתב בספר ברכת מרדכי להגאון רב"מ אזרחי שליט"א על זרעים (סי' י"א אות ב'): ע"כ דסבירא ליה להר"ח, דחייל על הפירות שם "גזל", שאם לא כן, מאי שיאטייה לפסול "גזול". אלא דצ"ע, אטו ע"י היניקה משדה חבירו, הו"ל הפירות פירות של "גזל".

[ומוכרח מזה, שאם אך צמחו הפירות, כשמעורבת בהם גם יניקה של איסור גזל, בכלל ״גזול״ נינהו, משום שהפירות צמחו מיניקה של עבירת גזל. וזה חידוש גדול, שכן כאמור, אין בכה״ג חפצא שחייל על הפסול גזל. [וכמו״כ נראה דלא שייך הכא דין פסולא דמצהב״ע, מקרא ד״אלה המצוות״, שהרי המצוה דביכורים לא נעשית בעבירה]. וע״כ, שאם אך באו מכח גזל, נמי בכלל ״גזול״ נינהו וצב״ב].

ואילו רש״י פירש: ״אין צריך להביא ממנו בכורים דבעינן אשר תביא מארצך״. ולשיטתו, ע״כ הכי פירושא, דאין חייבין בביכורים, אלא אם כן היניקה אף היא מ״ארצך״, וכשהפירות יונקים גם משדה חבירו, אין זה ״מארצך״.

אשר לפי זה, היניקה של חבירו, אינה ״פסול״, אלא אך שחסר במחייב. היינו, שאין זה דין שנאמר בקרבן של הביכורים, אלא אך בחובת הפירות. ונראה, דהיא היא הכוונה במש״כ רש״י ״אין צריך להביא״ וכו׳, דהמשמעות היא, שהוא דין בחובה של הפירות, דבכה״ג לא חיילא עליהו החובה להביא ביכורים.

ואעפ״י דהיניקה משדה חבירו, גזילה היא, כמש״כ ״גזלן״, אבל אין גזילה זאת פוסלת את הביכורים. וע״כ כהנ״ל, שאין לגזילה זאת עם הפירות דביכורים ולא מידי, לענין פסולם והכשרם. ומש״נ ״גזלן״, אינו נאמר כטעם למש״נ דאינו מביא ביכורים, אלא דין בפנ״ע, דהיניקה גזילה היא.

★ ★

ולהלן מביא עוד: שוב ראיתי בדברי הריטב״א וז״ל: ״והנכון כדפי׳ רש״י שלא נאמרו דברים אלו אפילו לעולא, אלא גבי ביכורים, משום דכתיב ביכורי אדמתך שיהיו כל הגידולים מאדמתך ואמר קרא לגבי זה דינו כגזלן שאין צריך להביא ממנו ביכורים״.

הרי להדיא, שמש״נ ״גזלן״, לא בא עליו מהלכות גזילה, של לאו ד״לא תגזול״. כי כנראה אין בה ביניקה משום גזל דעלמא. ואך שכלשונו של הריטב״א הנ״ל: ״לגבי זה דינו כגזלן״. ואמנם כך נראה מהפלוגתא דר״י ורבנן, דעלה קאי דבריו של הריטב״א עייש״ה.

אלא דצ״ע, מה הכוונה ד״לגבי זה״ דינו כגזלן, אם הכוונה היא לביכורים, משום דחסר ב״מארצך״ או ב״אדמתך״, אמאי תלוי הדבר ב״גזילה״ דווקא. ע״ש עוד.

★ ★

עוד כתב בספר דבר אליעזר להגרא״י ולדנברג ז״ל (סי׳ כ״ד ס״ק ב׳) בביאור מחלוקת הראשונים הנ״ל:

הנה על הא דאמר עולא אילן הסמוך למיצר בתוך ט״ז אמה גזלן הוא ואין מביאין ממנו בכורים, מפרש רש״י וכן היד רמה באופן הא׳, דטעמא הוא משום דבעינן אשר תביא מארצך וזה לא חשיב מארצך ואינו יכול לומר על האדמה שנתת לי, אכן אבל הר״ח הובא בתוס׳ מפרש, דטעמא הוא משום דאין מביאין גזל ע״ג המזבח, שנאמר אני ה׳ שונא גזל בעולה, וכן מפרש היד רמה באופן הב׳, דטעמא הוא משום דהו״ל מצוה הבאה בעבירה, ומשמע דאלו המפרשים דטעמא הוא משום דהו״ל מצוה הבאה בעבירה ס״ל דאבל מארצך שפיר מיקרי.

ונראה לי להסביר סבר מחלוקתם, דהר״ח מפרש, דבזה אפילו עולא מודה דאזלינן בתר עיקרו, ועיקרו הא הרי עומד בתוך בתוך שלו, ולכך ס״ל דמארצך שפיר מיקרי אלא טעמא דאין מביאין הוא משום דהו״ל מצוה הבאה בעבירה, ואין מביאין גזל ע״ג המזבח.

אבל רש״י מפרש דטעמא דעולא הוא משום דבעינן אשר תביא מארצך, וזה לא מיקרי מארצך משום דהא היניקה הוא משדה חבירו.

פרק שלישי

דף כ"ח ע"א

במשנה: חזקת הבתים כו' חזקתן ג' שנים מיום ליום.

בפוסקים דנו בשנים מעוברות אם סגי בל"ו חדשים או שצריך ג' שנים שלמות. ובריטב"א כאן כתב במשנה שחדש העיבור אינו בכלל אלא סגי בל"ו חודש, לעומת זה במאירי כתב דבעינן הם ועיבוריהם, וכ"כ בחידושי הרי"ם (חו"מ סי' קמ"א סק"א) דמדנקט ג' שנים "מיום ליום" בעינן ג' שנים שלמות עם החודש העיבור.

בשער המשפט (סי' קמ"א סק"א) כתב דדבר זה תלוי בטעם חזקת שנים, שאם זה מטעם "דג' שנים מזדהר בשטראי"", א"כ אין בזה חילוק בין שנים פשוטות לשנים מעוברות, ולעולם סגי בל"ו חדשים, אבל אם זה תקנת חכמים, אז זה תלוי במה שדנו הפוסקים לגבי מינקת אם "שנים" שבלשון חז"ל כולל חדשים המעוברות או לא.

★ ★

במשנה: חזקת הבתים.

בפרשת ואתחנן (דברים ד, כה) נאמר, 'כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל וגו', ופירש רש"י: 'ונושנתם - רמז להם שיגלו ממנה לסוף ח' מאות ונ"ב שנה כמנין ונושנתם, והוא הקדים והגלם לסוף שמונה מאות וחמשים, והקדים ב' שנים לונושנתם כדי שלא יתקיים בהם 'כי אבד תאבדון', וזהו שנאמר וישקוד ה' על הרעה ויביאה עלינו, כי צדיק ה' אלהינו צדקה עשה עמנו שמהר להביאה ב' שנים לפני זמנה'.

המהר"ל (נצח ישראל, כד) מביא את הדרשה הזו, ותמה, כיצד יתכן שיהיה בטול לדברי השם יתברך, ועוד, למה הקדים דוקא שתי שנים, ולא יותר ולא פחות.

וביאר, משום דשתי שנים הם כמו גבול וסוף של זמן של 'ונושנתם', והגבול בכל דבר נבדל מן הדבר עצמו, ואינו בחזקו ובתוקפו בגבול כאשר הוא בעיקר. ולפיכך כאשר הגיע אל הגבול, ואין הישיבה בכוחה, אז גלו. וכתב 'ונושנתם בארץ', דמשמע שיהיו שם כמנין 'ונושנתם', מאחר ששתי שנים אלו נחשבים גבול של 'ונושנתם', ודבר שהוא גבול בטל אצל הדבר עצמו, ולפיכך בטלים אלו שתי שנים אצל עיקר הישיבה, כאילו ישבו שם 'ונושנתם', כי הגבול נמשך אחר גוף הדבר.

והטעם שדוקא שנים הם גבול, משום דמספר שלש שנים הם חשובים ביותר, כמו שתמצא שחזקת הבתים שלש שנים, לכך מספר ג' אינם גבול, רק מספר שתי שנים - שאינם נחשבים בעצמם ענין חזקה - הם נחשבים גבול. וכיון שגלו שתי שנים קודם 'ונושנתם', ולא היו שם כל מה שראוי שיהיו שם, עדיין שם הארץ עליהם אף בגלותם ממנו, ולכך אין מקויים בהם 'ואבדתם מהרה' (שם יא, יז). אבל אם חס ושלום ישבו שם כל זמן שלהם, שוב לא נקרא ארץ ישראל מקום שלהם, והיה חס ושלום מקויים בהם 'ואבדתם מהרה'.

★ ★

בגמ': **א"ר יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה שהיא ג' שנים משור המועד** וכו'.

והנה נסתפקו האחרונים בעיקר דין העדאה, אם ע"י הג' פעמים מתחדש אצל השור טבע הנגחנות, או דהג' פעמים הם רק גילוי מילתא שהשור הי' נגחן מעיקרו.

ולפי"ז כתב בספר אמרי דוד (נשים - נזיקין סי' ח') ליישב את דברי הטור או"ח (סי' קיד) המביא בשם הירושלמי: המתפלל ואינו יודע אם הזכיר מוריד הגשם או לאו, קודם שלושים יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר, מכאן ואילך מה שצריך מזכיר, הלכך עד שלושים יום אם ספק לו אם הזכירו אם לאו צריך לחזור דמסתמא לא הזכיר וכו'. והר"מ מרוטנבורג הי' רגיל לומר בשמונה עשרה ברכת אתה

גבור תשעים פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם נגד שלושים יום שאומר א"צ לחזור, וראייתו מפרק כיצד הרגל דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן, ה"נ כיון דאחר שלושים יום אם הוא מסופק אין צריך לחזור כל שכן תשעים פעמים יום אחד עכ"ל הטור וכן פסק בשו"ע או"ח (סי' קי"ד סעיף טו).

ובהמשך דבריו כתב הטור:

והר' פרץ ז"ל כתב לא חזינן לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי, שאין הנידון דומה לראי', דהתם טעמא משום דהוחזק ליגח, ואם הוחזק בג' רחוקות כש"כ בג' קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי עכ"ל.

והקשו האחרונים על פסק הטור בשם המהר"ם מרוטנבורג, דהא האי ק"ו ר"מ הוא דס"ל, אבל ר"י חולק עליו ואיתא בגמ' (ב"ק כ"ד ע"א) אמר רב אדא בר אהבה הלכה כרבי יהודה במועד שהרי רבי יוסי מודה לו, וא"כ איך פסקינן כאן לענין משיב הרוח דריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לכש"כ, והא האי סברא ר"מ הוא דס"ל, ואנן כר"י קיי"ל דלית לי' האי ק"ו.

★ ★

והנה לעיל בארנו, דמהגמ' כאן נראה להוכיח דהעדאה דג' פעמים היא רק גילוי מילתא דהשור הי' נגחן מעיקרו.

אמנם מדברי הר"מ מרוטנבורג שלמד משור המועד לחזקה דמוריד הגשם, מוכח דס"ל דאין ההעדאה מטעם גילוי מילתא, דע"י ג"פ מתחדש בהשור טבע הנגחות, אלא דקשה ע"ז מהגמ' ב"ב כאן וצ"ע.

ואולי י"ל עפ"מ שכבר ראיתי מבארים, דבהחקירה הנ"ל פליגי ר"מ ור"י, דאי נימא דע"י הג' פעמים מתרגל השור מכאן ולהבא, נראה דבשקירב כש"כ דמתרגל טפי, וזוהי דעת ר"מ דס"ל דהעדאה היא מטעם התרגלות, וע"כ בקירב נגיחותיו כש"כ שהתרגל. אמנם ר"י ס"ל דהעדאה דג' פעמים מטעם גילוי מילתא דזהו טבע השור, וע"כ הוי גילוי רק בריחק נגיחותיו, אבל בקירב נגיחותיו אינו מוכח כלום, כי י"ל שהי' איזה מקרה שגרם לו ליגח.

ומעתה הי' אפשר לומר, דהא דבגמ' כאן הוכיחו מר"י שהלכה כמותו, והא אליבא דידי' הויא ההעדאה מטעם גילוי מילתא, אמנם המהר"מ מרוטנבורג הרי למד דינו מר"מ, והרי אליבי' הויא ההעדאה מטעם מתרגלות.

★ ★

ובספר קהלות יעקב (עמ"ס ב"ק סי' ט"ז) הביא, דמחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והר' פרץ ז"ל הנ"ל תלוי' בהחקירה הידועה לענין העדאה, והיינו דמהר"מ מרוטנבורג דמוכיח מהעדאה למוריד הגשם ס"ל דהעדאה היא יצירת טבע חדש, אבל הר"פ שכתב דהתם טעמא דהוחזק שיגח וכו' אבל גשם וכו' והדבר תלוי בהרגל לשונו אמרינן הכי, ס"ל דהג' נגיחות דהעדאה אינן אלא ראי' שכן הי' טבעו מלפני כן, ועל כן אינו ראי' למוריד השם,שהוא מטעם הרגל, ע"כ.

דף כ"ח ע"ב

בגמ': כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה.

כמה דעות יש בראשונים בענין זה, הרשב"ם להלן (מ"א ע"א) כותב:

"בין בחזקת ג' שנים דקרקעות ובתים ואילנות, ובין בחזקת יום אחד כגון הנך דאמרינן לעיל (ו'.) אחזיק להורדי וכו' מיירי. וקאמר דצריך לטעון מאיזה כח החזיק בה" עכ"ל. ומשמע מדבריו, כי כל חזקה צריכה טענת מכר או מתנה ואפי' חזקות תשמישים.

דעת רש"י ג"כ נראה דס"ל כרשב"ם, וזה ממש"כ לעיל (כ"ג ע"א) בד"ה טוענים ליורש: "בי"ד פותחים פה וטענה ליורש וכו' שערער אדם עליהם והביא עדים שהוחזק בו אביו או המוכר לו ג' שנים, אע"פ שלא טען: והם לקחו ממך או מאבותיך טוענים לו בי"ד. ואילו למי שלא לקחה ולא ירשה, אם לא טען אינה חזקה", ומוכח איפוא, שכל חזקה צריכה טענה, אלא שבנדון זה צריכים גם חזקת ג' שנים כיון שזו חזקת נזיקין, אבל בחזקת תשמישים גרידא, אי"צ אלא טענה בלבד ולא חזקת ג' שנים וכמ"ש רש"י גבי כשורא דמטללתא (ו':) בד"ה לא הויא חזקה: "אם סמכה על כותל חבירו ולא מיחה בתוך ל' יום, לא הוי חזקה לטעון ולומר פיסתיך במעות עד עולם" ע"כ.

★ ★

שיטה שני' בענין זה היא שיטת הגאונים המובאת ברשב"א (בחי' לדף ו', ודף כ"ג ודף נט), שבין חזקות תשמישים

ובין חזקות נזיקין אינן צריכות טענת מכר. ואם טוען: ע"י שתיקתך, מחלת לי - נאמן, והוי חזקה לאלתר. ורק כאשר רוצה לחסרו קרקע ע"י חזקות אלו, צריך טענת מכר וחזקת ג' שנים.

ונראה, כי סברת הגאונים היא, שאדם כותב שטר או עכ"פ נזהר בשטרו רק על חסרון קרקע או על קנין בגוף הקרקע. ולכן אם יטען טענת מכר, יאמרו לו אחוי שטרך, ולכן צריך להחזיק ג' שנים. אבל על סתם חזקות תשמישים או נזיקין, אין אדם כותב עליהן שטר, ולכן לאלתר הויא חזקה.

★ ★

שיטה נוספת היא שיטת הרשב"א עצמו (במקומות הנ"ל), והוא ס"ל שכל חזקה צריכה טענת מכר וגם ג' שנים. והמשנה (מ"א.) "כל חזקה שאין עמה טענה" מבוארת כפשוטה: בכל החזקות כולל חזקות נזיקין ותשמישים, ורק בכשורא דמטללתא (ו':) וכדו' שאין לו כלום בגוף הקרקע, אלא שעבוד בכותל, סגי בל' יום משום דלא טרח איניש למכתב עלויה.

הרשב"א מקבל, איפוא, חלק מדבריו של רשב"ם שכל החזקות צריכות טענת מכר. אך חולק עליו בחלק אחר בחזקת תשמישים, שלרשב"ם אין צריך ג' שנים ולרשב"א גם חזקות אלו צריכות ג' שנים. (שיטה זו, היא גם שיטת ר' יונה והרא"ש, והיא גם מובאת להלכה ברמ"א חו"מ סי' קנ"ג סעיף ט"ז.)

★ ★

ראה בספר הזכרון זכור זאת ליעקב (ע' קפא) והלאה שמביא שיטות הראשונים בענין "חזקה שיש עמה טענה" באריכות, ומביא שיש עוד כמה שיטות בענין זה ע"ש באריכות.

★ ★

בגמ': א"ל אביי דלמא התם עצה טובה קמ"ל.

בחתם סופר מפרש, דבגלות אין כאן דין חזקה ולא מחאה משום שלום מלכות, כדי שלא ירגישו מלכי בבל שדעתם לחזור לארץ ישראל כשהם מוחים במי שמחזיק בקרקעותיהם כבורח מחמת מרדין (להלן לח, ב). ומשו"ה עצה טובה שלא ימחו אלא ישמרו שטרותיהם, וגם עצה טובה שהשטרות יטמנו בקרקע, שלא יראו החוצה ויודע למלכות, ושלא ירקבו, ועל כן יתנום בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים. וגם עצה טובה לבנות בתים ולנטוע גנות, כמתיאש מלחזור לארץ ישראל, והכל עצה טובה משום שלום מלכות.

דף כ"ט ע"א

בגמ': אמר לי' אביי, אלא מעתה כי הדרא ארעא, תיהדר לבר מפירי וכו'

הנה בתוס' סנהדרין (ו' ע"א) ד"ה צריכה קנין וכו' הסתפקו אם מחילה צריכה קנין או לא, וכתב בספר מסלות ים עמ"ס סנהדרין (סי' ו' אות ג'):

לכאורה נראה להביא ראיה גדולה מהגמ' בב"ב בריש חזקת הבתים, גבי הוא דתני התם חזקת הבתים וכו' חזקתן שלש שנים, והגמ' שם שקיל וטרי לבאר מאי טעמא הוא כן ומהיכן ילפי לה, ושם בדף כ"ט אמר רבא שתא קמייתא מחיל איניש תרתי מחיל תלת לא מחיל, א"ל אביי אלא מעתה כי הדרא ארעא תיהדר לבר מפירי אלמה אמר רב נחמן הדרא ארעא והדר פירי, עיי"ש, ולכאורה אילו נימא שמחילה צריכה קנין, והיינו משום הגמירות דעת, אעפ"י שהמחילה היא סילוק, א"כ מאי פריך הש"ס שם כיון דהדרא ארעא תהדר לבר מפירי, והרי אעפ"י שמחל לו עליהם, אך מ"מ הרי קנין לא עשה לו עליהם וע"כ הם חוזרים, אלא מוכח לכאורה דמחילה אינה צריכה קנין.

★ ★

בגמ': אלא אמר רבא שתא קמייתא מיזדהר איניש וכו'.

הנה בקצוה"ח (סי' ק"מ ס"ק ב') הביא מדברי הרמב"ן (להלן מ"ב ע"א) הכותב בתו"ד: דטעמא דחזקה לאו משום איזדהורי דידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך, ולאחר שלש כיון דלא מזדהר בה טפי איתרע לה האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק וכו' ע"כ.

וכתב בקצוה"ח (שם): ומבואר מדבריו ז"ל דעיקר טעמא דחזקה דהואיל דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו, אלא דתוך ג' שנים איתרע חזקת המחזיק דאמרינן ליה אחוי שטרך, ולאחר שלש דלאו ריעותא היא משום דטפי לא מזדהר, אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו, עכ"ד הקצוה"ח.

★ ★

וכתב הגאון ר' נתן גשטטנר שליט"א (בקובץ פנים מאירות קובץ י"ח ע' יב): ויש לעיין דאמאי הוצרך הרמב"ן

ז"ל לומר דמהני חזקת ג' שנים משום דכיון דשתק ולא מחה רגלים לדבר שמכרו, תיפוק ליה דמהני משום חזקה כל מה שביד האדם הוא שלו.

ונראה בזה על פי מה שכתב רבינו יונה בבא בתרא (לג.) גבי עובדא דרבה בר שרשום, דהיכי שהיה בידו קרקע ג' שנים בתורת משכנתא ורוצה להחזיק ולתפוס את הקרקע בתורת משכון על חוב אחר, דאי אפשר, כיון דקרקע בחזקת בעליה עומדת ואין בה תפיסה בתורת משכון דברשות בעליו הוא עיי"ש.

אולם הש"ך ז"ל בחו"מ (סי' ק"נ סק"ג) כתב דאין לחלק כלל בין מטלטלין לבין קרקע, דכך לי קרקע כשהחזיק בה ג' שנים כמו מטלטלין, וכשם שבמטלטלין מהניא תפיסה לטעון חוב יש לי עליו ממקום אחר הוא הדין בקרקע, ואין לומר דשאני מטלטלין שהם תחת ידו הכא נמי קרקע תחת ידו היא שהחזיק בה ג' שנים, וסיים דמי שיש לו לב יבין דאין טעם כלל לחלק בין קרקע למטלטלין עיי"ש באריכות.

★ ★

ומעתה יש לומר, דהרמב"ן סובר דבקרקע לא יתכן לומר חזקה מה שביד האדם הוא שלו, דבקרקע לא שייך לומר שהוא תחת ידו דבחזקת בעליה הקודמת עומדת, וכדסבירא ליה לרבינו יונה, דלא מהני ביה תפיסה דברשות בעליו הוא, ולכן הוכרח לומר דחזקה ג' שנים הוא משום דכיון דלא מחה רגלים לדבר שלא מכרו, ואי אפשר לדון מחמת החזקה עצמה, דהחזקה לא הוי תפיסה כלל, וכמאן דלא הוי תחת ידו דבחזקת בעליה עומדת.

אבל לסברת הש"ך ז"ל דשייך תפיסה גם בקרקע לאחר ג' שנים, ואין שום חילוק בין מטלטלין לקרקע, א"כ כמו שבמטלטלין אמרינן דחזקה מה שבידו הוא שלו, כמו כן נימא בקרקע, והא דבעינן בקרקע ג' שנים משום דעד ג' שנים לא הוי כמוחזק וכתופס, דאמרינן ליה אחוי שטרך, אבל לאחר ג' שנים דליכא ריעותא במה שאין לו שטר, שוב מהני החזקה מצד עצמה דחזקה מה שביד האדם הוא שלו.

וע"ש עוד שהאריך בכל זה.

★ ★

גמ': אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות.

בפרשת ראה (דברים יד, כח) נאמר, 'מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא וגו'', וכבר עמד רש"י על כך, שלמה דוקא מקצה שלש שנים, הרי אף של שנה ראשונה חייב להוציא, ופירש, 'בא ולמד, שאם השהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה לשמטה, שיבערם מן הבית בשלישית'. אמנם בפנים יפות (שם) ביאר על פי מה שאמרו כאן, 'אמר רב הונא, שלש שנים שאמרו, הוא שאכלן רצופות', דהיינו בשלש תבואות, והוא דכיון דבשלוש פעמים יתחזק אדם בלבו לומר שהוא שלו, כענין שמצינו במסכת קידושין (כ, א), עבר עבירה ושנה נעשה לו כהיתר, על כן הזהירה התורה בשנה השלישית להוציא את כל המעשר.

★ ★

גמ': ומודי רב הונא באתרי דמוברי באגי.

אי' בספורנו פ' בהר עה"פ שש שנים תזרע שדך שכתב "אז תוכל לזרוע שדה אחד בעצמו שש שנים רצופות" דהיינו מי ששומר שמיטה יש לו ברכה שיכול לזרוע שש שנים ברצף ולא יצטרך לעשות ניר באמצע. [ולכאו' מקורו ממכילתא פ' משפטים עה"פ שש שנים תזרע שדך רבי אליעזר אומר כשישראל עושי' רצונו של מקום הם עושין שמטה אחת בשבוע אחד שנאמר שש שנים תזרע שדך. וכשישראל אין עושין רצונו של מקום הם עושין ד' שמטין בשבוע אחד הא כיצד נדה שנה וזורעה שנה נדה וזורעה שנה נמצאו שהן עושין ארבעה שמטין בשבוע אחד].

וקשה לי דאי' בשו"ע חו"מ סי' קמ"א סעיף ד' דבאתרא דמוברא באגי אם אכל ג"ש רצופות יש שאומר שאינו חזקה, מפני שנראה כגזלן שלא איכפת לו מהכחשת הקרקע, ויש להבין שי' זו הא בזמן שיש שמיטה יש ברכה שיכול לזרוע שש שנים ברצף ואין הקרקע נכחש וא"כ למה אינו חזקה ולמה נראה כגזלן הרי המחזיק יכול לומר אני שומר שמיטה ויש לי ברכה ובגלל זה לא עשיתי ניר. ואין לומר שמיירי בזה"ז ובזה"ז אין ברכה, דהא כתב החידה"ר גיטין לו: תוד"ה ותיקון וחזו"א שביעית סי' י"ח סק"ד שגם בזה"ז יש את הברכה שכתי' בשמיטה (ודלא כסמ"ע חו"מ סי' ס"ז סק"ב, יעב"ץ גיטין שם ומכתבי תורה להאמרי אמת סי' סו). וא"כ למה לא יהא בזה"ז ברכה זו שיוכל לזרוע שש שנים ברצף ויהא לו חזקה. ולומר שהגמ' דיבר רק בבבל קשה לומר דהא בדף לו. דן הגמ' לענין אכלה שביעית אם הוי

חזקה משמע שהגמ' דיבר בכל המקומות, וכן נפסק גם בטור ובשו"ע.

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף כ"ט ע"ב

בגמ': **בחנותא דמחוזא דלימא עבידא לליליא לא עבידא** כו'.

בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' צ"ב) רצה השואל לפרש שבזמן הש"ס בשאר מקומות (חוץ ממחוזא) היו מוכרין בחנויות בין ביום בין בלילה, ולהכי בעי ג' שנים רצופות.

ולפ"ז צידד לפרש הא דאיתא לעיל (כ"א ע"ב) חנויות שבחצר יכולין השכנים למחות מחמת קול הנכנסין והיוצאין, היינו שבאים ביום ובלילה כיון שמוכרין כל המעת לעת.

אבל החתם סופר כתב לפרש שבמחוזא הי' החנות במקום אחד ודרו בבית שלהם (כמו בימינו), משא"כ בשאר מקומות היה החנות לממכר ביום ולשינה בשעות הלילה, עיין שם עוד.

★ ★

עיין בערוך השולחן (חו"מ סי' ק"מ) דבזמנינו כל החנויות הם כחנויות של מחוזא, שעשויים למכור ביום, ואין יושנים שם בלילה.

★ ★

בגמ': **ורמי דרבא אדרבא ורמי דרב נחמן אדרב נחמן** וכו'.

והנה בדעת רבא פירש הרשב"ם וז"ל: דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו שלוש שנים, אין לנו לחוש שמא גם זה היה עמו, הואיל ולא שמענו בלתי היום עכ"ל. נראה מבואר מהרשב"ם, דכיון שבפשטות הדברים נראה דישב שלוש שנים בלא שום אדם, אין לנו לחשוש כנגד הפשטות. כלומר דיש כלל בדיני ממונות דכשאדם טוען טענות משונות כנגד הפשטות הוא צריך להביא ראיה, דהמחדש הוא המשונה.

ובדעת רב נחמן צ"ל דסובר, דלא אזלינן אחר הפשטות, וכיון דהמערער טוען דלא הוי חזקה ממילא על המחזיק להוכיח.

★ ★

והקשה הרמב"ן על הרשב"ם ב' קושיות. א' הרי אדם יכול למכור בית ולשייר לעצמו זכויות בבית. וא"כ מה הטענה שעבר דרך הרי יתכן דשייר לעצמו זכות זו. ב' מאי טעמא דרבא דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

והנה הנמוקי יוסף הקשה על הרשב"ם רק את הקושי' הא' שהקשה הרמב"ן. וצ"ב מדוע הנמוק"י לא שאל על הרשב"ם את הקושי' הב' של הרמב"ן.

★ ★

וכתב הב"ח בשו"ת (סי' ז') לבאר בזה, דהרמב"ן הסתפק בכוונת הרשב"ם, דהנה יש דקדוק בלשון הרשב"ם שכתב והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך. והסתפק הרמב"ן האם הכוונה ומשתמש עמך היינו שימושים אחרים, או דהעברה גופא זהו השימוש. וביאר לפי זה דקושית הרמב"ן הוא בדרך ממה נפשך, דאם הכוונה ומשתמש עמך רק העברת דרך גרידא, א"כ מובן רבא, ואם הפשט שמשתמש שימושים אחרים קשה רבא.

ואומר הב"ח, דהנמוק"י הבין בדעת רשב"ם דהעברה גופא הוא השימוש, ולכן לא קשה לו מאי טעמא דרבא כיון דהיה רק העברה בעלמא לא מבטל חזקה ע"כ.

★ ★

והקצוה"ח (סי' קמ"ו ס"ק ז') הבין בדעת הב"ח דבזה גופא נחלקו רבא ור"נ אם העברה מבטל חזקה. והקשה דבגמרא מוכח דזה ברור שהעברה מבטל חזקה. וכל השאלה מי צריך להביא ראיה, והיינו דנחלקו האם אזלינן אחר הפשטות.

וראיה לזה מביא בקצוה"ח מהא דמקשה הגמרא סתירה מרבא אדרבא ור"נ אדר"נ מעובדא דבר סיסין, ושם ברור דכל השאלה מי צריך להביא ראיה אם המוכר או הלוקח, והתם נמי השאלה אם אזלינן אחר הפשטות או לא, ומוכרח לפי זה דהוא הדין בעובדא דשכוני גוואי זה המחלוקת.

★ ★

נחלקו הב"ח בשו"ת (סי' ז') הנ"ל והקצוה"ח (סי' ק"מ ס"ק ג') לענין מקום בביה"כ שהיה לאחר קנין ואחד מערער שיש לו חזקה לשותפות במקום, וכתב בתשובת הב"ח דחזקה כזו לשותפות אינה חזקה כמו בשכוני גוואי ע"כ. וכתב הקצוה"ח דאינו דומה, דבשכוני גוואי אינה חזקה משום שמערער על כל הבית, אבל כאן שטוען שיש לו חזקה על חצי בשותפות, לא הוי חסרון בחזקה כמו בדרך עליך.

והקצוה"ח מביא ראיה דלא כהב"ח מהגמ' (בדף ו') דמבואר אחזיק להורדי אחזיק לכשורי, ומבואר שם ברא"ש דע"י חזקת תשמישין קונה חלק בעצם הכותל, ואע"ג דשם הרי הבעה"ב של הכותל גם משתמש עם הכותל, וע"כ דכשאינו טוען חזקה על הכל רק בשותפות אין חסרון של שכוני גוואי.

וכתב בנתיה"מ לדחות את ראיית הקצוה"ח דשם באחזיק להורדי אחזיק לכשורי מחזיק בחלק מסויים ולכן אין בזה חסרון, אבל במקום שבביה"כ, דכל אחד יושב על המקום אפשר שיש כן חסרון של שכוני גוואי ע"כ.

★ ★

בגמ': צונמא במה יקנה.

בפרשת מקץ (בראשית מא, כג) נאמר, 'והנה שבע שבלים צנומות דקות שדופות קדים צומחות אחריהם', ופירש רש"י: 'צנמות - צונמא בלשון ארמי סלע, הרי הן כעץ בלי לחלוח וקשות כסלע. ותרגומו: נצן לקין נצן אין בהן אלא הנץ, לפי שנתרוקנו מן הזרע'.

הרמב"ן (שם) הביא את דברי רש"י וכתב עליו בזה הלשון: 'והשבלים בעת שנתרוקנו מן הזרע אין בהן נץ, וכן פרעה לא ראה אותן בעת הנצן כי מלאות וטובות ודקות ושדופות קדים ראה אותן וכן צנומות שיהיה כמו סלועות מלשון צונמא אינו נכון, והשבלים הדקות אינם קשות כסלע.

'אבל פירוש צנומות פרודות לחתיכות הרבה, והוא לשון רבותינו (ברכות לט -) פת הצנומה בקערה מברכין עליה המוציא, פת החתוכה, והוא הפת שאדם עושה ממנו חתיכות ונותן המרק עליו בקערה ואוכלו חתיכה חתיכה בלא בציעה אחרת והוא לשון התרגום גם כן שאמר נצן לשון חתוך וחסרון, ממה שאמרו הם ז"ל (ב"ב נד) מליא במליא נצא בנצא לא הויא חזקה, שקל מוליא ושדא בנצא הויא חזקה, המקום שהוא גבוה שלם העפר נקרא מליא, ושהוא חסר העפר ובו חסרון נקרא נצא.

'אף כאן הפך מלאות צנומות, ונצן הפך מליאן - והענין כי לא היו השבלים מלאות הגרגרים, אבל היה בהם מקומות חסרים אין בהם גרגרים, ומקום אחר גבוה שבו הגרגרים שלקו והם רקות, ולכך אמר יוסף במקום צנומות רקות, כי היו בהן מקומות רקים, אין בהם גרגרים כלל'.

הרא"ם מיישב את דברי רש"י וכותב, 'הרמב"ן ז"ל חשב שפירוש 'ונתרוקנו מן הזרע' הוא שאחר שגדלו הגרגרים, שהוא הזרע, נפלו, ולא נשאר שם אלא הנץ. ולכן טען ואמר שה"שבלים בעת שנתרוקנו מן הזרע אין בהן נץ". ומה שטען עוד, "וכן פרעה לא ראה אותן בעת הנצן, כי מלאות וטובות ודקות ושדופות ראה אותן" אינה טענה, כי פירוש מאמר הרב "שאין בהן אלא הנץ" הוא שכשראה אותן בחלומו בעת שדרך השבלים להיותן מלאות וטובות, ראה את אלו שלא היה בחללות שבו הגרגיר, רק הנץ לקוי ויבש, שלקה מאד, שהנץ נתיבש ונתרוקן מלעשות גרגיר ונשאר הנץ יבש בתוך החללות במקום הגרגיר. גם מה שטען עוד על מה שפירש רש"י "צנומות" מענין צונמא בלשון ארמי סלע ואמר "ואינו נכון, כי השבלים הרקות אינן קשות כסלע" אינה טענה, כי הרב ז"ל פירש דבריו ואמר, "הרי הן כעץ בלי לחלוח ויבשות כסלע", לא קשות כסלע'.

דף ל' ע"א

בגמ': אמר רבא עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא.

בשו"ת גינת ורדים (חושן משפט ו, ט) נשאל לגבי חזקה על הקדשות, בתשובתו מדמה את זה למה שאמרו כאן בגמרא, דעביד איניש כל שלשים יום להיות בשוק, וכותב, 'לפי שבעל הבית, כיון שמפנה ממנו השוכר שהיה דר בו, בעל הבית פוקד את ביתו לראות מה היא חסרה ומה היא צריכה לתיקון, אשר ימצא שם בדק, לא כן בתי ההקדשות שכיס ההקדש ריקם והוצאת העניים מרובה, ובדוחק הרבה עד שישימו לב לדקדק ולתקן בדקי הבית, לעולם תמצא בתי ההקדשות שהן רעועות ובנס הן עומדים, שאין מוציאין עליהם הוצאות תיקון בדקיהם, אלא מתוך הכרח גדול, וכיון שאין הגזבר פוקדה, אפשר שישתמש השכן בגג של התבשיל שנים רבות ואין דורש ואין מבקש, ודומה זה למה שאמרו בגמרא, כל תלתין יומין בשוקאי טרידנא, ופירש הרי"ף וזה לשונו, לא ידענא דאת נחית גו ביתאי, אמר רבא עבידי אינשי דטרידי בשוקא כל תלתין יומין ולא קמה ליה חזקה, והשוכר הנכנס לדור בבית ורואה שהשכן משתמש בגג בית התבשיל לא ישים אל לבו שהשכן ירד שלא ברשות, אשר על כן נראה דלא מהניא חזקה בנדון זה'.

★ ★

בגמ׳: עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא.

דעת הרמב״ם (הל׳ טוען פי״א הלכה ג׳) שזהו דוקא בשוק של כפרים, אבל בשוק של עיירות לא.

ופירש הב״י בבדק הבית (חו״מ סי׳ קמ״ג) דבשוק של העיירות שיש מקום רחב, אין הם טרודין, אבל בשוק של כפרים שהמקום דחוק, ממילא הם טרודים ואין שומעין החזקה.

ובסמ״ע שם (ס״ק ג׳) פירש דבכפרים יש שוק רק לעתים מזדמנים, משא״כ בעיירות שיש שוק מידי שבוע בשבוע, אין הם טרודים בשעת השוק.

בב״ח פירש דבעיירות שהם מוקפים חומה סומכים ובטוחים על ממונם והם שלוים, אבל בכפרים שהעם יושבים באוהלים ואיכא טירחא לשמור מלסטים ושודדי לילה, לכן הם טרודים.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא.

בשו״ת גינת ורדים (חושן משפט ו, ט) נשאל לגבי חזקה על הקדשות, בתשובתו מדמה את זה למה שאמרו כאן בגמרא, דעביד איניש כל שלשים יום להיות בשוק, וכותב, ׳לפי שבעל הבית, כיון שמפנה ממנו השוכר שהיה דר בו, בעל הבית פוקד את ביתו לראות מה היא חסרה ומה היא צריכה לתיקון, אשר ימצא שם בדק, לא כן בתי ההקדשות שכיס ההקדש ריקם והוצאת העניים מרובה, ובדוחק הרבה עד שישימו לב לדקדק ולתקן בדקי הבית, לעולם תמצא בתי ההקדשות שהן רעועות ובנס הן עומדים, שאין מוציאין עליהם הוצאות תיקון בדקיהם, אלא מתוך הכרח גדול, וכיון שאין הגזבר פוקדה, אפשר שישתמש השכן בגג של התבשיל שנים רבות ואין דורש ואין מבקש.

ודומה זה למה שאמרו בגמרא, כל תלתין יומין בשוקאי טרידנא, ופירש הרי״ף וזה לשונו, לא ידענא דאת נחית גו ביתאי, אמר רבא עבידי אינשי דטרידי בשוקא כל תלתין יומין ולא קמה ליה חזקה, והשוכר הנכנס לדור בבית ורואה שהשכן משתמש בגג בית התבשיל לא ישים אל לבו שהשכן ירד שלא ברשות, אשר על כן נראה דלא מהניא חזקה בנדון זה׳.

דף ל׳ ע״ב

בגמ׳: אמר ליה השני נוח לי הראשון קשה הימנו.

כתב בשו״ת מים עמוקים (ח״ב סי׳ מג), ׳ראובן מחזיק בחזקת בית אחת שנים הרבה, ושמעון ערער עליו מאי בעית בהאי בית, וא״ל ראובן מאבוך זבנתיה, והא שטרא. ושמעון מוציא שטר מוקדם משטרו של ראובן איך אביו מכר לו החזקה ההיא, ונמצא שמכר לראובן קרקע שאינו שלו, וראובן אומר לו איך אתה אומר שהיה שלך, שהרי אתה היית אמצעי וסרסור במכירה שמכר לי אביך, ושמעון מכחש ואומר לא היו דברים מעולם, ולא ידעתי כלל מהמכירה שמכר לך אבי.

תשובה: אין ספק שאם שטר של שמעון מקוים שאין מכירת אביו של שמעון שמכ׳ לראובן כלום. ומה שטוען ראובן ששמעון היה סרסור בקנותו בית מאביו של שמעון, אם ראובן מברר זה בעדים אבד שמעון את זכותו. ולא דמי להיא דאמרי׳ בפרק חזקת הבתים, א״ל והא איכא עדים דאתאי אימלכי בך ואמרת לי זיל קני דאמר הראשון קשה לי והשני נוח הימנו ואמר רבא דינא קאמר. דהיינו דוקא כשאינו מכחיש בדבר אלא טוען הראשון קשה לי והשני נוח לי, אבל אם הכחיש בדבר ובאו עדים והכחישוהו, לא מצי טעין הכי, וכמו שכתב הטור בפירוש.

ועוד דאפילו טוען כן לא מהני דעל כרחך לא אמרינן הכי אלא בההיא דאתא אמליך ביה ואמ׳ ליה זיל זבין, דדבורא בעלמא קאמר ליה ועבידי אינשי דאמרי דבורא בעלמא. אבל כשהוא סרסור במכירה ומסיי׳ בה לא דמי לאתאי אימלכי בך אלא לחתם עליה בעד דאמרינן אבד את זכותו דהיינו טעמא דחתם עליה בעד אבד את זכותו משום דמסייע בקנין וכל היכא דמסייע אבד את זכותו. וכן כתב רשב״ם ז״ל בפרק ח״ה דאפילו אדמון ורבנן לא פליגי אלא בדעביד המערער מעשה לסייעו ללוקח לקנות שדהו, אבל בדבורא בעלמא כלהו מודו דרבא כדמפרש ואזיל.

אבל אם אין ראובן מברר זה בעדים ודאי זכה שמעון מכח שטר ופשיט׳ ודאי שאין אומרים שראובן נאמן לומר ששמעון היה סרסור מגו דאי בעי אמר מנך זבינתי׳ כיון שהחזיק בה ג׳ שנים, דטענת היותו סרסור אינו מקנה לו החזקה עד שנאמר שטענתו אמת וזכה בקרקע. אלא היא

ראיה שאין לו זכות בה דאם לא כן לא היה מסייע בקנין ואין להביא ראיה על פי דבריו של בעל הדין.

ומכל מקום אם יש עדים שאביו של שמעון החזיק בחזקה יום א׳ קודם מכירתו אותה לראובן טוענין לראובן, זה הלוקח שמא חזר ולקחה אביו של שמעון משמעון ואח״כ חזר ומכרה לראובן׳.

★ ★

בגמ׳: אמינא איזבון דינאי וכו׳.

וברשב״ם: אדם תם שאינו רוצה להתקוטט אפי׳ על שלו, עשוי הוא להוציא מעותיו ליטול את שלו בלא דין ומחלוקות וכו׳ ע״כ. וכן נפסק להלכה בשו״ע (חו״מ סי׳ קי״א סי״ח).

נשאל הגאון ר׳ שמואל ברוך ורנר זצ״ל בדו״ד בין בעל ואשתו, שהבעל התחייב אחרי שנתן ג״פ לתת סכום מסוים לאשתו כל חודש עבור בנם, ואח״כ הוסיף מעצמו עוד סכום מסוים בלא שהיא דרשה, וכעת היא דורשת תוספת נוספת על הנ״ל. ומוכיחה האשה מזה שהוא הוסיף אחרי ההסכם, שזה מוכיח שהסכום שסוכם עליו בעת ההסכם אינו סכום סופי לצמיתות.

והוא טוען שאת הסכום שהוסיף - הוסיף, כדי לגרום אוירה טובה בינו לבין בנו, ולא בגלל שהסכום אינו סופי.

והנה מהגמ׳ שלפנינו רוצה הגרש״ב ורנר זצ״ל בשו״ת משפטי שמואל (סי׳ י״ג) להוכיח, שרגיל אדם להוציא מכספו - שאינו מחויב - בכדי למנוע קטטות ומריבות, ואין לראות בתשלום כהודאה שאמנם חייב.

אכן כנגד זה יש לטעון, שלא נאמר כלל זה דעביד איניש דזבין דיניה אלא כאשר משלם עבור סכום פעוט יחסי כלפי עצם התביעה, שאז כדאי לו לאדם לשלם חלק מהתביעה מערכה האמיתי ולהתפשר כדי למנוע התדיינות, ולכן כאשר שילם הנתבע חלק מהתביעה אין זו הוכחה כאילו הודה לו על התביעה. כי אנו אומרים הואיל וגם התובע ויתר לו במידה מסוימת והסתפק בתשלום חלקי מהתביעה הרי שגם התובע כאילו הודה לנתבע שאפשר שביה״ד היה פוטר את הנתבע מהתביעה. ומשום כך אין כאן שום הודאה מאף צד, דעביד איניש דזבין דיניה.

לא כן בנדוננו, שהאב הסכים בשעתו להוסיף עשר ל״י חדשות כדרישת האם עבור המוסד בו נמצא הילד, וסכום זה היתה התביעה במלואה, יתכן שעל כגון דא לא נאמר עביד איניש דזבין דיניה, ויש לראות בהסכמת האב לתשלום מלא כתביעת המשיבה כהודאה שאמנם התכוון בעת חתימת הסכם הגירושין שתשלומי מזונות הילד יהיה לפי צרכיו, ולזאת הסכים מרצונו הטוב להוסיף הסכום המלא שנדרש מהמשיבה.

וכן משמע מלשון הרשב״ם שם שדייק וכתב: ״אמינא איזבון דינאי אמרתי בלבי, טוב לי לקנות בדמים מועטים קרקע וראוי לי ולא לטרוח ולבא בדין״, הרי שבשביל שרק בשביל דמים מועטים הוא עשוי לקנות הקרקע ולמנוע התדיינות, ומשמע דמחיר המלא של הקרקע לא עביד איניש דזבון, שאין אדם משלם עבור קרקע שלו כל מחירה בכדי למנוע קטטות, וכ״כ המאירי בב״ב שם. וכ״ה בשו״ת מהר״מ מרוטנברג הקצרות סימן ו. ובלבוש חו״מ שם. ועיין מהרשד״ם חחו״מ סימן רל״ד ושכ״ד ורמז עליו המהרי״ט אלגאזי בקהלת יעקב (חלק מדות חכמים אות רך. וע״ע בהגהות לספר יד רמ״ה ב״ב שם.)

ולכן בנדוננו שכאמור שילם האב כל מה שנדרש להוסיף, יש לראות זאת כהודאה שהתכוון בהתחייבותו לתת לילד כל צרכיו, ואינו קשור לסכום שנקוב בהסכם, כי אחרת היה מתדיין בביה״ד ועומד על זכותו לא לשלם רק בהתאם להסכם כי לא היה לו מה להפסיד בבי״ד, שהרי יותר מהתשלום שהיא דורשת אי אפשר לחייבו.

★ ★

זאת ועוד יש לבדוק את תנאים ומסיבות הנדון שמסביבו דנין. כי נראה שההלכה הנ״ל דעביד איניש דזבין דיניה הוא במקרה שרכושו עבר לידי שני שלא כדין. ואמנם בכוחו להזמינו לביה״ד ולהוציא את שלו כחוק, בזה קבעו חז״ל שדעת בני אדם להוציא כספים אף שאינו מחויב מתוך רצון לזכות ברכושו בלי קטטות.

ברם אם משלם סכום כסף לצד השני ואינו מקבל שום תמורה בעדו, אם בצורת רכישת רכושו הוא, או בצורת התחייבות מן המקבל שלא לבוא בטענות ודרישות נוספות, נראה הדבר, שלולא היה מרגיש שמוטל עליו חוב לשלם לא היה מוציא כספו לחנם. כי הלא יודע ברורות שהצדק אתו והלה לא יזכה בדין, ולכן הויתור מצדו משמע כהוכחה שאכן

כן מחויב לעמוד בהתחייבות שחויב בשעתו, על אף שלא פורט בהסכם שבכתב.

★ ★

בגמ׳: עביד איניש דזבין דיניה.

היה מעשה עם החזון איש זצ״ל, במלוה שתבע מהלוה בטעות יותר ממה שמגיע לו, והנתבע שלא רצה לריב עמו רצה לתת לו את כל מה שתובע ממנו, רק חשש משום ריבית, ואמר החזו״א שאין בזה חשש ריבית מהטעם האמור במסכת בבא בתרא (דף ל׳ ע״ב) עביד איניש דזבין דיניה (ס׳ ״נחלת אליהו״ לרבי אליהו דושניצר זצ״ל סי׳ נ״ח).

דף ל״א ע״א

בגמ׳: אבל שית, אין לך מחאה גדולה מזו.

והקשו המפרשים, הרי במחאה צריכים למחות כל ג׳ שנים, וא״כ אם אכלה שש שנים, והשטר, שהיא המחאה, היא מארבעה שנים קודם, הרי שלאחר השטר, הי׳ לו חזקה עוה״פ, וא״כ צ״ל הדין עם המחזיק.

וא׳ מהתירוצים ע״ז מובא בהגהות מימוניות על הרמב״ם (הל׳ טוען ונטען פט״ו ה״ז) בשם הריצב״א, וז״ל: ״דכיון שהשטר בידו חשיב מחאה בכל שעה״. עכ״ל.

וביאר הגאון הרוגאצ׳ובי זצ״ל הובאו דבריו בספר מפענח צפונית (סי׳ לב) שהכוונה בזה, דדבר הנכתב הוה כמו שעכשיו אומר זה, היות והכתב נמצא, הרי זה כאילו הכתב מדבר תדיר.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ שערי ישיבה גדולה (קובץ כ״א ע׳ 218):

יש לעיין אם מה שכתב הגאון הרוגאצ׳ובי זצ״ל הנ״ל שמה שנכתב כאילו מדבר עכשיו, הוא רק כשנכתב בלשון הקודש, או גם אם נכתב בלשון האומות. כי בעצם אין הלשון של האומות לשון אמיתי, כי אם סימנים שהסכימו עליהם בני אדם שהם יורו על הדברים, וא״כ אולי לשון האומות שנכתב אין הפירוש שזה מדבר כעכשיו, כי אם שהם מורים על כוונת הכותב בעת שכתבו וע״ש מש״כ לפלפל בזה.

★ ★

בגמ׳: רב הונא סבר זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה.

וכתב הרשב״ם (ד״ה וזו באה) ז״ל: ״בעדות אחרת, אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו אין מצטרפין, דהא אחד מהם פסול בודאי״.

ובשו״ע (חו״מ סימן ל״א סעיף א׳): ״שני כיתי עדים המכחישות זו את זו, שבא עד אחר מכת זו ועד אחד מכת זו והעידו בעדות אחרת, אין כאן עדות, שהרי בודאי אחת מהן שקר״ עכ״ל.

וכתב הש״ך (סק״א) ז״ל: ״שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו שבא אחד מכת זו ואחר מכת זו, כך הוא בכל הפוסקים, וצל״ע איך הדין בשני עדים שמכחישין זא״ז, דגם כן חד מינייהו משקר, אי נאמר גם כן דפסולין לעדות אחד ביחד או לא, הלא בסימן ל׳ בטור ובכל הפוסקים כתבו שני עדים המכחישין זה את זה איך הדין לאותו עדות, אבל לעדות אחרת מזה לא הזכירו, רק בב׳ כיתי עדים כתבו דינא לעדות אחרת, דמשמע דבשני עדים המכחישין זה את זה לא פסולין לעדות אחרת, כיון שכל אחד אינו מוכחש משנים וצ״ע, עכ״ל חכם אחד, ואמר שדבר זה נפל בו מחלוקת גדול בק״ק בריסק במעשה שאירע שם כן, ונחלקו הלומדים מאוד בדבר, והניחו בצ״ע״ עכ״ל הש״ך.

★ ★

והנה באחרונים פלפלו הרבה בספיקם של חכמי בריסק, וכמה וכמה ביאורים נאמרו בספק זה, ונביא קצת מדברי רבותינו האחרונים בזה.

הטעם הראשון לספיקם של חכמי בריסק, הוא הטעם הנזכר כאן בש״ך ״כיון שכל אחד אינו מוכחש משנים״, דהיינו רק בתרי ותרי אמרינן שפסולין לעדות אחרת כיון שכל אחד מן העדים מוכחש משני עדים של הכת האחרת, משא״כ כשכל עד מוכחש רק מעד אחד, וכן מפורש טעם זה בתוס׳ הרא״ש בר״ה (כ״ד ע״א) וז״ל: ״ולי נראה דאיפשר לחלק בין שתי כתי עדים שכל כת הוכחשה בשני עדים, לשני עדים המכישין זה את זה״ עכ״ל.

★ ★

וכתב בספר באר ציון (ע׳ תתרפא): אמנם סברא זו צריכה ביאור, דנהי שאין כל עד מוכחש משנים, מ״מ הרי

הב"ד רואין בבירור איך שאחד מן העדים העיד עדות שקר, ואיכא אנן סהדי ברור שאחד מן העדים פסול לעדות, וכמ"ש בתוס' רי"ד (ב"ב מ"א ע"ב) סברא זו להדיא, וז"ל: "שכיון ששניהן הכחישו זה את זה בפני ב"ד, וב"ד רואין בבירור שאחד מהן עדות שקר העיד, ועבר על לא תענה ברעך עד שקר, והו"ל רשע, היאך יקבלו עדותן בעדות אחרת, אלו באו שני עדים והעידו על אחד כי הוא רשע או גזלן או חשוד על השבועה או חשוד להעיד עדות שקר, אין מקבלין עדותו, והכא שרואין ב"ד בבירור כי אחד מהן העיד עדות שקר יקבלו עדותן, לא תהא שמיעה גדולה מראייה, אלא ודאי הדבר ברור כשמש, שכמו שבשתי כתי עדים המכחישות זו את זו אינן מצטרפין אחד מכת זו ואחד מכת זו להעיד מיכן ולהבא מפני שאחד מהן פסול, כך אלה השנים שהכחישו זה את זה פסולין להעיד מכאן ולהבא מפני שאחד פסול בבירור וכו'" עכ"ל.

ועיין בחידושי הרי"ם (חו"מ סי' ל"א דף פ' סוף ע"א) שכתב ז"ל: "ומ"מ נראין דברי הש"ך ז"ל [שהכריע שהעדים פסולין לעדות אחרת], דמאי בכך שמוכחש רק מא', כיון שנתברר לפני הב"ד שא' מאלו פסול, ואיך יצטרפו, כיון שא' פסול ואין כאן רק עד אחד, ולמה יועיל" עכ"ל, וכ"כ הנתה"מ (סימן ל"א בביאורים סק"א) עיי"ש.

★ ★

טעם נוסף מבואר בנתיה"מ (סי' ל"א סק"ד), דעד אחד שהוכחש על ידי עד שני, אינו נפסל בכך, ואף דאנן סהדי דאחד מהן פסול, כיון דתלינן בדדמי, ואולי טעה, משא"כ היכא ששני עדים הכחישו עד אחד אז לא תלינן בדדמי, וכן היכא שהעיד העד בתורת ב' עדים, והוכחשו בחקירות, כגון בההיא דשבועות (מ"ח ע"א) בא' אומר גבוה ב' מרדעות, וא' אומר גבוה ג' מרדעות, שבזה באו להעיד בתורת ב' עדים ומידק דייקי, ולכן כשיש הכחשה ביניהן, נפסלין.

דף ל"א ע"ב

בגמ': **דאיתמר ב' כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי.**

בחידושי הרי"מ חו"מ (סי' לד, ס"ק לז) הקשה, לדעת רב חסדא דבעדות מוכחשת פסולין מספק, אם כן בכל נשבע להכחיש עד ממה נפשך אחד פסול, או העד דהעיד בשקר או דבעל דין נשבע לשקר ופסולין לכל עדות, ואין סברא שחייבה תורה שבועה שיופסלו שניהן לעדות, ונשאר בתימה.

בפרדס יוסף (פר' וישב) תירץ, דרב חסדא סובר כרבא שצריך רשע דחמס (סנהדרין כז, א), והנה רש"י במסכת שבועות (לב, א ד"ה והאמר) כתב, דרוב אנשים אינם נשבעין לשקר, ואם כן אף לרב חסדא אין הבעל דין נפסל דמסתמא אמת דובר, ורק העד שיקר והוא לא הוי רשע דחמס ולא היה רע לבריות, דסוף סוף לא יחייב ממון בעדותו, ואף אם לא ישבע הלה וישלם, מכל מקום אין זה אלא גורם, כמו שאמרו במסכת שבועות (לג, א), אבל לא רשע דחמס.

★ ★

בגמ': **אנן אחתיניה אנן מסקינן לי' וכו'.**

ברשב"ם (ד"ה דאבהתיה וכו') פירש דאיירי כשלשתיהם יש עדי חזקה ועדי אבות ואין כח לזה מזה, וכל דאלים גבר וכו' ע"כ.

ובתוס' (ד"ה אנן וכו') הביא ב' פירושים, לפירוש הראשון היה אחד מוחזק בקרקע, ואחתינן ומסקינן קאי על אותו שבהתחלה הביא רק עדי חזקה, והוא היה מוחזק בקרקע, ואנן אחתינן הורדנוהו מהקרקע, ואח"כ מסקינן מעלין אותו בחזרה לקרקע.

לפירוש השני, שניהם לא היו מוחזקין בקרקע, אחתינן ומסקינן קאי על אותו שבהתחלה הביא עדי אבות וחזקה, והוא לא היה מוחזק בקרקע, ואנן אחתינן הורדנו אותו קרקע, ואח"כ מסקינן שנעלה אותו מהקרקע, והיינו שנוציא אותו מקרקע זו ע"כ.

והרמב"ן והר"ן מפרשים כפירוש הראשון בתוס', שבהתחלה אחד היה מוחזק, וכותבים דאם שניהם לא היו מוחזקים בהתחלה ומסרוהו לאחד, אז אח"כ לא נוציא ממנו למימר כל דאלים גבר, ולרשב"ם [דמפרש כפירוש השני שבתוס'] נוציא ממנו ויהא כל דאלים גבר, עכ"ל הרמב"ן והר"ן.

★ ★

וכתב בפני שלמה להגאון בעל קצור שו"ע לבאר יסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל.

שתלוי במחלוקת בין הרא"ש ב"ב (לד:) להתוס' ב"מ (ו: ד"ה והא) דהרא"ש ס"ל דכל דאלים גבר דינא הוא, דכל מי שגבר ידו בפעם הראשונה הוא שלו, עד שיביא חבירו ראיה, כלומר כשהבי"ד פוסקין כל דאלים גבר, הפי' שכל מי שגבר ראשון לא מוציאים מידו. והסברא בזה דלא מסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה, אלא חכמים פסקו כל דאלים גבר בפעם הזאת גבר, וסמכי על זה דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו וכו', כלומר שבי"ד פוסקים כל דאלים גבר כדרך ואמצעי לבירור שמן הסתם הראשון שגבר שלו הוא.

ואילו התוס' ב"מ ס"ל דדין כל דאלים גבר פירושו שבי"ד מסלקין ידיהם מן הדין, ובבחינת שב ואל תעשה.

ולפי"ז י"ל דהרשב"ם וסיעתו סוברים כהרא"ש דדין כל דאלים גבר הוא בירור בי"ד, וממילא מפקינן מיד מוחזק (שביד העלוהו בפעם הראשונה) ויד הגובר על העליונה, והרמב"ן וסיעתו ס"ל כהתוס' דדין כל דאלים גבר הוא סילוק בי"ד, כלומר שבי"ד לא אומרים דבר ואף לא להוציא מידי המוחזק, דכל זמן שאין בירור מוקמינן אחזקתיה ע"כ.

דף ל"ב ע"א

בגמ': חיישינן לזילותא דבי דינא.

במשכיל לדוד (פר' שופטים) ביאר מדוע חששו כל כך לזילותא דבי דינא, וכתב, דלפיכך חס המקום לזילותא דבי דינא, שהבריות יוציאו לעז עליהם לומר, אילו היו צדיקים לא היה הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם. ואף על גב דלפי האמת אין אומרים את זה רק במידי דאכילה כמו שכתבו בתוספות בכמה מקומות, מכל מקום לאו כולי עלמא דינא והלכתא גמירי, ולא עוד אלא שיהרהרו עליהם, דאגלאי מלתא שלא דרשו העדים יפה בחקירות ודרישות היטב, דאם כן היו מגלים שעדים שקרנים הם, משום כך חס המקום על כבוד הדיינים כל כך.

★ ★

בגמ': ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא ואסקיניה וכו'.

הנה בספר חפץ חיים (הל' לשון הרע כלל ז' בבאר מים חיים אות ח') האריך לדון בענין אי יש איסור לשון הרע כשיש קול על דבר מסוים, והוכיח מכמה דוכתי דגם כה"ג יש איסור לשון הרע.

ובתו"ד כותב: וגם ממש"כ בגמ': ואתא עד אחד ואסקיניי', משמע ג"כ דקול גרע מעד אחד כמו שפרש"י (בכתובות כ"ו ע"ב) ע"ש. עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר עלי באר על החפץ חיים (ע' קצג אות יא) יש לעיין דהתוס' בכתובות (דף כו.) ד"ה והאמר ר' יוחנן וכו' כתבו, דהעד גרוע מן הקול אי לאו משום חזקה דמסייע ליה לבטל קול, שהרי הקול פוסל והעד אינו פוסל עכ"ל, וכוונת דבריהם, דכיון שהוחזק האי גברא שאביו כהן כדאיתא שם בגמ', ועתה יוצא עליו קול שהוא בן גרושה וחלוצה, מורידים אותו מכהונה, וכשבא עד אחד ואמר שהוא כהן, מעלים אותו, ועל זה כתבו התוס' דכיון שהעד מסייע לחזקת כהונה של אותו הכהן לפיכך מעלים אותו עפ"י עד אחד אבל אם לא היה מוחזק בכהונה, לא היו מעלים אותו עפ"י עד אחד, והראיה שהרי לפוסלו מן הכהונה לא מועיל עד אחד, דאין ערער פחות משנים, ואילו עפ"י קול הורידוהו, וכן כתבו התוס' (שם) בד"ה אין ערער פחות משנים דעד אחד אינו פוסל אבל קול פוסל לתרומה, עיי"ש הרי דקול עדיף מעד אחד.

אבל הריטב"א (ב"ב לב:) כתב: איך אסקינן לכהן עפ"י עד אחד אחר שהורדנו ע"י קול. והרי איכא זילותא דבי דינא, ותירץ דליכא זילותא, כיון דלכ"ע עד אחד שמעיד שהוא כהן כשר. עדיף מקול אפילו הוחזק הקול בב"ד עכ"ל. מוכח דס"ל דעד אחד עדיף מקול.

ובמלוא הרועים בהגהותיו כתב על דברי התוס' שכתבו דעד גרוע מקול אי לאו משום חזקה דמסייע ליה. וכתב במלא הרועים שאין כן דעת רש"י. ומש"כ התוס' ראיה שהרי הקול פוסל והעד אינו פוסל, אין ראיה מזה, דעד הבא להעיד בתורת עדות משתקינן ליה ואמרינן ליה אינך נאמן. ואז נשתקע הדבר ולא נאמר עליו עוד שהוא חלל, משא"כ קול, אין בידינו לשתקו, ולכן עשו מעלה לכהונה להורידו עד שיבדקו את הדבר, אבל בעלמא פשיטא דעד עדיף מקול, דעד אחד נאמן באיסורין, ואקול לא סמכינן כלל עכ"ל.

★ ★

ואין להקשות על דברי החפץ חיים מן הגמ' דמוכח דחוששין לקול, שהרי ע"י קול הורידוהו מן הכהונה. זה אינו, דיש לומר עפ"י מש"כ רש"י: "ואחתינה - מן הכהונה עד שיבדקו את הדבר שמעלה היא לכהונה" משמע דוקא בכהונה חוששין לקול. ואדרבא, משמע דבשאר דברים אין חוששין לקול ע"כ.

דף ל"ב ע"ב

בגמ': אמר ליה שטרא זייפא הוא גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו.

כתב בשו"ת מהרי"ק (סי' קיח אות ז), 'האם יש ללוי הדיין לדון על פי טענה, כאשר ביקש ממנו שמעון, או אם יש לדון על פי מה שנתבאר לו מפי שמעון, ואם כי לא רצה לבאר בתוך הטענות.

'**לע"ד** נראה דבר פשוט יותר מביעותא בכותחא, שעל הדיין מוטל לדון על פי האמת אשר נתאמת אצלו, ולא על פי הטענות אם הם מכחישות את האמת, כי למה תהא האמת נעדרת מפני טענות רמאות חלילה וחס, ואם היה זה צריך להביא עליו ראיה, נראה לע"ד שיש להביא ראיה מפרק חזקת הבתים, ההוא גברא דאמר ליה לחבריה מה בעית בהאי ארעא, אמר ליה מינך זבינת' והא שטרא, אמר ליה שטרא זיופא הוא. גחין ולחיש ליה לרבה, אין שטרא זיופא הוא, ומיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס. ואפלגו עלה רבה ורב יוסף, לרבה נאמן במגו, ולרב יוסף לא מהימן, כדקאמר התם, אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא זיופא הוא, ומדקאמר התם גחין ולחיש ליה לרבה וכו', משמע דלבעל דינו היה טוען דשטרא מעליא הוה, אפילו הכי אמר רב יוסף דהלכתא כוותיה בדיני, דלא מהימן במגו, כיון שהודה ולוחש לדיין שהשטר היה מזוייף, ואף על פי שלבעל דינו מסתמא היה טוען דשטרא מעליא הוא הוה, דאם לא כן מה היה משיב חורפו דבר הטוען עליו ששטר מזוייף היה, והוא לא רצה להודות אלא דגחין ולוחש לרבה כו'.

'**אלא** ודאי משמע, דאע"ג שהיה טוען לבעל דינו ששטר כשר היה, כיון שהודה לדיין ששטר מזוייף היה, לא דנו על פי טענתו, אלא על פי הודאתו, כדקאמר רב יוסף אמאי קא סמכת אהאי שטרא כו', ואפי' רבה לא המנוה אלא מטעם מגו דאי בעי שתיק, כמו שפירשו שם התוספות וכן בריש פרק קמא דב"מ, הא לאו הכי לא היה דן על פי הטענה, אלא על פי ההודאה וזה דבר פשוט'.

★ ★

בגמ': והלכתא כוותי' דרבה בארעא.

כתבו הרשב"ם ותוס' דאע"ג דבתרי ותרי מוקמינן ארעא מוקמינן ארעא בחזקת מרא קמא, אבל בספיקא דפלוגתא דרבוותא לא אמרינן כן. אבל הר"י חולק וס"ל דבכ"ע אזלינן בתר מ"ק.

ובמשנה למלך (שכירות פ"ז הלכה ב') הביא ממהר"א ששון (תשו' סי'ר"ז) אליבא דהרשב"ם דבספיקא דדינא מדייק מדברי התוספות וכן מסברא שזה כמו ספק בתרי ותרי דמוקמינן ארעא בחזקת מרא קמא. אבל המגיה שם הביא ממהרי"ק (שורש קי"ח) דנקט דגם בספיקא דדינא ס"ל להרשב"ם דלא אזלינן בתר מ"ק, כמו בספיקא דפלוגתא דרבוותא.

★ ★

בשו"ת הגרעק"א (ח"א סי' ל"ז) מבאר סברת הרשב"ם לחלק בין ספיקא בעלמא לספיקא דפלוגתא דרבוותא, דטעם דמוקמינן ארעא בספק תחת חזקת מרא קמא, הוא מטעם כמו בכל האיסורים דמוקמינן אחזקה (עיין בקונטרס הספקות שדן בזה אי חזקת מ"ק הוא כמו חזקת איסור, או כמו חזקה דהמע"ה במטלטלין), ובספיקא דרבוותא לא מוקמינן אחזקה, כמוש"כ הכנה"ג יו"ד דמשום חזקה לא יוכרע הדין, וממילא אין עושין מעשה להוציא שום דבר מיד מי שמוחזק.

אבל כתב דזה יאות, רק אליבא דמהרי"ק הסובר דגם בספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקת מ"ק, ולפי הנ"ל מובן היטב, שגם בספיקא דדינא לא יוכרע הדין. אבל להאחרונים הסוברים שבספיקא דדינא ה"ז כתרי ותרי דאזלינן בתר מ"ק, לא אתי שפיר.

★ ★

בגמ': רבא בר שרשום כו' לקוחה היא בידי לא מצית אמרת כיון דנפק עלי' קלא כו'.

בשו"ת הרא"ש (כלל ס"ו אות ח') דן במי שעשה קנין לפני שני עדים פסולים שיתן לחבירו אלף זהובים, ואח"כ טוען שמה שנתחייב לחבירו הי' מחמת שחוק שעשה עמו, ואין זה אלא אסמכתא דלא קנה.

כתב הרא"ש שאם בשעת הקנין אמר לו אני מתחייב לשלם לך האלף זהובים שאני חייב לך, אין הקנין כלום, שהרי שחוק אסמכתא היא ולא קני.

ואפילו לא אמר לו רק סתם, אבל זה ידוע ומפורסם שהפסיד אצלו בשחוק אלף זהובים, א"כ אומדנא דמוכח שעל אותם אלף זהובים התכוין, ואינו כלום.

אבל אם אינו ידוע, אע"ג דיש לו מיגו שהי' יכול לומר לא הקנתי כלום, שאין כאן עדים כשרים, מ"מ כמו דאמרינן הכא שא"י לומר לקוחה היא בידי, כיון שיש קול נגד זה, כמו כן אם יש עדים פסולים שמעידין שעשה קנין, אין זה מיגו טוב - לומר שלא עשה קנין, ממילא אינו נאמן לומר שהקנין הי' מחמת האסמכתא של השחוק.

ועיין בנתיבות המשפט סי' ק"מ ס"ק א'.

בשו"ת הרשב"א (הובא בבית יוסף סו"ס קמ"ו) ובשו"ע סי' קמ"ט סעיף ב', שאם המערער שילם מס כל השנים של החזקה, הו"ל כמחאה, וכמו בקול כאן, דלא מהני חזקה שיטעון לקוחה היא בידי.

★ ★

בגמ': **ההוא ערבא** וכו' **אכתי איתי' לשעבודא דשטרא.**

הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל בחדושיו שנדפסו בקובץ תפארת ישראל (קובץ ד' ע' 47) כותב: ברשב"ם כאן כתב: וכאילו טעין לא פרעתי דמי עכ"ל. ועי' בט"ז (חו"מ סי' ע"ה) שנשאל באדם אחד שהי' חייב לחברו ופרע לו, ואחר הפרעון טען המלוה שמצא מטבע פסולה, והלוה טוען אינו יודע אם הי' באותן המעות מטבע פסולה, ונסתפק הט"ז אם הוא כאומר איני יודע אם נתחייבתי לך או כאומר איני יודע אם פרעתיך.

ומסיק שם הט"ז דהוי כאומר איני יודע אם נתחייבתי לך, ומכאן משמע לכאורה דהוי כאומר איני יודע אם פרעתיך, ואין זה מוכרח וצ"ע.

דף ל"ג ע"א

בגמ': **קריבי' דרב אידי בר אבין** כו' **לסוף אודי לי' דאיהו קריב טפי.**

ובראש ורי"ף גרסי לסוף אייתי סהדי דאיהו קרוב, וכן גרס ר"ח בתוספות, והיינו אף שלא הי"ל לר"א בר אבין עדים שהוא קרוב יותר, אלא רק עדים שהוא קרוב, כיון שלהשני לא הי' כלל עדים, אף שהוא טוען שהוא קרוב יותר, היות שלראב"א הי' עדים שהוא קרוב בריא הוא ודאי, ולהלה אין עדים כלל הרי הוא ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי.

וכן נפסק בחו"מ סי' קל"ט (סעיף ד').

בהגהות הגרי"ש נתנזון זצ"ל (שם) הקשה דמדברי הרמב"ן כאן מבואר דאיירי דוקא שראב"א הביא עדים שהוא קרוב ויורש, והשני טוען שהוא גם כן יורש, ולכן אע"ג שאין עדים נגד זה, כיון שראב"א הוא ודאי יורש באמת, והלה ספק, אז אמרינן אין ספק יוצא מידי ודאי.

אבל אם לראב"א אין עדים רק שהוא יורש, והלה טוען שהוא יורש "יותר", אין לו זכות לראב"א, כיון שאין זה ודאי שהוא יורש יותר. ולכן לדינא צ"ע אם יש לפסוק כמו בתוספות.

★ ★

בגמ': **קריבי' דרב אידי** וכו' **אמאן קא סמיך מר אהאי, הא קאמר דאנא מקרבנא טפי, אביי ורבא** וכו'.

ולכאורה צ"ב סברת רב חסדא, דלכאורה אביי ורבא ברור מללם, דכיון דאודי שהוא של רב אידי דאיהו קרוב טפי א"כ איגלאי מילתא למפרע שמעולם היה של רב אידי, והמחזיק אכל שלא כדין, ואמאי לא ישלם מה שאכל.

★ ★

וכתב הגאון רבי נתן גשטטנר שליט"א בקובץ "פנים מאירות" (קובץ י"ח ע' כב) לבאר בזה: ונראה דיסוד פלוגתתם היא בטעמא דהך מילתא דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, דברש"י קידושין (סה:) כתב "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי דכתיב אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו". ומבואר שהוא גזרת הכתוב דאדם נאמן על עצמו כמאה עדים. ברם בס' קצות החושן (סימן ל"ד סק"ד) הביא ממהר"י בן לב ז"ל, דהודאת בעל דין מהני מתורת חיוב ומתורת מתנה, דכיון דיכול לחייב עצמו כשאינו חייב, וזה מודה שחייב, הוי כאילו אמר חייב אני לך מנה ויכול לחייב עצמו עיי"ש.

ונראה דהנפקא מינה בין שני הטעמים, אם מהני הודאתו גם למפרע, דאם הטעם הוא מגזרת הכתוב דאדם נאמן על עצמו, א"כ נאמן גם למפרע דהיינו שחיובו הוא

מקודם, אבל אם נאמן רק מטעם חיוב חדש, א"כ אין חיובו אלא מכאן ולהבא אבל לא למפרע.

ובאמת כן מבואר מדברי הקצה"ח ז"ל שם, שהקשה על הר"י בן לב דא"כ במודה במקצת הטענה אמאי חייב שבועה, דאילו היה כופר הכל ואומר אף על פי כן אני מחייב עצמי בחמישים זוז, ודאי אין בזה חיוב שבועה, ועיקר חיוב השבועה במודה במקצת משום דהודה במקצת התביעה, ומשו"ה הטילה התורה שבועה על השאר, אבל אי נימא דכל נאמנותו הוא רק בתורת חיוב חדש, אין בזה דין דמודה במקצת עיי"ש.

★ ★

ומעתה נראה לומר, דרב חסדא סובר דהודאת בעל דין מהני מדין חיוב חדש וכאילו נותן לו מתנה, וכמו שפירש הרשב"ם "וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אע"פ שלא זכית בו מן הדין" ע"כ. והיינו כאילו נותן לו מתנה, והיינו מכאן ולהבא, אבל אינו הודאה על למפרע, ולכן אינו צריך לשלם את הפירות שאכל. ואביי ורבא סוברין דהודאת בעל דין הוא מגזרת הכתוב שנאמן על עצמו, וא"כ מהני הודאתו אלמפרע, וממילא חייב לשלם כל מה שאכל למפרע שהרי איגלאי למפרע דאכל של רב אידי ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר, **זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא** וכו'.

הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א כותב בקובץ אור ישראל - מונסי (שנה ג' קו' ב' ע' סו) לבאר מש"כ בגמ': זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא, ומי הוא האומר, והיכן אמרו.

אכן יתבאר עפ"י המבואר בגמ' שבת (כ"ג ע"ב): "אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים, וכו', רב הונא הוה רגיל דהוה חליף ותני אפתחא דרבי אבין נגרא, חזא דהוה רגיל בשרגי טובא, אמר תרי גברי רברבי נפקי מהכא, נפקי מינייהו רב אידי בר אבין ורב חייא בר אבין. רב חסדא הוה רגיל דהוה חליף ותני אפיתחא דבי נשא דרב שיזבי, חזא דהוה רגיל בשרגי טובא אמר גברא רבא נפק מהכא נפק מינייהו רב שיזבי".

ופירש רש"י: "בנים תלמידי חכמים, דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה: דרבי אבין נגרא, חרש עצים: בשרגא, דשבת: חליף ותני, עובר ושונה, כלומר עובר תמיד: דבי נשא, אביו, ואיכא דאמרי חמיו: נפק מינייהו, דחתנו כבנו".

א"כ התבאר, שרב הונא אמר שעתידים לצאת מרבי אבין נגרא שני אנשים גדולים ואחד מהם הוא רב אידי בר אבין, ולפי"ז א"ש הלשון: "זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא" ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי והוא גברא אמר אנא קריבנא טפי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי אוקמה רב חסדא בידיה א"ל ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא אמר** וכו' **אמאן קא ממיך מר אהאי הא קאמר דאנא מקרבנא טפי אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כיון דאודי אודי.**

ופרשב"ם (ד"ה אהאי) אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר וכו' וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אף על פי שלא זכית בו מן הדין.

ובשו"ת שואל ומשיב מהדו' שישתאה סי' י"ג, כתב שמצא ראי' ברורה לדברי מהריב"ל המובא בקצוה"ח סי' ל"ד סק"ד דהודאת בע"ד הוא מתורת מתנה והתחייבות ולא כמו שחולק הקצות שהוא מדין נאמנות, מדברי רשב"ם אלו דאל"כ הרי מעיד הוא שהאי דידי' הוא ומחויב להחזיר לו פירות שאכל ובזה שכתב הרשב"ם שהיות שהודה עכשיו אינו צריך ליתן הפירות שאכל נראה שזה מדין התחייבות ולכן אי"צ לשלם הפירות שאכל כי הוא נותן מתנה מעכשיו.

ויל"ע על דבריו. א' דלפי דבריו נמצא דאביי ורבא שחולקים על רב חסדא וסוברים דכיון דאודי אודי ע"כ סברי כהקצות שהוא מדין נאמנות ולכן צריך לשלם כל הפירות שאכל עד עכשיו, וא"כ הרי קיי"ל כאביי ורבא, נמצא דהמהריב"ל דלא כהלכתא (ועי' בשו"ת צ"פ וורשא סי' נ"ג שכתב דהודאת בע"ד אם הוא מדין התחייבות או נאמנות תלוי בפלוגתת רב חסדא ואביי ורבא) - אמנם דבר זה אינו מוכרח שבזה הם פליגא. ב' הרי אפי' אם נימא שהוא מדין התחייבות למה אינו חייב לשלם את הפירות שאכל הרי גם בהתחייבות אפשר לחייב את עצמו על מה שאכל עד היום וכיון שאותו קרוב אמר שרב אידי קרוב טפי א"כ התחייב

מעתה לשלם לרב אידי על כל מה שאכל עד היום, וא"כ מה ראיה יש מכאן על דברי המהריב"ל.
(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף ל"ג ע"ב

בגמ': **האי מאן דנקט מגלא ותובליא ואמר איזל ואלקוט כו' לא חציף כו'.**

בט"ז (חו"מ סי' קל"ז) מבואר שיש ג' אופנים א' אם אומר כן בפרהסיא לכו"ע נאמן משום דלא חציף כו'. אם לא אמר בפרהסיא אלא הכל עשה בצינעה, בזה מביא הטור שם מחלוקת, דלר' חזקי' גם בכה"ג נאמן, אבל הרמ"ה ס"ל דכיון דלא אמר או עשה בפרהסיא אינו נאמן.

אבל אם עשה הכל בגניבה, שמסתכל אם אין אנשים, ורק אז נכנס וליקט, אז לכו"ע אינו נאמן, וזהו כוונת התוספות כאן ד"ה לא חציף.

אבל הב"י והפרישה סובר דהתוספות חולקין על הר"ר חזקי' ובעינן פרהסי' ממש ע"ש.

★ ★

בגמ': **סבור רבנן קמיה דאביי למימר היינו נסכא דרבי אבא דהחוא גברא דחטף נסכא מחבריה אתא לקמיה דרבי אמי הוה יתיב ר' אבא קמיה אייתי חד סהדא דמיחטף חטפא מיניה אמר ליה אין חטפי ודידי חטפי.**

כתב בפרי מגדים (הקדמת המחבר), 'ואגב ארשום מ"ש בתרגום יונתן ז"ל פ' שופטים, ע"פ לא יקום ע"א באיש כו', וז"ל: לא יתקיים סהדא דחד בגבר לכל סורחן נפש ולכל חוב ממון ולכל חט דיחטי ברם על מימרא דה' למתפרעא על טומריא על מיא סהיד חד יומי למכפור ית מה דמסהיד עליה, עכ"ל. ובפירוש שם לא ביאר כל הצורך.

ולענ"ד י"ל, כי יש פסיק בין על פי, ובין שני עדים, והכוונה לא יקום ע"א א"א לחייב מיתה או ממון, והא פליגי ר"א ור"י בריש סוטה, לר"א משקה ע"פ ע"א בסתירה, וכשזינתה בדקו אותה המים ומתה הרי ע"א מביא אותה לידי סורחן נפש מיתה, וכן נסכא דר' אבא משלם ע"פ ע"א, לזה אמר אין זה עפ"י ע"א רק עפ"י ה', למתפרעא לגלות כמו פרע אהרן כו', גם אלו לא רצתה לא היתה שותה. ובנסכא דר' אבא, אילו רצה להכחיש מה שהע"א אומר, היה נשבע ופטור, עתה שהודה לע"א אין חטפתי הרי כשנים עפ"י הודאת עצמו, ומשו"ה משלם, וז"ש על טומריא סתירה על מיא המאררים סהד חד יומי שבועה למכפור מה דסהיד, כנ"ל הפירוש'.

★ ★

בגמ': **אמר רב זביד, אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן** וכו'.

וברשב"ם: ובשבועת היסת דזבינהו מיניה וכו' ע"כ.

ובביאור הגר"א (חו"מ סי' קל"ג ס"ק א') כותב וז"ל: ואע"ג דאמרי' בשבועות (מב:) משום אישתמוטי וכאן לא חציף כו', ודאי שאין טעם זה מספיק לבד, דא"כ אפי' להבא יהא נאמן אלא ג"כ משום שהוא כבר בידו עכ"ל.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ בכורים (כרך ב' ע' שלב):

בפשטות כוונתו להקשות, דבגמ' בשבועות שם מבואר דאם היה חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו היה בדין לפוטרו משבועה, וה"נ יש חזקה דלא חציף ואמאי חייב שבועה כמש"כ הרשב"ם וכנ"ל, וע"ז תירץ, דטעמא דלא חציף אינו מספיק לזכות אותו, אלא רק בצירוף תפיסתו בדבר.

ולכאורה נראה דכוונתו כמש"כ התוס' כאן וז"ל: אע"ג דבשעה שאכל היה בעל השדה יכול לעכב ולא היה נאמן לומר לפירות הורדתני, מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא נאמן לומר לפירות ירדתי, ומשמע מדברי התוס' דסברת לא חציף קיימת גם קודם שאכל, ואעפ"כ לא מהני האי חזקה אלא אחר שאכל כבר דבכה"ג יש דין לא להוציא מידו.

★ ★

והוא ממשיך וכותב בזה: וצ"ע דמה בכך דמהני רק באופן שאכל כבר, מ"מ כיון דכבר אכל הרי יש כאן ראיה דדידיה אכל ומדוע חייב שבועת היסת.

וביותר יש להקשות, דהנה הגר"א הוכיח דבריו מסוגיא דשבועות דמבואר דבחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו היה בזה סיבה לפוטרו משבועה ופשוט דהאי חזקה לא מהני להוציא ממון, ומ"מ בגוונא דרוצה לפטור מתביעת השני מהני לפוטרו משבועה, וחזינן דגם חזקה דמהני רק בצירוף התפיסה מהני לפוטרו משבועה, וא"כ מדוע כאן צריך להשבע וכדברי הרשב"ם, וע"ש מש"כ בזה באריכות.

דף ל"ד ע"א

בגמ': הוי מחויב שבועה שאינו יכול לישבע וכל המחויב שבועה שאינו יכול לישבע משלם.

בפנים יפות (פר' משפטים) מבאר את הפסוק (שמות כב, יב), 'אם טרוף יטרף יביאהו עד', לפי מה דקי"ל בחו"מ סי' צ"ד (ס"ג), דאם נתחייב שבועה וגילגל עליו עוד שבועה אחרת, אפילו אם רוצה לשלם תביעה ראשונה, כיון שכבר חייבוהו ב"ד לישבע שבועה אחרת ע"י גילגול, אפילו ישלם תביעה ראשונה שהוא עיקר השבועה, וצריך לישבע שבועה אחרת.

ונראה, דאם מביא אח"כ עדים על תביעה ראשונה צריך לישבע שכבר נתחייב שבועה ע"י גילגול, והיינו דאמר קרא דרך עצה טובה אם טרף יטרף יביא מיד העדים לב"ד שלא יחייבוהו כלל שבועה, ויפטור מגילגול, אלא דהא קשיא לדעת רוב הפוסקים דעד המסייע פוטר משבועה, א"כ למה הוצרכו שיביא עדים שנטרפה ולא סגי בעד אחד שיעיד שנטרפה ויפטור אותו משבועה, וכן הוא לשון התורה יביאהו עד.

ובהכי א"ש הא דמסיים הקרא הטריפה לא ישלם, ולא אמר רבותא טפי שצריך לשלם לו שכר שמירה עד שעה שטרף, משא"כ בע"א אף דפוטר מן השבועה, מ"מ אינו יכול להוציא ממון ע"י ע"א, והיינו דאמר הטריפה לא ישלם, אבל אינו נוטל שכר שמירה, אלא דכיון דאיכא ע"א שחייב לו שכר שמירה, והו"ל הבעל הבית מחויב שבועה נגד ע"א ואינו יכול לישבע משלם. מ"מ כיון דלא הוי ליה למידע פטור כדאיתא בח"מ סי' ע"ה (סי"ב), ואף לדעת הפוסקים דס"ל שם, דהאי דידע נשבע ונוטל היינו מתקנת חכמים ולא מדאורייתא, ואף שאחז"ל (סנהדרין ל, א) בכל מקום שאמרה התורה עד הרי כאן שנים, מ"מ מצינו נמי בתורה דלשון עד משמע ע"א, כדכתיב בשבועת העדות (ויקרא ה, א) והוא עד או ראה או ידע וגו', והיינו אפילו בע"א כדאיתא בשבועות דף ל"ב, ואפשר דלשון עדים לאו דוקא כמ"ש הרא"ש בריש בבא מציעא (סימן ג).

דף ל"ד ע"ב

בגמ': כל דאלים גבר.

ברא"ש כאן (סימן כ"ב) כתב דסברא דכל דאלים גבר שמי שבאמת הוא שלו מסתבר שהוא ימסור נפשו ביותר להחזיקו בידו, שיותר האדם מתחזק שישאר שלו מתחת ידו ושלא יגזלוהו ממנו, ממה שאדם מתאמץ לגזול מהשני. ולפי זה כתב הרא"ש שאחרי שכבר גבר האחד, אם התאמץ האחר והוציאו ממנו מוציאין אותו מידו.

אבל בשטמ"ק בשם שטה לא נודע למי ובהגהות מימונית (פ"י הל' טוען ונטען ה"ו) כתבו שכל דאלים גבר היינו שבית דין מסלקין את עצמן מלדון דין זה, כיון שהם אינם יודעים למי זה שייך, ואין לאף אחד מהם חזקה יותר מהשני, ולפיכך אם גבר אחד ותקפו, ואח"כ נתגבר עליו השני והוציא ממנו אינו צריך להחזירו, וכן הלאה.

וכפי שביארו האחרונים דלדעת הרא"ש כל דאלים גבר הוא "דין", משא"כ לשאר הראשונים כל דאלים גבר הוא "סילוק".

ובשו"ע חו"מ (סי' קל"ט ס"א) פסק כדברי הרא"ש, שאותו שתגבר בידו תחלה, ה"ז שלו עד שיביא האחר ראי', ואף אם תגבר יד האחר והוציא ממנו, מוציאין ממנו ומחזירין אותו להראשון.

והש"ך שם (ס"ק ב') תמה על השו"ע אמאי פסק כהרא"ש, הא הרבה ראשונים חולקים על הרא"ש וסוברים שכל דאלים גבר הוא "סילוק", ומי שגבר ידו בכל פעם ה"ז שלו עד שתגבר יד השני עליו.

ותירץ הגר"ב זולטי (בספר זכרון שי"ל לזכרו בחידושיו על הרמב"ם טוען ונטען פ"י ה"ו) שהמחבר סמך על זה שגם מהרמב"ם מוכח שהוא סובר כמו שסובר הרא"ש שכל דאלים גבר הוא "דין" שכתב בפט"ו מהל' טוען ונטען ה"ד: שנים שהיו עוררין על השדה זה אומר שלי וזה אומר שלי ואין לאחד מהן ראי' כו', מניחין אותה בידיהן, וכל המתגבר ירד בה, ויהי' האחר מוציא מידו ועליו הראי'. הרי שחזינן מדברי הרמב"ם, שאין השני יכול להוציא ממנו רק ע"י ראי', ואם תקפה ממנו מוציאין ממנו, שהראשון הוא המוחזק וכדעת הרא"ש, ולכן פסק השו"ע כהרא"ש.

★ ★

הרא"ש כתב כנ"ל טעמא דמילתא דישנו סברא שמי שהוא באמת שלו ימסור נפשו יותר לתפוס, יותר ממי שרוצה לגזול את זה בטעם שקר.

לפי זה כתב הש"ך בסי' קל"ט והובא בדרוש וחדוש הגרעק"א (ריש ב"מ) דכל זה בברי וברי, שכל א' אומר של אבותי

הוא, אבל בשמא ובשמא ששניהם מסתפקים בדבר, לא אמרינן כל דאלים גבר, דכאן לא שייך סברת הרא"ש שמי שבאמת הוא שלו יתאמץ יותר, דהרי הוא בעצמו "שמא" הוא ואינו יודע למי זה שייך.

★ ★

כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב חו"מ סי' קס"ז) והובא בפתחי תשובה (חו"מ סי' קע"ד ס"ק א') דבזמנינו אין אנו דנין "כל דאלים גבר", וז"ל: לבי אומר לי, דבזמנינו שאנחנו בגולה שפלים ונבזים, וקונסין [-הגוים] מאוד על ההכאה, ויש כמה חששות אם נפסוק "כל דאלים גבר", וגם לפי הטעם של הרא"ש שמי שהוא באמת שלו, יותר ימסור נפשו ממי שבא לגזול, גם כן לא שייך טעם זה בזמנינו, שרבו המתפרצים והגזלנין שמוסרין נפשם גם כן לחמוס ממון שאינו שלהם, א"כ היכי דלא שייך למימר יחלוקו, יעשו על פי גורל.

★ ★

בגמ': אמר להו אפקוה וכל דאלים גבר.

בקובץ שיעורים (סי' קנו) הביא את המעשה המסופר בתחילת ספר מלכים, בשתי נשים שהיה מריבה ביניהן של מי הילד, ובאו לפני שלמה המלך ונאמר (מלכים א ג, כד): 'ויאמר המלך קחו לי חרב וגו' ויאמר המלך גזרו וגו'', ומשמע, שאילו היתה מחלוקתן בטלית, ולא בתינוק, היה הדין שיחלוקו, וקשה, הרי שם הספק נולד על ידי טענותיהן, ואם כן היה ראוי לומר כל דאלים גבר ולא יחלוקו.

במשאת המלך (פר' מקץ), ביאר, דמעשה זה אינו ענין לפסק דין, שהרי אין בעלות על הילד וכי ממון האם הוא, ואדרבה מטעם זה נראה דהביאו משפטם למלך ולא דנו זאת בבית דין כמו שאר הדינים, לפי שבבית דין אין נזקקים לדין זה דאין שייך על זה דין, ורק בדין המלך יתכן לפסוק כאן, ואם כן פשוט דאין להוכיח מכאן האיך יהיה הדין בממון ממש באופן זה.

★ ★

בגמ': כל דאלים גבר

בראשית ימיה של המדינה, כאשר מנעו מיהודים חרדים להקים בית־ספר חרדי והתירו לפתוח רק בי"ס ממלכתי או ממ"ד, עלתה השאלה האם להילחם בהוראה או שמא בדלית ברירה יש להכנע למציאות ולנקוט בברירה שהיא בבחינת הרע במיעוטו - לשלוח את הילדים להתחנך במוסדות הממ"ד. כשנכנסו עם השאלה למרן החזו"א, אמר: על כך נפסק בחז"ל 'כל דאלים גבר'!... השואלים סברו בטעות כי מרן החזו"א הבהיר להם שהיות והמדינה היא הצד האלים, אם־כן כוחם גבר, וצריך לוותר.

כשכבר פנו לצאת, קרא להם החזו"א, והבהיר להם: האם אני פסקתי שצריך לוותר? אני התכוונתי לדברי הרא"ש (בבא בתרא פרק ג' סימן כ"ב) שכתב בטעם הדין של "כל דאלים גבר", שאין מסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ובמחלוקת, "אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם הזאת גבר, וסמכו על זה דכל מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו". גם אתם שהאמת אתכם, תמסרו את הנפש, ומי שמוסר את הנפש - גובר! (מהג"ר מלכיאל קוטלר שליט"א מפי בעל המעשה).

(ספר מעשה איש חלק ד)

★ ★

בגמ': זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אמר ר"נ כל דאלים גבר.

להלן (דף ל"ה ע"ב) אמרי נהרדעי ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה כו' הוי גזלן ולא ניתן להישבון.

וצ"ע להמבואר בבבא מציעא (דף ז' ע"א) גבי ההיא מסותא דכיון דדינה כדא"ג חשיב לממון שאינו ברשותו, דהוי ממון שאין יכול להוציאו בדיינים, והקדישו אינו מוקדש ע"ש, וא"כ קשה לפי מש"כ הקצוה"ח (סי' ל"ד) דהגונב מן הגנב כיון שהשני לא הוציאה מרשות הבעלים אין עליו כלל דין גזלן ע"ש. וא"כ זה השלישי שבא והחזיק בה הרי לא הוציאה מרשות בעלים ואמאי יש לו דין גזלן.

ואמר בעל הקהלות יעקב שיתכן שכל דברי הקצוה"ח נאמרו רק היכן שהחפץ כבר היה גנוב, ועל חפץ גנוב נאמר דל"ש שיחולו עליו שוב דיני גניבה, משא"כ אם הגנב לא הוציא מרשות הבעלים, זה לבד לא סיבה שלא יתחייב הגנב, דעיקר המיעוט הוא "ולא מבית הגנב", כך אמר בדרך אפשר לפלפולא.

[ומיושב מה שמקשים על הקצוה"ח מב"מ (כ"ו, ב') בנטל אבידה קודם יאוש ע"מ לגזול דעובר משום לא תגזול, והרי לכמה ראשונים ז"ל אבידה חשיב לדבר שאינו ברשותו, ולהנ"ל א"ש. ועי' בשיטמ"ק ריש פרק המפקיד בשם

הראב"ד ז"ל להקשות גבי הגונב מבית השומר אמאי משלם, והא אין כאן וגונב מבית האיש, ע"ש, וצ"ע].
(ספר מעשה איש חלק ה)

דף ל"ה ע"א

בגמ': **דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני.**

ופירש הרשב"ם: 'שודא דדייני - לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהיה הנותן אוהבו או קרובו יותר דודאי להוא גמר ואקני לו יתנו את הקרקע וכו'.

מובא במסכת שבת (י, א) 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו, כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית'. ובבית יוסף (תחילת טור חושן משפט) הביא בשם התוספות, שדין אמת לאמתו בא למעט דין מרומה. והקשה על כך בבית יוסף, אם כן היה די לומר 'דין אמת' ולמה הוסיפו לאמיתו, ולכן פירש שבא למעט אופן שידון הדיין דין אמת, אך יצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי או שנאתו לחייב. המהר"ל (גור אריה, יתרו) כתב, 'ולי היה נראה, שכך פירושו לאפוקי דין שודא דדייני, שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה ואין זה לאמתו'.

★ ★

במסכת ברכות (סג, ב) מובא, 'רבי ישמעאל אומר, הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע'. וצירך ביאור, למה דוקא דיני ממונות הם כמעיין הנובע ולא שאר דינים. וביאר בבן יהוידע (שם), דהנה מצינו מקוה ומעיין, והחילוק ביניהם, שמי המקוה תלושים, ואם יבוא אדם ויקח ממימיו, לא יהיו נוספים מאליהם מן הקרקע, מה שאין כן מי מעיין, אף אם יקחו מהם הרבה מים, יתווספו כל הזמן בעוד מים.

משום כך דומים דיני ממונות למי מעין, שבהם יש שודא דייני, דהיינו אף במקום שאין הלכה פסוקה יכול הדיין להחליט כפי ראות עיניו, ונמצא שמחדש בהם דינים, מה שאין כן בדיני איסורים, אין הדיין יכול להוסיף משלו כלום באופן שאינו יודע ההלכה, ומה שהולכין בספק איסור להחמיר אין זה כפסק, אלא אדרבה מחמת חסרון ידיעה פוסקים לחומרא, כי לא נוכל מדעתינו להקל.

בגמ': **שודא דדיינא.**

פירש הרשב"ם וכן פירש רש"י בכתובות (צ"ד ע"א) שהדיין יתן על פי אומדנא, למי מסתבר יותר שלו מכר בראשונה.

אבל בשם רבינו תם כתבו התוספות שהדיין יכול לעשות כל מה שהוא רוצה בלא אומדנא כלל.

בשו"ת הרא"ש (כלל ק"ז סימן ו') כתב לבאר שיטת רבינו תם וז"ל: והיינו טעמא, דכיון שבא הדין לפני הדיין, והוא אינו יכול לברר הדבר, אינו רשאי למשוך ידו מן הדין, ועי"ז יריבו בעלי הדינין זה עם זה, וכתיב "אמת ומשפט ושלום אהבו וגו'", כי על ידי המשפט יש שלום בעולם, ולכן נתנו כח להדיין, לשפוט ולעשות מה שהוא רוצה, ואף בלי שום טעם וראי', וכל זה כדי לעשות שלום בעולם עכ"ל.

★ ★

בגמ': **התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם** וכו'

הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל בחדושיו שנדפסו בקובץ תפארת ישראל (קובץ ד' ע' 48) כותב:

וקשה דהכא משמע דר"נ מודה דהיכא דליכא למיקם עלה דמילתא דלא אמרינן כל דאלים גבר אלא יחלוקו, והא לעיל (דף ל"א) גבי האי עובדא דהדר אייתי סהדי דאבהתי' הוא אמר ר"נ, אנן אחתינן אנן מסקינן לי' וכל דאלים גבר, אמאי הא כיון דהדר אייתי סהדי דאבהתי' היא ה"ל תרי ותרי דליכא למיקם עלה דמלתא, כמו גבי שתי שטרות היוצאים ביום אחד והיכא דליכא למיקם עלה דמלתא מודח ר"נ דיחלוקו? וצ"ע.

דף ל"ה ע"ב

בגמ': **אמר רב יהודה אמר רב ישראל הבא מחמת עכו"ם הרי הוא כעכו"ם.**

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל יח סי' יד), 'וששאלת: יהודי נפח ששוכר בית של ישמעאל אצל ביתו של שמעון ועושה בו מלאכתו, וטוען בו שמעון שמזיקו בנדנוד הקרקע בכל עת שמכה בקורנס, ושאינו מניח אותו לישן, ומעלה אבק ועשן במלאכתו, ועושה לו היזק. והנפח ששכרו, טוען

שלא היה יכול למחות בישמעאל מלעשות בבית כל מה שירצה, גם לא יוכל למחות בו שבא מחמת אינו יהודי הרי הוא כאינו יהודי.

תשובה: הא דאמר שמואל: בא מחמת אינו יהודי הרי הוא כאינו יהודי, ה"מ במידי דממילא, כגון: מה עובד ככבים אין לו חזקה אלא בשטר, או שאר דברים כיוצא באלו. אבל דבר שעושה לו היזק בידים, כגון זה, שמעלה אבק ועשן, כל בר ישראל מחוייב שלא להזיק את חברו בידים, ואבק ועשן שמעלה הוא גירי דיליה, ועושה הוא בידים. ונהי שלא היה יכול למחות ביד הישמעאל, אם היה עושה דבר זה בביתו, מ"מ ביד הישראל, שהוא ציית דינא, יכול למחות'.

★ ★

בגמ': **א"ר אבא, אי דלי לי' איהו גופי' דנא דפירי, לאלתר הוי חזקה** וכו' **לפירות הורדתיו נאמן** וכו'.

בקצוה"ח (סי' ק"מ ס"ק ב') הקשה על הרמב"ן שכתב דטעמא דחזקת ג' שנים הוא, דמדשתק, רגלים לדבר שמכרו, דאם כל החזקה היא משום שתיקה דרגלים לדבר שמכר, א"כ לא עדיפי מדלי ליה צנא דפירי דעושה מעשה, ומכל מקום נאמן לומר לפירות הורדתיו, ומכל שכן בשתיקה דליהוי נאמן, אלא ודאי טעמא משום דכך תקנו חכמים שיהיה נאמן אחר שלש אם לא ימחה המערער וכשלא מחה הפסיד על עצמו עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון ר' נתן גשטטנר שליט"א בקובץ פנים מאירות (קובץ י"ח ע' טז): ולענ"ד יש לתמוה על קושיא זו, דודאי דשתיקה לחוד לא מהני להוכיח שמכרו אלא היכי דליכא ריעותא להמחזיק, אבל היכי דאיכא ריעותא גם להמחזיק דאומרים לו אחוי שטרך ואין לו שטר, ודאי שאי אפשר להוציא את הקרקע מחזקת מרא קמא על ידי רגלים לדבר דשתיקה וכמבואר ברמב"ן שם.

וראה בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' צ"ח) שכתב, דהיכי שהמערער והמחזיק שווים דלשנים איכא ריעותא, בזה יד המערער על העליונה ע"ש. ומעתה דוקא בדלי ליה צנא דפירי דעדיין ליכא ג' שנים, לכן נאמן לומר לפירות הורדתיו הואיל דאיכא ריעותא גם להמחזיק שאין לו שטר, וכמבואר בהדיא ברשב"ם שם דבתוך ג' שנים נאמן לומר לפירות הורדתיו "דאם איתא דזבנה מיניה אמאי לא מיזדהר בשטרא", אבל לאחר שלש, כיון דלמערער איכא ריעותא במה שאין לו שטר דטפי מתלת לא מיזדהר אינשי, לכן אינו נאמן לומר לפירות הורדתיו. ודברי הקצה"ח ז"ל צריכין עיון.

★ ★

בגמ': **אמר רב, ישראל הבא מחמת עכו"ם הרי הוא כעכו"ם, מה עכו"ם אין לו חזקה אלא בשטר אף ישראל הבא מחמת עכו"ם** וכו'.

בתשובות הגאונים (הרכבי - סי' תקל) מובא שנשאל רבינו סעדיה גאון זצ"ל: שאלת, הא דאמ' רב יהודה אמ' שמואל הבא מחמת גוי הרי הוא כגוי מה גוי אין לו חזקה אלא בשטר אף הבא מחמת גוי אין לו חזקה אלא בשטר, והקשית ואמרת היכי דאמי שטר זה אשר יבוקש מישראל להניח בידו את השדה. אם שטר שכתבו בעל השדה לגוי ההוא שמכר לישראל הזה, והלא יכול בעל השטר לומר סתם גוי אנס הוא, [ו]לא יועיל לך שטר שכתבתי לו, לפי שאין עדים שיעידו כי בפניהם מנה לי את הכסף. ואם שטר זה שזוכה בו ישראל הלוקח מן הגוי הוא שטר שני שכתבו בעל השדה לסלק עצמו מן השדה, ובשביל זה שטר זה שני זכה בה ישראל זה, אם כן במה יזכה בה גוי לעצמו ואין בידו אלא שטר ראשון, והיאך אמרנו שהגוי יש לו חזקה בשטר וכו'.

★ ★

והשיב לו רבינו סעדיה גאון זצ"ל:

בקרקעות אין אומרין סתם גוי אנס הוא, ואין מוציאין קרקעות מרשות הבעלים הראשונים בהכנס הגוי ידו בלבד בה ואף לא בהחזקו בה כמה שנים, לפי שלא ניתנה חוקות החזקה אלא לישראל, אבל גוים אין מעמידין שדה בידיהם אלא בשטר מכר, וכיון שכתב לגוי שטר מכר זכה בשדה. במה דברים אמורים בסתם גוי שזוכה בשטר, אבל בגוי שנתברר שהוא אנס או סיקריקון אין זוכה בשטר לבדו, ואפילו היה ישראל אנס אין זוכה בשטר לבדו עד שיאמרו העדים בפנינו מנה לו או שקל לו ושאר הפרטות השנויות להלן. על כן גוי שיש בידו שדה ראובן ויש בידו שטר מכר עליה ולא נתברר שהוא אנס הרי היא שלו, ואם מכרה לישראל ומסר לו השטר ההוא הרי היא שלו של ישראל השני. ואם אין ביד הגוי שטר, אף על פי שאכל פירות השדה כמה שנים לא קנה אותה, ואם מכר אותה

לישראל ואף ישראל זה החזיק בה כמה שנים, אף ישראל זה לא קנה אותה כי בטענת הגוי הוא בא וכו' עכ"ד.

וראה בקובץ ישורון (כרך כ' ע' כח-כט) מש"כ לבאר בהגדרת ר"ס גאון זצ"ל: "לפי שלא ניתנה חוקות החזקה אלא לישראל" ע"ש היטב.

דף ל"ו ע"א

בגמ': **ואמר רב יהודה אכלה ערלה אינה חזקה.**

כתב הרשב"ם: 'אכלה ערלה - אחת מן השלש שנים הויא שנת ערלה אינה חזקה, דלא איכפת ליה לבעל השדה בשנת ערלה ולכך לא מיחה וכו'. ובפירוש רבינו חננאל גרסינן הכי, אכלה ערלה ושביעית וכלאים הרי זו חזקה, ולא נהירא'. ובאמת צריך להבין את גירסת הר"ח דבשני ערלה ה"ז חזקה, הרי לא איכפת לו כלל מאכילת פירות אלו.

ותיריץ בשו"ת משנה הלכות (ו, ט) דהנה נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה רצד, טו) דמותר למכור לעכו"ם פירות שני ערלה לשלש שנים, ולרוב הפוסקים אפילו בא"י, ותמהו האחרונים, הרי אסור למכור לעכו"ם בארץ ישראל. ויש לומר, דהמוכר פירות ערלה לעכו"ם, הרי מוכר לו על תנאי לקוץ, וכל שמוכר על תנאי לקוץ אין בו איסור למכור, וכיון דכל שני ערלה אינו ראוי לישראל ואינו מפקיע ממעשר כלל, ולכן שפיר מוכר לו ולא נחשב מוכר במחובר, כיון דעל תנאי לקוץ מוכר, ובאופן זה מותר.

בזה יש ליישב גם גירסת הר"ח, דמוכר על מנת לקוץ, ועל ידי זה מותר לו למכור, ולכן יש משום כך חזקה מדלא מיחה.

★ ★

בגמ': **אכלה ערלה שביעית וכלאים.**

בסמ"ע (סי' קמ"א ס"ק י"ח) תמה דלכאו' הול"ל ערלה וכלאים בהדדי ואח"כ שביעית.

ותיריץ דהרשב"ם פירש, דשביעית היינו מטעם הפקר, אבל הרמב"ם מפרש משום שחרש באיסור, ולכן מובן דדוקא נקט "שביעית" באמצע שהיא מטעם איסור, דומיא דכלאים וערלה.

★ ★

כתב בערוך השולחן (סי' קמ"א סעיף ח') מהלכה זו רואים שגם לרשע יש לו חזקה, שהרי זה שאכלה באיסור, רשע הוא, שחרש בשביעית ואכל ערלה וכלאים, ורק לגזלן אמרינן לקמן שאין לו חזקה, שיראים למחות בפניו, אבל לרשע יש לו חזקה.

★ ★

בגמ': **הני דבי ריש גלותא לא מחזקי בן ולא מחזקינן בהו.**

בבית יוסף (חו"מ סי' קמ"ט) הביא מספר אגודה כאן דלמר מהכא דהמחזיק בשל קהל י"א דלא הוה חזקה, וכן אם הם החזיקו בשל אחרים אין להם חזקה, דקהל דינו כמו הקדש דתקיפו.

והבית יוסף חולק עליו, דשאני ריש גלותא שהיו מזרע המלוכה והטילו אימה יתירה, וראי' ממה שהביא הטור מתשובת הרא"ש: על הגדולים שהולכים בחצר המלך, אם יש לדמותם להנהו דבי ריש גלותא לענין חזקה.

יראה שאין לדמותם להם, שהם מזרע המלוכה, והיו נוהגין כעין מלוכה על ישראל בהורמנא דמלכא, ומורישין הממשלה לבניהם, כמו שדרשו חז"ל (סנהדרין ה' ע"א) לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את העם במקל, הלכך אימת מלכות עליהם, ואם החזיקו בקרקע של אחר, אין הבעלים רשאין למחות.

אבל בדורות הללו, אם ישראל מצא חן בעיני המלך, אין טבעו יוצא כל כך שלא יהא רשאי בעל הקרקע למחות, ויכול לעשות מחאה בפני שנים, כי אין אימתו מוטלת כל כך על הבריות, כי לא לעולם חוסן כו'.

ועיין שם בתשו' הרא"ש שכתב עוד על פי זה (וכ"כ המרדכי ביבמות) לגבי הא דאיתא בכתובות (י' ע"ב) לגבי אשה מינקת שנתנה בנה למינקת והבטיחה לבי ריש גלותא דלא תניק אותה והתירה ר"נ להנשא, דזהו דוקא בבי ריש גלותא, ולא בשאר קרובין למלכות.

★ ★

בגמ': **הגודרות אין להם חזקה.**

בשו"ת חתם סופר אהע"ז (ח"א סי' צ') נשאל בדבר עגונה שנמצא מת שלא הי' בו טביעת עין וסימן מובהק, אבל הי' טביעות עין בהסוס שלו.

וכתב דלכאו' א"א לסמוך על זה דחיישינן לשאלה, דדלמא השאיל הסוס לאדם אחר, ואותו אדם הוא הנמצא, אולם הא ליתא כיון שסוס זה הי' שאול לו מאת חמיו, א"כ

אין השואל רשאי להשאיל, וכבר כתב בשו״ת צמח צדק (סי׳ ק״ו) במי שנמצא אצלו סידור שאול מאחר, דיש לסמוך ע״ז, דכו״ע ידעי שאין השואל רשאי להשאיל.

אולם הכא דהדבר הוא סוס, אם כן אי אפשר לסמוך על זה להתיר העגונה, ד״גודורות אין להם חזקה״, ואם כן י״ל שאיש אחר לקח לו את הסוס, והוא הוא הנמצא, ולא בעל האשה.

שוב כתב דיש לדחות דסוסים העומדים לרכיבה עם עגלות המחוברים להם, הו״ל כגודרות המסורות לרועה מידא לידא שיש להם חזקה, עיין שם.

ובזה מבאר הא דאמרינן (ב״מ כ״ז ע״ב) דמחזירין ״חמור בסימני אוכף״, ולחד לישנא בגמרא הוא משום דלא חיישינן כלל לשאלה. וק׳ א״כ ל׳ אשמעינן קרא ד״על חמור״ דמהדרינן בסימני אוכף שלא מושלי אינשי, לאשמעינן איפכא דמחזירינן ״אוכף בסימני חמור״ אע״ג דמושלי אינשי, ולהנ״ל ניחא, דכיון דגודרות אין להם חזקה, א״כ א״א להחזיר אוכף בסימני חמור, דדלמא איש אחר תפס החמור, והלבישו את האוכף שלו, וא״כ אף שי״ל סימנים בחמור, אין זה ראי׳ שהאוכף הוא שלו.

★ ★

בגמ׳: תניא נמי הכי, אכלה ערלה שביעית וכלאים אינה חזקה וכו׳.

כתב הגאון ר׳ חיים מוולוז״ין זצ״ל בחדושיו שנדפסו בקובץ תפארת ישראל (קובץ ד׳ ע׳ 49):

לגרסת הר״ח דגרס הוה חזקה, א״ש הא דיליף ר״י לעיל דתלת שנין הוי חזקה לרבנן מקרא דשדות בכסף יקנו, בין לפירוש רש״י ובין לפי גרסת הר״ח שם ע״ש.

אבל אי גרסינן כאן אינו חזקה, ומשמע מדברי התוס׳ דהכא בד״ה ה״ג דלמאן דגריס אינו חזקה היינו אפי׳ אי אכל זמורות, לפ״ז קשה, היכא יליף ר״י לעיל דתלת שנין הוי חזקה, הא קיימ״ל במוצאי שביעית נחרב ביהמ״ק, וא״כ שנת א׳ היתה שביעית ואין בה דין חזקה.

★ ★

בגמ׳: אימא לא מנשיא ברא.

ציין הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל: עי׳ ישעיה פ׳ מ״ט פ׳ ט״ו התשכח אשה עולה.

דף ל״ו ע״ב

בגמ׳: איכא בינייהו דקל נערה.

ברשב״ם בשם רבינו חננאל מפרש (בפי׳ א׳) דקל המשיר פירות קודם גמרן דלשמואל לא הוה חזקה דבעינן ג׳ גדרות.

כיוצ״ב הביא הרא״ש בשם רב האי גאון דקל המשיר פירותיו לשמואל לא הוה חזקה.

אמנם כתב הדרישה (חו״מ ריש סי׳ קמ״א) שחילוק יש ביניהם, דלהרשב״ם בשם הר״ח דוקא אם נושר לפני הגמר אין זו חזקה, אבל אם הפירות נושרים אחרי שנגמר בשולן, מה לי אם גודר בכלי מה לי אם נושר ולוקט ביד, ובזה גם לשמואל הוה חזקה.

משא״כ להרא״ש בשם רב האי גאון, כל שהפירות נושרין מעצמם, אע״ג דהם נושרים אחר גמר בישולן, אין זה חזקה.

★ ★

בגמ׳: אמר רב נחמן בר יצחק, רבותא למיחשב גברי וכו׳.

כתב בספר זריחת השני (ע׳ 4-63): ולכאורה הרי עדיין יש ערך למיחשבי גברי, כדי לדעת מנינם של המאשרים מול מנינם של השוללים ונילך בתר רוב, אלא שמכאן ראיה לדעה שלא נאמר אחרי רבים להטות אלא בבי״ד כשהדיינים מקובצים יחד במקום אחד ונושאים ונותנים באותו דין פנים אל פנים, מה שאין כן בצירוף דעותיהם של חכמי ישראל מתוך מימרותיהם פסקיהם ממקומות שונים ומזמנים שונים. והטעם בזה, דכשהדיינים יושבין יחד בהרכב אחד ונושאים ונותנים זה עם זה, מבררים ודנים בדעותיהם של כל אחד ואחד, דעת הרוב כוללת שימת לב לדעת המיעוט והמיעוט נבלע ברוב והולכין בתר רוב, משא״כ בצירוף דעות בעלמא, שחסר כל זה, ועוד הבדל שהפסקי דינים מחייבים רק באותו דין הנדון.

ועוד בבי״ד שלפנינו משקל שוה יש לדעותיהם של כל אחד מהרכב ביה״ד, כי על מנת כן הצטרפו לדון יחדיו, ואילו ברוב ומיעוט של הפוסקים דעלמא יש לשקול חשיבותם וערך דעותיהם האישית וכדכתב רבינו גרשום (כאן): והא רב ושמואל ור׳ ישמעאל ור׳ עקיבא דמתני׳ דגברי רברבי נינהו וסבירא להו וכו׳ ע״כ.

דף ל״ז ע״א

בגמ׳: ואפילו לר׳ עקיבא דאמר מוכר בעין יפה מוכר.

כתב בבאר מים חיים (פר׳ וישלח), ׳ידוע אשר כל קניני הגוי כשהם עומדים תחת ידו הרי הם תחת רשות החיצונים והקליפות הנאחזים בהם, וכשמוכר הנכרי בעין יפה שנותנין לו כסף מלא, כל דמי שוויה ויותר, אז מסלק הנכרי כל דעתו ורצונו מזה ונתנה בעין יפה ברצון הטוב, ואז מסתלק כל כוחו ורשותו, וכל כוחות הטומאה וחיצונים והקליפות בטלין ומבוטלין והולכים להם מן המקום הלזה וקם ברשות הקונה עם כל כוחי הקדושה שבקרבו, כמאמר הכתוב (בראשית כג, יז) ויקם שדה עפרון לאברהם למקנה. שהכח שהיה לעפרון בשדה ההוא נסתלק מכל וכל, וקם הכל למקנה אברהם תחת ידו ורשותו. אבל אם אין הנכרי מוכרה ברצון שלם, אז עוד קצת דעתו על מקום ההוא ואינו מסתלק מכל וכל, ושולטין בו עוד מכוחות החיצונים שלו.

׳**ועל** כן עשה יעקב אבינו כשקנה מיד בני חמור לא עמד על המקח ונתן להם כאשר חפצו מאה קשיטה בכדי להפיס דעתו לתת עיניו בממון יתירה שנותן לו ויסתלק מכל וכל. וכן דוד המלך ע״ה כשרצה ארונה לתת לו הבקר והכלים והמוריגים לא רצה ואמר (שמואל־ב כ״ד, כ״ד) לא כי קנו אקנה מאותך במחיר. הכל כדי להסתלק דעת ורשות הנכרי מהם מכל וכל בכדי שיוכל להשרות הקדושה על מקום ההוא כי מקום שיש בו קצת אחיזה לרוח הטומאה אי אפשר להקדושה לשרות על מקום ההוא.

ועל כן אמר אברהם בלשון בכסף מלא ״יתננה״ לי, כי נודע פלוגתת חז״ל אם מוכר בעין יפה מוכר אבל הנותן ודאי בעין יפה נותן. ולזה אמר בכסף מלא שאתן לו ממון כל כך עד אשר יתננה לי שיהיה כנותן שבעין יפה נותן. וכזה עשה יעקב שנתן להם כל אשר החליטו מפיהם בפעם ראשונה. ולזה מודיע הכתוב סכום המקח לומר כי זה הסכום הוא דמי הקנין, כאשר רצו הם בעצמן בפעם הראשון בכל רצונם כדבר האמור׳.

★ ★

בגמ׳: והני מילי היכא דלא אפיקו אחריני וכו׳.

וברשב״ם מביא: ופירש ר״ח, כגון בנות שוח שאין פירותיהם נגמרים עד ג׳ שנים ע״כ.

והתוס׳, בד״ה היכא דלא אפיק כתבו וז״ל: פי׳ ר״ת כגון בנות שוח שמשעה שנחנטו עד לקיטתן ג׳ שנים כדתנן (שביעית פ״ה מ״א) בנות שוח שביעית שלהן שנה שני׳ פי׳ בשנה ב׳ של שמיטה נחנטו בשביעית ואסורין כדין שביעית, ולכך אוקמה ר״ח בבנות שוח דבשאר אילנות באלף שנים לא יארע זה דבל׳ אילנות ילקו בשדפון ג׳ שנים ואותו שילקו בשנה זו לא ילקו בשנה זו ובזו בזו, עכ״ל.

ובבכורות (ח׳ ע״א) כתבו התוס׳ בד״ה בנות שוח וז״ל; על משנה דבנות שוח שביעית שלהן בשניה פי׳ בירושלמי שבכל שנה חונטים בהן פירות אלא שפירות שחונטין בשנה זו אין נגמרין עד שלש שנים, ולא כפי׳ ר״ח שפי׳ גבי ל׳ אילנות לא יפקין בכל שתא אלא עשרה מינייהו כגון בנות שוח לג׳ שנים עכ״ל

הרי מפורש, דלפי הר״ח, הבבלי מחולק עם הירושלמי, אם בכל שנה חונטין בהן פירות או רק פעם אחת לג׳ שנים.

וכתב בספר תורת השביעית (הל׳ שביעית ע׳ רצד): אך קשה, איך אפשר לומר שיש כאן פלוגתא במציאות, אם בנות שוח חונטין בכל שנה או פעם א׳ בג׳ שנים, הרי אפשר לברר ענין כזה, וע״ש שהביא מדברי הרבינו חננאל בגליון הגמ׳ ר״ה (ט״ו ע״ב) לגבי בנות שוח, ופלפל בדברים באריכות להבין לפי״ז דבריו כאן ע״ש היטב.

דף ל״ז ע״ב

בגמ׳: דאמר ליה כי היכי דלדידי לית לי באילנות לדידך נמי לית לך בקרקע אבל הכא מוכר בעין יפה מוכר.

בסוף פרשת קרח (במדבר יח, ח) נאמר, ׳לכל קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה ולבניך עד עולם׳, וצריך להבין למה הוצרך הקדוש ברוך הוא להדגיש ׳עד עולם׳, וביאר בפנים יפות (שם) דבאמת צריך להבין, הרי התרומה לא נהגה אלא משבאו לארץ, ואם כן בשעת הנתינה היתה דבר שלא בא לעולם, וכיצד חלה הנתינה, ברם לפי דעת הפוסקים (חושן משפט סי׳ רט), שאם נותן דבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם נקנו שניהם.

והנה אמרו כאן בגמרא, שאם מוכר לו אילן מוכר גם הקרקע שעימו, דכל המוכר בעין יפה מוכר, כמו כן יש לומר, שהקדוש ברוך הוא הקנה לאהרן ולבניו בעין יפה ושייר להם

כח בקרקע כדי שיקנה עם דבר שבא לעולם ושפיר קנו את התרומה.

★ ★

בגמ': **אמרי נהרדעי אכלן רצופין אין לו חזקה. מתקיף לה רבא** וכו' **אלא אמר רבא, מכרן רצופין אין לו קרקע** וכו'.

וברש"י: אלא אמר רבא, אי אית לן מימר מידי ברצופיו הכי אמרינן ע"כ. גם ברא"ש כאן מעתיק לשון הגמ' כלפנינו, ונראה לכאורה ברור, דיש כאן פלוגתא בין נהרדעי לרבא.

אמנם בריי"ף כאן כתב: אמרי נהרדעי מכרן רצופין כגון שאין בין אילן לאילן ארבע אמות אין לו קרקע וכן הילכתא עכ"ל. הרי שהריי"ף הביא את דברי רבא על שמם של נהרדעי.

ונראה מדבריו, שרבא לא בא לחלוק על נהרדעי, אלא להאיר ולהעיר, שלא מסתבר שיאמרו כפי שאומרים משמם, ונראה לו שלא אמרו כן אלא אם אמרו איזה הלכה בענין זה, אמרוהו באופן אחר.

וכעי"ז אנו מוצאים גם להלן דאיתא בגמ': "אמרי נהרדעי האי מאן דזבין דיקלא לחבריה קני ליה משיפולא עד תהומא".

ומתקיף לה רבא: ולימא לי' כורכמא דרישקא כו', ואח"כ: אלא אמר רבא בבא מחמת טענה ע"כ.

ולכאורה נראה דרבא פליג על נהרדעי שלא אמרו בבא מחמת טענה. אך הרא"ש כתב: אמרי נהרדעי וכו' ומוקי לה בבא מחמת טענה ע"כ. ונראה שמפרש הרא"ש דרבא מבאר את דברי נהרדעי. וכן יש לבאר בדברי הריי"ף הנ"ל לגבי נהרדעי ורבא בענין אכלן רצופין. (וזה קצת דלא כרשב"ם הנ"ל וצ"ע).

דף ל"ח ע"א

בגמ': **מיתקני רבנן מילתא דאתי בה לידי פסידא.**

בשו"ת זכרון יהודה (להגר"י בן הרא"ש, עח) נשאל אודות תקנה חדשה, שעל ידה נמצא שיבא קלקול, בתשובתו משיב שאין ראוי לתקן תקנה כזאת, ומציין את דברי הגמרא שלפנינו, 'וכי תקנו רבנן מלתא דאתי לידי פסידא'. ומוסיף וכותב בזה הלשון, 'לכך אני אומר, אפילו היה בתקנה זו צדדים רבים טובים יותר מבראשונה, והיה בה צד אחד של קלקול יותר ממנה, יותר טוב להניח הראשונה במקומה עם רוב קלקולה בשב ואל תעשה, מלעקור הראשונה ויבא קלקול אחד בקום עבור, כל שכן שיש בשניה יותר קלקולים מבראשונה, ויש בראשונה תקונים הרבה יותר מבשנייה, שישאירו תקנה הראשונה בשב ואל תעשה ממה שיעשו קלקולים בשנייה בקום ועבור, ואדרבא אפילו אם היתה נוהגת עתה התקנה השניה, היה ראוי לבטלה ולנהוג כמו שנוהגין עתה, מפני רוב הטובות התלויין בה, כמו שבארתי למעלה, וגדולי העשירים המשרתים את פני המלך, והשרים המתחזקים לחדש התקנה בדבר זה אינם רואים את הנולד, ורבי יהודה חכם לכשירצה, ואיזה חכם הרואה את הנולד'.

★ ★

בגמ': **ואי כורכמא דרישקא זבין לי' וכו' אלא איבעי לי' למחויי ה"נ איבעי לי' למחויי.**

וכתב בספר קרן ישי (ע' קנז): וצ"ע דהיאך מדמי גמ' הך דכורכמא לחזקה דג' שנים, דבחזקת ג' שנים איגלאי לכל דנחית לי' לארעא בתורת בעלים והל"ל למחויי, אבל מכירת אילן סתם הוא דוקא לפירותיו כמו כורכמא דרישקא, ורק בבא מחמת טענה הוא זוכה גם בקרקע, ואיך יזכה, דחזקתו בהאילן הרי הוא מסתמא רק לפירות, והוי כמו אומן ואריס ודכוותייהו דאין חזקתו מוכיחה לקניית השדה, וכעין מ"ש בגמ' על בעל בנכסי אשתו אין לו חזקה פריך פשיטא, כיון דאין לו פירא לפירא הוא דנחית.

★ ★

במשנה: **שלש ארצות לחזקה, יהודה ועבר הירדן והגליל** וכו'

גם בפי"ג דכתובות משנה י' איתא כעי"ז: שלש ארצות לנישואין, יהודה ועבר הירדן והגליל וכו'. והקשה בתוס' יו"ט שם, מדוע הפסיק התנא וכתב במשנה את עבר הירדן בין היהודה לגליל ששניהם מארץ ישראל בעבר הירדן המערבי.

ובראשון לציון מקשה על התיו"ט, למה החריש עד כאן ולא שאל את שאלתו במשניות שביעית (פ"ט מ"ב) דג"כ איתא כן: שלש ארצות לביעור, יהודה ועבר הירדן והגליל.

ובתפארת ישראל בכתובות מבאר את סדר המשנה ומיישב בזה את קושית התיו"ט דהתנא בירושלים קאי התחיל בירושלים - יהודה, ואח"כ נקט עבר הירדן שהוא בצד

ימין מארץ ישראל שעבר הירדן מזרחית דרומית מיהודה ואח"כ נקט גליל שהוא בצפון משמאל יהודה ע"כ וא"כ א"ש הכל.

★ ★

ובמשנת יוסף על שביעית (חלק ד' פרק ט' מ"ב) כותב (בשם ספר אמרי דעת):

ולשיטת הרמב"ם בפירושו ובחיבורו דהכא (בפ"ט דשביעית) עבר הירדן המערבי קאמר, א"ש קושית הראשון לציון הנ"ל דלא דקדק כן התוי"ט כאן, כיון דשלשת הארצות בגוף א"י הן [וכ"כ בספר גפי אש]. - אך א"כ גם בכתובות י"ל כן, דלעבר הירדן המערבי נתכוין, ומה מקשה שוב התוי"ט.

והוסיף הגר"י ליברמן שליט"א (שם): ולענ"ד מה שהכריחו להרמב"ם לפרש כאן בשביעית דקאי על עבר הירדן המערבי, משום דחילוק ג' ארצות לביעור הוא מדאורייתא, כמש"כ התוס' (פסחים נב: ד"ה עד שיכלה), וא"כ בעיקר א"י שנכבשה ע"י עולי בבל עסקינן שבה שביעית דאורייתא, אבל בעבר הירדן המזרחי השביעית רק דרבנן (כברמב"ם פ"ד דשמיטה ויובל הכ"ח) ואין בה חילוק ג' ארצות לביעור.

אך לענין ג' ארצות לנשואין או לחזקה, לא תכן לפרש עבר הירדן המערבי, דמחוז לוד אינו נחשב עד כדי כך לארץ נפרדת לנשואין ולחזקה, דהא מובלעת היא ביהודה וסמוכה לה, ועל כרחך עבר הירדן המזרחי קאמר, ולכן שם שפיר קשיא לי' להתוי"ט, דאם בעבר הירדן המזרחי איירי, למה הפסיק בו בין יהודה לגליל. אבל כאן לשיטת הרמב"ם דבעבר הירדן המערבי עסקינן לא קשיא, דכולן בעיקר א"י הן ודו"ק היטב.

דף ל"ח ע"ב

בגמ': פלניא גזלנא הוא דנקיט לה לארעאי בגזלנותא וכו'

בספר תולדות אליעזר להרה"ק מפלאטישאן זצ"ל (ע' קיז) מביא: זקני הרה"ק רבי יצחק מסקווירא זצוק"ל הקשה האיך אנו יכולים לדבר דברי קדושה גבוהים ונשגבים בשעה שאין אנו במדרגה זו כלל, ומהי התועלת הבאה לנו משיחות ודיבורים כאלו. ותירץ שהוא על פי דינא דגמרא (ב"ב לח:) וכן איפסק בחושן משפט (סימן קמ"ו ס"ד) דאם נכנס גזלן לתוך שדה חברו ובעל השדה אין בכחו לגרשו, צריך עכ"פ לעמוד ולמחות 'פלניא גזלנא הוא דנקט ארעאי בגזלנותא', ומחאה זו מהני שלא יוכל הגזלן להחזיק בשדהו.

כמו כן כאן - אמר - שהגזלן הוא היצה"ר מחזיק בנו בעל כרחנו, ואין אנו יכולים לעמוד נגדו כי כשל כח הסבל, אבל זאת נשאר לנו נגדו, לעמוד ולמחות שהוא גזלן ונוקט בנו בגזלנותא, והיינו על ידי שאנו מדברים דברי תורה, אף שאין אנו במדרגה זאת כלל וכלל, ברם לזה הדבר מהני, דאנו מראים בעצמנו שרוצים להיות דבקים בקדושה, והוה כמו מחאה בסטרא דטומאה, ועי"ז אין הוא יכול להחזיק בנו בחזקה גמורה.

דף ל"ט ע"א

בגמ': דאמר רבה בר רב הונא כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא.

ובזה פירש בבאר מים חיים (פר' ויצא) את הפסוק (בראשית לא, א), 'וישמע את דברי בני לבן לאמר וגו'', דבני לבן דיברו לאחרים 'לאמר', פירוש שיאמר הדברים ליעקב שיגיע לאזניו מה שהם דוברים, וכיון שהיה רצונם בכך שיגיעו הדברים ליעקב, לא היה בזה משום לישנא בישא, כמו מילתא דמתאמרא באפא מריה, וכמו מילתא דמתאמרא באפי תלתא שאין בהם משום לישנא בישא, משום דבאופנים האלה ודאי יודע שיגיעו דבריו אל חבירו ולא נשמר מאתו, וכן כאן כיון שהיה כוונתם בכוון כדי שישמעם יעקב, היה מותר לאומרם לו, ועל כן גם הוא קיבל דבריהם.

★ ★

בגמ': מחאה בפני שנים וכו'.

כתב בערוך השולחן (חו"מ ריש סי' קמ"ו) דלגבי מחאה לא בעינן שימחה לפני עדים כשרים, אלא אפילו מחה בפני נשים או עבדים או קרובים או שאר פסולים מהני, דאין זה עדות, אלא מחאה בעלמא.

אבל בפני חרש שוטה או קטן לא מהני מחאה, דאין בהם דעת, ואין דבריהם נשמעין כלל, ולא יצא הקול על ידיהם.

★ ★

בגמ': דאמר רבה בר רב הונא, כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא ליה בה משום לישנא בישא.

רבינו החפץ חיים זצ"ל בספרו הלכות לשון הרע (כלל ב' אות א') כותב: אסור לספר לשון הרע על חברו, אף שהוא אמת, אפלו בפני יחיד, וכל שכן בפני רבים. וכל שיתרבו השומעים, יתרבה עון המספר, מפני שחברו מתגנה יותר על ידי זה, שנתפרסם גנותו בפני כמה אנשים, גם שעל ידי זה מכשיל כמה אנשים באסור שמיעת לשון הרע ע"כ.

ובבאר מים חיים (שם ס"ק א') כותב: דבר פשוט הוא מצד הסברא, וכן איתא בהדיא בספרי בפרשת כי תצא בפיסקא ער"ה, ובפרשה בהעלותך פיסקא צ"ט עי"ש.

ומפני שכמה אנשים טועין בזה ותולין את עצמן בדברי רבה בר רב הונא דאמר בבבא בתרא (ל"ט ע"א) כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, לפיכך מצאתי את עצמי מחויב בדבר לבאר דבר זה בעזה"י בכל פרטיו כפי אשר חפשתי ומצאתי בספרי הראשונים.

והביא החפץ חיים זצ"ל שם להלן את ביאור הראשונים בגמ' כאן שלדעת כולם יוצא, שענין של לשון הרע בפני רבים חמיר טפי ואין שוב שמץ של היתר וקולא עפ"י הגמ' כאן, ונביא קטעים מדבריו:

רשב"ם פירש לענין שאם אחד סיפר על חבירו דברי גנות באפי תלתא, מותר אחר כך לילך לאותו פלוני ולומר לו פלוני דיבר עליך כך וכך, משום דחברך חברא אית ליה, והויא מילתא דעבידא לאיגלויי ולית בה משום לישנא בישא ע"כ. אבל לענין אמירת לה"ר מודה רשב"ם גם כן לכל הפוסקים שנביא אי"ה לקמן דעובר על איסור רכילות אף דסיפר באפי תלתא.

בדעת התוס' כאן פלפל החפץ חיים זצ"ל באריכות, ושוב כותב: ומצאתי בעזה"י בערכין (ט"ו ע"ב) בתוספות ד"ה כל מילתא וכו' שפירשו דבריהם דאיירי שדיבר עליו דבר דאיכא למשמע דלא אמרה משום לשון הרע, כגון נורא בי פלניא וכיוצא בו, אבל אם הוא אומר דבר קינטור על חבירו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישנא בישא עכ"ד. הרי מלשון שסיימו מוכח בהדיא דפירושם בדברי רבה בר רב הונא הוא לענין לכתחילה מטעם דהיה אומרה בפניו כפירושם בבבא בתרא הנ"ל, ואף על פי כן דסתם לשון הרע בודאי אסור אפילו אומרה בפניו ובאפי תלתא. וכן משמע במגן אברהם בסי' קנ"ו במוסריו שם דכוונת התוספות דבבא בתרא הוא כמו שפירשו בערכין.

ולהלן כותב: היוצא משיטת תוספות, דלא הותר לומר באפי תלתא רק באופן שיוכל להעמיד דבריו דלא יהיה בו משום לישנא בישא הכי אסור. כעין פירוש התוספות מצאתי גם כן בשיטה מקובצת בבא בתרא בשם עליות הר"י ז"ל בפירושו הראשון שפירש כן עי"ש ע"כ.

★ ★

ולהלן הביא החפץ חיים זצ"ל את דעת הרמב"ם בביאור הגמ' כאן וכותב: והנה לפי דברי הרמב"ם יהיה פירוש דברי רבה בר רב הונא כך, כל מילתא וכו' היינו שאם עבר אחד על איסור לשון הרע וסיפר דברי גנות על חבירו באפי תלתא, מותר אחר כך גם כן להשומעים לספר במקרה אחד לחבירו מהדברי גנות שנשמע על פלוני, ואין זה מיקרי מדבר לשון הרע ומעלה גנות על חבירו, דבלאו דידיה נמי כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דכיון דג' יודעים הוי כאילו כל העיר יודעים דחברך חברא אית ליה ואין הוא מזיק לו בדיבורו, ועם כל זה התנה הרמב"ם וכן הסמ"ג בלאוין ט' והוא שלא יתכוין להעביר הקול וכו'.

היוצא מדבריו דלכתחלה אסור לספר לשון הרע ורכילות באפי תלתא ועל דבר אמת, דהרי הרמב"ם מתחלה בהלכה ב' פסק בשניהם לאיסור אפילו על אמת, ואחר כך בהלכה ה' כתב דין זה ומשמע דאלעיל קאי, דרכילות גם כן לשון הרע מיקרי כמו שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה, אלא שהקדים הרמב"ם ענין לשון הרע ורכילו בהלכות הקודמין ואחר כך כלל לשניהן בשם אחד דהיינו לשון הרע.

★ ★

ולהלן כותב עוד:

ויש עוד פירוש רביעי בספר שערי תשובה לרבינו יונה במאמר רכ"ח ע"ש שהסביר המימרא דר' יוסי ורבה בר רב הונא רק בדבר דעל פי דין תורה לית ביה משום לישנא בישא, כגון בדברים שבין אדם לחבירו ולא עשה תשובה, שעל פי הדין מותר לגנותו עבור זה על פי הפרטים שנבאר לקמן בכלל י', ובחלק ב' בכלל ט', ולית ביה רק חשש שיחשדו אותו לחונף על שלא אמרו מתחלה בפניו או למוציא שם רע וכמו שנעתיק אי"ה לקמן כל דבריו.

וכעין פירוש זה פירש גם כן בשיטה מקובצת בבא בתרא (ל"ט ע"א) בשם עליות הרבינו יונה בפירוש השני עי"ש והעתקנו בסוף הספר את דבריו, אבל בדבר דשייך ביה לשון הרע משמע מיניה בהדיא גם כן ככל הפוסקים הנ"ל דאסור בכל גווני אפילו על אמת ובפניו ואפי תלתא, ועיין היטב שם במאמר רי"ד ורט"ו ורט"ז ורי"ט ורכ"ב ורכ"ח ותמצא בבירור כדברינו, וכן מוכח בהדיא בדברי עליות הרבינו יונה הנ"ל ע"ש.

★ ★

והוא מסכם בסוף דבריו: נחזור למה שהתחלנו ונסיים בקיצור להלכה, כי היוצא מדברינו דמן הדין אסור לספר לשון הרע או רכילות או אפילו אבק לשון הרע ורכילות היכי דמינכר לגנאי אפילו באפי תלתא ואף שיודע שהוא אמת, והוא הדין לקבל אסור בכל זה. ובירורנו כל זה מדברי התוספות והרמב"ם והסמ"ג והרבינו יונה, והרשב"ם גם כן מסכים לזה וכו' עכ"ד.

★ ★

הבאנו כל הדברים הנ"ל באריכות קצת לחשיבות הענינים וכמובן.

דף ל"ט ע"ב

בגמ': לית בה משום לישנא בישא.

כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' שנג), 'ובדבר שאלתו אי מותר לפרסם פסק דין ברבים, אי אין בזה משום לשון הרע, וגם אי מותר לפרסם שהעמידו אדם לד"ת ולפרסם בעתונים שפלוני אלמוני עמד למשפט ונדון בשביל חטא זה וכדומה.

'**והנראה** דהנה בגמ' ב"ב ל"ט כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, ועיין רשב"ם שם ובגמ' ערכין ט"ז אמר אביי דכל מילתא דעבידא לאיגלויי ל"ב משום לישנא בישא והתוס' ב"ב פי' ל"ב משום ל"ב לאותו שאמרו, ופסקה הרי"ף פ' במה מדליקין והרמב"ם פ"ז מה' דעות ה"ה, וא"כ פס"ד נמי שנאמר בפני ב"ד ובעלי דינים הרי נאמרה בפני שלשה ול"ב משום ל"ב.

'**האמנם** פשוט דזה דוקא אם המגיד אומרו במסיח לפי תומו או שצריך לתועלת לו, אבל אם המגיד מתכוין לבזותו ולכן מפרסמו וכ"ש לפרסם בעתונים שמתכוין לבזותו שבשביל חטא זה נענש ועי"ז מתבייש חבירו פשוט דאסור לפרסמו, וכ"כ הרמב"ם מפורש בפ"ז מה' דעות ה"ה לאחר שפסק דמילתא דמיתאמרא כו' לישנא בישא משום ל"ב סיים והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר, ובהגהמ"י הביא בשם ירושלמי פ' זה בורר דאם האומר מזהיר שלא לומר אפילו אמרו בפני רבים יש בו משום לה"ר ע"ש. והכ"מ כתב דהרמב"ם לא הי' צריך לכתבו דדוקא שאם יבא במקרה לדבר בענין הדבר שנאמר בפני תלתא אינו אסור ע"ש. וכ"ש שאם ע"י הפרסום של הפס"ד יבא היזק לחבירו הנאשם, וכגון שיאבד הנאמנות וכיוצא בו ויהי' לו הפסדים במסחר או בשדוכים ויזיק גם לבניו כבר יש בזה יותר מלה"ר דיש בזה גם מקפח פרנסתו של חבירו ויורד לחיי בניו ומשפחתו שזה ודאי איסור גמור. וכ"ש עוד המפרסם בעתונים בכתב שגרע מאמירה בפה שדבור הבל יפצה פיהו ויש לו תקנה בתשובה ופיוס לחבירו, אבל ביוש בכתב חטאו חקוק ונשאר לעולם ולכן ודאי כה"ג אסור לפרסם אם לא בהיתר מפי ב"ד חשוב.

'**ומ"ש** הרמב"ם פ"ב מה' תשובה דבע"ת צריך לפרסם חטאיו שבין אדם לחבירו ובהשגות הראב"ד דכן עבירות המפורסמות ומגולות אע"פ שאינן עם חבירו שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ע"ש ובמגדל עוז, והכ"מ חולק בעבירות שבין אדם למקום שאין צריך לפרסם אבל עכ"פ בין אדם לחבירו כ"ע ס"ל דמצוה לפרסם כמבואר בגמ' יומא פ"ו ע"ב, אבל פשוט דדא בורכא, דדוקא הוא בעצמו שחטא מותר לו לפרסם ומצוה הוא שעשה תשובה, אבל אחרים ח"ו, ואדרבה כיון ששב הרי נעשה כאחיך ואסור לבזותו ואפילו לומר לו זכור מעשיך הראשונים אסור, וז"ל הרמב"ם פ"ז מה"ת ה"ח וחטא גמור הוא לומר לבע"ת זכור מעשיך הראשונים או להזכירן לפניו כדי לביישו או דברים וענינים הדומין כדי להזכירו מה עשה הכל אסור, ומוזהר עליו בכלל הוניית דברים שהזהירה תורה עליה שנאמר לא תונו איש את עמיתו וז"פ. ומיהו אם יש לו פס"ד ואין הבע"ד רוצה לקיימו וכיוצא בו שראו ב"ד שצריך לפרסמו, ודאי כן הוא להציל עשוק מעושקו וכיוצא בו עד שיקבל עליו את הדין'.

דף מ׳ ע״א

בגמ׳: מחאה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו.

כתבו התוס׳ שמשו״ה כותבין אע״פ שלא אמר כתובו, אע״פ ששאר שטרות אין כותבין רק מדעת המתחייב, תקנה היא במודעא ומחא׳ שיכתבו שיהי׳ חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו כו׳, וגם במודעא תקנת חכמים היא להציל הנאנס, וקיום שטרות כו׳.

אבל הגרעק״א בהגהותיו לחו״מ (קמ״ו בסמ״ע סק״ו) הביא משו״ת הרשב״א (אלף ה״א) דדוקא היכי דמתרבי חיוב של המתחייב, כגון בשטר הלואה שאינו יכול לומר תו פרעתי, א״נ לענין לטרוף מן הלקוחות, וכן מי שמודה שמכר או נתן קרקע לפלוני, שנמצא שהוא מחייב בשל עצמו, ובשל עצמו אע״פ שלא מתרבה שום חיוב בכתיבה יותר מבע״פ אין כותבין אלא מדעתו.

אבל במחא׳ ומודעא, שאינו מתחייב בשל עצמו, וגם אינו מתרבה החיוב בשטר יותר מבעל פה, בכה״ג לא בעינן דעת המתחייב.

★ ★

בגמ׳: קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו.

יש להביא כאן דברי השולחן ערוך הרב (חו״מ) סימן י״ג סעיף י׳ וז״ל:

המלוה את חבירו בעדים, לא יכתבו עדותם ויתנו למלוה שלא מדעת הלוה, כי שמא אין רצונו של לוה שיהי׳ למלוה שטר חוב עליו.

בד״א כשלא קנו מידו של לוה, אבל אם קנו מידו של לוה בפני המלוה [ושלא בפני המלוה נחלקו המחבר והרמ״א סי׳ ל״ט סעיף ד׳] בקנין סודר, אפילו לא הלוה לו כלום, אלא שהקנה לו בקנין סודר שהוא חייב לו מנה, הרי העדים רשאים לכתוב ולחתום וליתן ליד זה שנתחייב לו, אע״פ שהמתחייב לא אמר להם לכתוב, לפי שסתם קנין לכתיבה עומד, אלא אם כן המתחייב מוחה בהם מלכתוב.

ואפילו אם נשתהה זמן מרובה, ואח״כ בא זה שנתחייב לו, ומבקש מהם שיכתבו לו, הרי אלו כותבים ונותנים לו בסתם, וא״צ להמלך בהמתחייב, וגם אינם צריכים לחוש שמא כבר פרע לו כו׳, שהרי זה כאילו תפוס שטר בידו, שכשהלוה רוצה לפרוע, צריך להוציא השטר מידו, ואם לא הוציא השטר מידו, הוא הפסיד לעצמו, והמוציא נאמן לומר שלא פרעו.

ואף זה שנתחייב בקנין, כשפורע צריך להודיע לעדי הקנין שכבר פרע לו, ואם לא הודיע להם, הוא הפסיד לעצמו, וזה שמבקש שיכתבו לו, הוא נאמן לומר שלא פרעו, ואפילו מתו שניהם כותבין ליורשי מי שנתחייב לו עכתו״ד.

★ ★

בגמ׳: משום דסתם קנין לכתיבה עומד.

במשך חכמה (רות ד, ז) פירש בזה את דברי הכתוב,״שלף איש נעלו וגו׳ וזאת התעודה בישראל״, דכיון שראו עדים הקנין יכולים הם לכתוב שטר, ואינו יכול לטעון פרעתי כו׳, נמצא דהקנין הוא התעודה להשטר מכירה בישראל.

דף מ׳ ע״ב

בגמ׳: אמר רב יהודה, האי מתנתא טמירתא לא מגבינן בה וכו׳.

ונפסק כן להלכה בשו״ע חו״מ (סי׳ רמ״ב ס״ג) ע״ש. הגאון רבי שילה רפאל ז״ל במאמרו שנדפס בקובץ מוריה (שנה י״א קו׳ ט-י ע׳ פב) דן בשטר מתנה שכתב שכיב מרע לאשתו, אם יש לפוסלו מדין ״מתנתא טמירתא״, וכתב דיש לדון עפ״י המבואר בשו״ע (שם סעיף ה׳) וז״ל:

״יש מי שאומר דהאידנא לא חיישינן לסתמא משום דנהיגי למיכתב בכל שטרי מתנתא הכי הילכך כשמצוה לכתוב שטר מתנה סתם דעתו שיכתבו כמנהג הסופרים הילכך הוי כאילו אמר כתבוהו בשוקא וחתמוה בפרהסיא״. ולכאורה כיום גם ללא כתבוהו בשוקא - כשר.

אלא שאין הדבר כן, שהרי מקור דברי השו״ע בס״ז הם דברי הרא״ש בב״ב פ׳ חזקת הבתים (סי׳ לז) וז״ל: ״והאידנא דלא חיישינן לסתמא, משום דנהיגי למכתב בכל שטרי מתנתא וכן אמר לנו כתבוהו בשוקא וחתמהו בברא, הלכך כשמצוה לכתוב שטר מתנה סתם דעתו שיכתבו כמנהג הסופרים, הלכך הוי כאילו אמר כתבוה בשוקא וחתמוה בבברא, וכן כתב רב האי גאון ז״ל דהאידנא לא חיישינן לסתמא״. ובטור חו״מ (סי׳ רמב) העתיק דברי הרא״ש בשינוי לשון.

וכתב הב״י שם שני פירושים בביאור דבריו: א. דאם לא כתבו בשטר שאמר הנותן כתבוהו בשוקא וחתמוהו

בברא כשר (וכן הבין הטור). ב. אם לא אמר הנותן כך, אבל נכתב בשטר כתבוהו בשוקא וחתמוהו בברא כשר. והחידוש הוא שלמרות שלא אמר הנותן כך, דעתו שיכתבוהו בסתמא ככל שטרות, אבל באמת כתבו כך, וכתב הב״י שפירוש זה נראה לו יותר, וזה מש״כ בשו״ע בס״ז ״כשמצוה לכתוב שטר מתנה סתם״, כלומר לא אמר כתבוהו וכו׳ אבל בשטר נכתב כן, כמו שכתב בפירוש השני בב״י. וכ״ה בשו״ע סי׳ ס״א ס״ה. וכ״ה בסמ״ע סק״י ובפתחי תשובה סק״א.

הרי ששטרא דידן שלא אמר הנותן כתבוהו וכו׳, וגם לא נכתב בשטר כן פסול אף לדברי הרא״ש דהאידנא לא חיישינן, וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: ואי דזביני והאמר רבא לא כתבינן מודעא אזביני, לעולם אזביני, מודי רבא היכא דאנים וכמעשה דפרדיסא.

בשו״ת ברכת רצה (סי׳ קכד) בתו״ד כותב: כל העובר ישתומם דמ״ט דרבא דלא כתבינן מודעא, דאף דתלוה וזבין הוי זבינא דאגב אונסא גמר ומקני, מ״מ למה לא יועיל מודעא דכיון דמסר מודעא המכר בטל דגלוי להעדים שלא גמר והקנה, ואף אי נימא דרבא חולק וס״ל דכיון דגמר ומקני גם מודעא לא מהני א״כ למה יודה במעשה דפרדיסא ועיין ברשב״ם וברמב״ן ז״ל שנדחקו הרבה בזה לחומר הנושא.

וי״ל בס״ד ויתבארו הדברים כמין חומר, דטעמא דרבא, משום דס״ל דבתלוה וזבין הך דגמר ומקני הוא רק בעת הכפייה, דאז אגב אונסא גמר ומקני, אבל מקודם, אף שיודע שזה בא עליו בעקיפין ויכפוהו מ״מ אז לא גמר ומקני, כיון שעדיין לא בא הכפייה בפועל ולכך לא מהני המודעא שמסר מקודם, דאף שהעדים יודעים שזה בא עליו בעקיפין ויכפוהו מ״מ לא חשיב גלוי להעדים דנשתנה מכמו שהי׳ דבעת הכפיי׳ בפועל יותר גמר להקנות.

וע״ז משני דמודה רבא במעשה דפרדיסא, שבזה האונס הוא בשעת מסירת המודעא כמו בשעת המכיר׳, ולא נשתנה הענין בין זמן המסירת מודעא לעת המכיר׳, ושפיר חשוב גלוי להעדים והבן זה.

דף מ״א ע״א

במשנה: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה.

מטעם זה כתב הרמב״ם (הל׳ טוען פי״ג ה״ב): חרש שוטה וקטן, אין אכילתם ראי׳, מפני שאין להם טענה כדי שתעמוד הקרקע בידם, אלא תחזור לבעלם הראשונים, וכן המחזיק בנכסיהם, אין אכילתם ראי׳ כיון שאין יכולים למחות.

וכתב בבאר היטב (חו״מ סי׳ קמ״ט סקכ) בשם המהרי״ט (ח״ב סי׳ פ״ד), שקטן זה הוא עד שיהי׳ בן כ׳, שאינו מוכר בנכסי אביו עד שיהי׳ בן עשרים.

★ ★

בקצות החושן (ריש סי׳ קל״ג) כתב דהוא הדין לגבי חזקת מטלטלין כמו כן, קטן שהוא מוחזק בחפץ, מוציאין ממנו לבעלים הראשונים, דחזקה שאין עמה טענה היא, ובנתיבות המשפט (שם ס״ק א׳) חולק עליו דאנן טענינן לי׳ לקטן להחזיק מה שהוא בידו, ורק בחזקת קרקעות לא מהני חזקתו. וע״ע בנתיה״מ (סי׳ קמ״ט סק״ו) שהקשה דא״כ אם פקח החזיק ג״ש ואח״כ נשתטה, ג״כ נימא דהו״ל חזקה שאין עמה טענה, ע״ש מש״כ בזה.

★ ★

במשנה: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה וכו׳ ובגמ׳: פשיטא, מהו דתימא וכו׳ כגון זה פתח פיך לאלם הוא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה שלא וכו׳) הקשו, שלכאורה אין זה כ״כ פשוט, שהרי הגמ׳ לעיל (כ״ח ע״א) הקשתה

״אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה״. ומבואר בגמ׳ דהי׳ ס״ד לומר כן, ובודאי אין כ״כ פשיטא דאינה חזקה.

וכתב בקובץ ישורון (כרך כ׳ ע׳ כח) עפ״י דברי הגאונים זצ״ל: אפשר לחלק בפשטות, שכל עוד שלמדנו כי הטעם שהקנין לא חל עד ג׳ שנים הוא משור המועד המקנה את הקרקע ללא הסכמת המוכר, יש להקשות כי לאחר שלש שנים יחול הקנין אף בלא טענה, אך לפי מסקנת הגמרא שהטעם הוא משום שכל שלש שנים אדם, עדיין נזהר בשטרו, הרי שלאחר שלש שנים חל קנין החזקה רק ברצונו ע״כ.

דף מ"א ע"ב

בגמ': **על מה נחלקו על כת אחת שאחד אומר מנה ואחד אומר מאתים שבית שמאי אומרים נחלקה עדותן ובית הלל אומרים יש בכלל מאתים מנה.**

בסוף שו"ת מהר"י וייל הובא בשם נימוקי מהרמ"מ שכתב, לגבי ראובן שקרא לשמעון בן זונה, והשני העיד שאמר לו ממזר, שאין זה נחשב שנחלקה עדותן, משום דיש בכלל מאתים מנה, והרי הן מצטרפין כאילו יש שני עדים שאמרו בן זונה.

אמנם בגליוני הש"ס דחה שאין דמיון לכאן, דאף על פי שממזר הוא ממילא בן זונה, מכל מקום כל אחד מעיד על דיבור אחר, ואינו דומה לכאן שעל המנה שניהם מעדים בשווה, רק דאחד מוסיף להעיד שהלוהו עוד מנה. עוד חילק, דאמירת ממזר אינו מורה שאמו זונה, דאפשר שאמו ממזרת וממילא בנה ממזר, אבל מעולם לא זינתה.

★ ★

בגמ': **א"ל כמאן כרשב"א, דתניא אמר רשב"א לא נחלקו ב"ש וב"ה וכו' והא מייתינא לך איגרתא ממערבא דאין הלכה כרשב"א וכו'.**

הגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל בספרו אגרות קהלות יעקב (ח"א סי' י"ב) כותב:

לענ"ד דבר ברור הוא שאין עד אחד נאמן להוציא ממון גם היכא שהנתבע טוען שמא. וגם להסוברים דעד אחד נאמן בממון בדליכא מוחזק כגון באבידה להר"ן ז"ל פי' גיה"נ, מ"מ במוחזק הטוען שמא, א"א לדונו כאינו מוחזק [ע"פ סברת התוס' ב"מ ד"ק ד"ה הא מני שכתבו אליבא דסומכוס דבטוען שמא אין חזקתו מועלת ע"ש ותוס' כתובות דע"ו ב' ע"ש, או משאר טעמים], דא"א לומר כן, שיהא עד אחד מועיל להוציא בטוען שמא כדמוכח מכמה ראיות ברורות.

ואחת מהראיות מביא שם מהגמ' כאן, דמבואר דלא קאמרי ב"ה דמקיימין מה דלדברי שניהם אמת אלא בתרי ותרי כדתנן בנזיר, והטעם משום דאנו סומכין רק אכת אחת האומרת אמת, משא"כ בחד וחד שאנו צריכין לצרף גם את השני שמשקר.

ואם נאמר דכל דליכא טענת ברי נאמן עד א' לחייבו, א"כ הכא דודאי רב כהנא לא טען טענת ברי שהוא שלו, שח"ו שרב כהנא טען דבר שאינו, אלא דטען שמא, והוי חד וחד מוכחשין כתרי ותרי בכל ממונא, כיון שסגי שנסמוך על האחד האומר אמת, אלא ע"כ דאין עד א' נאמן כלל לחייב.

דף מ"ב ע"א

בגמ': **אין לך מחאה גדולה מזו.**

נחלקו הפוסקים אם בעינן שימכור בשטר או לא, דדעת הרא"ש (פ"ג סי' ח') דבעינן דוקא שימכור בשטר, וכן משמע ברשב"ם, אבל דעת הטור (סי' קמ"ד) בשם רבינו יונה ומגיד משנה (הל' טוען פי"ב ה"ז) בשם הרשב"א ובדעת הרמב"ם שאפילו מוכר השדה בלי שטר הו"ל מחאה, ובכס"מ רו"ל בדעת הרמב"ם דבעינן שימכור בשטר דוקא.

★ ★

בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תרמ"ב) כתב שאם הקדיש קרקע לצדקה ל"מ חזקה, שהרי כל שאינו יכול למחות ל"מ חזקה, כמו דאין מחזיקין בנכסי קטן, לפי שהקטן אינו יודע בנכסי אביו, ומשו"כ לא מחה, וכמו כן שהקדיש הקרקע, מי ימחה, העניים הרי לא ידעי שאין להם בעלים מיוחדים, וא"כ עניים הם כמו קטן, לימחי גזבר, ליכא למימר, וכי אם לא מחה גזבר יפסדו העניים, והא הגזבר אין לו שום שייכות רק לטובת העניים לא להפסידן, וראי' לזה שגם בקטן אף שיש לו אפוטרופוס אין אצלו חזקה, שהאפוטרופוס הוא לזכות ולא לחובה.

והובא להלכה בדרכי משה (סו"ס קמ"ד) ובסמ"ע שם (ס"ק ה').

★ ★

במשנה: **השותפין** כו' **אין להם חזקה** כו'.

מעשה בשני אחין שירשו דירה מאביהן, ואחד מהן גר בתוכו כמה שנים, ואח"כ השכיר לאחרים כמה שנים וטען על זה חזקה.

והביא בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קס"א) משו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' כ"ו) דאע"ג דקיי"ל הוא דהשותפין אין להן חזקה, י"ל דהיינו דוקא אם אחד גר בתוכו, די"ל דככה הי' ההסכם ביניהם שא' ידור שם עשר שנים ואח"כ ידור השני עשר שנים, אבל אם א' השכירו, וי"ל עדים לזה שלקח כסף שכירות מאחרים, בזה יש חזקה, דכל אחד יש לו דיעה אחרת איך ולמי להשכיר.

והשבות יעקב חולק עליו, דמסתימת הגמרא משמע דכל ענין אין להם חזקה, אף כשמשכירין הבית לאחרים.

★ ★

במשנה: לא לאיש חזקה כו' ולא לבן בנכסי האב.

וכתב המחבר (חו"מ סי' קמ"ט סעיף ה' ו') י"א דה"ה דאין לחתן חזקה בנכסי חמיו, אב בנכסי בתו, וכן הבת והבן בנכסי האם דינם כבן בנכסי האב ואב בנכסי הבן, וכתב שם הרמ"א דה"ה שאר קרובים שאין מקפידין זה על זה, והכל לפי ראות עיני הדיינים.

בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' ק"ס) דן אודות ראובן שהי' לו מקום אחד בעזרת נשים, וכלתו ישבה שם כמה שנים, ואחר מותו טען הבן שקנה המקום מאביו, אלא שנאבד שטרו. וכתב דלגבי חזקה של כלתו, הרי מבואר כאן בסוגיא דדוקא בסמוכין על שולחנו אין להם חזקה, אבל הרמ"א כתב דבקרובין זה לזה תלוי לפי ראות עיני הדיין.

אולם אם הי' לזה עוד בנים וכלות, ולא הושיב על מקום רק כלה זו, אז מהני חזקתה, דלא הי' משנה בין בנותיו וכלותיו אילו לא לקחה ממנו.

ועיין שו"ת משאת בנימין (סי' ל"א) לגבי חתן שישב ג' שנים על מקום של חותנו, וכתב דאין לו חזקה כמו בן בנכסי אביו, שהדרך הוא שמי שהוא עשיר ויש לו כמה מקומות בבית הכנסת, שמושיב חתנו באחד מן המקומות.

ועיין שו"ת ריב"ש (סי' רנ"ב) שכמו כן אין למורשה חזקה בנכסי הבעל הבית. ואפילו אם הרס וסתר דמבואר לקמן (נ' ע"ב) דבעל בנכסי אשתו י"ל חזקה בכה"ג, אבל אפוטרופוס ומורשה י"ל שהרשו לזה, ואין להם חזקה גם בכה"ג.

דף מ"ב ע"ב

בגמ': אבוה דשמואל ולוי תנו שותף אין לו חזקה וכ"ש אומן, שדמואל תני אומן אין לו חזקה אבל שותף יש לו חזקה וכו'.

בשו"ת מנחת אלעזר להרה"ק ממונקטש זצ"ל (ח"ג סי' ו') דן בענין מה שנפסק בהל' כיבוד אב ואם (סי' ר"מ סעי' ב') דאינו סותר את דברי אביו, והא חזינן כמה פעמים בש"ס שחלקו על דברי אביהם להלכה כן בפוסקים, וממה שכתב בעצמות יוסף על קידושין (ל' ע"ב) ממה דאמרינן אפילו אב ובנו נעשים אויבים זה לזה בשער הלכה, דהיינו מקשה ומתרץ כדי להסיק מתוך ויכוח ההלכה אליבא דהילכתא, וכה"ג מותר לבן להקשות על אביו, ולא דמי להאי דאמרי' ולא יסתור את דבריו ולא יכריעו וכו' עכ"ל (ומובא בקצרה בפתחי תשובה שם), מזה אין ראי' שיוכל לסתור את דבריו למסקנא להלכה, כיון דהוא רק בתוך הפלפול ומקשה ומתרץ דלא הביישן (לשאול) למד, ע"כ מוכרח הבן לשאול ולפלפל, וזולת זה לא יוכל האב לקיים ושננתם לבניך שיהיו מחודדין בפיו שיבין הבן לברר לעומקן ולרוחבן ולאמתן, אבל אין הוכחה מזה שיחלוק עליו למסקנא כנז'.

והנה בש"ך שם (ס"ק ב') כתב דלסתור דבריו אפי' שלא בפניו אסור, והיינו לחלוק עליו "בהלכה" [וגם בט"ז שם (ס"ק ג') שכתב דשלא בפניו מותר לחלוק על אביו, מ"מ מצינו כ"פ שחלקו זה עם זה (אב ובנו) להלכה גם בפניהם כנז' להלן]. והנה יפלא דהלא מצינו בש"ס פעמים רבות אין מספר שנחלקו אב ובנו וע"ש שהאריך והביא הרבה דוגמאות לכך. ובין השאר מהגמ' כאן דפליגו שמואל ואבוה דשמואל.

וראה בספר ילקוט יוסף הל' כבוד אב ואם וכבוד רבו (פרק ה' ע' רכה) שדן בענין זה והביא ג"כ דוגמאות רבות לכיו"ב וכן הביא מהגמ' כאן.

★ ★

ובמנחת אלעזר (שם) בסו"ד כותב לגבי שמואל ואבוה דשמואל: והנה מה שכתבנו לעיל לענין שמואל ואבוה דשמואל, גם אם נאמר ששמואל הי' חושש לדברי אביו ולא מפני מצות כיבוד, רק משום דס"ל כותי' או מחמת קורבה הי' דעתו נוחה כותי' ומסתבר לי' (להחמיר) וכמו דמצינו בירושלמי יבמות (פ"ד הל' י"א) ואבא בר ווא פליג אדשמואל ברי' עיי"ש בפי', כי אבוה דשמואל הי' שמו כן, וכי יחלוק על בנו, ולכאורה קשה דמה זה תמוה וכי יחלוק על בנו, הלא מצות כיבוד הבן לא מצינו בתורה, אלא ודאי דבעי רק דרך שאלה, כיון דאב ובנו דאמרינן בסנהדרין (דף ל"ו ע"א) דאב ובנו כשעמדו למנין כדיעה אחת נחשבו משום קריבות דעתם עיי"ש, וזהו כונת הירושלמי כנראה, ומתרץ שם (בירושלמי יבמות) דלא פליגי אהדדי עיי"ש. וע"ש עוד.

★ ★

בגמ': אבוה דשמואל ולוי תנו שותף וכו'.

ורשב"ם: תנו במתניתין ע"כ. והנה שמואל תני אומן, וכתב הגאון רבי יעקב שור זצ"ל בספרו משנת רבי יעקב (פרק חמישי אות ז'):

והיינו דהוא לא גרס שותפין במשנה וגרס אומנין, וכן היא בירושלמי שם, ונוסח המשנה דירושלמי היא כדתני אבוה דשמואל ולוי.

ומש"כ הרשב"ם דסתם אומן לא שייך אלא במטלטלין, וחזקת ג' שנים היא רק בקרקע, ואני תמה, דהא מצינו במשנה פ"ב דברכות "האומנין קורין בראש האילן, או בראש הנדבך" הרי דקורא תנא אומנין גם לתולשי פירות אילנות, וא"כ י"ל דבהכי מיירי נמי במתני' דהכא, שוב ראיתי בירושלמי פ"ב דברכות שם קאמר כיני מתני', פועלים קורין בראש האילנות והאומנים בראש הנדבך ע"ש, ועיין היטב מ"ש התוס' ב"מ דף ע"ה ע"ב ד"ה השוכר.

דף מ"ג ע"א

בגמ': בני העיר שנגנב ס"ת שלהן אין דנין בדייני אותה העיר.

בשו"ת ר' אליהו מזרחי (סי' ע') הביא שהיו תלמידים שרצו לומר שאין אדם פוסק הלכה לעצמו, כיון שנוגע הוא בדבר כדאמרינן הכא, וכמ"ש אין אדם רואה נגעי עצמו כיון שנוגע הוא.

וכתב הרא"ם דטעות הוא בידם, דדוקא לענין נגעים, דנגעים איתקש לריבים, לזה מי שהוא נוגע אינו יכול להיות לא עד ולא דיין. אבל דבר הלכה שבא לידו בין בעניני איסור והיתר בין בעניני ממון, יכול הוא לפסוק לעצמו, דלא מיקרי "ריבים" רק כשיש תביעה מאחר, אבל לדבר הנוגע לו לעצמו, שפיר יכול הוא לפסוק לעצמו.

דאלת"ה כן אם נפל טפת חלב על קדרה, האיך מורה צורבא רבנן מורה לעצמו לשער אם יש שם ששים או לא, והא גם בזה יש הפסד ממון אם תאסר לו, אלא ע"כ כל שאינו דין ודברים בין לבין חבירו יכול הוא לפסוק לעצמו, ואפילו בעניני ממונות, אין זה אלא כאיסור והיתר.

ועיין בס' ויואל משה (מאמר ג' שבועות אות קע"ב).

★ ★

בגמ': בני העיר שנגנב ס"ת כו' וליסלקו בי תרי נפשייהו ולידיינו כו'.

בשו"ת בית אפרים (יו"ד סימן ס"ג) חקר אם יוצאים מצות כתיבת ס"ת היכי שכותבין ס"ת בשותפות, והיכי דכל אחד כותב מקצת בודאי יוצאין יד"ח, דלא גרע מהגיה אות אחת דאמרינן דמעלה עליו כאילו קיבלה, אלא קמבע"ל באופן שהציבור משתתפין יחד לשכור סופר לכתוב בשביל כולם.

וכתב דלכאורה יש להביא ראי' מסוגיין בבני העיר שנגנב ס"ת מהם, דמקשה ולסלקו בי תרי מינייהו, ופירש הרא"ש דמיירי שאין להם ספר תורה, דאם לא כן א"צ סילוק, וא"כ מאי מקשי וליסלקו, דשמא אין יכולים להסתלק שלא יעברו על מ"ע דכתיבת ס"ת, אלא ע"כ דגם עתה אין יוצאין בה מצות כתיבת ס"ת, כיון שהוא של שותפות, ולכן שפיר קא מקשה וליסלקו.

וכתב דיש קצת לדחות, דכיון דסתם גניבה יאוש בעלים, א"כ למ"ד יאוש קונה, אין הנידון רק על הדמים ולא על הס"ת עצמה. ואף שי"ל שהם רוצים להעיד שלא נתייאשו, ואינם נוגעים בזה, דאם באמת נתייאשו רק שהם משקרים לומר שלא נתייאשו כדי שיחזירו להם הס"ת, אין להם תועלת בזה, שכיון שבאמת קנה הגנב ביאוש, הו"ל כקונה ס"ת בדמים, דלא יצא ידי מצות כתיבת ס"ת. עיין שם עוד בדבריו.

★ ★

באור שמח (ריש הל' ס"ת) דחה ראי' זו, דיש לומר לעולם דיוצאין יד"ח בשותפות, ומ"מ אינן נוגעין בדבר, די"ל דס"ת שהוא בשותפות, יוצאין בו אפילו אם יש בכל א' פחות משו"פ, כמו שיוצאין בס"ת שלם אף אם יצוייר שהוא פחות משו"פ, וא"כ יש לפרש כן, שיסלקו עצמם מהס"ת וישיירו עצמם פחות משו"פ, וא"כ מצות כתיבת ס"ת יוצאין יד"ח, ונוגעין אין בהם כיון שיש להם בזה רק פחות משו"פ.

★ ★

בגמ': ולסלקו בי תרי מינייהו נפשייהו ולידיינו.

וכתב הרשב"ם יכתבו דין ודברים אין לי על ס"ת זה ויקנו מידם.

תמה הגרעק"א (בהגהתו לחו"מ סי' ר"י סעיף ז') שהרי גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, וא"כ כאן שגזלו הספר תורה, איך יכולים הדיינים לעשות קנין שמסתלקין מהספר תורה כיון שאינו ברשותו.

וכתב דמזה מוכח שהרשב"ם סובר כשיטת הרשב"א (ב"ק דף ע' ע"א) דרק לענין הקדש אינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, דילפינן גבי הקדש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, אבל לגבי מכירה יכול למכור דבר שאינו ברשותו, ולפ"ז גם הכא יכולים ב"ד לעשות קנין ולהסתלק מדבר שאינו ברשותם.

ועיין עוד בשו"ת הגרעק"א (ח"ו סי' י') שבנו הגר"ש איגר רצה ליישב עפ"י שיטת הרמ"ה בשטמ"ק (ב"ק דף ל"ג), דאף שאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, מ"מ אח"כ כשמוציאו מן הגנב, חל ההקדש למפרע, וה"נ מועיל הסילוק לאחמ"כ למפרע, אבל כתב דמסתימת שאר הפוסקים לא משמע דס"ל כהרמ"ה, אלא ההקדש אינו חל כלל.

ועיין שם מה שכתב עוד ישובים על קושיא זו, ומה שכתב ע"ז אביו הגרעק"א בתשובה שלאחרי'.

★ ★

בגמ': שאני ס"ת דלשמיעה קאי.

ופירש הרשב"ם: 'דלשמיעה קאי - ואין יכול לסלק עצמו שלא יהא נוגע בעדות, שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו, אלא אם כן ילך לו לדור בעיר אחרת שלא יהנה בקריאתו'.

הקשה בקובץ שיעורים (אות קפ), הרי מצות לאו ליהנות ניתנו, דהיינו דקיום המצוה לא חשיבא הנאה, ואם כן למה נחשב משום כך נוגע.

ותירץ, דמכל מקום לענין עדות מיקרי נוגע, כיון שרוצה לצאת ידי חובתו. אמנם הקשה לדעת מהרי"ט (יו"ד סי' פ') שהביא בקצה"ח, דדוקא בנגיעת ממון מיפסיל, אם כן כיון שנסתלק תו ליכא נגיעת ממון, והרמ"ה אות קנ"ט כתב להדיא, דלא בעינן הנאת ממון דוקא.

עוד יש לתרץ את קושית הקובץ שיעורים על פי מה שכתב בט"ז (יורה דעה סי' רכא סקמ"ג) דאף על פי שבכל המצוות אומרים מצות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום בתורה כיון שפיקודי ה' ישרים משמחי לב, אם כן ליהנות ניתנו. לפי זה יש לומר אף כאן דלגבי ספר תורה - ליהנות ניתנו.

★ ★

בגמ': האומר תנו מנה לבני עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר.

איתא באבות דרבי נתן (לו, ה), 'שבעה אין להם חלק לעולם הבא, ואלו הן: לבלר וסופר, וטוב שברופאין, ודיין לעירו, וקוסם חזן וטבח'. ותמוה, מה הכוונה דיין לעירו.

ובתוספת ברכה (פר' קדושים) ביאר על פי המבואר כאן בגמרא, וכן נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט (ז, יב), דכל דבר הנוגע לעניני העיר ותושביה אסור לדיין מאותה עיר לדון, מפני שיש לו או לקרובו חלק ונחלה בו לנוגע, וזה כוונת האבות דרבי נתן, שאם הוא דיין לעירו כלומר לעניני עירו, ואינו חושש לאיסור וקרוב שיעשה עוול במשפט, מאבד חלק לעולם הבא.

★ ★

בגמ': בני עיר שנגנב ס"ת שלהן וכו' ואם איתא ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו וכו'.

וברשב"ם: יכתבו דין ודברים אין לי על ס"ת זה ויקנו מידם ע"כ.

וכותב בקצוה"ח (סי' ל"ז ס"ק י'): והקשה אחי הנבון מוהר"ר יהודא כהן ש"ן, הא קי"ל גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדישו וה"ה למוכרו, כמבואר בסי' שנ"ד, ואפילו להפקיר אינו יכול וכמ"ש בסי' שנ"ד ע"ש, וא"כ בשלמא גבי שותפין מעידין זה לזה דמיירי מקרקע, וקרקע גזולה יכולין הבעלים להקדישו ולמוכרו כדאמרינן בפ"ק דמציעא, אבל ספר תורה שנגנב האיך יכולין לסלק מיני', דאע"ג דיקנו מידם לא מהני, כיון דאינו ברשותו, ע"כ קושייתו.

★ ★

וכתב הגאון בעל קרני ראם זצ"ל בהגהותיו לקצוה"ח (שנדפסו בקובץ כרם שלמה שנה ט"ז קו' ו' ע' יד): ונראה דמהני בזה סילוק רשות, דיש יכולת בידו לעשות דבר זה כדבר שאינו, וכמו תבן וביטלו, והוא כח הביטול לדעת

רש"י והר"מ, ועיין תשו' מוהרי"ק, וזה מהני אפילו בדבר שאינו ברשותו, והבן זה.

★ ★

בגמ': שאני ס"ת דלשמיעה קאי וכו'.

הנה נסתפקו הפוסקים אם יוצאים ידי חובת מצות כתיבת ספר תורה, בכתיבת ספר תורה בשותפות. והאריכו בזה הרבה.

וכתב הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל בשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' יט) דיש להוכיח מגמ' דידן שלא יוצאים יד"ח וז"ל: דקשה הא הוי מצי למימר בפשיטות דלכן אינם יכולים להסתלק כדי שלא יפסידו מצות כתיבת ס"ת דיוצאים אף בשותפות, אלא ע"כ מוכח דאין יוצאים בשל שותפות.

ואח"כ דחה שם ראיה זו, די"ל, דאף אי נימא דיוצאים בשל שותפות, אפ"ה עכשיו הרי נגנב ואינו ברשותם, וא"כ בלא"ה אינם יוצאים, וכמו בחמץ דכתיב "לא יראה לך", וכתבו האחרונים דאם נגזל החמץ ממנו אינו עובר על בל יראה דהא כתיב "לך", ובעי דיהא ברשותו, וה"ה בס"ת כיון דכתיב "כתבו לכם" בעינן נמי דתהא ברשותו, וכיון דנגנב אינם מקיימים המצוה, ועל כן שפיר יכולים להסתלק ע"כ.

דף מ"ג ע"ב

ברשב"ם (מתוספתא ב"ק פי"א): האומר ק' דינר ל[בית ה]כנסת תנו ס"ת ל[בית ה]כנסת ינתן ל[בית ה]כנסת הרגיל בה ואם הי' רגיל בשנים יתנו לשניהם.

נחלקו הפוסקים במ"ש ברגיל בשני בתי כנסת יתן ס"ת לשניהם. דדעת הש"ך (חו"מ סי' ר"נ סעיף כ"ג) שיתנו מנכסיו שני ס"ת א' לכל א' מבתי כנסת הרגיל בה, ודעת הערוך השולחן שם שיותן מנכסיו ספר תורה א' שנה לביהכנ"ס זה ושנה לביהכנ"ס זה וכן הלאה.

אולם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ר"א) פירש שינתן לביהכנ"ס שיותר מסתבר שאליו התכוין, וזהו שודא דדינא, ועיין שו"ת שבט הלוי (חלק ה' סי' קמ"ג ליו"ד רנ"ח סעיף ד').

★ ★

בגמ': מכר לו פרה וטלית מעיד לו עליה מפני שאין אחריותו עליו וכו'.

החת"ם כותב אהא דאי' דבפסוק שמע ישראל יש עי"ן גדולה ודלי"ת דאחד ג"כ גדולה, שהוא ראשי תיבת "עד", שהאומר שמע הוא עד על זה שה' אחד כמש"כ ואתם עדי נאום ה', גם איתא דבפסוק שמע צריך לכוון במסירת נפש, ולכאורה היכן רמיזא מסינ"פ, דבפסוק שאח"ז כתוב ואהבת בכל לבבך ובכל נפשך היינו למסור נפשו בשביל אהבת ה', אבל היכן רמיזא דבקבלת עומ"ש חייב במסינ"פ.

אך כיון שהאומר שמע הוא בבחינת עד המעיד על אחדותו יתברך, והראשונים בסוגיין כתבו דמכאן רואים דעד צריך שלא יהי' שם שום צד נגיעה אפילו ע"ד רחוקה ונפלאה, ולכן עד שרוצה להעיד על הבורא יתברך, צריך להשליך נפשו מנגד ושכרו בב' העולמות, וכל מגמתו יהיה לעשות רצון ה' בלי שום נגיעה עצמית ואז הוא כשר להעיד עכת"ד.
(חת"ס עה"ת פ' אחרי עמוד מ"ב ד"ה ושוב)

★ ★

בגמ': וכיון דאסהיד לי' דלוי הוא היכי מצי מפיק לי' מיני' וכו'.

הנה בתומים הקשה, דאכתי אמאי מעיד, דילמא משום הכי מעיד דרוצה להעמידה בפני בעל חוב אין הודאתו הודאה. ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון מהר"ם א"ש זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י"ג קו' ח' ע' כא): ונלפענ"ד דהנה בעל התרומות מתרץ קושית התוס' לקמן (דף מ"ד ע"ב) בד"ה דלא הוי לי' ארעא מעולם, דאכתי ניחוש דילמא הודה דאית לי' ארעא, ותירץ הנ"ל דלתרי חששות לא חיישינן, דדילמא רוצה להעמידה בפני בעל חובו, וגם דילמא הודה, לא חיישינן.

והנה י"ל לפי"ז, לשיטת ר"י דמיירי כאן דאין כאן רק קול בעלמא, והנה אין כאן רק חשש בעלמא, וא"כ למאי ניחוש לה דילמא רוצה להעמידה בפני בעל חובו, וגם זה אינו אלא חשש בעלמא והוי שני חששות, ולא חיישינן.

דף מ"ד ע"א

בגמ': **ודוקא בית או שדה אבל פרה וטלית לא מיבעיא.**

הובא בשיח שרפי קודש (אות רבי לייב חריף אות א), דהאדמו"ר מוהר"א מסאכטשוב זצ"ל סיפר, שהחידושי הרי"ם זצ"ל למד אצל הגאון הקדוש ר' ליבוש חריף זצ"ל, פעם אחת למד אצלו שיטת פרה וטלית, ואמר הגאון הרב ליבוש פלפול והעלה מתוך פלפולו בדרך חידוד כי יהיה לפי זה בטלית של מצוה, והאדמו"ר זצ"ל הגדיל מאוד את הגאון הקדוש ר' ליבוש חריף זצ"ל שהיה מקובל גדול, כי היה מחשב במוחו בעת התקיעות כל כתבי האר"י הקדוש.

★ ★

בגמ': **לא צריכא דמית גזלן דתנן** וכו'.

בספר תבואות השדה (חלק ד' שער הלכות גדולות שער ה' אות ב' בתו"ד) כותב להקשות כאן, לשיטת המחבר בש"ע (חו"מ סימן שכ"ג) וכן דעת הרמב"ם דאע"ג דקנה ביאוש ושינוי רשות מ"מ חייב להחזיר הדמים להנגזל, א"כ אכתי קשה, הא הו"ל נוגע בעדות לעניין דבעי לאפוקי דמים מן הלוקח, וכאן לא שייך תירוץ הגמרא דמית ליה גזלן, דהא אפילו אם מת הלוקח יקח החפץ אם לא יתן דמים והו"ל נוגע בעדות, ועי' בתומים שם שהרגיש ג"כ בזה, ועי' בש"כ חו"מ (סימן שכ"ג ס"ק ה') וצ"ל דמיירי בלקח מגנב שאינו מפורסם דאינו נותן דמים משום הקנת השוק ע"כ. וע"ש מש"כ בסוגי' כאן באריכות.

★ ★

בגמ': **דדוקא מכר דהוה לי' יאוש ושינוי רשות אבל לא מכר דהדרא לי' לא** וכו'.

ברשב"ם פירש, כגון שמכר לו ראובן הגזלן ללוי הלוקח שלא באחריות וכו' ע"ש. ובתוס' (ד"ה דוקא וכו') כתבו: ונראה דפירש כן, משום דאי באחריות הוי שמעון נוגע בעדות, דאע"ג דהוי יאוש ושינוי רשות מפיק לה שמעון מלוי כיון דאין שום הפסד ללוי שיחזור על ראובן אבל בקרקע, אע"ג דאיכא יאוש ושינוי רשות הדרא לי' וכו' עכ"ל.

והקשו באחרונים בזה ממש"כ בתוס' ב"ק (ד' ס"ו ע"ב) ד"ה שמע מינה וכו' וז"ל: מ"מ יש כאן יאוש ושינוי רשות באותן קרבנות דאין הגזלן חייב באחריותן עכ"ל. הרי מבואר כאן, דבקרבנות שחייב בהם באחריות, לא מקרי שינוי רשות היות שיש לו אחריות עליו ע"ש, וא"כ למה לא מפרשים התוס' כאן ג"כ כך, דכיון שחייב באחריות, אין זה נקרא יאוש ושינוי רשות, וכאן כתבו התוס' להדיא דאע"פ שיש אחריות, מ"מ נחשב יאוש ושינוי רשות וצ"ע.

דף מ"ד ע"ב

בגמ': **דלא הוה ליה ארעא מעולם.**

כתבו בתוספות (ד"ה דלא), 'מכאן תשובה לאומרים, דמה שנהגו לכתוב בהרשאות ונתתי לו ארבע אמות בחצרי, אף על גב דלית ליה קרקע, משום דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל דקרקע אינה נגזלת וכו'.

כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (דברי סופרים, ג), 'כל הקנינים של אדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו, וכמו שאמרו בריש סוטה (ב, א) דמכריזין קודם יצירה בת פלוני לפלוני וכן שדה פלונית לפלוני, שגם זה דוגמת זיווג שיש לו חיבור בשורש, ועל כך אמרו (שם מז, א), שלושה חינות הן חן אשה על בעלה ומקח על מקחו, דזהו הסימן שהוא זיווג ומקחו השייך לו כאשר יש לו חן בעיניו והוא חושק בו דוקא.

'ועל כן אמרו (בבא מציעא לח, א) אדם רוצה בקב שלו יותר וכו', ואף על פי שהכל אחד וגם זה כשיקנה יהיה שלו, אבל זה הוא מקחו ושלו בשורש יש לאדם חשק בזה דוקא, ושם (קה, א) חטי מארעאי בעינא, כי שדה הנגזר לו יש לה שייכות עם שורש נשמתו.

'ועל כן אמרו (לעיל יב, ב) מעלינן ליה כנכסי דבי בר מריון, עיין שם בתוספות בשם רבינו תם, שאין רוצה למכור אלא בדמים יקרים, ובבית יוסף (חושן משפט סימן קע"ד) בשם תשובת הרא"ש הקשה על זה, דזהו מדת סדום שלא ליתן שלו אלא בדמים יקרים אף על פי שהוא לא חסר רק שחבירו נהנה עיין שם, אבל באמת לתת את שלו לאחר לא שייך כלל מדת סדום, דאדם רוצה בשלו והוא יקר אצלו, והתם נמי מה שיזכה בגורל הוא בירור מן השמים שהוא שייך לו ורוצה בזה דוקא.

'ועל כן אין טעם בחשק ורצון, כי אדם חושק השייך לו ויש לו חן בעיניו יותר מדבר אחר המשובח ממנו, וכדרך שאמרו (סוטה שם) בחן מקום על יושביו מההוא דאלישע אף על פי שהארץ משכלת, רק המקום יש לו גם כן שייכות לאותן יושבים, דאין לך אדם מישראל שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל, וזהו חלקו השייך לו בשורשו

דעמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ, ובעילוי דמים יוכל למכור בעולם הזה גם דבר השייך לו, כי כשנותן לו כל כך עד שיחשוק בזה יותר, זה מורה דבזה יוכל למלאות ולהשלים קנינים השייכים לו יותר, ויש בזה דברים עמוקים'.

★ ★

בתוס' (ד"ה דלא וכו' כתבו: מכאן תשובה לאומרים דמה שנהגו לכתוב בהרשאות ונתתי לו ארבע אמות בחצרי אע"ג דלית ליה קרקע משום דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל דקרקע אינו נגזלת.

הנה הרמב"ם בפ"ג משלוחין ה"ז כתב וז"ל ועוד תקנו שאם הרשהו ליטול מעות שיש לו ביד חבירו או לתבוע ממנו הלואה ולא היתה למקנה קרקע מקנהו ארבע אמות מחלקו שבא"י ומקנה לו המעות על גבן ודברים אלו דברים קלים הן עד מאוד ורעועים שזה מי יאמר שיש לו חלק בא"י ואפילו הוא ראוי אינו ברשותו עכ"ל וביאר הכ"מ דכוונת הרמב"ם דאולי מי יאמר שיש לו חלק בא"י שמא הוא מזרע גרים.

ובס' רביד הזהב פ' בראשית עה"פ ולעפר תשוב כתב ליישב דברי הגאונים דסמכו דבריהם על הספרי פ' בהעלותך עה"פ אל המקום אשר אמר ה' אותו אתן לכם ואין לגרים בו חלק. ומה אני מקיים והיה השבט אשר גר הגר אתו וכו' ד"א אם אינו ענין לירושה תניהו ענין לקבורה ניתן לגרים קבורה בארץ ישראל, והיוצא מזה שכל גר יש לו חלק בא"י מחמת שקיבלו מקום קבורה.

אולם צ"ע מדברי הרמב"ן כאן שכתב על דברי הספרי דזה רק לאחר מיתתו זוכה לזה דאין אדם זוכה בקבורה מחיים, וא"כ הגם שיש לגרים חלק בא"י אבל רק לאחר מיתה וא"כ עדיין יש חשש שהוא מזרע הגרים שבחיים אין להם חלק בא"י. (ודוחק לומר שהגאונים סברו דיש להם חלק בחיים דמהיכ"ת).

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף מ"ה ע"א

בגמ': אי דלית לי' ארעא אחריתי למאי נק"מ.

וכתבו התוס' (ד"ה מאי) וא"ת נימא דנפק"מ שאם יתעשר יפטר. ותירצו דבשביל כך אין לפוסלו, כיון דהשתא לא מרויח מידי. וכ"כ בהגהות אשרי בשם א"ז.

על פי זה כתב בתרומת הדשן (בתשובה האחרונה סי' דש"ן) בשמעון שביקש מלוי שיטעון עבורו בדו"ד שיש לו בינו לבין ראובן, וא"ל שאם תרצה תן לי שכר על זה.

ועכשיו בתוך הדברים בא להעיד נגד ראובן, וטוען ראובן שלוי נוגע הוא, שאולי יתן לו ראובן שכר.

וכתב התרוה"ד דהנה הרמב"ם כתב בהל' עדות (פט"ז ה"ד): ודברים אלו אינם תלויין אלא בדעת הדיינים ועוצם כוונתו, שיבין בעיקר המשפט, וידע דבר הגורם לדבר אחר, ויעמיק לראות אם ימצא שיש לזה העד צד הנאה בעולם בעדות זו, אפילו בדרך רחוקה ונפלאה ה"ז לא יעיד עכ"ל. ולפ"ז בנדו"ד פסול לוי להעיד נגד ראובן.

אבל מדברי התוס' והגהות אשר"י בסוגיין יוצא שאם יש רק ספק אם יהי' לו נגיעה או לא כשר לעדות. ולפ"ז כתב דגם בדברי הרמב"ם יל"פ שאינו פוסל רק אם הנגיעה היא מזומנת לא בספק נגיעה שעתידה לבא.

★ ★

בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' כ"ב) כתב על פי זה ברב שבא לעיר לדרוש וביקש שימנו את חתנו לרב אחרי שמת הרב דשם, ואח"כ בא חתנו של רב העיר הקודם, וטוען שמגיע לו הרבנות בירושה, והסכימו ללכת לד"ת זבל"א וזבל"א, ובני העיר רוצים לקחת אותו רב לדיין, וחתן רב העיר הקודם טוען שהוא פסול לדון, כיון שהוא נוגע שהוא רוצה שיקחו את חתנו שלו לרב.

וכתב המהרש"ם דעל פי דברי התה"ד אלו אין לפסול אותו, שאין זה אלא ספק נגיעה, אולי יתרצו ליקח את חתנו לרב, עיין שם מה שכתב עוד בזה.

★ ★

בגמ': המוכר לחבירו כו' דאמר לא ניחא דליהוי לוה רשע ולא ישלם.

והקשו הראשונים האיך יתכן לומר שכדי שלא יהי' "לוה רשע ולא ישלם", יעבור על האיסור החמור ביותר של מעיד עדות שקר.

ותירץ הגר"ח שמואלביץ ז"ל (שיחות מוסר עמוד שכ"ג) שמזה אנו רואין שבטבע האדם מוטבע שלא יהי' כפוי טובה, ואם מאן דהו עשה לו טובה והלוה לו כסף,

מוכרח הוא לפרוע לו הלואתו, ואפילו על חשבון עדות שקר, שאם יתנכר למטיב לו, אין הוא בכלל בגדר "אדם".

הרמב"ן בשם הר"י מגאש תירץ דאנו חוששין שאין הוא מפחד מעונש החטא, ואינו מעונין לצאת ידי שמים, אלא לצאת ידי הבריות, וכדי שלא יאמרו עליו אנשים שהוא לוה רשע ולא ישלם, מוכן אפילו להעיד עדות שקר, כיון שזה אינו ידוע לאנשים.

★ ★

בגמ': **דאמר לא ניחא דליהוי לוה רשע ולא ישלם** וכו'.

הגאון רבי יצחק הכהן פיגנבוים זצ"ל מוורשא כותב בספרו יפה דעת (ע' קז): לכבוד הרב וכו' מה שכ"ת הביא ראי' דאם לוה ואין לו לשלם נמי מקרי לוה רשע ולא ישלם מהא דאיתא (בב"ב מ"ד ע"ב): המוכר שדה לחבירו שלא באחריות אין מעיד לו עלי' מפני שמעמידה בפני בעל חובו, ומקשי' בגמ' היכי דמי, אי דאית לי' ארעא אחריתי עליה דידיה הדר, אי דלית לי' ארעא אחריותא מאי נפקא לי' מיניה, ומשני לעולם דלית לי' ארעא אחריתי, דאמר לא ניחא לי דליהוי לוה רשע ולא ישלם וכו' ע"כ, אלמא דאפי' היכי דלית לי', נמי מקרי לוה רשע ולא ישלם.

★ ★

ונ"ל דראי' זו אינה אלא לתירוץ השני של מהר"י מיגאש ז"ל הובא בשיטה מקובצת שם על קושיתו וז"ל: ויש לשאול, היכי חיישינן לי' בעדות שקר כי היכי דלא להוי לוה רשע והא רשע דעד שקר טפי אלים וחמיר מרשע דלוה רשע ולא ישלם, ותי' בתירוץ השני, דהא דלא מקבלינן סהדותא, לאו משום דחיישינן לי' בעדות שקר, אלא משום דכיון דלא ניחא למהוי לוה רשע דאישתכח דקא מטיא הנאה מסהדותא, הויא לי' כמאן דאסהיד לנפשי' דלא מקבלין סהדותא, ולא משום דחיישינן לי' דמשקר בהאי סהדותא, אלא משום דלא מקרי עד כלל עכת"ד.

אבל לפי התירוץ הראשון שכתב שם, דהא דאמרינן דלא ניחא לי' דלהוי לוה רשע ולא ישלם, לא להוציא עצמו ידי שמים הוא, דאי משום ידי שמים, כיון דלית לי' מידי מה אית לי' למיעבד, אנוס הוא, אלא דלא ניחא לי' בהכי לצאת ידי הבריות, דכיון דחזי לי' דלוה ולא משלם קרי לי' רשע, ומש"ה חיישינן דלמא מסהיד עדות שקר, דהא לא ידעי אינשי אי אסהיד עדות שקר או לא, א"כ מבואר להדיא, דאם אין לו לשלם לא מקרי לוה רשע כיון דאנוס הוא.

דף מ"ה ע"ב

בגמ': **ראה עבדו ביד אומן וטליתו ביד כובס אומר לו מה טיבו אצלך אתה מכרתו לי אתה נתתו לי במתנה לא אמר כלום בפני אמרת לו למוכרו וליתנו לו במתנה דבריו קיימין.**

כתב בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' ב), 'שאלה: בפני באו לדין ר' אברהם רואנו עם ר' עזריאל, ותבע ר' אברהם שצבת א' של גוזזים שיש לו תחת ידו של ר' עזריאל שלקח מבנו של איש מולאדור למשכון, והוא של ר' אברהם הנז', ור' עזריאל טען שאינו יודע שום דבר, רק כי בנו של איש מולאדור נתן לו למשכון ואמר לו שהיא שלו, ולפי שהוא אומן ואין לו חזקה במה שבידו אמרתי לר' אברהם שיביא עדים שהוא שלו, וראוה עתה בידו של ר' עזריאל הנז', ויתננו לו מיד, דלא גרע מגברא דאתי מחמתיה, זהו נוסח הפוסק הנז', ולא השלים לכתוב טענות ר' אברהם שטוען שבן האיש מולידור לקחו לתקנ', ושיש לו עדים על זה, וגם יש לו עדים שמכירים אותה שהיא שלו, ושתפסו ר' עזריאל מבית בן האיש מולדור אחר שהלך לו', עד כאן לשון השאלה.

את תשובתו מעמיד על דברי הגמרא שלפנינו וכותב בזה הלשון: 'ונ"ל שחיי' להחזירו, דתניא פ' חזקת, ראה עבדו ביד אומן וטליתו ביד כובס, א"ל מה טיבו אצלך, אתה מכרת לי וכו', לא אמר כלום, בפני אמרת למוכרו וכו' דבריו קיימים. ואמרינן בגמר' מ"ש רישא ומ"ש סיפא, אמר רבא סיפא ביוצא מתחת ידי אחר, וקאמר ליה אחר בפני אמרת לי למוכרו וליתנו, מגו דאיבעי אמ' מינך זבנתה, כי אמר אתה זבנת ניהליה וזבינא לי מהימן, דמשמע דמשום דקא טען דבפניו אמר לו כו' הוא דבריו קיימי', הא אם אמר הוא אמר לי שמכרת לו, או אמר שהוא שלו כמו שטען זה עזריאל בנ"ד, לא מהימן, וכן כתב בפי' בח"מ סימן קל"ד. אבל כשטוען שראובן מכרו לו שאמר שאתה מכרתו לו אינו נאמן, ואע"פ שנר' דמיירי בעדי ראי', היכא דאיכא עדים שמסרו לאומן, ושהכירו שהיה של ר' אברהם, אע"ג דלא ראו עתה אינו יכול לומר להד"מ, וגם זה עזריאל אינו יכול לומר להד"מ, שהרי ראו עדים כשתפס, וכמו שכתב שם ואע"פ שמסרו בעדים אם העדים שראו החפץ בידו אין מכירים בודאי שזהו של המערער, אלא שנדמה להם בסימניה כמו

שלו, אם טוען לא נתתי לו מעולם נאמן, כיון שאין העדים מכחישים אותו בודאי, דמשמע דאם היו מכירים החפץ כי הכא לא היה נאמן לומר להד"מ, וגם החזרתיו לא היה נאמן זה, כיון שתפסו בשביל חוב שאמר שהיה חייב לו לא היה יכול לטעון החזרתי לך, כ"א האומן אמר לו שהיה שלו ונתנו לו למשכון, איך יחזור אותו לזה, אפי' היה פורע לו מה שאמר שהיה חייב לו האומן לא היה מחוייב לו, כיון שאומר שהאומן אמר שהיה שלו.

★ ★

בגמ': **מיתיבי אביי, ראה עבדו ביד אומן וכו' לא אמר כלום.**

וברשב"ם: דאומן אין לו חזקה ע"כ. הנה ברמב"ם (פי"ג דטוען ונטען הלכה ד') כתב וז"ל:

"**האומנין** כיצד, כגון שהיו בונין בה או מתקנין אותה שנים רבות. ירדו מאומנותן, אם אכלו אותן שלש שנים מאחר שירדו מאומנותן, יש להן חזקה" עכ"ל.

בנתיבות המשפט (חו"מ סי' קמ"ט ס"ק י"ג) מדייק בדברי הרמב"ם, דהא דאומן אין לו חזקה, היינו דוקא כשידוע שירד לקרקע בתורת אומנות. דלכאורה לאומן אין לו חזקה מעצם היותו אומן לדבר מסוים, דאין לו חזקה בחפצי אותה אומנות, ומדוע בעינן "שהיו בונין בה או מתקנין אותה שנים רבות". אלא ע"כ דס"ל לרמב"ם, דאומן אין לו חזקה דוקא אם ידוע שירד בתורת אומנות, או בעדים או שהיה מתקן שנים רבות, דהוי ידיעה שירד לאותה קרקע בתורת אומנות. ולא סגי בהא דהוא אומן לקרקעות, דזה בלבד אינו מהוה סיבה לאי חזקה, אלא דוקא שהיה אומן לאותו חפץ (או קרקע) הנידון ע"כ.

★ ★

וכתב בספר משפטיך ליעקב (ח"ה סי' ז' אות א'):

אמנם מדברי התוס' ב"ב (מז, ע"ב) ד"ה ומעמידין מבואר דכל אומן לאותה מלאכה, אין לו חזקה, גם אם לא הוכח קשר לחפץ המסוים, כיון שהוא אומן לחפצים ולענינים מסוג זה, אין לו חזקה. דשם בגמ' אמר רב נחמן, אמר לי הונא, כולן שהביאו ראיה, ראיתן ראיה, חוץ מגזלן שאין ראיתו ראיה. דאם הביאו עדים או שטר שקנו, מעמידים השדה בידם. ועיי"ש ברשב"ם דהוי מילתא דפשיטא, ומשום גזלן נקט. וכתבו התוס' שם וז"ל: "גבי אומן נמי שייך שדה כגון אם הוא בנאי". ומדבריהם למד הנתיבות דאם הוא בנאי, אפילו אינו בנאי דוקא לקרקע זו. כבר צריך הוא לראיה על מנת להעמיד הקרקע בידו. וזה דלא כרמב"ם הנ"ל.

ולענ"ד יש להביא ראיה גם מדברי הרשב"ם ב"ב מו,א (ד"ה תיובתא) שכתב וז"ל: "... והני מילי דאומן אין לו חזקה בכלים שאותו אומן ראוי לתקן, כגון לצבע בגד לצבוע וטלית לכובס ..."

מפורש בדברי הרשב"ם דאפילו בכלים שאותו אומן "ראוי לתקן", וא"כ אין צריך ראיה שירד בתורת אומנות לחפץ המסוים, אלא כל אחד שהוא אומן לחפץ מסוג מסוים, אין לו חזקה בחפצים מאותו סוג, גם אם לא ידוע שהיה אומן בחפץ המסוים.

עוד כתב שם:

וכן מפורש בדברי הרא"ש (פ"ג דב"ב סי' מו) שכתב וז"ל: "... אומן לית ליה חזקה בדברים שהוא רגיל לתקן מידי דהוה אדברים העשויין להשאיל ולהשכיר ..."

מבואר בראש, דכמו דבכלים העשויים להשאיל ולהשכיר אין חזקה, דבכלים מסוג זה לא נתפסת חזקה ואינה ראיה, דמה שמוחזק בכלים אלה אינה ראיה לבעלות, דאפשר שהגיעו אליו בשאלה והשכרה, וע"כ אלו חפצים שבהם לא נתפסת חזקה, וכך כלים שרגילים לתת לתקן ביחס לאומן הרגיל לתקנם הוי כעשויים להשאיל ולהשכיר, ולא נתפסת בהם חזקה, דחזקה בהם אינה ראיה לבעלות. (ועיין ברבינו יונה בעליותיו (מו,א) ד"ה עלה בידינו, שהשוה אי חזקת אומן לאי חזקה בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר).

וע"ש עוד באריכות בענין חזקה באומן (בקרקע ובמטלטלין) ע"ש היטב.

דף מ"ו ע"א

בגמ': **נתחלפו לו כלים בכלים כו' בבית האבל או בבית המשתה ה"ז לא ישתמש בהן כו'.**

כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן רל"ח) בדבר מי שהחליפו לו כובעו במקום צבורי, כתב וז"ל: אעפ"י דקיי"ל בחו"מ סי' קל"ו והוא מש"ס ב"ב מ"ו ע"ב מי שנתחלף לו כלים בבית האומן, ה"ז לא ישתמש בהם עד שיבא בעל הכלי, אבל הא כתב בס' ערוך השולחן שם דהמנהג במקומות גדולים שרבים מתאספים שם, ומניחים נעלים העליונים בפרוזדור (וה"ה לענין כובעים), ובצאתם נתחלפו של זה

בזה, אין מקפידים בדבר, ומשתמש כל א׳ בשל חברו עד שיתראו פנים אל פנים, ומחליפין זא״ז, ואין בזה חשש גזילה שכך נהגו, וכן ראיתי למעשה כבר הרבה פעמים, ובפרט בזה״ז שדברים אלו שכיחים הם, אין בנ״א מקפידין כלל.

ועיין מש״כ הגריעק״מ שטרן שליט״א בביאורו על שו״ע הרב הל׳ חו״מ (סי׳ ז׳ אות ל׳) ללמד זכות בב׳ אופנים א׳ דבדבר המצוי בשוק שם דמיהן ומניחם, ב׳ דבדבר שאין חבירו מקפיד מותר להשתמש בו שלא ברשותו בדבר שאינו כלה.

★ ★

בגמ׳: נתחלפו לו כלים בכלים בבית האומן הרי זה ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו בבית האבל או בבית המשתה הרי זה לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו.

בשו״ת בנימין זאב (סי׳ שפא) מביא, בדידי הוה עובדא בהיותי בוונזייא בפונדק, שהיו שם ישראלים, ונתנו בגדיהם לכובסת גויה לכובסם, ואני הצעיר בנימן עמהם, וכשהביאה הגויה הבגדים מגוהצין, הוליכה לכל אחד ואחד הבגדים בחדר שלו, וכשהביאם אצלי נחסר לי מנכסי נכס אחד, והלכתי בחדר החברים ומצאתיו בנכסי רבי מתתיה, אמנם היה חסר לו מנכסיו נכס אחד, והביאה לו הגויה השלי תמורת שלו, ורבי מתתיה מחזיק שלי בעד השלו הדין עם מי.

את תשובתו מסיים וכותב: ׳כיון שבנימן נותן סימנים מובהקים דהחפץ שלו הוא, ונתברר שנתחלף בחפץ רבי מתתיה, וגם רבי מתתיה מודה שהוא של בנימין אלא שזה מחזיקו בשביל החפץ שלו, נראה לע״ד דלא מצי מעכב של חבירו בעד שלו, וזה פשוט לפי מה שנראה לע״ד, וכהאי גוונא תמצא במרדכי ריש פרק הגוזל בתרא. נכתב בחיפזון ובקיצור פה וונזייא מני העני בנימין בכה״ר מתתיה זלה״ה׳.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא שפיר קאמר לי׳, ראה תניא וכו׳.

בתשו׳ הרא״ש (כלל ק״ו סעיף ב׳) כותב וז״ל: ״יראה לי, כיון שראו החפצים בידו קודם שתבעוהו לדין אזל ליה מיגו דידיה, אע״פ שאמר כבר בפני עדים קודם שהראה החפצים שהיו ממושכנים לו יותר מכדי דמיהם, האי לאו כלום הוא, כי הכל תלוי בשבועתו, כי בית־דין היו היו פוסקין לו שישבע שהיו ממושכנים לו בכך וכך, במיגו שהיה יכול לישבע שהחזירם לו, ועתה לא יכול לישבע ויצטרך להחזיר״. עכ״ל. וכן הביא בנו הטור (חו״מ סי׳ קלג) בשם תשובת אביו ע״ש.

ובהמשך דבריו כותב הרא״ש: ודמיא להא דאמרינן בחזקת הבתים (בבא בתרא דף מו, א), אמר ליה אביי לרבא, תא אחוי לך רמאי דפומבדיתא, אמר ליה הב לי סרבלאי, לא היו דברים מעולם, אית לי סהדי דחזיוה גבך, לאו דידך הוא, אפקיה אחזיניה, לא מפיקנא ליה. אמר רבא, שפיר קאמר, ראה תניא. אלמא אע״פ שכבר כפר, אם ראו אח״כ בידו יצטרך להחזיר עכ״ל.

★ ★

וביאור דברי הרא״ש כתב חכ״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י״ד קו׳ ה׳ ע׳ נז) בביאור כוונתו נראה, דהנה רש״י (בע״ב בד״ה ראה תניא) כתב וז״ל: ראה טליתו ביד האומן שרואה עכשיו ובעדים, אבל זה אינו רואה טליתו ביד זה האומן, וגם העדים כשראוהו לא הכירוהו אם זה הוא. עכ״ל. והיינו דס״ל לרבא, דהיכא שהעדים לא הכירו, שהחפץ שנמצא בידו של הנתבע, שייך לתובע, נאמן הנתבע לומר, שלא היו דברים מעולם, אבל כשהכירו העדים שהחפץ היה שייך לתובע, אינו נאמן לומר שלא היו דברים מעולם, כיון דבאומן איירי.

והדר קאמרה בגמרא (כאן בע״ב) ״אמר רב אשי, ואי חכים משוי ליה ראה, דאמר ליה אמאי תפיסת ליה, לאו משום דאית לך גבאי, השתא אפקינהו ושיימינהו, שקול את דידך ואשקול אנא דידי״, וכו׳. ולפי פירוש רש״י הביאור הוא, דהשתא בשעה שיוציא את החפץ, ויאמר בפני העדים שזה ממושכן בידו, ושוי ליה ראה, וא״כ לא יהא נאמן לומר שזה ממושכן בידו (במיגו בעי הוה למימר שלא היו דברים מעולם), כיון שהרי הודה שזה שייך לתובע.

★ ★

אולם התוספות (כאן ע״א ד״ה שפיר וכו׳) הביאו פירוש הרשב״א שפירש בענין אחר, דאיירי שאין לעדים טביעות עין בחפץ, שהוא של התובע, אלא רק שיש להם סימנים שזה דומה לאותו של התובע, וזה אמר רבא, דכשטוען בתחילה, שמעולם לא היה שייך לתובע, א״כ אפילו כשמראהו לעדים יכול לומר שאחרינא הוה, אבל כשטוען שזה לקוח בידו, נמצא שמודה שהיה של התובע, רק שעכשיו לקוח

הוא בידו, וא״כ כשהעדים ראו את החפץ, שפיר הוי ראה, ושוב אינו נאמן לומר שזה לקוח בידו. והדר אמר רב אשי, דאי חכים מצי אמר ליה, ״הרי מה שתפסת הוא משום שיש לך מנה בידי, ואתה מחזיק את החפץ מפני שזה ממושכן בידך, הוציאו ונשיימיה״, ומכיון שיוציאו לפני העדים, ויאמר שזה ממושכן בידו, אשוי ליה ראה, כיון שהרי הודה שזה שייך לתובע, רק שהוא חייב לו כדי דמיו, ובזה אשוי ליה ראה, ושוב לא יהא נאמן לומר שזה ממושכן בידו, כיון דהשתא כבר יודעים העדים שהחפץ שייך לתובע.

ומזה הוכיח הרא״ש, דלא אמרינן מיגו חוץ לבית־דין, דלכאורה לפי פירוש רש״י ז״ל קשה, דלמה לא יהא נאמן לומר שזה ממושכן בידו, כיון דהלא יש לו מיגו, דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם, ולא היה מודה לו שזה ממושכן בידו, דהלא הא אין עדים שמכירים שהחפץ היה שייך לתובע, וא״כ יהא נאמן לומר שזה ממושכן בידו, במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם.

וכן קשה לפי פירוש התוס׳, דלמה כשהעדים רואים את החפץ, והוא אומר שזה לקוח בידו - אינו נאמן, והלא הא הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כיון שהרי העדים אינם יודעים שהחפץ שייך לתובע אלא עפ״י הודאתו של הנתבע, וא״כ יהא נאמן לומר שזה לקוח בידו, או שזה ממושכן בידו, במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם. ואלא ע״כ. דבפשטות המו״מ של הרמאי דפומבדיתא, איירי מחוץ לבית־דין.

וא״כ ע״כ דהדין הוא, דחוץ לבית־דין אין מקבלים רק מה שאמר לחובתו, ואין מקבלים מה שאמר לזכותו, וא״כ נאמן רק במה שאמר שהיה שייך לתובע, אבל מה שאמר שזה לקוח בידו, או שזה ממושכן בידו, אינו נאמן, כיון דאין מקבלים דבריו מה שהן לזכותו, וא״כ שפיר אשוי ליה ראה, ושוב לא יוכל לטעון בבית־דין, שזה לקוח בידו, או שזה ממושכן בידו, וכמש״כ הרא״ש.

★ ★

ובתומים (חו״מ סי׳ ע״ב ס״ק ל״ה) הקשה על הרא״ש, דאם הטעם דלא אמרינן מיגו חוץ לבית־דין הוא, משום שנאמן רק בשבועה, וחוץ לבית־דין הרי לא נשבע, א״כ מכאן יהא ראיה, דכשאומר שזה ממושכן בידו, צריך לישבע, ולכן כשאומר חוץ לבית־דין, שזה ממושכן בידו, אינו נאמן, כיון שלא נשבע, ובדין זה כבר נחלקו הגאונים, ולא שמענו שמביאים ראיה מסוגיא דהכא.

דף מ״ו ע״ב

בגמ׳: **שלח ליה ר״נ בר רב חסדא לר״נ בר יעקב** וכו׳.

כתבו בתוספות (סוד״ה שלח), ורב נחמן בר יצחק הוה תלמידיה דרבא׳.

ביד מלאכי (קסז) הקשה, דתוספות במסכת עבודה זרה (לה, א ד״ה חדא) כתבו מפורש, שרב נחמן בר יצחק היה קדמון מרבא, וסותר להדיא למה שכתבו כאן, וסיים וכתב, ׳והדבר צריך תלמוד׳.

★ ★

בגמ׳: **עמל״ק סימן.**

כתב היעב״ץ בהגהותיו, ׳חידוש שנתנו סימן כזה, במי שנאמר בו ׳תמחה את זכר עמלק׳, אולי מצאו לו רמז מן הכתוב במאי דסיים קרא ׳לא תשכח׳, שתיבת ׳לא׳ מופסקת בטעם טפחא, להורות שיש בו מקום גם לשכחה, ולהתיר להשתמש בו לאוקמי אגירסא, דכל מה דאסר רחמנא שרי רחמנא, (חולין קט, ב), להכניס מנוול לבית המדרש לשבר כוחו, להוציא ממנו ניצוץ קדושה שבו, דוגמא לדבר מצאתי בספר הזוהר (יתרו צג, ב), מבני בניו של המן למדו תורה ברבים, ובפרק הדר (עירובין סג, ב), גרס רבינו חננאל ׳המן׳ בר ריסתק׳, ורמז יש גם ב׳עשיו׳ שגימטריא ׳שלום׳ וכו׳״.

★ ★

הגאון האדר״ת זצ״ל כתב בקו׳ מגלת סמנים (ע׳ פח):

מילדותי אני תמה על הסימן הזה, להזכיר שם אותו הרשע שנצטווינו למחות שמו, וגם על שם בהמה לא יזכר ולא יפקד שמו, ואיך נעשה שמו לסימן לשמור שלא נשכח דברי אלקים חיים, שאלתי ע״ז להרבה חכמים ונבונים ואין פותר.

ולכן ברור בעיני באין ספק שט״ס הוא, שהרי מזוייף מתוכו, מהא דקבלן לא נתברר אם מעיד או אינו מעיד, וא״כ אי אפשר לסמנו כלל במלה זו. ולזאת פשוט שצ״ל עמל ולמחות שם עמלק כמצווה עלינו בתוה״ק אשר נקווה להשי״ת לקיימה במהרה בימינו.

★ ★

כעין הנ״ל הקשה כ״ק אדמו״ר מלובאויטש זצ״ל במה דאי׳ במגלה עמוקות (פר׳ ויחי) דעמלק ר״ת: עמרם, משה, לוי, קהת ע״כ וצ״ב איך רמזו בתיבת עמלק שמות כאלה גדולים וקדושים, וביאר כי חטא עמלק היה בד׳ ענינים א) בדרך בצאתכם ממצרים ב) אשר קרך בדרך ג) ויזנב וגו׳ ד) ולא ירא אלוקים. וכנגד זה מכוונים ד׳ הנ״ל. דהנה כשהיו בנ״י בדרך היו בבחינת לכתך אחרי במדבר (ירמיה ד, ב). מלשון אחור שהוא במדרגה כזו. אך כנגד זה היה קהת מטועני הארון שהיו נושאים אותו פנים כנגד פנים (פ״ב דכלי המקדש הי״ג) וע״י קהת מתבטלת היניקה והאחיזה דעמלק, כנגד: אשר קרך, שקירר לבם של ישראל הוא לוי - שמרמז על מש״כ (זכריה ב, ט״ו): ונלוו גוים רבים. היינו שלא זו בלבד שבנ״י יהיו בחמימות להשי״ת אלא ג״כ גוים רבים יקבלו חמימות זו מבנ״י. כנגד ויזנב וגו׳ דקאי על ענין המילה הוא משה שנולד מהול והיה מושלם בענין זה, כנגד ולא ירא אלוקים הוא עמרם שמת בעטיו של נחש והיה מושלם בתכלית (ב״ב י״ז.). וא״כ ע״י הד׳ האלו ומידותיהם נהיה ענין מחיית עמלק, וזה הרמז בדברי המגלה עמוקות הנ״ל עכתד״ק ודפח״ח.

(ולגבי עצם מש״כ ביעב״ץ הנ״ל דתיבת לא מופסקת בטעם טפחא. ראה ברבינו בחיי (פר׳ כי תצא) מש״כ בזה דבא ללמד שעתיד זכרם להשתכח מן העולם בזמן המשיח ע״ש).
(פרדס יוסף החדש פר׳ כי תצא)

דף מ״ז ע״א

בגמ׳: **גזלן אין לו חזקה כו׳.**

וכתב הרא״ש (פ״ג סי׳ נ׳) שאם בן בן גזלן אומר בפני הודית שמכרת לאבי אבא הוי חזקה, דכולי האי לא מטיל הגזלן אימה בשביל בן בנו, אבל אם בן הגזלן אומר בפני הודה שמכר לאבי, לא מהני, דמשום מורא הגזלן הוצרך להודות גם בפני בנו של הגזלן.

בהגהות ר׳ איסר זלמן מלצר חו״מ (סי׳ קנ״ב) תמה על דין זה, דהיכי איירי, אם הודה בפני הבן בחיי הגזלן, א״כ פשיטא שאין זה הודא׳, כיון שאין הוא בעלים על השדה, ואם קנה הבן מהגזלן, הלא זהו הדין של כל לוקח מגזלן, ואם הודה אחרי מיתת הגזלן, כבר אבדה וכלה חיתתו, ואין כאן מורא מהגזלן וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: **גזלן אין לו חזקה כו׳ היכי דמי גזלן כו׳ שהוחזק על שדה זו בגזלנותא כו׳ כגון דבית פלוני שהורגין נפשות על עסקי ממון.**

ומבאר כאן או שהוא גזלן על שדה זו, ואז על שדה זו אין לו חזקה, או שהוא מוחזק שהורג נפשות על עסקי ממון.

והנה הרמב״ם (פי״ג מהל׳ טוען הל׳ י״א) כתב שאם הוחזקו אבותיו או בני ביתו שהורגין על עסקי ממון אין להם חזקה. ומדייק לי׳ מדקאמר כגון דבית פלוני משמע שאם ידוע שבאותו משפחה הורגין, לכולם אין חזקה.

אבל מדברי הטור (סי׳ קמ״ט) מדייק בכנסת הגדולה שרק אם הוחזק הוא עצמו לגזלן, אז אין לו חזקה, ולפי זה הא דקאמר כאן כגון דבית פלוני, היינו שהתם הוחזקו כולם להיות הורגים.

★ ★

עיין שם בטור שאם עשה הגזלן תשובה י״א שיש לו חזקה, דכיון שאינו ודאי גזלן אלא שהוחזק גזלן מהני חזקתו, והטור חולק וסובר שכיון שנכנס בה כשהי׳ גזלן תו אינו נאמן.

דף מ״ז ע״ב

בגמ׳: **אמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני.**

ופירש הרשב״ם: ׳תליוהו וזבין - מי שתלו אותו או עשו לו יסורין עד שמכר וקיבל הדמים ואומר רוצה אני, זביניה זביני - ולא יוכל לחזור בו׳.

איתא במסכת שבת (פח, א), ׳אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא׳. ופירש רש״י: ׳שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה שקיבלוה מאונס׳.

במהר״ש אלגאזי הקשה, לפי מאי שמבואר כאן בגמרא ד׳תליוהו וזבין זביני זביני׳, משום דאמרינן ד׳אגב אונסא גמר ומקני׳, אם כן איזו פטור אונס יש כאן לבני ישראל, הרי כנגד קיום התורה משלם הקדוש ברוך הוא לישראל שכר, והוי ממש כמו מקח וממכר, שאף שמוכר

באונס גמר ומקני את המקח. ותירץ, שמכיון שאין הקדוש ברוך הוא משלם לישראל שכר פעולתם עתה אלא רק לעתיד לבוא, כמו שאמרו חז״ל ׳שכר מצוה בהאי עלמא ליכא׳, שוב אין נחשב דבר זה למקח וממכר שמקבל המוכר תשלום עבור מכירתו ומתרצה למכור, אלא חשיב דבר זה כ׳תליוהו ויהיב׳, שנאנס לתת מתנה בלא לקבל תמורה עבורה, שהדין בזה הוא, שאין נתינתו נתינה.

ובמשנה למלך הקשה, לשיטת המרדכי דכל הדין שתליוהו ויהיב לא גמר ומקני לא נאמר אלא באונס שאינו אונס מיתה, אבל אם אנסוהו למיתה גמר ומקני אפילו במתנה, לשיטתו חזרה קושיית מהר״ש אלגאזי דאיזו מודעא רבה יש כאן, הרי נאנסו ישראל באונס מיתה, שאמר להם הקדוש ברוך הוא ׳שם תהא קבורתכם׳, ובאונס מיתה גמר ומקני אפילו במתנה.

ובמקרי דרדקי (פר׳ יתרו) תירץ, את קושיית מהר״ש אלגאזי בפשיטות, דכל הדין ש׳תליוהו וזבין זביני זביני׳ לא שייך כאן בקבלת התורה. שמכיון שכשקיבלו ישראל עליהם את התורה קיבלו עליהם את כל חומר עונשיה כמו שמאריכה התורה בקללות של פרשת כי תבוא, ואין שום יסורים שבעולם שוים ליסורי מי שממרה את התורה, וכמו שכתוב בנביא על הרשעים שהם יהיו ׳דראון לכל בשר, אישם לא תכבה ותולעתם לא תמות׳, כנגד עונשים חמורים כאלה, לא נאמרה הסברא שאגב אונסא גמר ומקני. ואפילו שהיו ישראל נתונים בסכנת מיתה, לא נחשבת מיתה כלום כעונש רשע הממרה את התורה. ושפיר יש מודעא רבה לאורייתא, שקבלתם של בני ישראל את עונשי התורה היתה באונס ולפיכך יש לפוטרם מן הדין.

★ ★

בגמ׳: תליוהו וזבין זביני׳ זביני מ״ט כל דמזבין איניש אי לאו דאנים לא הוה מזבין כו׳.

במשנה למלך (רפ״י מהל׳ מכירה) מדייק מדברי המרדכי פ׳ הנזקין דהא דבעינן דיהיב דמי היינו רק בסתם אונס, אבל באונס מיתה אפילו תליוהו ויהיב זביני׳ זבינא.

והקשה עליו מהא דאמרינן בשבת (פ״ח ע״א) בהך דכפה עליהם הר כגיגית, מכאן מודעא רבה לאורייתא, והיינו משום דהו״ל כמו תליוהו ויהיב. וקשה דהא התם הי׳ פחד אונס של מיתה, ולדברי המרדכי בכה״ג גמר ויהיב. ונשאר בצ״ע.

ותירץ החתם סופר בתשובות (אהע״ז ח״א סי׳ קי״ב) עפ״י מש״כ ברמ״א בחו״מ (סי׳ ר״ה) דדוקא תליוהו ומכר זבני׳ זבינא, אבל תליוה ולקח אין זביני׳ זבינא. והטעם דכל מוכר עצב ואנוס הוא, אבל לוקח דבעינן תחלת הקנין רצון, לא מהני ע״י כפי׳ ואונס.

והנה לגבי מתן תורה איתא בפ״ק דברכות ״כי לקח טוב נתתי לכם״, שהקב״ה מכר התורה לישראל, וכל מוכר עצב, והקב״ה מוכר ושמח, וא״כ יוצא שהתורה שניתנה לישראל הוא תלוהו ולקח, וכפי המבואר כיון שבעינן תחילת קנינו ברצון, לא מהני ואפילו ע״י אונס מיתה וא״ש דאיכא מודעא רבה לאורייתא.

★ ★

בגמ׳: אלא מדתניא יקריב וכו׳.

ובתוס׳ (מ״ח ע״א) ד״ה אילימא וכו׳ כתבו, דמש״ה מהני הקרבן ע״י כפיי׳ מיקריב אותו, ולא הוי כתלוה ויהיב, משום דיש לו כפרה תחת הקרבן וקונה הכפרה יעי״ש,

וכתב הג״ר שמואל גינצלער זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ו׳): והקשתי לפי״ז במה שכתבו התוס׳ בבכורות ריש פרק אמרו לו (דף י״ב) דמש״ה ר׳ מאיר מחייב חטאת, והא חייב חטאות ואשמות אין ממשכנין, ותירצו התוס׳ שם דווקא בשאר חייבי חטאות דהוא יודע שהוא חייב חטאת אפשר דאע״ג דהשתא אינו רוצה להביא, אשר אדם הוא ויתנחם להמציא לעצמו כפרה ויביא בעצמו, משא״כ כאן שלפי דבריו אינו מחויב כלל להביא, ונמצא בלא כפיי׳ לא יביא לעולם, ומש״ה שפיר כופין, יעו״ש. וא״כ מה [מהני הקרבן], דהא הוי תלוה ויהיב, ואי דקנה הכפרה, הא הוא לא נהנה בהכפרה מידי, דיודע באמת שאינו חייב קרבן, ואי דאולי יודע באמת שחייב קרבן, וא״כ שוב אין ממשכנין.

★ ★

בגמ׳: תליוהו וזבין זביני׳ וכו׳.

כתב הגאון רבי שלמה איגר זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט״ו קו׳ ד׳ ע׳ יז): מן החקירה אצלי, באנסוהו למכור, דקיי״ל דהוה מכר מהו הדין באנסו לקטן עד שמכר. - ובפשוטו בקטן לא הוי מכירה, דמכדי טעמא דתלוהו וזבין

זביני׳ זבינא, משום דאגב אונסא דזוזי גמר ומקני, ובקטן הא גם במקנה מדעתו בלא אונס אינו כלום.

אלא טעם חקירתי, כיון דחזינן דקטן יש לו קנין מן התורה היכי דיש דעת אחרת מקנה, כמ״ש הר״ן פרק התקבל (במסכת גיטין גבי ג׳ מדות בקטן כו׳ זוכה לעצמו), וכן מצינו דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב״ד (פ״ק דכתובות דף י״א ע״א), משום דזכין לאדם שלא בפניו, והרי טעם זכי׳ שלא בפניו, משום אנן סהדי דאלו ידע הי׳ ניחא לי׳, ויש לשאול, תינח בגדול, אבל בקטן דגם אם אומר דניחא לי׳ לא מועיל, דלאו בן דעה הוא, למה יועיל הא דאמרינן אלו ידע.

וצ״ל דהכי אמרינן, אנן סהדי דאלו הי׳ גדול (ולא הי׳ טועם טעם דאיסורא כמו שלא טעם עכשיו) הי׳ ניחא לי׳, ומאי דאמרינן קטנים לאו בני דעה נינהו, היינו רק בדבר דאפשר שאלו הי׳ דעתו שלימה לא הי׳ מסכים לעשות מה שעושה עכשיו, וא״כ י״ל כיון דבגדול תפסינן לוודאי שאגב אונסא דזוזי גמר ומקני, הרי יש נמי לדון לודאי שאלו אירע לו מעשה זה דתלוהו וזבין כשהי׳ גדול כבר, נמי הי׳ גמר ומקני, וכל כהאי, דעתו דעכשיו דעה הוי, ומועיל מה דגמר עכשיו להקנות.

וע״ש מה שהאריך בזה.

★ ★

בגמ׳: תליוהו וזבין, מכירתו מכירה וכו׳.

הנה כתיב בגמרא (שבת פ״ח ע״א) ״ויתיצבו בתחתית ההר וכו׳ מלמד שכפה עליהם הר כגיגית וכו׳ מכאן מודעה רבה לאורייתא.

ורש״י בד״ה ״מודעה״ כתב: שאם יזמינם לדין, למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם. יש להם תשובה שקבלוה באונס.

בספר דף על הדף שבת (חלק ב׳) מביא, שהקשו האחרונים, דהא קי״ל כאן בגמ׳ שמי שכפו אותו למכור נכסיו, מכירתו מכירה, דאגב אונסא וזוזי גמר ומקני. ואם הכריחוהו לתת מתנה ונתן, כיון דלא קיבל דמים לא הוי מתנה.

ואם כן מה תשובה יש לישראל שלא קיבלו עליהם התורה, הא אגב אונסא נתרצו.

ובמנחת יצחק (חלק ו׳ סימן ק״ז) מביא את דברי הבית אפרים (אבהע״ז סימן קכ״ב) שכתב לישב, שמדוע בתלוהו ויהיב במתנה לא הוי מתנה, הא חזינן שנותן החפץ, ואע״ג דבליביה לא ניחא ליה, דברים שבלב הם ולא הוי דברים.

וצריך לתרץ דכי אמרינן דברים שבלב לא הוי דברים, היינו בדברים שבלב לבד, אבל בדברים שבלבו ובלב כל אדם, דהכל יודעים שאינו נותן ברצון, רק מחמת אונס, כן הוי דברים.

משא״כ בתלוהו וזכין אע״ג שיש לך אדם שחפציו חביבין עליו שאינם רוצים ליתנם בשום ממון שבעולם, מכל מקום כיון דאיכא טובא דגמרי ומקני אגב אונסא וזוזא, שוב מהני, דדברים שבלב לבד הוא. דלב כל אדם חושב שאחר קבל זוזא דעתו להקנות, ולא הוי אומדנא דמוכח, ושפיר הוה מכירה

ובזה יתיישב המודעה רבה דהכא, דלא דמי לתלוהו וזבין דהוי דברים שבלב, ולפיכך המכירה מכירה. שכל זה שייך בבני אדם שאין אחד יודע מה שבלב חבירו, אבל לגבי הקב״ה שהוא יודע מחשבות, פשיטא דאף דברים שבלב כאמירה להדיוט דמי.

ואיתא במדרש שהובא בילקוט ״ויפתוהו בפיהם וכו׳״, שיאמרו נעשה ונשמע, ״ולבם לא נכון עמו״ וכו׳. ולכן אף שהיה כאן הבטחה על שכר, וגם אמרו בפה רוצה אני, מ״מ כיון שהקב״ה יודע מחשבות ליבם שאינו כן, הך אמירא אין בו מששא. ולפיכך יש לכלל ישראל טענה שאנוסים הם.

ועיין בדף על הדף (שם) מה שמקשה הבית יצחק על הבית אפרים, ומה שמביא מהכלי יקר, והרד״ק שמביא הישמח משה.

★ ★

והציץ אליעזר (חלק ד׳ סימן כ״א) מביא משו״ת פרח מטה אהרן, דהא דאמרינן דאגב אונסא גמר ומקנה, היינו דוקא אם לאחר שעושה המעשה שכפו עליו נפטר מהאונס, אז אמרינן דגמר ומקנה, אבל כאן אחרי הכפיה לקבל התורה לא נפטר, דאף לאחר שכפו נשאר בכפייתו לעולם שמוכרח לקיים התורה, לכן שוב הוה מודעה רבה לאורייתא, ולא גמר ומקני.

★ ★

ואולי יש לומר עוד טעם למה בקבלת התרה יש מודעה רבה לאורייתא. דהנה הקב״ה הלך לכל העמים ליתן להם התורה, וכולם אמרו שאינם רוצים, נמצא שאע״פ שכלל

ישראל אמרו שהם מוכנים לקבל התורה, זה היה רק מפני שכפה עליהם הר כגיגית, ולא הוי דברים שבלב שאינם דברים. מפני שכאן כל העולם ידעו שקשה לקבל את התורה. ולפיכך כשישראל אמרו שמקבלים התורה, זה היה רק בפיהם אבל בלבבם לא רצו לקבל, ולא הוי דברים שבלב, לפי ההסבר של הבית אפרים שמביא המנחת יצחק.

אבל בימי מרדכי ואסתר כשקבלו היהודים התורה בקיימו וקבלו, אז לא היה יכולים לומר שזה בא בכפיה, אבל באמת בלבם לא רצו לקבל התורה. שבמגילת אסתר כתוב "שרבים מעמי הארץ מתיהדים", שגם הגוים רצו להיות ליהודים.

ואם הגוים רצו להיות יהודים, אז בוודאי היהודים רצו להיות יהודים. ולא יכולים לומר שכל ה"קימו וקבלו" הוא בכפיה ובאונס, כמו שהיה יכולים לומר בהר סיני שאז הגויים לא רצו לקבל התורה.

(וללוי אמר)

דף מ"ח ע"א

בגמ': יקריב אותו לרצונו כו' ניח"ל דתיהוי לי' כפרה בי' מצוה לשמוע דברי חכמים.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפ"ה) כתב את אשר נתחדש לו ביום הפורים.

דלכאורה יש להקשות ל' הוצרך לומר בקרבנות דניח"ל דתיהוי לי' כפרה, ואפילו אם אין לו כפרה, כמו בגט מעשה משום מצוה לשמוע דברי חכמים ניחא לי', א"כ ה"נ בקרבן שהוא מצוה מן התורה, ה"נ בודאי ניחא לי'.

עוד יש להקשות דהא דאמרו (שבת פ"ח ע"א) מכאן מודעא רבא לאורייתא, הא לא גרע מגט מעושה דניחא לי' לקיים דברי חכמים.

ותירץ על פי דברי הרמב"ם (סופ"ב מהל' גירושין) שביאר דבר זה שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וז"ל: אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות, ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו עכ"ל הזהב.

ולפ"ז כל זה הוא אחר מתן תורה, אבל כשאנו דנין על עצם קבלת התורה, בזה לא שייך לומר שבעצם רוצה להיות מישראל ואנוס הוא בדעתו הרעה, שהרי הנידון הוא על תחלת קבלת התורה, ולכן יש מודעא רבא לאורייתא. וכל מה שאמרנו כאן שכופין אותו לגרש, היינו אחר ימי אחשורוש שהדר קבלוה מרצון.

אבל בהך שיקריב אותו לרצונו, שהוא פסוק בתורה, לפני שהדור קבלוה, קשה הא הי' מודעא רבא לאורייתא, ואם כן איך יקריבו הקרבן שלו מבלי שהוא רוצה בכך, ולכן הוצרך הגמרא לתרץ דניחא לי' דליהוי לי' כפרה, ולכן באמת רוצה בזה.

★ ★

בגמ': יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו תלמוד לומר לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

באזנים לתורה (פרשת ויקרא) ביאר דרשה זו, דהנה בעולה נאמר (דברים א, ג) 'לרצונו', וכן בשלמים נאמר (שם יט, ה) 'כי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחו'. ותמוה, שהרי הוא תנאי בכל הקרבנות, ולמה הדגישה זאת התורה רק בעולה ושלמים בלבד.

אך שנינו במשנה (ערכין כא, א) חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן. והטעם בזה דכיון שחטאות ואשמות באים לכפרה אין המתחייבים משהים הבאתם, ולכן אין צורך ליטול מהם בעל כרחם.

לפי זה נתבאר היטב, דבחטאות ואשמות אין צורך להדגיש 'לרצונו', דבין כך הוא מביאו בלא צורך שלא כפייה, אבל בעולה ושלמים דממשכנין וכופין עליהם, אמרה תורה 'לרצונו', שראוי לשדלו עד שיאמר 'רוצה אני' כדרשת הגמרא.

★ ★

בגמ': יקריב אותו מלמד שכופין אותו וכו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכו'.

ברמב"ם (פ"ב דגרושין הלכה כ') כתב לבאר הדין דגט שניתן ע"י כפיית ב"ד מועיל וז"ל הזהב: ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו', שאין אומרים אנוס אלא למי שנחלץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה

דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו עכ"ל.

★ ★

כתב הגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל-הי"ד בספרו ארץ צבי (ח"ב - דרשות ע' שסג):

אומרים בפייט (יום ליבשה): ומבטן לשמך המה נימולים, נראה לבאר, כי מצות מילה היא יותר לשמה מכל המצוות, דהנה מצות מילה היא לגוף הרך הנימול, כמו שהביא באבני נזר (יו"ד סי' של"ט ס"ק ט') דאינו חפץ מצוה לבד רק עצם מצוה וראי' מדאיתא במדרש (שיר השירים רבה פרשה א, ה) אברהם נצטווה על המילה, יצחק חנכה לשמונה ע"כ. וקשה הא אברהם מל את יצחק, וע"כ דמילת יצחק מתיחסת ליצחק עצמו עי"ש, והנה ברמב"ם פ"ב מהל' גירושין הלכה כ' לענין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כתב (וכנ"ל) דאף שצווח שאינו רוצה, מ"מ מהני, משום דפנימיות של כל איש ישראל היא שרוצה לעשות רצון קונו, אך בחיצוניות אינו רוצה, ע"כ סגי באומר רוצה אני.

והנה רצון זה הפנימי, הוא רצון נעלם לגמרי, אפילו מהאדם עצמו, דהרי אדרבא הוא צווח שאינו רוצה, ומ"מ אנו אומרים דבפנימיות רוצה, (והיינו כדאי' דיש עשר עמקים בלב, ויש עומק דאפילו האדם אינו יודע ומכיר אותו), וא"כ שייך זה גם בקטן, דאף שאין לו דעת מ"מ בפנימיות רוצה, אך בגדול שייכים פניות ומחשבות זרות המקלקלים זרות כלל, נשאר על אמיתות הפנימיות שהוא כולו כליל לה', ע"כ כתוב על זה: מבטן "לשמך" הם נימולים.

★ ★

בגמ': ודלמא שאני התם דניחא ל' דתיהוי ל' כפרה וכו'.

הנה בקידושין (מ"ט, ב) איתא: ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים, מנא ליה לרבא הא, אילימא מהא דתנן יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בע"כ ת"ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ואמאי הא בלביה לא ניחא ליה אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים וכו'.

והקשה הגר"ח מבריסק זצ"ל בגמ' כאן, שמביאה הגמ' אותה ברייתא לראי' לדינו של רב הונא, שאמר תליוהו וזבין זביניה זבינא, אשר במסקנא אמרי' סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה. ובוודאי כך היתה גם דעת הגמ' להביא ראי' מקרבן וגיטין שאגב אונסא גמר ומקנה. והגמ' כאן וכנ"ל: ודלמא שאני התם דניחא ליה בכפרה, וכן, מצוה לשמוע דברי חכמים. וא"כ מדחה קשה, דלפסי דעת המביא את הראיות, וקודם הדחיות, נימא זיל הכא קא מדחי ליה, כלומר שאם באת להביא ראי' דדברים שבלב אינן דברים ממה שהקרבן או הגט נעשה ע"פ דיבורו שאומר רוצה אני, ואין משגיחין במה דסבליביה לא ניחא ליה, נימא אדרבה, דבלבו ניחא ליה מטעם תליוה וזבין זביניה זבינא, דאגב אונסא גמר ומקני, וא"כ ניחא ליה גם בלי הטעם של ניחא ליה בכפרה או לקיים דברי חכמים [שהוא חשוב כמו ריוח נוסף של השיווי, שהרי גם בלי טעם זה כתבו התוס' דהוי כמו מכר, היינו שפרעון חיובו הוי כמו שקיבל כל השיווי, א"כ הכפרה או המצוה הוי נוסף על זה].

וכן להיפך, אם באנו להוכיח משם דאגב אונסא גמר ומקני, נימא דאינו כן אלא באמת לא ניחא ליה, רק שמדין דברים שבלב מתבטל מה שבלבו לא ניחא ליה ופועל בדיבור שלו בלבד, א"כ שתי הסוגיות סותרות זו לזו, כי כל אחת מן הראיות תהיה דחיה לחברתה.

דף מ"ח ע"ב

בגמ': מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוו הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה.

מובא במסכת שבת (פח, א) שבגלל שבשעת קבלת התורה כפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית, לפיכך יש לבני ישראל טענת מודעא שקבלו את התורה באונס. והקשה בפרדס יוסף (פר' יתרו), דלפי המבואר במדרשים היה מעשה קידושין בעת קבלת התורה, ומובא כאן בגמרא דאם אנסוהו לקדש חלים הקידושין מדאורייתא, ורק מדרבנן הפקיעו כיון שעשו שלא כהוגן, ובודאי עשה הקדוש ברוך הוא כהוגן בזה שכפה עליהם, ואם כן איזה טענת מודעא יש להם.

ותירץ על פי מה שנפסק בשולחן ערוך (אבן העזר מב, א), דאם רוצה לישא את האשה, ורק אינו חפץ ליתן לה כסף קידושין ואנסו אותו ליתן כסף, חלין הקידושין. וכיון שישראל רצו בעצם התורה רק לא רצו את הענשים הכתובים בה, באופן זה מועילים הקידושין.

★ ★

בגמ': **ואמר אמימר, תליוה וקדיש קדושיו קדושין, מר בר רב אשי אמר, באשה ודאי קדושין לא הוו** וכו'.

הנה הראשונים כאן מפרשים דמחלוקת אמימר ומר בר רב אשי היא באיש שאנס את האשה שתקבל ממנו קדושין ע"ש. ולגבי אי אנסו לאיש שיקדש אשה בע"כ פסק הרמב"ם (פ"ד דאישות ה"א) דהיא מקודשת ע"ש.

אכן הסמ"ג (מצוה מח) כתב, דפלוגתא דאמימר ומר בר ר"א הוא באיש שאנסוהו שיקחנה בע"כ. ע"כ. וכתב בביאורי הגר"א לשו"ע אבהע"ז (סי' מב) דנראה שהכריחו להסמ"ג לפרש כן, כדי שלא תקשי קושיית הרשב"א בתוס' כאן (ד"ה קדיש וכו'), דבקדיש בביאה, בלא הפקעה לא להוו קידושין דהוי תליוהו ויהיב, ועיי"ש מה שנדחק ליישב, ולכן מפרש הסמ"ג דלא פליגי אלא באנסוהו לקדשה בעל כרחו, ובזה מדינא לכ"ע הוי קידושין ופליגו אי אפקעינהו רבנן לקידושין או לא.

הרי מבואר, דלהסמ"ג עפ"י ביאור הגר"א, באנסוהו לקדש דהוי כמו לקנות קונה אעפ"י דליכא זוזי, ודוקא באנסוהו להאשה דהוי כתלוה להקנות עצמה לבעל הוא דבעינן זוזי דלא להוי כתלוה ויהיב ודו"ק.

★ ★

וכתב כ"ק אדמו"ר מערלוי שליט"א בספרו אפריון חתנים (סי' י"ד אות יד):

ברם לולי דברי הגר"א הוי אמינא באופן אחר מה דהכריחו להסמ"ג לפרש הסוגיא דפליגי באנסוהו להאיש לקדש, דהנה הסמ"ג שם יליף לה מקרא דהלכה והיתה לאיש, דמדעתה משמע, וכ"כ רש"י יבמות (י"ט ע"ב) ד"ה קידושין דעלמא, ולכאורה קשה, למה הוצרך למילף זאת מקרא, וכי היכן מצינו מקנה בע"כ, וכקושיית יש מי שהקשה ברשב"א קידושין (ב' ע"ב) על הא דמשני הגמ' שם, אי בעית אימא משו"ה תני האשה נקנית דאי הוי תני האיש קונה הוי אמינא אפילו בע"כ לכן תני האשה נקנית דדוקא מדעתה ובע"כ לא, דהיכי הוה ס"ד דאשה נקנית בע"כ, היכן מצינו מקנה בע"כ.

ויש להוסיף, וכי יעלה על דעת דלא ימצא בת לאברהם אבינו שלא יהא אפשר לקדשן בע"כ, וכל איש יכול כאות נפשו לקדש בעל כרחה כל אשה אשר יחפוץ בה, וכעין זה כתב המאירי, ותירץ שם הרשב"א, דהש"ס לאו בע"כ לגמרי קאמר, אלא כה"ג דתליוה עד שנתרצה לקבל כסף קידושין דהוי כעין תלוה וזבין דזביניה זביני, והאי אי בעית אימא אתיא כרב אשי דאית ליה דאפקועי רבנן לקידושין מיניה.

וכן צריך לתרץ קושייתינו על הסמ"ג, דאיצטריך קרא בכה"ג.

ולפי"ז בתלוה וקידשה מדינא אין קידושיו קידושין דנתמעט ממשמעות הקרא, א"כ אי אפשר לומר דבזה פליגי אמוראי אי אפקעינהו רבנן לקידושין, אלא ע"כ באיש שאנסוהו דלא נתמעט מקרא הוא דפליגי עכ"ד.

דף מ"ט ע"א

בגמ': **פירא הוא דקאכיל.**

בערוך השולחן (אבן העזר סי' כו ובהגה"ה שם) מעיר, למה לא העמידה הגמרא בפילגש, וכתב על כך, 'מהו פלגש, כתב הרמב"ם ז"ל שם שלוקחה בלא קדושין ובלא כתובה, ורק היא מיוחדת לו וכן הגירסא לפנינו בגמ' (סנהדרין כא, א), ויש מרבותינו דס"ל דרק כתובה אין להם אבל קדושין יש להן, (רש"י בפר' חיי שרה), וכן מפורש בירושלמי פ"ה דכתובות (ה"ב), דחד אמר דאין להן כתובה, וחד אמר דיש להן כתובה, ואין להן תנאי כתובה, ומשמע להדיא דקדושין יש להן.

'אמנם זה פשיטא דלכל הדיעות אין לפלגש תנאי כתובה כאיש לאשתו, שיתחייב במזונותיה וכסותה ועונתה כלאשתו הגמורה, וכן הבעל אינו אוכל פירותיה, ואינו יורשה ואינו חייב בפרקונה, וראיה ברורה לזה, דהרי מצינו גם קודם מתן תורה שהיה להם פלגשים (בראשית כה, ו), כדכתיב ולבני הפלגשים אשר לאברהם וגו', וגם נחור היתה לו פלגש (בראשית כב, כד), כדכתיב ופלגשו ושמה ראומה וגו', וקודם מתן תורה לא היה כלל קדושין כמ"ש, אלא וודאי דשום חיוב מאיש על אשתו לא היתה לפלגש.

ולפ"ז מתבאר טעם הרמב"ם שאוסר בפלגש, דכיון דגזרה התורה שלא יקח איש אשה בלא קדושין, ממילא דפלגש שלשיטתו היא בלא קדושין עובר על מ"ע, ואפילו לשיטת רש"י שיש לה קדושין, מ"מ כיון דאין לה כל תנאי כתובה, ובכל הש"ס פשוט דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ולכל אשה יש לה כל תנאי כתובה, ולא משתמיט בחד דוכתא למוקים בפלגש, ש"מ דפלגש אסורה. וראי' מכאן דלא מוקים לי' בפלגש דלל פירא.

★ ★

בגמ': אמרי לה דבי רבי ינאי וכו' וכדרב כהנא דאמר ר"כ נחלה הבאה וכו'.

בתוס' כאן ביארו, דלפיכך מייתי הא דרבא, דלא תיקשי האיך מהני בכותב לה ועודה ארוסה הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וע"ז מייתי מדרבא דאפי' בכה"ג יכול להתנות כיון דלטובתו נתקנה וכו' ע"ש.

והר"ן כאן כתב דלכן מייתי הא דרבא וכו', דלא תימא דרב כהנא סבר ירושת הבעל דאורייתא, אבל במה שהוא מדרבנן כגון פירות כי מסתלק לא מהני, דחז"ל עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. קמ"ל כדרבא וכו', דחז"ל לא הקפידו בכך ע"ש.

★ ★

וכתב בחדושי מהראנ"ח כאן להסתפק לדעת התוס' הנ"ל, אי דוקא בדבר שזוכה בו מתקנת חכמים יכול לומר אי אפשי אף בדבר שלא בא לעולם, או דילמא לא שנא, יעו"ש שהעלה דבדבר דעתיד לזכות מה"ת לא מהני סילוק.

ובמשל"מ (פכ"ג מאישות ה"א) שדחה דברי מהראנ"ח, וכתב דאפי' בדאורייתא מהני סילוק וסיים שם, דלהר"ן אין חילוק בין שזוכה בו מה"ת או מתקנת חכמים, ואפי' בדבר מה"ת אם מעשיו לא גרמו לו, לא מהני סילוק, ולהתוס' בדבר מה"ת ומעשיו לא גרמו לו לא מהני סילוק, אבל בשזוכה מתקנת חכמים [אף דמעשיו לא גרמו לו], או אפי' בדבר מה"ת ומעשיו גרמו לו מהני סילוק, ע"ש באורך.

וראה בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' מ"ה) שכתב כמהראנ"ח לענין סילק שיעבודי' מנכסי חבירו וכו', וע"ש במשל"מ מ"ש על דברי המהרי"ט.

דף מ"ט ע"ב

בגמ': לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל אלמא אמרה נחת רוח עשיתי לבעלי.

על דברי הכתוב (שמות יט, ג), 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', דרשו חז"ל, 'כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים, ותגיד לבני ישראל אלו האנשים', ויש לדקדק מדוע הקדים הכתוב נשים בתחילה לפני הגברים.

וביאר בבית הלוי (פרשת יתרו) על פי מה שאמרו כאן, בלוקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה שמקחו בטל, כיון דאומרת האשה נחת רוח עשיתי לבעלי, פירוש דגם אם ברצונה הפנימי אינה מסכמת להמכירה עצמה, מכל מקום עשתה והסכימה לרצון בעלה, ולכן נהגו בקניינים לעשות תחילה הקנין מהאשה, ולאחר מכן לקנותו מבעלה בכדי שתסכים האשה לדעתו.

וכן בעת מתן תורה היה רצונו יתברך דגם הנשים יגלו דעתן אם רוצין לקבלה ברצונן הטוב בלא שום הכרח ואונס כלל, ועל כן צוה שיאמר תחילה לנשים בכדי לשמוע את דעתן העצמית ולא בכפיפות לבעליהן, ולכך רק לאחר מכן אמר זאת לאנשים.

דף נ' ע"א

בגמ': קסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי.

בפרשת נח (בראשית ו, כא) נאמר, 'ואתה קח לך מכל מאכל וגו' והיה לך ולהם לאכלה', ודקדק הגאון רבי יצחק ירוחם דיסקין, דהקדים הכתוב אכילתו של נח גופיה לאכילת הבהמות ובעלי החיים שהיו בתיבה, מדאמר 'לך ולהם', ולכאורה הוא בהיפוך מה שדרשו בגמרא (ברכות מ, א), אקרא דונתתי עשב לבהמתך ואכלת ושבעת, שאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו, דבעינן ונתתי לבהמתך והדר ואכלת.

וביאר, דבאמת נח לא היה בכלל חיוב זה של הקדמת בעלי חיים באכילה, דכל זה הוא בבהמות הקנויות לו קנין הגוף, אכן קודם שיצא נח מן התיבה הוי היה אסור באכילת בשר, (כדאיתא בסנהדרין (נט, ב) שלא הותרו חית הארץ לאנשים עד אחר המבול, (ואף כי הותר להשתמש בהם מ"מ היה אסור לאוכלם). נמצא כי לא היה שייך קנין גוף בבהמות,

ולא הותרו אלא להשתמש בהם, וא״כ ל״ה שייך בהם כי אם קנין פירות בעלמא, ובזה אין מחויב להקדים אכילתם, וכל דין הגמ׳ הוי אחר שיצא מן התיבה והותר לכל באי עולם אכילת בשר בעלי חיים ושייך בהו קנין הגוף, ובזה מחויב להקדים אכילת בעלי החיים הקנויים לו בקנין הגוף.

★ ★

בגמ׳: ר׳ יהודה אומר השני ישנו בדין יום או יומיים וכו׳.

הנה בקדושין (כ״ג ע״ב) מבואר דר״מ ס״ל בכסף ע״י אחרים אבל לא ע״י עצמו, וטעמו מבואר בגמ׳, דס״ל דאין קנין לעבד בלא רבו ואין קנין לאשה בלא בעלה ע״ש באריכות.

והקשו המפרשים דנהי נמי דס״ל לר״מ דאין קנין לעבד בלא רבו, מ״מ איך קנה רבו, הלא הנותן התנה עם העבד על מנת שלא יקנה רבו ויהא לעבד, ונמצא אי אמרינן קנה רבו יתבטל התנאי וממילא בטלה המתנה ע״כ.

ותירץ שם הריטב״א על פי חידוש גדול שחידש, דכל מאי דאמרנן בכל מקום דאם לא נתקיים התנאי בטל המעשה, ה״מ אם התנה תנאי התלוי במעשה, כגון אם המוכר התנה עם הלוקח על מנת שלא ילך במקום פלוני, או להיפך על מנת שילך, אבל הכא הוא מידי דממילא, כיון שלא התנה על מנת שלא תתן לרבך, דאם התנה כה״ג הוה מקרי מעשה, אבל עתה שהתנה על מנת שאין לרבך רשות בו הוי מידי דממילא והוי שיור במעשה, לכן אף אם נימא דמה שקנה עבד קנה רבו לא תיבטל המתנה.

★ ★

וכתב הגאון רבי שמעון שקופ זצ״ל בספר יד כהן עמ״ס קדושין (ע׳ קכו) דיש להביא ראי׳ ליסוד הריטב״א מהגמ׳ כאן דמבואר דס״ל לר״י השני ישנו בדין יום או יומיים, דהנה לכאורה קשה, האיך נוכל לומר דהשני ישנו בדין יום או יומים, הלא המוכר התנה עמו להדיא על מנת שישמשנו ל׳ יום, וכיון דהרגו הלוקח, הרי ביטל את התנאי שהתנה עם המוכר שיתן לו עבדו לשמשו לשלושים יום וא״כ נתבטלה המכירה, וא״כ אינו רבו הוא, והרי הוא כאילו הרג עבד של אחרים ויתחייב במיתה.

אלא ע״כ צריכין אנו לומר כדברי הריטב״א הנ״ל דלא הוי תנאי בכה״ג, כיון דלא התנה על מידי דעשיה אלא על מידי דממילא והוי שיור במעשה, ולא נתבטלה המעשה דהיינו המכירה ודו״ק.

דף נ׳ ע״ב

בגמ׳: שניהם ישנן בדין יום או יומים זה מפני שהוא תחתיו וזה מפני שהוא כספו.

הקשה בעל החשק שלמה לאדמו״ר מקוצק (הובא בשיח שרפי קודש, משפטים), מפני מה אמרה תורה בעבד כנעני שנידון בדין יום או יומים, ממה נפשך, אם הוא פטור משום דקנין כספו הוא, אם כן למה יהא הדין באם מת העבד מיד מחויב הרב מיתה, הרי קנין כספו הוא.

והשיב לו על פי המובא במסכת גיטין (לט, א), שהמפקיר עבדו יצא לחירות, ועל כן מחויב הרב מיתה אם הכה אותו הכאה כדי להמית מהכאה זו, כי הפקיר אותו ויצא לחירות, והרי הוא כמו בן חורין, אבל אם שהה יום או יומים נמצא שלא הכה אותו מכה מות, ולא יצא לחירות שלא הפקיר אותו, ולכן פטור הרב ממיתה שעדיין לא יצא לחירות והוא קנין כספו.

★ ★

בגמ׳: במאן אלימא באחר כו׳.

וכתבו התוספות (ד״ה במאן) שאפילו אם כתב לה דין ודברים כו׳, כיון שאם מתה הוא יורשה.

ומדייק מזה החלקת מחוקק (אהע״ז סי׳ פ״ז ס״ק ד׳) שאם כתב לה דין ודברים אין לי כו׳ בירושתך, יש חזקה בנכסי אשת איש, דאין לה לסמוך על בעלה.

ותמה שם בבית שמואל (ס״ק ד׳) דא״כ ל״ל אוקמי הא דתניא אשת איש צריכה למחות, דאיירי בכהאי גוונא שהבעל סילק את עצמו אף מירושה, ומוכח מזה דאף בכה״ג אין מחזיקין בנכסי אשת איש. ומדייק כן גם משו״ת הרשב״א (ח״ג סי׳ קפ״ו) שכתב שהאיש הוא כמו אפוטרופוס של האשה, שלכן היא סומכת עליו, ומשמע שאף שאין לו שום הנא׳ מנכסי׳ סומכת עליו.

הגרעק״א בהגהותיו שם יישב קו׳ הב״ש, דהכא אמרינן אליבא דרב, ורב לשיטתו שפסק בכתובות (פ״ג ע״ב) כרשב״ג דאם מתה יורשה, להכי לא יכול לאוקים כאן בשסילק עצמו מירושתה ע״ש. וכ״כ שם בס׳ בית מאיר.

ועיין עוד שם בבית מאיר אם מחתה פעם אחת בחיי בעלה, אם יש להוכיח מזה שלא סמכה על בעלה דהא מיחתה, או שי״ל שאח״כ נתרצית לסמוך עליו.

★ ★

בגמ׳: וספק נפשות להקל.

וברשב״ם כתב דילפינן זה מהפסוק ״ושפטו העדה והצילו העדה״ ע״כ. וכ״כ ברש״י כתובות (ט״ו ע״א) וב״ק (מ״ד ע״ב) ע״ש. ובתוס׳ (ד״ה ספק וכו׳) הקשו על הרשב״ם, ואין נראה, דבלא״ה לא קטלי מספיקא, דאפילו ממון לא מפקינן מספיקא ע״כ.

★ ★

והנה הגרא״ו זצ״ל בקובץ שעורים כאן עמד עוד על דברי הרשב״ם הנ״ל, דבלאו קרא נמי אי אפשר להרוג מספק, דשמא היא רציחה שלא כדין, וכמו דאין מביאין קרבן מספק שמא הוא חולין בעזרה, דאף דספק הוא שמא חייב בקרבן מ״מ שוא״ת עדיף. ותירץ דלדעת הרשב״ם י״ל דאיצטריך קרא שיהא פטור בתורת ודאי.

★ ★

והנה באמת יש לחקור ולהסתפק בגדר הפטור דספק נפשות להקל, האם אנו דנים אותו שהוא בודאי לא הרוצח, ובודאי דאינו חייב מיתה, או דלמא דאכתי שם ספק רוצח עליו, אלא דמספק אי אפשר להורגו.

ולהנ״ל נראה דפליגי בזה הראשונים, דלרש״י והרשב״ם דילפינן לה מקרא על כרחך שצ״ל כמש״כ בקובת שעורים הנ״ל. דקמ״ל קרא דהוי פטור של ודאי, אמנם התוס׳ שדחו פירוש זה, על כרחך דס״ל שגם לאחר שיש פסוק אכתי אין זה פטור ודאי, דאין למילף מהכתוב רק הנהגה לב״ד שלא יהרגו מספק, ועל כן הקשו שהילפותא מהפסוק מיותרת, שגם בלי הפסוק ידעינן שלא קטלינן מספיקא, דכ״ש הוא מדיני ממונות.

★ ★

וכתב בספר אוצרות יהושע (סי׳ י״ג) בענין זה: ונראה דיש לדון כמה נפק״מ בזה, א׳. כמש״כ בברכת אברהם (ע׳ קנ״ד ס״ק ב׳) בשם מרן הרב מבריסק זצ״ל, דהפטור דוהצילו העדה הוא פטור ודאי, וגם באופן דאיכא ממנ״פ, וכגון שהרג עבד שיש לו בו קנין פירות, ואח״כ הרג עוד עבד אחר שיש לו בו קנין הגוף, והיינו דוקא לשיטת רש״י והרשב״ם, דאילו לתוס׳ לכאורה בכה״ג יומת האדם ממנ״פ, וכמו שמצאנו בשבת (ל״ה:) דבעושה מלאכה בבין השמשות של יום שישי ושבת חייב חטאת ממנ״פ.

עוי״ל נפ״מ לענין גואל הדם, וכמ״ש בשיעורי ר׳ שמואל על מכות (מהדורא ישנה ע׳ קי״ב ס״ק ר״ב) בשם חכם אחד, דהוצרך לקרא לשיטת הרשב״ם לפטור בתורת ודאי, ונפ״מ אם הרגו גואל הדם לזה שעומד בספק חיוב מיתה, דאם פטורו רק מספק אזי אם הרגו גואל הדם אין נהרג עליו, משום דהרג אדם ששם ספק רוצח עליו, אבל אם פטורו הוא בתורת ודאי ממילא גואל הדם נהרג עליו.

עוד י״ל נפ״מ לענין דין קים ליה בדרבא מינה, וכשהזיק גם ממון בשעה זו, דאם הוי פטור בתורת ודאי דאין עליו שם רוצח א״כ צריך לשלם את הממון שהזיק, משא״כ אם הוי פטור רק מספק, דאכתי שם ספק רוצח עליו, ממילא פטור הוא גם מהתשלומין, דמספק אי אפשר להוציא ממון, יעו״ש.

דף נ״א ע״א

בגמ׳: אמר להו מסתברא אמרי כדרב יוסף.

ופירש הרשב״ם: כדרב יוסף - גמרא הוא שקיצר דברי רב, אבל רב לא הזכיר רב יוסף, שהרי קדם לו רב הרבה דורות׳. הנה בכל מקום שמובא בגמרא אמר רב פלוני בשם רב פלוני, הכוונה היא שרב פלוני אמר בשם רב פלוני, ולפום ריהטא הכוונה ששמע זאת ממנו בעצמו, ואולם ביד מלאכי (א, עד) מוכיח מכאן שאף אם לא שמע ממנו בעצמו, שהרי כאן כתב הרשב״ם שרב יוסף לא ראה כלל את רב, ובמסכת יומא (סט, ב) מובא ׳אמר רב יוסף אמר רב׳, ואם כן בהכרח הכוונה שאמר בשמו אך לא שמע את זה ממנו בעצמו.

★ ★

בגמ׳: אמר לי׳ פשיטא, דל זוזי מהכא ותיקני בשטרא, מי לא תנן נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף וכו׳.

בשו״ת הרי בשמים (חלק ג׳-ד׳ סי׳ פב) נשאל באיש אחד שזה שנתים שמסר עגלתו לנכרי לטיפול ולגידול, וקצב לו שכרו בעד טרחו ועמלו, וזה איזה שבועות אחרי שראה הישראל שהעגלה היא מעוברת והיא מבכרת, דיבר עם הנכרי על עסקי מכירתה כדי לפטור הולד מבכורה, והי׳

פיסוק דמים ביניהם, אכן לא נתן לו הנכרי אז שום דמים רק שאמ' לו שלאחר ב' שבועות יתן לו דמי המקח ולא הי' שום מעשה קנין, וביני וביני הלך שוב היהודי להנכרי לגמור קנינו ובבואו שמה ילדה העגלה זכר.

ור"ל שם, דכיון שהי' פסיקת דמים, והעגלה עמדה בחצרו של הנכרי, הלא מבואר בברייתא ב"ב פ"ו. פירקן והכניסן לתוך ביתו פסק עד שלא מדד אין שניהם יכולין לחזור בהן, והיינו דכיון דהי' פסיקת דמים קני' לי' רשותו ללוקח, והכי איפסק הלכתא בחו"מ (ריש סי' רי"ש) דכל שהיו המטלטלין ברשות הלוקח כיון שקבל עליו המוכר למכור קנה לוקה כשפסק דמים.

★ ★

ושוב כותב, דלכאורה יש לפקפק בנ"ד בהיתר דקנין חצר, דמדאמר לי' הנכרי להישראל שלאחר ב' שבועות יתן לו הדמים, הרי גלי אדעתי' דבמעות ניחא לי' דליקני ולא בחצר, דאף דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתי', אבל לא בעל כרחו כדמצינו בב"מ דף י'. [והרי מבואר בנמוק"י פ"ק דב"מ דד"א הוי חצר דרבנן, הרי דלא מהני בזה לומר חצרו קונה לו שלא מדעתו] כיון דנפל גלי אדעתי' דבנפילה ניחא לי' דליקני ולא בד' אמות.

ושוב כתב דיש לחלק בענין זה, דאף דהסברא הנ"ל נכונה ויש לזה אסמכתות בכמה דוכתי, ודומה לזה כתב ג"כ בשו"ת מבי"ט (ח"ב סי' צ"ט) דאף דבעלמא אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, מכל מקום היכי שכתב שטר גלי אדעתי' דאינו רואה שיחול ההקדש עד אחר מסירת השטר.

וכל זה הוא משום דעשה מעשה יתירה המוכחת על מחשבתו, מה שאין כן בנידון דידן מה שאמר הנכרי שיתן לו המעות אחר ב' שבועות, הלא אין בזה מילתא יתירתא דנימא דמוכח מזה שמתכוין לקנות רק בכסף, כיון דע"כ הוא צריך ליתן דמי המכירה, והרי מצינו בבבא בתרא (נ"א.) המוכר שדה לאשתו קנתה ולא אמרי' לגלויי זוזי הוא דבעי, א"ל פשיטא דל זוזי מהכא ותיקני בשטרא מי לא תנן נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף בשטר ובחזקה.

ולכאורה מה פירכא היא זו, נימא דמדנתנה המעות לקנין גליא אדעתה שאינה רוצה לקנות בהשטר רק בהמעות ובמעות לא קנה משום דלגלויי זוזי הוא דבעי, וע"כ משום דנתינת המעות לא הוי מילתא יתירתה, כיון דע"כ הוכרחה ליתן דמי המקח, להכי אף שנתנה המעות בשעת הקנין ליכא מזה גילוי דעת שלא רצתה לקנות בהשטר.

★ ★

בגמ': אמר שמואל לא שנו אלא בשטר מתנה וכו' מותיב רב המנונא וכו' והוא מפרק לה במוכר שדהו מפני רעתה.

רבינו החיד"א ז"ל בספרו אהבת דוד (דרוש א' לשבת זכור) בתו"ד מביא משו"ת מהריב"ל (סוף כלל י"ג) שדן אי מהני פירש בשטר מכר או בכסף אם מהני לקנות, וכתב המהריב"ל שם דפשיט"ל דאם נתן הכסף ונשבע המוכר לקיים המקח דהשבועה משוי ליה כפריש וקנה בכסף לבד ע"ש בדבריו.

והקשה רבינו החיד"א זצ"ל (שם) דאם כן, קשה על שמואל שאמר כאן: לא שנו אלא בשטר מתנה וכו', הכי הול"ל לא שנו אלא כי פריש דהוא רוצה לקנות בשטר לחוד, אבל מסתמא לא קנה עד שיתן דמים. וכן רב המנונא מאי פריך מהברייתא, אימא דהברייתא בפריש, ואמאי הוצרך לאוקומיה במוכר שדהו מפני רעתה.

ואפשר לומר דלא ניחא ליה לומר דהמשנה והברייתא מיירי היכא דהתנה ותנו סתמא ושבקי הקניות פשוטות בלי תנאי. וטפי ניחא לאוקמה במוכר שדהו מפני רעתה דהוא קניה פשוטה ולא לאוקמיה דהתנה.

דף נ"א ע"ב

בגמ': אמר רב המוכר שדה לאשתו קנתה והבעל אוכל פירות, במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות.

ובתוס' (ד"ה במתנה וכו') הקשו מגיטין (ע"ז ע"ב), והביאו בשם ר"ת דאין תלוי באכילת פירות למיקרי חצרה וכו', אלא בהא תליא מילתא דלא מיקרי חצרה לענין זכיה אלא כשמוכרת ונותנת קיים, הלכך כשנתן לה הבעל, אע"ג דאין אוכל פירות, כיון שאם מכרה ונתנה אינו קיים לא מיקרי חצרה, דאדעתא דהכי שתמכור ותתן לא לא יהיב לה. והקשו בתוס' על הר"ת: וא"ת אע"ג דאינה יכולה למכור תקני לה לגט, מידי דהוה אשכירות דאמר (מע"ש פ"ה מ"ט) גבי ר"ג מעשר נתון ליהושע ומקומו מושכר לו.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ האהל (שנה כ"ה ע' סח) ליישב קושית התוס' על ר"ת, דהנה בש"ך (סי' קצ"ח סק"ז) כתב דחצר אינה קונה אלא אם הקנה לו השדה תחילה ואח"כ

הקנה לו את המטלטלים, אבל שניהם ביחד לא. והקשה בקצוה"ח (שם ס"ק ב') מהא דר"ג וזקנים למאן דאמר משום חצר, והתם אי אפשר לומר דלאחר שהשכיר החצר שוב קנאו המעשרות, משום דהמרדכי הקשה אהא דמשני דדעת אחרת מקנה אותו, הא כיון דאמרינן דטובת הנאה אינה ממון, א"כ הוה רק הפקר ואיך שייך דעת אחרת מקנה.

ותירץ המרדכי דכיון שהקנה לו גם חצירו חשיב דעת אחרת מקנה, וא"כ על כרחך מיירי שבבת אחת הקנה ולא כהש"ך עיי"ש.

ובחת"ם בב"מ (י"א ע"ב) תירץ, דאין קושית המרדכי מכרעת, די"ל דהיא הנותנת, דטובת הנאה בדיבור בעלמא מיקני דה"ל כמכירי כהונה, ועל כן מודה הש"ך דבקנין אחד מקני עם החצר כיון שאמר מעשר נתון ליהושע הרי אינו יכול חזור בו כמכירי כהונה, וממילא קנאו ר' יהושע בקנין קל על ידי חצירו בבת אחת, ושפיר מיושבים דברים הש"ך.

ועתה לפי דברי החת"ס שפיר מיושבים דברי ר"ת, דתו אין ראיה מר"ג וזקנים דקרקע בשכירות אפשר לקנות ע"ג, דשאני התם דהוה כמכירי כהונה, ויכול לקנות גם בקנין קל.

דף נ"ב ע"א

בגמ': אין מקבלין פקדונות מן הקטנים, קבל מן הקטן יעשה לו סגולה. מאי סגולה, רב חסדא אמר ספר תורה.

וברשב"ם: ספר תורה ללמוד בו, הרי פירות והקרן קיים ע"כ.

והנה באחרונים דנו הרבה אי נשים חייבות במצות כתיבת ספר תורה. והשאגת אריה (סי' לה) האריך להוכיח מכמה דוכתי דנשים חייבות ע"ש.

וכתב בספר ודרשת וחקרת (חלק א-ב) פר' וילך (ע' תפז): שמעתי שהגאון רבי מנשה קליין שליט"א בעל המשנה הלכות הביא ראי' לשיטת השאגת ארי' דנשים חייבות במצות כתיבת ס"ת מהא דאיתא בב"ב (דף פז:) החובל בבניו ובנותיו של אחרים יעשה להם סגולה וכו', מאי סגולה, רב חסדא אמר ספר תורה, ובב"ב (דף נב.) בסוגיא דאין מקבלין פקדונות מן הקטנים קבל מן הקטן יעשה לו סגולה, מאי סגולה רב חסדא אמר ספר תורה, פירש הרשב"ם ס"ת ללמוד בו, הרי פירות והקרן קיים, ובשלמא בחבל בניו של אחרים יקנה להם ס"ת ניחא, אבל חבל בבנותיו של אחרים אם הם אינם חייבים בס"ת למה יקנה להן ס"ת.

ונוסיף על דבריו לפי מה שמבואר בשו"ע שם, דאסור למכור ס"ת חוץ מללמוד תורה ולישא אשה, ובפשטות שני הענינים אינם שייכים באשה כי פטורים הם מת"ת ומפו"ר, וא"כ אסורים הם למכור ס"ת לעולם, ואיזה סגולה יש כאן. אלא ע"כ שחייבים הנשים לכתוב או לקנות ס"ת, ושפיר הוי סגולה, שמרויחין הבנות של יצטרכו להוציא מכספם לקנות ס"ת וא"ש.

דף נ"ב ע"ב

בגמ': אבל חלוקין בעיסתן אימא מעיסתו קימץ.

נחלקו בזה הראשונים, דהמגיד משנה מביא מהרשב"א דהיינו דוקא אם יכול להיות שמה שקמץ מעיסתו הוא כשיעור האונות והשטרות, אבל הטור בחו"מ סי' ס"ב ובעל התרומות (שער נ"א) כתבו שאף אם לא יעלה הקימוץ כפי שיעור השטרות, אמרינן שמא מאותו קצת שקמץ, נזדמן לו רווח גדול, ד"קובץ על יד ירבה" עכ"ל.

על פי זה פסק בשו"ת צמח צדק (סי' כ"ד) במי שמת ולפי מה שמצאו בירושתו שהי' עשיר גדול, יוצא שנתן מס הרבה פחות ממה שהי' ראוי, ועכשיו תובעין הקהל את היורשים לשלם למפרע כל השנים שאביהם מיעט בנתינת המס להם.

והשיב דכמו דחזינן הכא דממקצת שקמץ יש לומר שעשה חיל והעשיר, כמו כן מזה שאנו מוצאים עכשיו שהוא עשיר, אין זה ראי' שהי' עשיר בימי חייו, דדילמא במשך שנה זו אחר מיתתו פרחו עסקיו ורווח ממונא, ורק אח"כ התעשרו.

ועיין עוד מש"כ בנידון כעין זה בשו"ת חות יאיר (סי' נ"ז וסי' נ"ח).

★ ★

בגמ': האשה שהיא נושאת ונותנת בתוך הבית כו'.

שואל א' רצה להתיר יחוד לנשים שעוסקות במו"מ עם הנכרים, וכתב להבעל חות יאיר (סי' ס"ו) וז"ל: שיש להתיר יחוד בזה"ז לצורך משא ומתן, כאשר קיי"ל (אהע"ז סי' פ"ו סעיף ב') דסתם נשי דידן מקרי נושאות ונותנות בתוך הבית, וכמו שכתב בתשו' הרשב"א.

והשיב ע"ז החות יאיר דמה שייך לכאן הך דנושאות ונותנות בתוך הבית, דהיינו רק לענין אונות ושטרות היוצאות עליהן, אבל אין זה טעם להתיר איסור יחוד.

ובדרך צחות כתב שיש לומר דלהכי נקט הכא: נושאות ונותנות "בתוך הבית" דוקא, ולא לצאת לשוק ולהתייחד ח"ו, ד"כל כבודה בת מלך פנימה".

★ ★

בגמ': נעל גדר פרץ כל שהוא הרי זו חזקה.

בפרשת שלח, כשהתורה מתארת את שליחת המרגלים לארץ ישראל, אומרת התורה (במדבר יג, כ), 'והימים ימי בכורי ענבים', ונתקשו המפרשים, מה רצון התורה לציין בזה.

בספר למסבר קראי (שם) מפרש, דהנה כתב הרמב"ם (מכירה א, טז) דאכילת פירות הוי קנין לקרקע, לפי זה יש לומר , דלפיכך אמר להם משה רבנו להביא מפרי הארץ דעל ידי זה יעשו קנין בארץ. ואף להראב"ד שחולק שם וסובר דעל ידי אכילת פירות אין קונים קרקע, ורק בדבר המועיל לקרקע כנעל גדר ופרץ קונה, מכל מקום יש לומר, דשם היה קנין על ידי אכילת פירות, דאיתא במסכת עבודה זרה (נג, א), ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, ואם כן באכילת פירות אין בזה מעשה קנין בדיני קנינים, אלא רק הוראת בעלות, והנה איתא במסכת פסחים (ו, ב), סופי תאנים (סוף לקיטת תאנים נמצאים בתאנה תאנים שאינן מתבשלות כלצרכן עולמית, רש"י) ומשמר שדהו מפני ענבים, (שאין דעתו על התאנים אלא על הענבים שלא הגיע עת הבציר) וכן סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות וכו' בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר, דהפקר פטור מן המעשר. ומבואר דפירות בסוף עונתן הפקר הם, ואם היו לוקחין בעונה זו אין כאן הוראת בעלות כלל, ולזה השמיענו הכתוב דהימים ימי ביכורי ענבים, ולקיחתם בעונה זו הוי שפיר מעשה קנין.

דף נ"ג ע"א

בגמ': האי גדר היכי דמי וכו' מאי עבד ואלא דמעיקרא הוו סלקי לה והשתא לא וכו' דמעיקרא הוו סלקי לה ברווחא והשתא קא סלקי לה בדוחקא וכו' א"ר אסי א"ר יוחנן נתן צרור והועיל וכו'.

מבואר בגמ', דחזקה דגדר ופרץ אינה חזקה אלא אם כן "הועיל" משהו בהאי גדר או פירצה, משא"כ גדר או פירצה שאינו מועיל כלום אין כאן חזקה כלל.

אכן בירושלמי (פ"ג דב"ב ה"ה) איתא: רב אמר בפוחת מעשרה או מוסיף על עשרה, שמואל אמר אפילו פרץ מקום שאינו ראוי לפרוץ וגדר מקום שאינו ראוי לגדור הרי זו חזקה עיי"ש.

מבואר דפליגי כאן רב ושמואל ביסוד זה, האם בעינן שיעשה תיקון "המועיל" בהך גדר או פרץ, ושיטת שמואל היא דהוי חזקה גם אם לא הועיל כלום בהאי גדר או פרץ.

★ ★

וכתב חכ"א (בקובץ צרפת-פרצת קובץ י"ד-י"ח ע' 32 והלאה): ויתכן לומר בזה דהבבלי והירושלמי אזלי בזה לשיטתייהו דפליגי ביסוד קנין חזקה, והבבלי לשיטתו שפיר בעינן שיהי' תיקון "המועיל" להקרקע, משא"כ הירושלמי לשיטתו שפיר הוי חזקה גם אם לא "הועיל" כלום להקרקע וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

דהנה יעויין בדברי הרמב"ן והר"ן והריטב"א ז"ל לקידושין (דף כ"ב ע"ב) והמתבאר מדבריהם ז"ל, דהבבלי והירושלמי פליגי ביסוד קנין חזקה, דשיטת הבבלי (בב"ב דף נ"ז ע"א) דאכילת פירות לא הוי קנין חזקה, משא"כ שיטת הירושלמי בקידושין (פ"א ה"ד) היא דע"י אכילת הפירות קונה הקרקע עיי"ש.

וי"ל דהבבלי והירושלמי פליגי ביסוד קנין חזקה, דשיטת הבבלי היא דביסוד קנין חזקה ישנם ב' אופנים, הא' קנין חזקה ע"י שעושה "תיקון" בהקרקע והב' קנין חזקה ע"י "שנהנה" גופו מגוף הקרקע [וכמבואר כן להדיא בדברי הראשונים ז"ל הנ"ל בקידושין דף כ"ב ע"ב.]

אכן שיטת הירושלמי היא, שבקנין חזקה ישנם ג' דינים ונוסף על ב' דיני חזקה הנ"ל ישנו עוד דין חזקה והוא ע"י שעושה פעולה המוכיחה שהוא הבעלים, ויסודה מדין הוראת בעלות שעי"ז קונה הקרקע.

ולכן הבבלי לשיטתו, הנה ע"י אכילת פירות אין כאן קנין חזקה כיון שאין זה מעשה "תיקון" להקרקע, ואין כאן מעשה דנהנה גופו "מגוף" הקרקע.

אכן הירושלמי ס"ל שבקנין חזקה ישנו ג"כ דין הג' דמעשה הוכחת בעלות, ולכן לשיטתו אכילת פירות הוי קנין

חזקה כי זהו מעשה הוכחת בעלות [כי אכילת פירות הוא דבר השייך להבעלים לבד.]

★ ★

ולפי"ז מבואר ג"כ פלוגתת הבבלי והירושלמי בהך דגדר ופרץ אם בעינן שיהי' גדר ופירצה "המועלת" משהו, או דסגי גם בגדר ופירצה שאין בה שום תועלת, וג"כ בזה הבבלי והירושלמי לשיטתייהו.

דשיטת הבבלי היא, דיסוד קנין חזקה הוא ע"י מעשה "תיקון" בגוף הקרקע, וזהו יסוד הקנין בגדר ופרץ שזה מעשה "תיקון" בגוף הקרקע [וכמבואר להדיא בדברי הראשונים ז"ל הנ"ל בקידושין שם דגדר ופרץ הוי חזקה להבבלי מדין מעשה "תיקון" יעו"ש].

וממילא דבעינן שתהי' איזה "תועלת" בהך גדר ופירצה, שאז הרי זה נחשב "לתיקון", משא"כ אם אין כאן שום "תועלת" בהך גדר ופירצה, א"כ אין כאן חלות שם "תיקון" כלל ואין כאן שום קנין חזקה מעיקרא.

אכן הירושלמי אזיל בזה לשיטתו דבקנין חזקה ישנו ג"כ הדין הג', והוא ע"י שעושה מעשה הוכחת בעלות על הקרקע, ולכן ס"ל לשמואל שגם גדר ופירצה שאין בה שום "תועלת" קונה עי"ז, הגם שאין בזה שום מעשה "תיקון", דמ"מ יש בזה מעשה "הוכחת בעלות" בזה גופא שעושה גדר או פרץ פירצה שמוכיח עי"ז שהוא הבעלים לעשות בה כרצונו.

★ ★

בגמ': אילימא נתן צרור וסכר מיא מינה נטל צרור ואפיק מיא מינה האי מבריח ארי מנכסי חבירו הוא.

ופירש רשב"ם הא למה זה דומה למשיב אבידה, דכל ישראל מצווין להציל ממון חבריהם ההיזק.

כתב הגרעק"א (בהגהותיו לסמ"ע חו"מ סי' קצ"ב סעיף י') שלפי זה לגבי נכסי הגר שהוא הפקר, ואין כאן השבת אבידה, יש לומר שאם נתן צרור וסכר מיא נטל צרור ואפיק מיא, ה"ז קנין חזקה וקנה, ונשאר בצ"ע.

דף נ"ג ע"ב

בגמ': הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד דלתות קנה.

כ"ק אדמו"ר האמרי אמת מגור זצ"ל אמר שראה בכת"י בירושלים [עיין בסידור הגר"א בביאור הגר"י מאלצאן שם] על הא דאומרים בתפלת שלש רגלים במוסף והראנו בבנינו ושמחנו בתקונו, והקשה הלא אי' ברש"י (ר"ה ל.) שהבהמ"ק השלישי ירד בנוי מן השמים, ומה הפי' בתקונו.

אולם כתוב (איכה ב' ט') טבעו בארץ שעריה, שהכל נחרב רק השערים נגנזו, ואותן השערים עצמן יקבעו ישראל בעצמן בביהמ"ק הבנוי, ואי' בגמ' הבונה פלטרין בנכסי הגר ובא אחר והעמד להן דלתות קנה, שהעיקר הוא קביעות דלתות, ואי' ברשב"ם (מ"ב.) בנעל פרץ וגדר, נעל פי' שהעמיד דלתות כי אם אין דלתות אינו משתמר, וזה פי' ושמחנו בתקונו, שע"י שבני ישראל יתקנו הדלתות, ממילא זה יהיה נחשב כאילו בנו את כל בית המקדש.

★ ★

בגמ': אמר רב דימי וכו' המוצא פלטרין בנכסי הגר וסד בהן סיוד אחד או כיור אחד קנאן, וכמה אמר רב יוסף אמה, אמר רב חסדא וכנגד הפתח.

כ"ק אדמו"ר מהרשי"ש מציעשינוב זצ"ל כותב בקו' שלשה שריגים בסוף ספר פי צדיק (שריג א' אות ב') וז"ל: דכירנא בעת שהיה הרה"ג ר' מאיר שפירא ז"ל מלובלין בצאנז, בא לבקר את זקנתי הצדיקת מרת נחמה ע"ה (בת רבנו הק' הדברי חיים מצאנז זי"ע), בדרכו על מפתן הבית (שהיה מקודם ביתו של רבנו זצ"ל) וראה נוכח הפתח נקלף אמה על אמה.

שאל הרב מלובלין: מי עשה זאת?

השיבה זקנתי: אבי הקדוש עשה זאת בידיו הקדושים בעצמו.

כשמוע זאת נענה הר"מ שפירא: ברוך שכוונתי לדעתו הגדולה והסביר: הנה יש מבוכה גדולה בין הפוסקים בפירושו של "כנגד" הפתח, (עיין בפמ"ג ובשע"ת) וכשגמרתי

את בנין הישיבה (-ישיבת חכמי לובלין) לא ידעתי באיזה מקום להניח את האמה על אמה מקולף. ופשטנא מדעתא דנפשאי דהכוונה של "נגד" הוא נוכח. דהנה מקור דין זה הוא במס' ב"ב (ס"ב:) סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מיעוט, וכמה א"ר יוסף אמה על אמה, א"ר חסדא כנגד הפתח. ושם בדף נ"ג ע"ב המוצא פלטרין בנכסי הגר וסד בהן סיוד אחד או כיור אחד קנאן, וכמה אר יוסף אמה, א"ר חסדא וכנגד הפתח, ופירשב"ם דרך כניסת פתח הבית "בכותל שכנגדו" דשם נראה יותר לנוי.

הרי, דאותו האמורא (-רב חסדא) אומר הן לענין זכר לחרבן והן לענין נכסי הגר, דצריך להיות כנגד הפתח, ובנכסי הגר מפרש רשב"ם להדיא דהכונה של נגד הוא "נוכח", א"כ ה"ה לענין זכר לחורבן בעינן נוכח הפתח. והראשונים קצרו בדבריהם ולא כפל הרשב"ם לפרש עוד הפעם, ובפרט שכוונה אחת להם והיינו כדי שיראו. לכן - סיים הרב - עשיתי את הזכר לחורבן נוכח הפתח, ועתה הנני רואה שכוונתי בזה לדעתו של רבינו הגדול והקדוש זי"ע. עכ"ד שם.

★ ★

בגמ': המציע מצעות בנכסי הגר כו'.

מעשה באחד שקנה מקום בית הכנסת מחבירו ולא עשו שום קנין, רק בזה גופא שישב הלוקח שם. וטוען הלוקח שזה עצמו שישב שם הרי זה חזקה.

וכתב בשו"ת משאת בנימין (סי' ל"א) דלכאורה לפי מש"כ הרא"ש כאן דדוקא מציע מצעות דהוא דבר חשוב הוא דהו"ל קנין חזקה, אבל יושב בשדה חבירו גרידא אין זה חזקה, דלא הועיל לקרקע כלום, וא"כ ה"ה במה שישב על כסא חבירו אין זה חזקה.

אולם לבסוף מסיק דדוקא בשדה חבירו שאין הדרך לישב בשדה, אין זה קנין חזקה בישיבה, אבל במקום בית הכנסת, שהדרך לישב שם, א"כ בישיבה עצמה הרי זה קנין חמה, כמו נעל פרץ וגדר. וראי' לזה דעיקר חזקה ילפינן בפ"ק דקידושין מדכתיב וירשתם אותה וישבתם בה, במה ירשתם בישיבה, הרי דישיבה עצמה בודאי הו"ל חזקה.

אבל בשם בעל הסמ"ע מביא שישיבה בלבד במקום בית הכנסת אין זה חזקה, והוא חולק עליו כנ"ל.

★ ★

בגמ': המציע מצעות בנכסי הגר קנה.

ופירש הרשב"ם: 'הציע מצעות - ושכב שם על הקרקע בנכסי הגר קנה. ואף על גב דלא היינו נעל וגדר ופרץ, שלא תיקן שום תיקון בקרקע, אלא שנהנה גופו מן הקרקע ששמשתו הקרקע, הוי חזקה'.

בשיח שרפי קודש (פר' ויצא) הובא, דהנה על הפסוק (בראשית כח, יג), 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך', פירש רש"י: 'קיפל הקב"ה כל א"י תחתיו', והקשה החידושי הרי"ם, דהנה כמבואר כאן שכיבה בקרקע קונה, ומאחר דקיימא לן (קידושין כז, ב) דסדנא דארעא חד הוא, אם כן למה הוצרך לקפל את כל הארץ תחתיו, הרי בזה ששוכב כאן מהני לקנין, וכיון שסדנא דארעא חד הוא, אם כן נחשב כאילו קנה את כל הארץ.

ותירץ, דהוא משום עשר קדושות הן בארץ ישראל וקודש הקדשים מקודש מהן, ונצרך לקפל הכל תחת קודש הקדשים.

★ ★

בגמ': כיצד בחזקה נעל לו מנעלו או התיר לו מנעלו או שהוליך כליו אחריו לבית המרחץ.

על פי זה ביאר המהר"ץ חיות במסכת בבא מציעא (מא, א) מה שאמר רבי יוחנן (שם) שמי שיתרץ לו את הסתירה בדברי המשנה שם יוביל את כליו לבית המרחץ, ולמה נקט דוקא דבר זה, אלא שכאן אמרו שעבד שהוליך כליו של אדונו לבית המרחץ נקנה על ידי כך בחזקה, ותלמיד מחויב לרבו כל מה שעבד מחויב לרבו, ולכן על ידי שיעשה מעשה שעבד עושה לאדונו יראה בכך שהוא תלמידו.

דף נ"ד ע"א

בגמ': האי מאן דפשח דיקלא כו'.

בגרש כרמל (פר' שלח) ביאר במה שציוה משה רבנו למרגלים (במדבר יג, כ), 'והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ', וצריך להבין איזה התחזקות צריך בכדי לקחת מפרי הארץ.

וביאר על פי מה שכתב הרמב"ם (מכירה א, טז) דעל ידי לקיחה מפירות האילן נחשב כהחזיק בקרקע וקנה. וזה כוונת הכתוב 'והתחזקתם' היינו שיעשו קנין חזקה על ידי שילקחו מפרי הארץ.

אמנם בני ישראל סברו כדעת הראב"ד והר"ן (הובא בשולחן ערוך חושן משפט קצב, יא) דלקיטת פירות מהארץ אינה חזקה, ולכן רצו שיקנו רק על ידי חפירה באדמת הארץ שזהו אופן המועיל לקנות לכולי עלמא, ולכן אמרו (דברים א, כב) 'ויחפרו לנו את הארץ'.

★ ★

בגמ': אדעתא דציבי לא קנה כו'.

וכתבו התוס' (ד"ה אדעתא) דאף דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אבל אם יודע שהדבר הוא בתוך חצירו, אם אין כוונתו לקנות לא קנה.

וכתב במחנה אפרים הל' קנין משיכה (סי' ד') שהרבה ראשונים חולקים על דברי התוספות וסוברים שאף אם אין כוונתו לזכות זוכה. ואף לדברי התוס' היינו רק באופן דחצר קונה מטעם "יד", דאין ידו קונה רק אם מתכוין לקנות, אבל באופן דחצר קונה מטעם "שליחות", קונה אפילו אם אינו מתכוין לקנות.

בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קי"ט) מביא מתשו' מהר"ם מינץ דהתוס' איירי רק באופן שיודע שהדבר הוא בחצירו, והוא אינו רוצה לזכות בו, אבל אם טעה וחשב שהדבר הוא שלו, ולכן לא התכוין לקנות, ואח"כ התברר שעדיין לא קנאהו מקודם, שפיר קנה לו חצירו, כיון שרוצה הוא בקנין החפץ. ועיין מש"כ הגאון מטשעבין בשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' קכ"א).

★ ★

בגמ': היכי דמי שקל מוליא ושדא בנצא אדעתא דארעא וכו'.

ובהגהות הב"ח (אות א') כותב: נ"ב, ובמס' מו"ק דף י' ע"ב איתא להדיא איפכא ע"כ. וכן להלן בהגהות הב"ח (אות ז') הקשה על התוס' שלא הרגישו שבמוע"ק (הנ"ל) איתא איפכא ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ה' ע' סב): ובאמת בגמרא שלנו במועד קטן כתוב שם כמו שכתוב כאן, רק שהב"ח שם במו"ק מהפך הגירסא, ועפי"ז הקשה והגיה כאן, ודבר זה צ"ע. ובאמת יש בזה ב' גירסאות בזה בראשונים, עי' בתוס' במו"ק. ואולי יש להבינו קצת, אם ב' הגהות אלו, כאן ובמועד קטן, יצאו מתחת שני מחברים.

★ ★

הרמב"ן על הפסוק "והנה שבע שבלים צנומות דקות" (בראשית מ"א כ"ג) הביא פירוש רש"י "צנומות" שהן קשות כסלע, ומה שתרגם אונקלוס "נצן" פירש"י שאין בו אלא הנץ ונתרוקן מן הזרע.

והרמב"ן חולק עליו וביאר באופן אחר: "צנומות" פרודות לחתיכות הרבה, והוא לשון רבותינו (ברכות ל"ט ע"א) פת "הצנומה" בקערה, פת החתוכה, והוא הפת שאדם עושה ממנו חתיכות הרבה, ונותן עליו המרק בקערה.

והוא לשון התרגום "נצן", שהוא לשון חתוך וחסרון, כמו שאמרו "שקל מוליא ושדא בנצא הויא חזקה". המקום הגבוה שלם בעפר נקרא "מוליא", שהוא מלא עפר, ושהוא חסר העפר ובו חסרון נקרא "נצא", וכן כאן היפך "מלאות" - "צנומות". והפך מליאן (בתרגום) - נצן. פירוש שלא היו השבלים מלאים גרגרי הזרע, אלא היה מקום מקומות חסרים שאין בהם גרגרים עכתו"ד.

★ ★

בגמ': הצר צורה בנכסי הגר קנה.

ופירש רשב"ם: הצר צורה, צורת חיה ועוף עכ"ל.

במרדכי ע"ז פרק כל הצלמים (סוף סימן תת"מ) נשאל על אותם שמציירים במחזורים צורות של חיות ועופות אם יפה הם עושים או לא.

והשיב שיש לכאורה להקשות על דברי הרשב"ם כאן הרי אסור לצייר משום לא תעשה לך פסל וגו', אלא מוכח מזה שאין איסור רק לעשות פסל ולחקוק כדמות תמונה, אביל לצייר על גבי ספר במיני צבעונים שרי.

וכתב בשו"ת לחם רב (לבעל לחם משנה, סימן ט"ו) דנראה דהמרדכי הולך כשיטת רבינו אליקים שהביא הבית יוסף ביו"ד סימן קמ"א דכל צורות הם בכלל האיסור, לכן הוקשה לו בדברי הרשב"ם האיך צייר צורת חיה ועוף.

אבל לדידן דלא קיי"ל הכי, ורק צורת אדם ומזלות שבשמים אסור, א"כ לא קשה מידי, דהכא איירי בצורות חיה

ועוף, ולכן שרי הכא לציירם, וממילא נפל היסוד שעלי' בנה המרדכי התיר', וממילא י"ל דגם לצייר על ספר גם כן אסור בדמות אדם.

ועל כן כתב לענין כתובה שמציירין בו צורת חתן וכלה וצורת שמש וירח, אין לעשות כן דנוגע באיסור דאורייתא, אבל אחרי את אשר כבר עשוהו, מותר להשהות הכתובה אצלו, ואינו צריך לקרוע אותה.

דף נ"ד ע"ב

בגמ': אמר שמואל, נכסי עכו"ם הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן, מ"ט עכו"ם מכי מטו זוזי לידיו אסתלק לי', ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידי' וכו'.

בקובץ אוצרות ירושלים (חלק כ"ב סי' קט"ז) כתב חכ"א: יש לברר ביסוד הקנינים. מה פועל קנין, האם פועל שני פעולות א' שמוציא את החפץ מרשות ומבעלות המוכר. ב' שמכניס את החפץ לרשות הלוקח. או דילמא שקנין רק פועל שהחפץ שייך ללוקח וממילא יוצא שהחפץ יצא מרשות המוכר, אבל באמת יסוד הקנינים הוא שהחפץ שייך מעתה ללוקח.

ולהלן כותב (שם): וכשהצעתי החקירה הנ"ל לפני מרן הגרי"י קניבסקי (שליט"א) זצ"ל הוכיח לי מהגמרא בב"ב דאיתא שם "אמר רב יהודה אמר שמואל נכסי עכו"ם הרי הן כמדבר כל המחזיק בהן זכה בהן, מ"ט עכו"ם מכי מטו זוזי לידיה איסתליק ליה, ישראל לא קני ליה ליה עד דמטי שטרא לידיה הילכך הרי הן כמדבר וכל המחזיק בהן זכה בהן". ורואים מהגמרא שיש ב' חלקים בקנין. הוצאה מרשות המוכר. והכנסה לרשות הלוקח. ולכן אע"פ שהחפץ יצא מרשות העכו"ם, אבל עכ"פ עוד לא נכנס לרשות הישראל בגלל שאצלו עוד לא היה קנין המועיל ומשו"ה הוי הפקר. וע"ש עוד בזה.

★ ★

באור החיים הק' (פר' חיי שרה) ביאר עפ"י דברי הגמ' הנ"ל כאן את הפסוקים שם (בראשית כג, יז-כ) מדוע חזרה התורה פעם שני' על הקרא "ויקם השדה והמערה לאברהם למקנה", משום שבאמת נעשו "שתי קימות" בשדה אשר לעפרון, בתחלה ששקל אברהם את כספו "ארבע מאות שקל כסף עבר לסחר" - נאמר בתורה "ויקם שדה עפרון וגו'", להורות על קימה ראשונה - שהסתלק עפרון מ"בעלותו" ע"י קנין מעות, ויצאה השדה מבעלותו של הגוי עפרון, אבל לאחר קבורת שרה במערת המכפלה - נאמר בשני' "ויקם השדה והמערה וגו'", להורות על קימה שני' - בכניסת השדה ל"רשות אברהם" ע"י קנין חזקה במעשה הקבורה.

ובזה מיושב כמיו חומר, מדוע הדגישה התורה לכתוב "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו וגו'" כדי ללמדינו, שמעשה הקבורה הי' בדווקא לאחר נתינת המעות ולא לפני כן, משום שא"א לקנות את השדה מהגוי ע"י קנין חזקה, אלא בתנאי שיסלק את בעלותו מקודם לכן ע"י קנין מעות, אבל אם היתה הקבורה קודמת לנתינת המעות, בזה לא הי' זוכה אברהם במערת המכפלה, אלא רק אם יעשה בזה עוד חזקה לאחר נתינת דמי שווי המערה עכד"ק ע"ש עוד.

★ ★

ויש להוסיף שהיתה קפידא דוקא שיקנה השדה לפני קבורת שרה, כדאמרינן לקמן (קי"ב ע"א) "נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו", הרי שמצינו שמן הראוי להקבר בקבר שכבר קנוי לו, לכן נתן אברהם לעפרון הכסף לפני קבורת שרה.

★ ★

בגמ': נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר וכל המחזיק בהם זכה.

בתחילת פרשת חיי שרה (בראשית כג, ט) נאמר, 'בכסף מלא יתננה לי', ויש לדקדק אומרו 'בכסף מלא דוקא'.

בחתם סופר (שם) ביאר זאת על פי מה שאמרו כאן, 'נכסי עכו"ם הרי הן כהפקר', דהיינו שאם ראובן קנה קרקע מהגוי, מכיון דיהיב זוזי אסתלק הגוי, וישראל לא קנה עד דמטא שטרא לידיה, ובין כך כל הקודם זכה בה. והנה בזה בטח נפשו שלא יוזק הוא על ידי תפיסת מאן דהוא, שהרי איש ממנו את קברו לא יכלה, רק חשש שלא יארע לעפרון הפסד על ידו, על כו התנה שלא יתננה לו כי אם בכסף מלא, דהיינו שלא יקנה בפרוטה כי אם עד תשלום פרוטה אחרונה, ולא יארע הפסד לעפרון בתפיסת התופס כי אם לאברהם, וזהו לא יעשה שום אחד מבני חת.

★ ★

הפרשת דרכים האריך בענין אי האבות יצאו לגמרי מכלל ב"נ או רק להחמיר, והקשה דאם נאמר דרק

להחמיר יצאו מכלל ב"נ, איך שמרו האבות את השבת, הלא ב"נ ששבת חייב מיתה.

ומתרץ החת"ס עפ"י הגמ' בסוגיין דגוי מגוי קונה מכסף, וישראל מגוי לא קונה אלא בשטר, וא"כ י"ל דהאבות קנו קרקעות שהוחזקו דרך רבים משר העיר בכסף לחוד, ואי יש להם דין ב"נ הרי נעשית ע"י קנין זה רה"י גמור ויכול לנעול בלילה והוציאו ממנו ביום השבת לר"ה, והוה מלאכה ולא עבר על לא ישבותו שהרי עשה מלאכה, ואי אית להו דין ישראל, לא קנה הקרקע בכסף לחוד, ועדיין היא הפקר ולא עשה מלאכה בהוצאתו שהרי רה"ר עדיין הוא.
(דרושים ואגדות עמוד ז' ד"ה ויבא)

★ ★

בגמ': אמר שמואל נכסי עכו"ם ה"ה כמדבר וכו'.

וכ' הרשב"ם דסתם נכרי אנסו וכו', ולא סמכא דעתיה דישראל עד שיכתוב השטר ויש לעיין מה החילוק בין נכרי לישראל, דהרי בישראל באתרא דכתבי שטרא לא קני עד שיכתוב השטר, ומ"מ לא נעשה הפקר טרם שכתב השטר.

ומבאר החי' הרי"ם ז"ל (בקידושין ב' ע"א ד"ה בקיחה), דבאמת הלוקח אינו מקנה הכסף להמוכר אא"כ יהי' נקנה לו הקרקע לא שיהי' הפקר, והמוכר ג"כ אינו מסתלק מהקרקע עבור קבלת המעות גרידא, אלא א"כ קונה המעות והם שלו כדין, וכ"ז שלא קנה הלוקח הקרקע הרי לא הקנה הכסף להמוכר, ולכן אע"ג שקבל המוכר הכסף, מ"מ לא נסתלק עדיין, עד שיזכה בהכסף כדין, וכיון שלא נסתלק לא הוי השדה הפקר.

אבל בעכו"ם דסתם נכרי אנס וכו' כמ"ש הרשב"ם, וכשקבל המעות לא אכפת ליה בין שקונה המעות והוא שלו עפ"י דין או לא, ולכן מסתלק המוכר תיכף כשקבל המעות, אע"ג שהלוקח לא קנה עדיין הקרקע והוא לא קנה עדיין הכסף, דלא אכפת לי' אם הכסף הוא שלו כדין, אלא כיון שבא הכסף לידו מסתלק מהקרקע, ממילא הוי הפקר וכל הקודם זכה.

ובזה מיישב מה דתמוה מאד כמ"ש שם התוס', דנימא שיהי' עכ"פ כפירש שיקנה בכסף לחלק דאיך נימא משום דלא סמכא דעתי' בלי שטר רוצה שיהי' הפקר, אלא ביאור הדברים הוא כך, דבכל הקנינים צריך שיהי' מורה שנעשה שלו, ומעשה זה עיקר הקנין, והנה בכל קנין יש ב' דברים, א' - מה שהמוכר מסתלק מהחפץ, ב' - מה שהלוקח זוכה בו, ובאמת במשיכה במטלטלין או חזקה בקרקע, הפעולה מורה על הקנין שעושה מעשה הבעלות של הלוקח בתוך שלו, וזה מורה על הקנין שזוכה הלוקח, ולכאורה במאי מסתלק המוכר, וכן לאידך גיסא, קנין כסף מורה בזה שמקבל המוכר הכסף, שמסתלק מהקרקע, אבל במה קונהו הלוקח.

אך לפי"ד הנ"ל דתלוי זה בזה, דא"א לקונה לקנות רק כשמסתלק המוכר, שוב מוכח קנין החזקה גם ע"ז שנסתלק המוכר, וכן להיפוך במה שמקבל המוכר הכסף שמורה שמסתלק ע"י הכסף, והא הכסף אינו נעשה שלו רק באופן שקונה הלוקח, שוב מורה קבלת הכסף של המוכר גם על הקנין של הזוכה בהקרקע.

וכ"ז בישראל, אבל בעכו"ם דסתם גוי אנס ולא אכפת לי' אם הכסף שלו עפ"י דין, א"כ קבלת הכסף אינו מורה כלל על הקנין רק על הסילוק שמסתלק מהקרקע, דב"כ וב"כ מקבל הכסף אף אם לא יקנה הקונה הקרקע, שוב אין קבלת הכסף מורה כלל על קנין של הלוקח רק על סילוק המוכר, א"כ אף אם ירצה הישראל לקנות בכסף לחוד לא מהני, שאין קבלת הכסף מורה על קנין, ואין הישראל יכול לחזור ולתבוע המעות מהגוי, דהא לא נתן לו המעות רק עבור שיסתלק והרי סילק את עצמו, משא"כ בישראל דנותן הכסף רק אם יקנה, ואין המוכר מסתלק רק אם יקנה הלוקח דאז קונה הוא הכסף ולכן לא הוי הפקר עכת"ד הקדושים ז"ל.

דף נ"ה ע"א

בגמ': אפילו שערי דכדא משתעבדי לכרגא.

מבואר כאן שאם יש חוב להמלך אפילו מטלטלין משתעבדין אליו.

על פי זה ביאר במשך חכמה (הפטרת פ' וירא) באשת עובדי' שלא היה לה מה לשלם את החוב למלך יהורם בן אחאב ואמר לה אלישע: מה אעשה לך, הגידי לי מה יש "לכי" בבית.

וצ"ב למה לא נאמר מה יש "לך" בבית.

אלא שכיון שכל המטלטלין משועבדים למלך, א"כ הכלי ריק שיעשה בו את הנס עם השמן, יזכה הכלי להמלך כל השמן שנעשה ע"י נס.

לכן ייעץ לה "לכי" היינו "לך - לי", שתמכור לו את הכלים שלה, ואז השמן שיעשה שם ע"י נס, הוא נותן לה במתנה.

★ ★

בגמ': **ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק.**

הגר"א (קול אליהו, פר' כי תצא) מצא לכך רמז בדברי הכתוב, דנאמר (דברים כא, יז) 'כי את הבכור וגו' לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו וגו'', ופירש רש"י: 'מכאן שאין הבכור נוטל פי שנים בראוי לבא לאחר מיתת האב כבמוחזק', ויש לומר דמשו"ה כתיב מקודם (פסוק טז), 'והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו וגו'', ר"ל דכל הבנים נוטלים בשוה את אשר יהיה לו ר"ל העתיד לבא, חלק כחלק, ולתת לו פי שנים הוא רק בכל אשר ימצא לו ר"ל ממה שיש לו.

★ ★

בגמ': **המצר והחצב** כו' **אבל לענין פאה וטומאה לא** כו'.

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (פ"א מהל' זכי' הי"א) כתב דאין ללמוד נכסי הגר מפאת ושבת, ופיסלא חולק בשבת ואינו חולק בנכסי הגר, וכן דעת הרמב"ם כאן דבעינן דבר קבוע שיחלוקו בנכסי הגר.

וביאר בתורת זרעים כלאים (פ"ב מ"ח) דלגבי נכסי הגר עיקר ההפסק תלוי בשם "קרקע" שכל שהוא קרקע אחד קנה הכל, ואם הוא שתי קרקעות אינו קונה, משא"כ לענין פיאה תלוי בשם "שדה", כדכתיב לא תכלה פאת שדך, ולענין שבת הכל תלוי בשם "רשות", שכל שהוא רשות אחת דינה כהוצא' אחת, משא"כ כשהוא שתי רשויות.

אבל הרמב"ם שם חולק וסובר שכל שמפסיק לפיאה מפסיק לנכסי הגר, וכן כל המפסיק לשבת מפסיק לנכסי הגר. והיינו שיש דין הפסק שזה נוגע לכל דיני התורה.

ולפי זה תמה אמאי בכלאים ליכא דינים אלו של הפסק, ורק בשיעור יותר גדול הוה הפסק בין שדה לשדה.

וכתב דע"כ צ"ל דמן התורה אמנם הוה הפסק כשיעור הנאמר בפיאה ושאר דוכתי, ורק מדרבנן כיון דאינו ניכר כ"כ ההפסק בעינן הפסק יותר גדול, וכבר כתב בירושלמי שרוב דיני הרחקות שבמסכת כלאים הם מדרבנן.

★ ★

בגמ': **ואלו מפסיקין לפאה הנחל** כו'.

לגבי נחל איתן שבעגלה הערופה נחלקו הראשונים אם הכוונה היא לנהר זורם, או לנחל בלי מים שדעת רש"י עה"ת שהיא נחל בלי מים, והרמב"ם (פ"ט רוצח ה"ב) כתב שהוא נחל ששוטף בחזקה.

וכתב הגרעק"א בתוספותיו (סוטה אות ל"ה) שמדברי הרשב"ם כאן רואים שסובר כמו זקינו רש"י, שפירש כאן: כנחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע, קרקע קשה מלא צרורות ואבנים שאינו ראוי לזריעה עכ"ל. הרי דלא פירש כמו הרמב"ם שהוא נחל עם מים, אלא כרש"י שהוא נחל קשה מבלי מים.

דף נ"ה ע"ב

בגמ': **רבי אליעזר מטהר.**

כתבו בתוספות (באמצע ד"ה רבי), 'דדוקא בפומבדיתא הוו רוב גנבי ישראל דרעים היו, כדאמרינן לעיל (דף מו.), תא אחוי לך רמאי דפומבדיתא, ואמרינן (חולין דף קכז.), פומבדיתאי לווייך אשני אושפיזך וכו''. הנה בב"ח בקונטרס אחרון לטור (יורה דעה ב ד"ה משומד) כתב וזה לשונו, 'ותדע, שהרי אמרו רוב גנבים ישראל, ואם כן לא היו סתם ישראל כשר לשחיטה, אלא בידוע שאינו גנב וזה לא שמענו מעולם'.

בפרדס יוסף (פר' יתרו) כתב, דלכאורה נתחלף לו בין רוב גנבי ישראל לרוב ישראל גנבי, דדוקא אמרו שרוב הגנבים הם מישראל, אבל לא אמרו שרוב ישראל הם גנבים. עוד כתב, דרק על עיר פומבדיתא לחוד אמרו חז"ל 'רוב גנבי ישראל', והיינו כדכתבו בתוספות כאן, 'דדוקא בפומבדיתא הוו רוב גנבי ישראל, דרעים היו', אבל במקומות אחרים חלילה לומר כן.

דורשי רשומות מצאו לכך רמז בשם המקום 'פומבדיתא' 'פה דובר בדויות'.

★ ★

בגמ': **שהי' ר"א אומר ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא** וכו'.

הנה הרשב"ם מפרש משום דסתם ספק ביאה ספק ספיקא הוא דשמא לא נכנס ואפילו אם נכנס, שמא לא נגע ע"כ. ובתוס' כאן (ד"ה ר"א וכו') כותבים: ור"ת מפרש

דפליגי, דרבנן מטמאו אפילו בכמה ספיקות משום דמן הדין אפילו בחד ספיקא טהור דאוקמא אחזקה וילפינן מסוטה דטמא, וא"כ מה לי חדא ספיקא מה לי תרי ספיקא, דהא אפילו בחדא ספיקא הוי לן למימר דטהור, ור"א סבר אין לך בו אלא חדושו ודוקא חדא ספיקא טמא עכ"ל.

★ ★

והקשה הגר"ש שקופ זצ"ל בשערי יושר (ח"א שער הספקות פרק יט): וקשה טובא, דאדרבה כל החילוקים בספק טומאה בין רה"ר לרה"י ובין יש בו דעת לישאל לאין בו הוא משום דלא ילפינן מסוטה רק כענין שחדשה תורה בסוטה, אף דמוכח מהתוספתא פ"ו דטהרות, דאם לא הי' הבדל כלל לא היינו מחלקים בין רה"י לרה"ר, רק שמצאו איזה סמך דיש לחלק בין ספק שנולד במקום רבים לנולד במקום שאינו לרבים, אבל אם איכא קצת במה לחלק אמרינן אין לך בו אלא חדושו.

והכא ההבדל בין חד ספק לספק ספיקא הוא מוסכם בש"ס, דחד ספק לחומרא מה"ת וספק ספיקא מותר אף מדרבנן, ואיך נאמר דבכה"ג סברי רבנן מה לי חד ספיקא מה לי תרי ספיקא, ולענין רה"ר כיון שמצינו איזה חלוק בין רבים ליחיד מפני שהצבור עושים את הפסח בטומאה אמרינן דלא ילפינן מסוטה רק כענין דמיירי הכתוב בסוטה וזוהי תמיהה רבתא.

וע"ש מה שהאריך בזה הרבה.

★ ★

בגמ': הוציא חצי גרוגרת כו'.

וכתב הרשב"ם ששיעור גרוגרת להוצאה בשבת הוא משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

וקשה דבלא זה, הו"ל משום ששיעורים הם הלכה למשה מסיני.

ותירץ הגה"ק מצאנז-קלויזנבורג בשו"ת דברי יציב או"ח (סי' קנ"ו) דאי מצד שיעורין הלל"מ, אז חצי שיעור הי' אסור מן התורה, אבל כיון דהטעם הוא משום מלאכת מחשבת אסרה תורה, ופחות משיעור זה, אינו בכלל מלאכת מחשבת, ממילא מה"ת מותר להוציאו, וכדעת השו"ת חכם צבי סי' פ"ו דבשיעורי שבת חצי שיעור מותר מה"ת.

ועיין מש"כ הג"ר מנחם זמבא הי"ד בספרו תוצאות חיים (סימן ח') בזה.

דף נ"ו ע"א

בגמ': אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר לאפוקי מאי לאפוקי קיני קניזי וקדמוני תניא רבי מאיר אומר נפתוחא ערבאה ושלמאה רבי יהודה אומר הר שעיר עמון ומואב רבי שמעון אומר ערדיסקים אסיא ואספמיא.

בסוף פרשת בלק (במדבר כד, יד) מובא שבלעם אמר לבלק, 'ועתה הנני הולך לעמי לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים וגו'', ולכאורה דבר תימה הוא, מה היה לו לבלעם ליעצו מה שלא ביקש ממנו ולהגיד לו אשר יעשו לעמו באחרית הימים, הלא כל כונת בלק היה רק לגרשם עתה מן הארץ ותו למה ליה.

בחנוכת התורה (שם) מבאר זאת על פי דברי הגמרא שלפנינו, בהקדימו מה שמובא בילקוט סוף ספר יחזקאל בזה הלשון: 'אמר רבי ברכיה: כתיב בנות ירושלים, נמשלו ישראל לנקבה, מה בת נוטלת רק עישור נכסים מבית אביה, כך תפסו ישראל ארץ שבעה עממין שהוא עישור של שבעים אומות. ולפי שירשו כנקבה, לפיכך אמרו שירה כנקבה, שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת. אבל לעתיד לבא שהם יורשים כזכר, יורשו כל שבעים אומות, לפיכך יאמרו שירה בלשון זכר, שנאמר שירו לה' שיר חדש וכו''.

נמצא אם כן שאם ישראל בסוג בן, אם כן עמון גם המה בכלל לירש אותם ככל שבעים אומות, ואם הם בסוג בת בין הבנים הנוטלת רק עישור נכסים, עמון אין בכלל העישור כמו דמבואר כאן בגמרא ואין להם פחד ומורא מישראל. לפי זה יבואר היטב, דכששלח בלק את בלעם לקללם תפס שאלתו בזה הלשון, 'הנה עם יצא ממצרים וגו'', ואין אני יודע באיזה סוג הם נחשבים, אם הם בסוג בן היורש הכל או בסוג בת הנוטלת רק עישור נכסים. לכן אמר 'עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו', דשמא הם בסוג בן ויורשים הכל.

והנה בלעם ראה שאינו יכול להרע לישראל בקללתו, ולכן התחכם להרע להם בעצתו כדי להציל אותם. דהנה איתא בזהר הקדוש שמעשה שטים נחשב לישראל כבן סורר

ומורה והיו חייבים מיתה. והנה איתא בגמרא דבן הוא נידון כבן סורר ומורה אבל לא בת. לזה העמיק בלעם הרשע בעצתו לאמר לו, אתה בקשת להצילך 'ועתה איעצך וגו'', צא להכשילם בזימה, וכיון שיהיו נכשלים בזנות בשטים, אם כן אותו החטא יהיה נדמה להם כבן סורר ומורה, ואם כן ממה נפשך ירע להם, אם ירצו להחזיק את עצמן כבן ולירש גם את ארצכם כנזכר לעיל אם כן יהיו חייבים מיתה כבן סורר ומורה לדעת הזהר הקדוש הנזכר לעיל, ואם ירצו להחזיק את עצמן כבת, וכדעת הגמרא דבן נידון ולא בת, אם כן אין לך שום מורא מפניהם, מאחר שהם מחזיקים את עצמן כבת, אם כן אינם נוטלים רק עישור נכסים, ובעישור נכסים אין אתם בכלל. אך באחרית הימים כי אז יהיו בסוג בן כנזכר לעיל, והבן יורש הכל ואז גם אתה בכלל.

★ ★

בגמ': לאפוקי קיני קניזי וקדמוני.

כתב באור החיים הקדוש (סו"פ דברים) שארץ סיחון ועוג שהיתה ארץ רפאים היינו החוי שהוא מהאומות שנשבע הקב"ה לתת לישראל, אבל מדרגות יש בדבר, ואם לא היו מבקשים אותה בני גד ובני ראובן, היתה נשארת שוממה בלי יושב. [וכ"כ ברמב"ן במדבר (כ"א ע"א)]. וכמו כן קני קני קדמוני, כתיב [ירמי' מ"ט י"ז) והיתה אדום לשמה, הרי שאף שננחל אותה לעתיד לבא, אבל תהי' שוממה מבלי יושב.

★ ★

כתב באדרת אליהו להגר"א (פ' דברים א' ז') שכשנתן לו הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים א"י, נתן לו עשר עממים, כולל קני קניזי וקדמוני, ואימתי ניטל מהם? אולם אחרי שחטאו ישראל בחטא המרגלים, אז ניטלה מהם קני קניזי וקדמוני, ונשאר להם רק שבע עממין, ולעתיד לבא ינתן להם גם כן קני קניזי וקדמוני.

★ ★

דף נ"ו ע"ב

בגמ': דבר ולא חצי דבר.

כתב בקובץ שיעורים (ריש פסחים), 'ויש לחקור בהא דמצאת הכוכבים הוי לילה, אם הכוכבים עצמן הן הלילה, או שאין הכוכבים אלא סימן וראיה שהוא לילה. ונ"מ למ"ש בשיטה ב"ב נ"ו (ב), דמשו"ה בשתי כיתי עדים המעידים כל כת על שערה אחת מיקרי חצי דבר, משום דהשערות עצמן הן הגדלות, אבל בעדי חזקת ג' שנים, החזקה אינה אלא ראיה שהיא שלו, ולפי"ז אם באו ג' כיתי עדים כל כת מעידה על כוכב אחד אי מיקרי חצי דבר.

ויש להביא ראיה ממעשה בראשית, דהכוכבים נבראו ביום רביעי, וכתוב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, אלמא דאפשר להיות לילה בלא כוכבים כלל'.

★ ★

בגמ': אמר רב יהודה, אחד אומר אכלה חטים ואחד אומר אכלה שעורים הרי זו חזקה וכו' בין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי.

הר"ן בכתובות (כ"ב ע"ב) כותב: "עד אומר נתגרשה, מדאמר האי לישנא ש"מ דלא קיימא בחזקת אשת איש אלא אפומייהו דהני סהדי, וא"ת והיכי מתוקמא בחזקת אשת איש אפומייהו, והא כיון שמכחישין זה את זה, על כרחיך חד מינייהו פסול הוא דמהאי טעמא אמרינן בפרק כל הנשבעין דשני כתי עדים המכחישות זו את זו, זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה אבל לא אחת מכת זו ואחד מכת שניה".

ותירץ הר"ן: "לאו קושיא היא, דמתוקמא כגון דתרוייהו מודו בגירושין, אלא דפליגי בקרוב לו ובקרוב לה, ובכה"ג עבידי דטעו וכמו שכתבתי למעלה הילכך לא מפסיל חד מינייהו" עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר שעורי רבי גרשון אדלשטיין שליט"א עמ"ס כתובות (אות קעג): ולכאו' יש להבין, דכיון דעבדי דטעו, א"כ אף בשני עדים המעידים שהיה קרוב לה כיצד היא מגורשת, והא שמא הם טעו.

ואף את"ל דבשני עדים שמעידים אותו דבר לא אמרינן עבדי דטעו, מ"מ אכתי ילה"ק כן בעדות של ע"א המועלת לחיוב שבועה היכא דאיכא נפק"מ באיזה זמן היה המעשה.

עוד מצינו בזה בגמ' (ב"ב נו, ב) "אחד אומר אכלה חטים ואחד אומר אכלה שעורים הרי זו חזקה וכו' בין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי".

וגם בזה צ"ב, דכיון דבין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי,

א"כ אף כששניהם מעידים על חיטים כיצד מועלת עדותם לחייב חיטים, והא שמא הם טעו, ואף אם את"ל דב' עדים שאני, מ"מ אכתי יש להקשות בעדות עד א' המועלת לענין חיוב שבועה.

★ ★

וכותב שם בהמשך דבריו: והנראה מבוא' בזה, דכיון שיש

עדות מצורפת ביניהם על עיקר המעשה, וכגון בחיטי ושערי, דאיכא עדות מצורפת ביניהם על אכילת ג"ש [וא"צ להעיד מה אכל], א"כ יש לפנינו עדות כשרה על המעשה, דכה"ג איכא דין התורה של נאמנות עדות, והיינו דהוי הלכה דנקטינן דמה שאמרו הוי אמת, דהיינו דמה שאמרו שהיה כאן אכילת ג"ש הוי אמת.

ולכן אף דאיכא הכחשה ביניהם בפרט מסויים, מה היתה

האכילה, דלכאו' יש כאן עד א' שלא ראה כלום ואמירתו היתה שקר, מ"מ כח הנאמנות עדות, דהוי הלכה לנקוט דמה שאמרו הוי אמת, מכריח שהיה כאן טעות בפרט זה, ואף דהוי נגד רוב, דע"פ רוב אין טעות, מ"מ כח נאמנות עדות אלימא טפי מרוב.

דף נ"ז ע"א

במשנה: אלו דברים שיש להן חזקה, ואלו דברים שאין להן חזקה, היה מעמיד בהמה בחצר, תנור ריחים וכירים ומגדל תרנגולין ונותן זבלו בחצר אינו חזקה. אבל עשה מחיצה לבהמתו וכו' הכנים תרנגולין לתוך הבית, ועשה מקום לזבלו וכו' הרי זה חזקה.

בספר אור פני משה כותב: "חזקה" - לחזק נשמתו

לעבודת בוראו, "היה מעמיד בהמה בחצר" - אם הענינים הבהמיים עיקר הם אצלו, שהעולם הזה נקרא 'חצר' ופרוזדור, ומתמסר לענייני "תנור וכירים" - לאכול ולשתות, "ומגדל תרנגולים" - לפנק גופו, וכל "זבלו" זה נותן "בחצר, אינה חזקה" - בזה לא יקבל שום חיזוק ותועלת לעבודת הבורא.

"אבל עשה מחיצה לבהמתו" - סייגים וגדרים בעד הבהמיות

והגשמיות, "הכניס תרנגולין לתוך הבית" - בעת אכילתו התכוון שבכח אכילה זו, יאגור כוח לעבודת ה', "ועשה מקום לזבלו עמוק שלשה" - המותרות הרחיק ממנו והטמינו עמוק באדמה, עד שאין הכלב - זה 'יצר הרע' יכול לחפש אחריו. "הרי זו חזקה" - הדרך להתחזק בעבודת ה'.

★ ★

במשנה: ואלו דברים שאין להן חזקה היה מעמיד בהמה בחצר תנור ריחים וכיריים ומגדל תרנגולים ונותן זבלו בחצר אינה חזקה.

כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' שא), 'אחד מהשותפין

בחצר שבקש להעמיד בה בהמה או ריחים או לגדל תרנגולים חבירו מעכב עליו, וכן שאר דברים שאין דרך המקום לעשותם בחצרותם בכולם השות' מעכבין וכו', במקור הדין בגמ' ב"ב נ"ז ובפוסקים מוכיח דהטעם משום דממעט שטח החצר ששאר בני החצר יכולים להשתמש בו, ופשוט דשייך גם בזה"ז בחצר או בחדר המדרגות.

'ולענין לעשות כן תוך הדירה בבית משותף, הנה עיין לעיל

סי' קנ"ה, בדין שלא לעשות תחת אוצר חבירו לא נחתום ולא צבע ולא רפת בקר, העתיק הפת"ש מתשובת נוב"ת חו"מ סי' ל"ז, בדין עשה רפת בקר תחת דירתו של חבירו שהרמב"ן ב"ב י"ח ע"א הביא מירושלמי להחמיר, והנו"ב הוכיח דדעת הבבלי והרבה פוסקים אינו כן וכ' דא"א למחות, אמנם כ"ז לא שייך בזמנינו דגם על ע"פ חוק המלוכה, וע"פ מנהג המדינה אסור לעשות כן ופשיטא שהעליון יכול למחות גם עפה"ת.

'ועיין בחו"מ לעיל סי' קנ"ו ס"ב שכ' רמ"א לענין קול

הפטיש וקול הריחים די"א דכל מה שעושה בחנותו ובביתו אפילו לכתחלה אין יכולים למחות, ומסיים ודוקא בני אדם בריאים אבל אם הם חולים והקול מזיק להם יכולים למחות.

'וכ' בפת"ש שם בשם הלבו"ש דכ"ז בזמנם שהיו דרים

בחצר, כ"א בבית שלו אז אין יכולים למחות מקול הפטיש או ריחים וכיו"ב, אבל בזה"ז שדרים בבית אחד ודאי יכולים למחות אפילו לענין מלמד תינוקות תורה, שאין רוב העולם סובל זה, ולא נכנס אתו לשותפת אדעתא דהכי, ורוב בני אדם הם חולים ג"כ לענין זה שגוזלים להם השינה ומנוחה'.

★ ★

בגמ': **מאי שנא רישא וכו' אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הכא בחצר השותפין עסקינן וכו'.**

בקובץ ישורון (כרך כ' ע' יח והלאה) כתב חכ"א להוכיח באריכות דשיטת הגאונים בביאור יסוד וגדר חזקת ג' שנים הוא קנין, והיינו, כי כל אדם היושב שלש שנים בקרקע ואוכל את פירותיה, הרי הוא קונה את הקרקע בחזקה בזמן ארוך, כמו שקונה בנעל גדר ופרץ בזמן קצר. לדבריו, כפי שבחזקת נעל גדר ופרץ בפני המוכר והוא שותק נוצר קנין המהוה ראיה לבעלותו של המחזיק בחזקה בלבד, כך בחזקת ג' שנים שלא בפני המוכר והוא שותק, נוצר קנין המהוה ראיה לבעלותו של המחזיק.

★ ★

והוא כותב (שם ע' כט-ל): מן הסוגיה בדף נז. ניתן להביא ראיה לשיטת הגאונים, ולפיה מתבארת את הגמ' ללא כל דוחק. על דברי המשנה: "אלו דברים שיש להן חזקה ואלו דברים שאין להן חזקה..." הקשתה הגמ': "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, אמר עולא כל שאילו בנכסי הגר קנה בנכסי חבירו קנה כל שאילו בנכסי הגר לא קנה בנכסי חבירו לא קנה. מתקיף לה רב ששת וכללא הוא, והרי ניר דבנכסי הגר קנה בנכסי חבירו לא קנה והרי אכילת פירות דבנכסי חבירו קנה בנכסי הגר לא קנה. אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הכא בחצר השותפין עסקינן וכו'".

דברי הגמ' האלו מוקשים מצד עצמם, היות ולכאורה הקנין האמור בנכסי חברו אינו קנין ממש אלא חזקת ג' שנים, כמו שמוכח מדברי רב ששת האומר כי אכילת פירות - חזקת ראיה - היא קנין בנכסי חבירו, ולפיכך קשה מה הדמיון לקנין בנכסי הגר. אף הדמוי לדברי המשנה צ"ע, היות ובמשנה מדובר על חזקת תשמישים ולא על חזקת ראיה ששייך בה אכילת פירות. רשב"ם הסביר כי המשנה מדברת בחזקת תשמישים של ג' שנים ובטענה, ולכן השוותה הגמ' חזקת תשמישים לחזקת ג' שנים בנכסי חברו. לפירושו עדיין קשה מה מדמה עולא חזקת קנין לאלתר לבין חזקת ג' שנים (אולם לפי הגאונים שאף חזקת ג' שנים היא קנין הדבר מבואר).

הר"י מיגש הסובר כי חזקת תשמישים היא לאלתר (כדעת הגאונים) הוכרח אף הוא לומר, כי בהו"א לפי דברי עולא מדובר בחזקת ג' שנים כרשב"ם, שאם לא כן אין כל השואה בין חזקת ג"ש בנכסי חברו לבין הזוכה לאלתר במחילת חברו על תשמיש בחצרו. לפירושו, רק במסקנת הגמ' לדברי ר"נ שהעמיד בחצר השותפין חוזרת בה הגמ' וסוברת כי מדובר בחזקת תשמישים לאלתר. אף לפירוש זה אנו רואים כי עולא השוה את חזקת ג' שנים לחזקת קנין. אמנם לשיטתו דוחק הוא בדברי הגמ' לומר כי בהו"א לא ידעה הגמ' כי מדובר בחזקת תשמישים לאלתר ובמסקנה חזרה בה בלא להכיר זאת.

★ ★

לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הגאונים, שבין בחזקת קנין לאלתר ובין בחזקת ג' שנים ובחזקת תשמישים נוצר קנין בקרקע מכך שנעשה מעשה בעלות בפני הבעלים ושתק - מובנת השואתו של עולא בין החזקות.

יתירה מזו, רב האי גאון מבאר את דברי עולא האומר כי כל שבנכסי הגר קנה בנכסי חבירו גם כן קנה - בקנין חזקה, ולפיכך יפה שואל רב ששת מניר - הקונה בחזקת קנין לאלתר, ושאלתו מאכילת פירות הקונה בחזקת ג' שנים מתפרשת היטב לשיטת הגאונים שיסודה של חזקת ג"ש היא בקנין חזקה. לביאור זה ברור היה לגמרא כי המשנה מדברת בחזקת תשמישים, וגם זו מיוסדת על קנין חזקה בקרקע כדקל לפרותיו כפי שנתבאר.

דף נ"ז ע"ב

בגמ': **חלוק של ת"ח כיצד כל שאין בשרו נראה מתחתיו טלית של ת"ח כיצד שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח.**

לפי פירושו של רשב"ם היינו שלא יהי' רווח בין חלוקו לנעליו שיהי' בשרו נראית מתחתיו טפח. והמג"א (ריש סי' ב') הביא גמרא זו, וכתב דהאידנא דאין נזהרין בזה, (אע"ג דלענין צניעות יש לו לכל אדם להחמיר על עצמו להתנהג במדת ת"ח. מחצה"ש), משום שהולכין בבתי שוקים, ואין בשרו נראית בינתים.

ובפמ"ג שם (א"א סק"ד) מציין לדברי הרמב"ם (דיעות פ"ה ה"ט) שמפרש באופן אחר שלא ילבש בגדי פשתן דקין שבשרו נראית מתחתיו.

★ ★

בגמ': **שולחן של ת"ח ב' שלישים גדיל ושליש גלאי כו' של עם הארץ דומה למדורה כו'.**

בשל"ה הק' (קיד:) הביא שיש לו להאדם לחלק כ"ד שעות היום לג': ח' שעות לתפלה ותורה, ח' שעות למשא ומתן, וח' שעות לשינה, והסימן לזה: א"ז תשכיל, א"ז תצליח (יהושע א'), ישנתי א"ז ינוח לי (איוב ג').

ועל פי זה פי' בתולדות יעקב יוסף (פ' נח) מ"ש כאן שולחן של ת"ח ב' שליש גדיל, היינו שמחבר במחשבתו השליש של המשא ומתן עם השליש של תורה, שגם בעת משאו ומתנו מחשבתו שקועה בתורה. וזהו כוונת הרשב"ם גדיל מכוסה במפה, שלעין כל נראה שעסוק הוא בעסקיו, אבל באמת מוחו ולבו תקועה בתורה.

ושולחן של ע"ה כמדורה, כמו מדורתה של גיהנם שאומרת הב הב, כן הוא לבו הומה לעשות חיל בקניני ומאויי עולם הזה.

★ ★

בבן יהוידע מפרש, דחלוק רמז ליראת שמים דמכונית בשם מלבוש, וכמו שאמר התנא בברייתא דאבות, 'ומלבשתו ענוה ויראה', ובשר האדם שהוא גוף האדם עומד תחתיו כח התאוה החמריית הגופניית, וצריך שתתגבר בו היראה שהיא החלוק, עד שלא יתראה וימצא בבשרו, שהוא גופו, כח התאוה העומד ושוכן תחתיו.

★ ★

בגמ': **שלחן של ת"ח כיצד שני שלישי גדיל ושליש גלאי ועליו קערות וירק וטבעתו מבחוץ.**

השל"ה הקדוש (שער האותיות עמק ברכה סעי' ו) מפרש, כי בהיות שמדרך התלמיד חכם להיותו פרוש ונזהר במעשיו יותר משאר העם, וכל אשר הוא עושה עושה בשביל תכלית טוב או בשביל שהוא דרך אל התכלית ההוא. ולכך בעי במאמר הנזכר שלחן של תלמיד חכם כיצד, כי בודאי שלחן של תלמיד חכם גדול משלחן שאר העם ביתר שאת וביתר עז התורה והמצות, כי לא יעשו דבר קטן או דבר גדול כי אם כשימשוך ממנו איזה תכלית טוב, וקא בעי באיזה דבר הוא ששלחנם גדול משלחן שאר העם (רוצה לומר איזה תכלית טוב נמשך משלחן של תלמיד חכם) . והשיב, שני שלישי גדיל, ומלת גדיל הוא מלשון גדולה ורוממות, רוצה לומר התלמיד חכם יעשה בשלחנו דהיינו בשעת אכילה שני מיני מצות הנקראים גדיל, והם תורה ועני, כי טובים השנים למחילת חטא ולסליחת עון. התורה נקראת גדיל על שם שמגדלתו ורוממתו על כל המעשים, והמאכיל עני על שלחנו, שזהו הצדקה המעולה כדלעיל, הוא גם כן נקראת גדיל על שם הכתוב (משלי יד, לד), צדקה תרומם גוי, שדרשו רז"ל (לעיל י, ב), אלו ישראל דכתיב (שמ"ב ז, כג), ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומה שאמר שליש גלאי וכו' זהו כפשוטו, כלומר, כיון שעשה שלחנו מזבח כפרה בעני ותורה, נחשב לו סעודתו כקרבן במזבח ונסלח לו לכפר עליו, ואז יאכל וישתה כפי רצונו, כי קדוש הוא ומן הקדשים יאכל כדי חייו שיהא גופו בריא לעבודת השם.

דף נ"ח ע"א

בגמ': **א"ל גאני בכנפה כו'.**

בנמוק"י כאן כתב דמזה יש ללמוד שאין לו לאדם לנהוג עם ב"ב דברים של קירבה בפני אחרים, והובא להלכה באהע"ז סי' כ"א (ברמ"א סעיף ו').

וכתב בדרישה שם (ס"ק ב') וכן מדייק שם בט"ז (סק"א) מדברי הרשב"ם כאן דעיקר האיסור הוא מה דגני בכנפה.

אבל מתשו' הרשב"א מביא שגם לעיין ברישי' בלבד כשהוא יושב ג"כ אסור בפני אחרים.

והק' הט"ז לדברי הרשב"ם למה הוזכר כאן מה דעיינא ברישי'.

ותירץ דהי' שתי סיבות שלא רצה להיכנס א' משום צניעות, שלא יעשה דבר קירבה לפני אחרים, וזהו מה דגני בכנפא, ועוד שלא יביא אחרים לידי הרהור וזה מה דמעיינא ברישי'.

ולזה השיב אברהם דבהאי עלמא ליכא יצה"ר ממילא אין כאן איסור לדידי' וכ"ש לאחרים.

ולמעשה מסיק הט"ז דעיון ברישי' בלחוד אסור באשתו מחמת חשש שיביא אחרים לידי הרהור, אבל בבתו אחותו ונכדתו שרי, ובשאר עריות אסור.

אבל גני בחיקא, ד"ז הוא קירוב גדול ואסור בכולם ואפילו שלא בפני אחרים.

★ ★

במשך חכמה (וירא כ"א י"ב) ביאר גמרא זו, שלאברהם אבינו היו בו טוב, ופסולת מתרח אביו, ומהגר יצא הפסולת ישמעאל, ואילו משרה יצא רק זרע הטוב, שהיא בירורה הטוב מאברהם, וזהו קא מעייני' לי' ברישי', בראש של אברהם אבינו ראש המאמינים, שהוציאה ממנו הדיעות הקדושות והאמונה הטהורה, ואת זה הנחילה לזרעם.

★ ★

בגמ': שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון.

כתב הש"ך (שפתי כהן פר' בראשית), 'מצאתי כתוב שאדם נתקן ביעקב, כאומרם ז"ל שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם, פירוש שופרא תיקון כמו ברוחו שמים שפרה (איוב כ"ו, י"ג), וישראל נתבלעו בכלל שבעים זקנים, ושבעים זקנים נתבלעו בכלל שנים עשר בני יעקב, ובני יעקב עתידין להבלע ביעקב, ויעקב באדם, ואדם מתבלע בסיבה ראשונה שנאצל משם. ועל זה רמזו ז"ל (קידושין מ' ע"ב), עשה עבירה אחת, אוי לו שהכריע את כל העולם לכף חובה, לפי שהוא מחלק אדם, ובעוברו העבירה מטיל מום, ונאמר (ויקרא כ"ב, כ') כל אשר בו מום לא יקרב, אם כן הוא מאחר ההתבלעות מחריב העולם וצריך תיקון לתקן, אם כן הגלגול לדעת חז"ל סודו חסד, רצה לומר חסד עשה עם הבריות כדי להחזירם לסיבה ראשונה, שנאמר (ירמיה ד', א'), אם תשוב ישראל אלי תשוב אלי דייקא, וזה מוציא אסירים בכושרות (תהלים ס"ח, ז'), רצה לומר מוציא הנשמות ממאסר הגופים בכשרות מעשיהם, וזהו בכושרות בכי ושירות בכי לגופים ושירות לנשמות שיצאו ממאסר'.

★ ★

בגמ': שרה בפני חוה כקוף בפני אדם.

במגילה (טו.) איתא ארבע נשים יפיפיות היו בעולם שרה וכו'. והקשו התוס' דאמאי לא חשיב גם חוה כמבואר כאן שהיתה יפה משרה. ותירצו וי"ל דלא חשיב אלא אותן הנולדות מאשה. בספר "עלי ורדים" במגילה שם מובא מספר "ליקוטי בתר לקוטי" בשם בעל "תולדות יוסף" לבאר עפ"ז את הפסוק בתהילים "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה" וגו', אבן זה חוה שממנה נשתת ונבנה כל העולם, מדוע מאסו אותה הבונים היינו החכמים כמש"כ "אל תקרי בניך אלא בוניך", שלא מנו אותה בגמ' בין היפות, והתשובה היא "מאת ה' היתה זאת" וגו', וכתירוץ התוס' שלא חשיב אלא הנולדות מאשה, ואילו חוה שעשאה הקב"ה בעצמו היא נפלאת בעינינו (וע"כ זה ברור שהיתה היפה ביותר ולא צריך למנותה).

דף נ"ח ע"ב

בגמ': כל דיין כו' דמפקין מיני' ממונא בדינא לאו דינא.

ביאר בסה"ק נועם אלימלך (פ' בחקותי) שממון רמז להשפעות טובות שהצדיק ממשיך מלמעלה. וכל צדיק שמפקיעין ממנו שלא להוריד אותן השפעות ע"י דינים שיש על ישראל, ואינו יכול לבטל הדינים, לאו דיינא הוא, אין הוא צדיק אמיתי, שצדיק אמת, צדיק גוזר והקב"ה מקיים.

★ ★

בגמ': בריש כל אסוון אנא חמר.

כתב בסה"ק אוהב ישראל (בליקוטים) אם אדם שב בתשובה ומתמרמר על חטאיו, באמרו איך אני עפר ואפר טיט ו"חמר" העזתי פני למרוד בקל חי מלך נורא גבוע על גבוה ושליט בכל, אז אותיות "חמר" נהפכין לאותיות "רחם", ועי"ז ממשיך רחמים וחסדים מלמעלה.

וזהו מ"ש "בריש כל אסוון", ראש כל התרופות, "אנא חמר" בזה שאומר כנ"ל אני חומר עב וגשום חטאתי לפני קוני ויוצרי, וישתפך נפשו לפני ד', אז נמשך מזה רפואות וכל טוב, עיין שם עוד.

★ ★

אדמו"ר האמרי אמת ז"ל מגור אמר: כתיב "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם", יש לפרש ויחל מלשון חולי, שנח נעשה חלש ונפל למשכב, לכן ויטע כרם כאמרם כאן בריש כל אסוון אנא חמר.

★ ★

מעשה בחסיד אחד ממקורביו של אדמו"ר האמרי אמת ז"ל שחלה בריאותיו לפני חג הפסח, והי' מפקפק אם לקיים מצות ד' כוסות, כיון שיין מזיק לו.

כמה ימים לפני פסח, קיבל בקבוק יין מהאדמו"ר, ומצורף לו הי' פתק "בריש כל מרעין אנא דם, בריש כל אסוון אנא חמר", והבין את אשר עליו לעשות, וכמובן שהיין לא הזיק לו.

★ ★

בגמ': **בריש כל מרעין אנא דם בריש כל אסוון אנא חמר באתר דלית חמר תמן מתבעו סמנין.**

בעין אליהו מפרש מאמר זה, על פי מה שפירש הגר"א על הפסוק (משלי לא, יא), 'בטח בה לב בעלה', דראש כל המידות הרעות היא התאוה המביאה את האדם לכל המידות הרעות, וזהו שאמרו 'בריש כל מרעין אנא דם', כי הדם היא הנפש המתאוה, 'בריש כל אסוון אנא חמר', דהיינו יין התורה שמרפא הכל, וכל המידות הטובות שמנו במסכת אבות שצריך אדם להגיע להם, היינו רק למי שאינו בלומדי תורה, אבל בלומדי תורה אינם צריכים לכך, כי התורה מביאם לכל המידות הטובות, וזהו שאמרו 'באתר דלית חמר מתבעו סמנין', דהיכן שאין את יין התורה צריך רפואות, אבל אם יש תורה, אין צריך לכלום. (כעין זה הובא גם בספר מעלת התורה בשם הגר"א).

★ ★

בגמ': **סולם המצרי אין לו חזקה, ולצורי יש לו חזקה.**

בספר תולדות יעקב יוסף (בפרשת שופטים)כותב: 'סולם המצרי' שעולה בו לתועבות מצרים אין לו חזקה, שאפילו היה שטוף בתאוות אלו הרבה זמן 'אין לו חזקה' ויכול לחזור בתשובה ומקבלים אותו.

'סולם צורי' - שעולה בו במעלות עבודת ה' צורי, 'יש לו חזקה', כיון שעברו רוב שנותיו ולא חטא שוב ולא יחטא ע"כ.

וחשבתי, ש'סולם' גמטריא 'ממון'. ואולי אם האדם נותן מממונו רק בעת צרה שזה 'מצרי' - צרה, אז נתינת הצדקה לא מראה על האדם חזקה של כשרות - אין לו חזקה, מפני שנתן מפני שהוא בעת צרה.

אבל אם האדם נותן מממונו לה' צורי בכל עת, בזמנים טובים ובזמנים לא טובים, אז יש להאדם חזקת כשרות - יש לו חזקה.

(וללוי אמר)

דף נ"ט ע"א

בגמ': **סולם הצורי יש לו חזקה סולם המצרי אין לו חזקה היכי דמי סולם המצרי כל שאין לו ארבעה חווקין.**

בתולדות יעקב יוסף (פ' שופטים) כתב לרמז, דמי שיורד לבור צריך לכתחילה להכין לעצמו סולם כדי שיוכל לעלות, אבל אם אם לא יתכונן לזה, אם יקפוץ לבור איך יעלה, כן מי שיושב ולומד בתורת ד' בצאתו לרחוב שיש שם כל מיני נסיונות, צריך להתכונן שיוכל להחזיק מעמד לבל יתפתה.

וזהו מ"ש סולם צורי, שמכין לעצמו סולם לצאת מבור אופל עולם הזה, ע"י "צורי" שמתדבק בצור עולמים, אז יש לו חזקה, יהי' לו מעמד חזק שיוכל לחזור למקומו. ומבאר "איזהו סולם צורי כל שי"ל ד' שליבות", היינו שמחזיק עצמו בד' אותיות של שם הוי"ה, ואז יוכל להתגבר על היצר הרע.

★ ★

בגמ': **כרבי אילעא אמר שמואל ולאורה אפי' כל שהוא יש לו חזקה.**

בפרשת נח (בראשית ו, טז) נאמר, 'צהר תעשה לתיבה', ופירש רש"י: 'צהר, יש אומרים חלון'.

ולכאורה קשה, דא"כ מדוע נאמר 'צהר' ולא נאמר בפירוש חלון, עוד קשה דבהמשך הפרשה (ח, ו), מפורש שקראו הכתוב בשם חלון שנאמר 'ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה', וצ"ב שינוי הלשון דבתחילה נאמר 'צהר', ובסוף נאמר 'חלון'.

וביאר הט"ז (דברי דוד שם), דהנה לכאורה יש להקשות על מה שנאמר 'ויפתח את חלון התיבה אשר עשה' מפני מה הוצרך הכתוב לומר דנח עשה את החלון בתיבה, דמה נפקא מינה מי עשה את החלון, וי"ל ע"פ מה שמובא כאן שלאורה אפילו כל שהוא יש לו חזקה, ופירש הרשב"ם, 'חלון העשוי ליכנס ממנו אור במקום אפל לא בעינן צורת חלון אלא אפילו כל שהוא יש לו חזקה, דחלון העשוי לאורה מילתא דקביעותא דכל הימים אדם צריך לאורה, וכיון שעשה חלון זה לכל הימים עשאו, והיה לו לבעל חצר למחות בתוך ג', ומדלא מיחה איכא למימר דברשותו עשה', ומשמע דסתם חלון אינו עשוי לאורה ואינו קבוע, ולפ"ז י"ל, דבאמת ציווי הקב"ה לנח היה שיעשה חלון לאורה ומימילא יהיה לו קביעות בתיבה, שהרי המבול היה שנה תמימה, ולכן נאמר לשון 'צהר' שהוא מורה על חלון המשמש לאורה, אמנם נח לא עשה אלא חלל בעלמא שאיו מועיל לאורה אלא להכניס ולהוציא משם, כיון שהיה מקטני אמנה, ולכן לא עשה דבר שהוא קבוע, ולכן נאמר 'ויפתח נח את חלון התיבה אשר

עשה', והיינו שהוא עשה חלון לפתיחה בעלמא ולא לאורה, ולכן נאמר לשון 'חלון' המורה על חלון לפתיחה בעלמא ולא לחלון המשמש לאורה.

★ ★

בגמ': **מתני'. הזיז עד טפח יש לו חזקה ויכול למחות. פחות מטפח אין לו חזקה ואין יכול למחות.**

רשב"ם פירש שיכול למחות, היינו כשבא להוציא מתחילה, ואין לו עדיין חזקת ג"ש, יכול בעל החצר למחות בו מלהוציא, בטענה שיוכל בעל הזיז לראות בחצירו כשיבוא לתלות ולהשתמש בזיז, ומזיקו בהיזק ראיה.

ובתוס' [ד"ה עד טפח] כתבו, שלפי הס"ד דגמ' [בעמ' ב'], שדעת ר' יהודה דס"ל בזיז פחות מטפח, שאין בעל החצר יכול למחות, הוא משום דס"ל שהיזק ראיה אינו היזק, צריך לומר א"כ שהטעם שבזיז טפח יכול בעל חצר למחות, אינו משום היזק ראיה, אלא שכיון שהזיז רחב יכול להניח עליו כלים, ופעמים אם יניח כלי מלא מים על הזיז יפול ויטשטש החצר או יפול על ראש בעל החצר.

ולכאורה יש לדון ע"פ דברי התוס', שאף לדידן דקי"ל כרב הונא שיכול בעל החצר לעכב על בעל הגג אפילו פחות מטפח, מצד היזק ראיה, מכל מקום אף במקום שאין חשש היזק ראיה יכול לעכב בעל החצר על בעל הגג מלהוציא זיז, בטענה שחושש שיפלו הכלים שיניח שם על ראשו או על החצר.

ועפ"ז יש לדון בשאלה מצויה בדייר שמבקש להתקין סורגים לחלונותיו, והשכן מתחתיו יש לו מרפסת תחת חלונו, ודורש ממנו שלא יתקין סורגים בולטים (עם בטן) כמקובל ברוב הבתים, רק סורגים הצמודים לחלון. וטענתו, שכיון שפעמים רבות מניחים על הסורגים הבולטים כלים לייבש, וכן סירים עם אוכל לצנן או עציצים עם פרחים וכדו', ועלול להתהפך ולהישפך למרפסת שלו, וכן חפצים קטנים שיניחו שם עלולים ליפול על ראשו למרפסת וכדו'. ולכאורה לדברי התוס' טענתו טענה, ויכול לעכב מלהוציא סורגים בולטים בגין חשש הנ"ל, דלא גרע מזיז טפח שמעכב עליו התחתון מחשש שיניח שם כלים וישפכו או יפלו לחצרו.

ודן בזה בספר משפטי החושן על הלכות נזקי שכנים סי' קנ"ג סעיף א', (שיו"ל ע"י בית ההוראה הישר והטוב מיסודו של הרב אברהם נח קליין), והביא שם דברי השושנת יעקב שכתב, שהתוס' לא כתבו סברא זו רק להו"א דגמ', דר' יהודה ס"ל שהיזק ראיה לאו שמיה היזק, אבל למסקנא שאף לר"י שמיה היזק רק שאומר בעל הגג מהדרנא אפאי ותלינא, גם תוס' מודים שאין חוששים לנפילה. ודייק כן מדברי התוס' [ע"ב ד"ה ואפילו] שכתבו שאין לחוש לנפילה כיון שאינו עומד כל שעה תחת הזיז, ועוד שבדבר התלוי אין חוששים לנפילה.

★ ★

וכתב במשפטי החושן שם, שדברי השושנת יעקב צ"ע. שמש"כ התוס' שאין לחוש לנפילה, אין זה רק בזיז פחות מטפח, שבזה אמר ר' יהודה שאין בעל החצר מעכב על בעל הזיז, הן מצד שאין כאן היזק ראיה שאומר מהדרנא אפאי, והן מצד חשש נפילה אין בזה, שכיון שהזיז קטן מטפח אין שייך להעמיד עליו כלי מלא מים, רק לתלות בו כלי קטן. וע"ז אמרו תוס' שאין לחוש, שאין צד נזק בזה רק אם יפול הכלי על ראש בעל החצר, וכיון שאינו עומד כל שעה תחת הזיז אין זו טענה, וגם שבדבר תלוי אין חשש נפילה. אבל ברישא בזיז טפח, שגם ר' יהודה מודה שבעל החצר מעכב, וכמו שהוכיחו תוס' הנ"ל מיניה וביה, אין שום סברא לומר שחזרו בהם מטענת נפילה, שבזה כתבו תוס' שחוששים שיעמיד שם כלי מלא מים, וישפכו המים על החצר ויזיק ויטשטש החצר, וזה שייך גם כשאין בעל חצר עומד תחתיו כמובן. וכן מוכרח בדברי התוס' למעיין בזה. וא"כ בנידוננו שמבקש להתקין סורגים בולטים שרגילים להניח בהם כלים וסירים יכול לכאורה התחתון לעכב.

אלא שהנתי' בסי' קנ"ג שם הוכיח מדברי הפוסקים, דלא ס"ל כסברת התוס'. שהטור והשו"ע בסעיף ה' הביאו דברי רבינו ישעיה שכתב, שבחצר השותפים אין בעל החצר יכול לעכב על בעל הגג להוציא זיז, שהרי בלא"ה יש לו חלונות ופתחים לחצר ואין לו עליו טענת היזק ראיה, והלכך אינו יכול לעכב. שמענו מזה, שדעת הפוסקים שאין לעכב אלא מצד היזק ראיה, ולא משום טענה אחרת כטענת נפילה ושפיכה.

ולמעשה נראה, שכיון שרוב הסורגים כיום כך הם מותקנים, על דעת כן משתתפים השכנים בבנין, שיעשה כל אחד כפי הנהוג והרגיל, ואין השני יכול לעכב עליו.

★ ★

בגמ': **והחוט המשולש לא במהרה ינתק.**

הנה כתיב "גד גדוד יגודנו והוא יגד עקב" (מט, יט)

שלמה המלך ע"ה אמר בקהלת (ד, יג) "והחוט המשולש לא במהרה ינתק". וכבר נאמרו דרשות רבות בגמ' על כך, כגון (קידושין מ:): כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ לא במהרה הוא חוטא שנאמר "והחוט המשולש לא במהרה ינתק". וברש"י בקהלת מביא שם מדברי הגמ' כאן: מי שהוא ת"ח ובנו ובן בנו שוב אין תורה פוסקת מזרעו וכן הוא אומר לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך.

והרי איתא בגמרא (תענית ט.) דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, וי"ל דיש לנו רמז מפורש בתורה על כך.

"גד גדוד יגודנו", שהוא לשון חיבור וקשירה, ואם מקשר עצמו חזק בשלש חיבורים וקשרים שזה "גד גדוד יגודנו", אז יכולים לקשור גם ה"עקב", גם את השפלים בעם.

וזה "והוא יגד עקב".

ובספרו של אאמו"ר זצ"ל כותב: שגד הוא גדוד, וזה אחדות. ושבט גד עומד על הענין של אחדות, ואפילו עם העקב של כלל ישראל, עם השפלים. וזה "והוא יגוד עקב" - גם עם אותם שבשוליים, גם עליהם היה עמלים להשפיע שיוחזרו בתשובה, כדי שתהיה אחדות מושלמת.
(וללוי אמר)

דף נ"ט ע"ב

בגמ': **אבל בעל החצר בבעל הגג יכול למחות.**

כתב הרמ"א חושן משפט סימן קנ"ד (סעיף ד') צריך להיזהר מלהסתכל בבית חבירו עד שהוא נתפס עליו כגנב בראי' ההיא, כיון שאין לו טענה עכ"ל. והמקור הוא מדברי הנמוקי יוסף כאן בסוגיין.

ולכאורה קשה מאי בא הרמ"א לחדש לן בזה, הרי כבר אמור כ"פ ש"היזק ראי'" שמיה היזק. וביאר הסמ"ע (ס"ק י"ד) שקמ"ל שאסור לו לאדם לעמוד מול חלון חבירו אפילו אם אינו מסתכל לשם, כיון שהוא נראה כאילו מביט לשם.

וכ"כ בשו"ע הרב חו"מ (סי' ח' סעיף י"ג): י"א שצריך אדם להיזהר מלעמוד כנגד בית חבירו או חצירו, ולראות בו אפילו ראי' קלה שאינו מתכוין כלל להסתכל לידע עסקיו של חבירו, אלא יחזור פניו כשעומד מול ביתו או חצירו של חבירו, כדי שלא יחשדוהו חבירו שמתכוין להסתכל לידע עסקיו, ויהי' נתפס כגנב, כיון שאין לו טענה למה הוא מסתכל.

אבל בט"ז שם מפרש דברי הרמ"א באופן אחר, שבא לומר שאיסור גדול הוא להביט בתוך ביתו וחצירו של חבירו, עד שהוא נתפס כגנב עבור פגיעה זה בזולת.

★ ★

כתב הגאון מבוטשאטש בכסף הקדשים (סי' קנ"ד סעיף ד') שאם הוחזקו שיש להם חלון כנגד חלון, ועכשיו רוצה א' להסיר החלון ולפתוח שם לגמרי, והשני טוען עליו משום היזק ראי', והוא טוען שגם בחלון יש היזק ראי', מ"מ כיון שע"י פתיחת החלון יש תוספת היזק ראי', אסור לו לפתוח חלונו.

★ ★

בגמ': **לימא בהיזק ראיה קמיפלגי דמר סבר שמיה היזק ומר סבר לאו שמיה היזק לא דכולי עלמא שמיה היזק וכו'.**

בתפארת שלמה (מועדים, סוכות), ביאר בזה את כוונת דברי הכתוב (תהלים לא, כ), 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', כי כן כל המעלות והטובות והקדושות הבאות מה' להאדם, על כולם צריך להיות עליהם סוכה סביב להצדיקים להסתירם מפני זרים, כי גם היזק ראיה שמיה היזק, והוא שנאמר במשה (שמות ב, ב) 'ותרא אותו כי טוב הוא ותצפנהו שלשה ירחים', כי היא כשראתה עמו שכינה, וכי הוא טוב לבד, הצפינה אותו לבל ידע איש ממנו. וזהו הענין (שם כד, יח טז) 'ויבא משה בתוך הענן ויכסהו הענן', למשה מפני סולתו לבל יראוהו במעלה הרמה. ובכן צריך לדעת ולהבין כל איש חסיד אשר יגיע וישיג לאיזה מעלה להיותו יושב בסתר ולכסות ולהסתיר עצמו בל יוודע לאיש, כי זה מזיק מאד מאד.

★ ★

בגמ': **היזק ראיה וכו' דכולי עלמא שמיה היזק.**

בתפארת שלמה (בפרשת חקת) כתוב שעיקר הקדושה של האדם תלוי בשמירת העינים והראות. ואפילו כאשר הגיע כבר למצב שזה לא משפיע עליו, אל יאמר האדם זה לא יזיק לי, לא כן הדבר "הזיק ראיה שמיה היזק". בבלעם כתיב "נופל וגלוי עינים" (במדבר, כד, ד) - אף שהיה נביא והשיג השגות גדולות, משום שהיה גילוי עינים - נפל.

★ ★

במשנה: לקח בית בחצר אחרת לא יפתחנו בחצר השותפין.

ומפרש בגמרא (ס' ע"א) משום שמרבה עליהן את הדרך.

ופירש הרשב"ם שהוא מזיק ומפריע לתשמישי צניעות שבבית ע"י ריבוי דיירים שעוברים ושבים.

והנה הרמב"ם (פ"ה מהל' שכנים ה"ט) כתב מכאן אתה למד, שאחד מן השותפין שהביא אצלו לביתו אנשי בית אחר, יש לחבירו לעכב עליו, מפני שמרבה עליו את הדרך, וכן השוכר ביתו לבעל הבית אחר, והביא עמו קרוביו ומיודעיו לשכון עמו בבית זה, הרי המשכיר מעכב עליו.

והמחבר (סי' קנ"ב סעיף ב') הביא שיטת הרמב"ם, והרמ"א שם הביא שיטת הרשב"ם דבתוך ביתו א"א לעכב עליו.

בס' שנות חיים (על תשמישי ונזקי שכנים סי' ל"ט בסוף הסימן אות ה') הביא מהג"ר מאיר לוריא שליט"א שבע"כ הרמב"ם לא למד בטעם האיסור כמו הרשב"ם משום שפוגע בצניעות של תשמישין, שהרי הרמב"ם אוסר אף בשוכר להכנס אצלו דיירין, והתם הרי המשכיר אינו נמצא בכלל בדירה, ולא שייך חסרון בצניעות תשמישין.

אלא ע"כ שהרמב"ם למד סיבת האיסור, שע"י ריבוי דיירין נפחת ומתקלקל יותר הדירה, ומחמת כן יכול למחות בעדו.

★ ★

בגמ': אמר אביי ה"ק החזיק רוחב טפח במשך ארבע החזיק ברוחב ארבע.

סיפר הגה"ח ר' נתן לוברט זצ"ל שנתגלה לו בחלום דרמזו כאן דשם המפורש הינו ד' אותיות, ושם אדנ"י הוא ג"כ בן ד' אותיות. וכל אחד שייך ונכלל עם השני.

דף ס' ע"א

במשנה: לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון וכו'.

ובגמ': מנהני מילי, א"ר יוחנן דאמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל וגו' אמר ראוין הללו שתשרה עליהם שכינה ע"כ.

ולכאורה דברי הגמ' תמוהים מאוד, דהרי באופן כזה של פתיחת פתח כנגד פתח או חלון כנגד חלון יש איסור מצד דין נזיקין משום היזק ראי', ומדוע שאלה הגמ' "מנהלי מילי" עד שהוצרכנו ללמוד את זה מפרשת בלק.

★ ★

והנה ביד רמה לרבינו מאיר הלוי אבולעפי' זצ"ל כותב כאן וז"ל: מיהא שמעינן דבהא איסורא נמי איכא משום צניעותא דנשי, ואע"ג דאחזיק נמי לא מהניא בי' חזקה, דאי ס"ד לענין דינא בלחוד קאמרינן, מאי ראויין הללו שתשרה עליהן שכינה, דמשמע טעמא דאין פתחיהן מכוונין זה לזה, הא לאו הכי לא, ואי טעמא דדינא קאמר ותו לא, כי מכוונים נמי אמאי אין ראויים, דילמא ממחל הוא דמחלי גבי הדדי, אטו מאן דמחיל היזקי' גבי חברי' גריעותא היא, אלא משום דלאו מידי דמשתריא במחילה עכ"ל.

וכותב חכ"א בקובץ מקבציאל (קובץ ל"ג ע' תלח): הרי ילפינן מדבריו, דעיקר הדרשה מהפסוק "מה טובו אהליך יעקב" לא נצרך ובא בשביל עצם דין ההרחקה של חלון מול חלון, כי זה כבר נלמד מדין היזק ראי', אלא עיקר הדרשה באה ללמדנו דין חדש, שלא מועילה "חזקה" בנזק של חלון מול חלון ופתח מול פתח, כי אף שמצד דין איסור נזיקין בבין אדם לחבירו מהני מחילה, מ"מ מצד דין איסור צניעות בבין אדם למקום לא מהני מחילה, ובחלון מול חלון ובפתח מול פתח בנוסף להיזק ראי' שיש שם יש גם איסור תורה משום צניעותא, ולכך לא מועילה בהו חזקה.

ובטעם שלא מועילה חזקה במקום שיש איסור צניעותא, כתב החזו"א (ב"ב סימן י"ב סק"ד), שזאת משום דתלינן מסתמא באומדן דעתו של אדם, שאין רצונו למחול על דבר איסור, ואף ששתק ולא מיחה, אין זה גילוי דעת על מחילה, כי במקום איסורא לא צריך מחאה, שהרי התורה מוחה במקומו מעצם האיסור שנתפרש בה.

אך לדידי נראה לי מלשון הרמ"ה שכתב "מידי דאית בי' איסורא לא משתרי במחילה". ומשמע מדבריו להדיא, דאף שהיתה מצדו מחילה ברורה, מ"מ אין מחילתו יכולה לבטל איסור תורה, ואיסורא כדקאי קאי, ולכך אם לאחר מחילתו הוא מתחרט בו, הרי האיסור עומד במקומו שלא לפתוח חלון מול חלון ופתח מול פתח משום צניעותא.

★ ★

במשנה: **היה קטן לא יעשנו גדול.**

ובגמרא אמר רבא הטעם, דמצי אמר ליה בפיתחא זוטרא מצינא לאיצטנועי מינך, בפיתחא רבא לא מצינא אצטנועי מינך.

וכן נפסק ברמב״ם ובשו״ע (סי׳ קנ״ד סעי׳ ד׳): היה פתח של אחד מהשותפים בחצר קטן אינו יכול להרחיבו, שהרי שותפו אומר לו, בפתח קטן אני יכול להסתר ממך בשעת תשמיש, ואיני יוכל להסתר ממך בפתח גדול. ומשמע מהמשנה, שרק מקטן לעשות גדול אינו רשאי, אבל אם היה לו חלון גדול יכול לעשותו קטן. וכן מסיים הרמ״א שם, היה לו פתח גדול יכול לעשות שם פתח קטן וכו׳.

והסמ״ע (שם סקט״ז), כתב וז״ל: נראה פשוט, דדווקא בכה״ג דהיה שם מתחילה פתח או חלון גדול הוא דיכול לעשות ממנו שם פתח או חלון קטן, אבל כשהיה פתוח לגמרי והוא רואה משם לחצר חבירו אינו יכול לסתום שם ולעשות שם במקומו פתח או חלון קטן. והטעם, דעכשיו צריך בעל החצר לאצטנועי מיניה טפי כשיהיה לו חלון, דאז אפילו כשהוא בביתו יכול לראות בו, משא״כ כשהוא פתוח לגמרי, עכ״ד. כלומר, שאם עד עתה היה שם חצר פתוחה, ובא לבנות החצר ולעשות חלון בכותלו, ואומר לשכנו מה איכפת לך, הרי עד עתה היה חצר פתוחה בינינו ויכולתי לראות בלא״ה, ומה היזק יש לך עכשיו כשבניתי ועשיתי חלון בתוספת שבניתי, ולכאורה לא עדיף מאם היה לו חלון גדול שיכול לעשותו קטן וכמו שמשמע במשנה ופסקו הרמב״ם והרמ״א הנ״ל. ולזה כתב הסמ״ע שיכול לעכב, והטעם שאומר שעד עתה ידעתי להיזהר ממך כשיצאת לחצר וראיתיך שם, ידעתי שלא לעשות דברי צניעות, אבל עתה תוכל לעמוד בביתך בחלון ולא אדע ולא ארגיש בזה, ותראיני, ונמצא שאתה מזיקני.

★ ★

ובספר משפטי החושן (הל׳ נזקי שכנים סי׳ קנ״ד סעיף ד׳), ביאר דיעות הפוסקים שהוכיחו בראשונים כדברי הסמ״ע, ויש שכתבו שמדברי הרשב״א בתשו׳ משמע שאינו יכול לעכב בטענה זו. והביא שם, שיש לדון לפי״ז לדינא בשאלה שכיחה מאד. באחד שיש לו מרפסת בביתו, ורואים דרך שם לחצירו או לביתו של חבירו, ובא עתה לסגור המרפסת ולבנותה במחיצות ולפתוח שם חלון. שלפי דברי הסמ״ע לכאורה יוכל השכן לעכב על ידו, כיון שעד עתה היה רואה כשהיה השכן יוצא למרפסת ומסתכל בו, ואילו עתה כשסגר המרפסת אין הניזק יכול להרגיש בו כשמסתכל. וכבר העיר בזה בפתחי חושן פי״ד. ובשו״ת מכתם לדוד [חו״מ סי׳ כ״ח] כתב באחד שבא לבנות על גבי אכסדרתו ולפתוח חלונות שם, שיכול לעכב בידו, דהשתא בפתע פתאום יכול להציץ דרך החלון ולא ירגישו בו וברי היזקא, ואע״ג שאינו טוען טענה זו, כגון זו פתח פיך לאלם, ע״ש. והיינו ממש כדברינו הנ״ל. וע״ש במשפטי החושן מש״כ בשם שו״ת הרשב״א ועוד אחרונים שדנו בזה. אמנם המנהג המקובל היום שסוגרים מרפסות וכו׳ ולא שמענו שמעכבים בזה.

וכמו כן יש לדון, באחד שיש לו חלון, ובא להתקין תריסים או וילונות לפני החלון, אם יוכל שכינו לעכב ולומר עכשיו תוכל להציץ דרך התריסים ואיני מרגיש בך. ולכאו׳ על זה וכיוצ״ב קאי מש״כ הרמ״א שבפתח גדול יכול לעשות פתח קטן, ומשמע שאינו יכול לטעון: בפתח גדול קל לי להרגיש בך, ובקטן לא אבחין שאתה מסתכל. אך בשו״ת בית דוד (סי׳ ע״ט) מבואר מדבריו שאף בזה יכול לעכב, וצ״ע בזה.

★ ★

בגמ׳: **מנה״מ א״ר יוחנן דאמר קרא וישא וגו׳ וירא ישראל שוכן לשבטיו, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה נגד זה כו׳.**

בשו״ת הרשב״א (ח״ג סי׳ ק״ס) נשאל בראובן שהי׳ גר ליד חצר של גוי, ופתח סמוך לו חלונות בביתו, והגוי לא עיכב, והחזיק שם ג׳ שנים, ואח״כ קנה שמעון החצר מהגוי, ובא לעכב על שכנו שיסתום חלונו.

וכתב הרשב״א שאם הי׳ ניזוק באותן חלונות בהיזק ראי׳, יכול שמעון לכוף את ראובן אפילו לסתום החלונות, דהיזק ראי׳ גירי דידי׳ נינהו, ואפילו שהי׳ מזיק את הגוי בגירי דידי׳, ובדיניהם של הניזק להרחיק את עצמו, אבל אנן על המזיק להרחיק את עצמו קיי״ל.

ואין אומרים בכי האי גוונא לא עדיפת מגברא דאתית מחמתי׳, שאע״פ שהעכו״ם הי״ל לקבל גיריו של זה מחמת דיניהם, ואע״פ שעומד על גביו ושורפו, וכן אינו בוש מזה שרואהו בתשמישיו, אין אומרים בישראל כן, ואדרבה

על דבר זה נשתבחו ישראל וראויין לשרות שכינה ביניהם, כמו שדרשו חז״ל מוירא ישראל שוכן לשבטיו.

ועיין בחו״מ סי׳ קנ״ד סעיף י״ח וי״ט ובנושאי כלים שם.

★ ★

בגמ׳: וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו כו׳ **ראה שאין פתחיהם מכוונים זה לזה אמר ראוין הללו שתשרה עליהן שכינה.**

במאור ושמש (פ׳ בלק) כתב לפרש על דרך הפשט, שכיון שראה פתחיהן מכוונין זה מול זה, כדי שלא להכניס עין הרע בשל חבירו, לכן מדה כנגד מדה אמר ראוין אלו שתשרה עליהן שכינה ולא יחול עליהם עין הרעה של בלעם.

עוד כתב שראה ש״אין פתחיהן מכוונין זה לזה״, שאין הם עושים המצוות כמצות אנשים מלומדה שמביט אחרי חבירו לעשות כמו שהוא עושה, אלא כל אחד עושה לעצמו, לכן אמר שראויים הם שתשרה עליהם שכינה.

★ ★

במצודת דוד מפרש הטעם שדאגו ישראל שלא יהיו פתחיהן מכוונות זו כנגד זו, משום שמובא בחז״ל שאין הקב״ה חפץ לבייש עוברי עבירה, ואמרו חז״ל, שלצדיקים נפל המן סמוך לפתחיהם, רשעים שטו ולקטו, ואילו היו פתחיהם מכוונים היה ניכר מי הוא רשע, כי לפני פתחו לא נפל המן, ואז היו עוברי עבירה מתביישים, לפיכך לא היו פתחיהם מכוונים.

ואולם בעיני כל חי דחה את דבריו וכתב, דלא היה זה מחמת ציווי, אלא מעצמם עשו זאת ולכן שיבח אותם בלעם.

★ ★

במשנה: אין מוציאין זיזין וגזוזטראות לרה״ר.

כתבו הרי״ף והרמב״ם (פי״ג הל׳ כ״ד) דהיינו דוקא למטה מגמל ורוכבו, אבל למעלה מגמל ורוכבו שרי, והמקור הוא מהא דתנן (לעיל כ״ז ע״ב) אילן הנוטה לרה״ר קוצץ, ולמעלה מגמל ורוכבו אינו קוצץ.

אבל הריטב״א כאן חולק וכתב דלכתחילה אסור להוציא זיזין אפילו למעלה מגמל ורוכבו, שלמה יפריע לרבים למי שרוצה ללכת ברומח וחנית ארוך. ועוד שגורם טומאה לרבים (עיין בסוף פרק מרובה שבירושלים אין מוציאין זיזין, מפני שמרבה את הטומאה ע״י אוהל). ולהלכה נפסק בשו״ע סי׳ תי״ז סעיף ב׳ כמו הרמב״ם.

אולם הרמב״ם התנה והוא שלא יאפיל לרבים, וכן כתב בתשו׳ הרא״ש (כלל ק׳ סי׳ ח׳) בעובדא שא׳ הי׳ לו שני בתים בשני צידי רשות הרבים, ורצה לעשות גשר ביניהם למעלה ממקום גמל ורוכבו, והרא״ש לא התיר לו כיון שע״י הגשר הוא מאפיל לרבים.

עוד כתב בתשו׳ ריב״ש (סי׳ תנ״ה) בא׳ שרצה להוציא זיז למעלה מגמל ורוכבו, וטענו כנגדו שע״י הזיז ברדת מטר סוחף, יזלו המים דרך הזיז ויגיעו לכותל של זה שכנגדו, והשיב הריב״ש שאין לו רשות להוציא זיז בכה״ג.

והובא כ״ז להלכה בחו״מ סי׳ תי״ז סעיף כ״ז ברמ״א.

דף ס׳ ע״ב

בגמ׳: סד אדם את ביתו ומשייר דבר מועט, וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה אמר רב חסדא כנגד הפתח.

וכיוצא בזה ממש מצינו לעיל (נ״ג ע״ב) לגבי קנין בנכסי גר שמת בלי יורשים, אמר ר׳ אלעזר המוצא פלטין בנכסי הגר וסד בהן סיד אחד או כיור אחד קנאן, ״וכמה אמר רב יוסף אמה אמר רב חסדא כנגד הפתח״.

מבואר כאן שיסוד ועיקר הבית הוא מקום זה אמה על אמה כנגד הפתח, וע״י קנין במקום זה קונה את כל הפלטין.

וביאר בס׳ ילקוט דברי אסף (ערך בין המצרים) שזהו הטעם כאן שישייר בביתו ג״כ אמה על אמה כנגד הפתח, שכיון שזהו ראש ועיקר הבית, ראוי לעשות שם סימן לאבלות זכר לחורבן ביהמ״ק.

★ ★

עוד מביא שם מתורת חיים כאן, שלפי שאבדנו ״בית״ המקדש - לכן ישייר בסיוד ביתו, ולפי שאבדנו ״הקרבנות״ שנאמר בהן את קרבני לחמי לאשי, ופירש״י שעיקר הסעודה ע״ש הלחם, לכן תקנו שישייר מצרכי סעודה, ולפי שאבדנו ״בגדי כהונה״ לכן תקנו שישייר בתכשיטין.

★ ★

בגמ׳: כשחרב הבית בשני׳ רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין כו׳ א״ל נאכל בשר שממנו מקריבין ע״ג המזבח ועכשיו בטל נשתה יין שמנסכין ע״ג המזבח ועכשיו בטל כו׳.

בבית יוסף (או״ח סי׳ תקנ״א) מביא מכלבו שמטעם מנהג זה של הפרושין נהגו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין מי״ז בתמוז שאז בטל התמיד ועד תשעה באב, ועיין שם בהגהות חתם סופר בשו״ע שאף שרבי יהושע ביטל דברי הפרושין, היינו שלא יחמירו לעולם, אבל לזמן קט של ג׳ שבועות יכולין להחמיר.

ועיין מה שהבאנו לקמן מהבני יששכר לענין נישואין בבין המצרים.

★ ★

בגמ׳: כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין.

כתב ביערות דבש, ׳וכבר אמרו שרצו לתקן בחורבן לבלי ממש לאכול בשר ולשתות יין ולבלי ליקח נשים, וגם הנשים לא ילכו בבגדי צבעונים (נדה סא ע״ב), רק הקילו בשביל קיום המין ולהקל מעל כתמיהן, ואיך נרדוף אנחנו המותרות, ואיך ילבשו הנשים משבצות זהב ואבני חפץ וכלי יקר בדמים יקרים בעו״ה, ואסרו למלאות פינו שחוק בעולם הזה, ואמרו (סוטה מח.) זמרא בביתא חורבא בסיפיה, בעו״ה נהפך אשר אין בית אשר לא ישוררו וישמחו כמשוש לכל הון יקר, וא״כ לכאורה אין לתלות זה בכובד הגלות, אבל באמת גם זה נתלה בו, כי יש להבין מה שאמרו (תדא״ר פי״ח) כביכול השכינה בגלות, ובכל צרותינו לו צר, והוא אסור בזיקים כביכול, כאשר הפיוט כהושעת אלים בלוד עמך וכו׳, מורה כולו ע״ז, וכמ״ש תו׳ בסוכה (מה. ד״ה אני והו), והענין כך, כי שפעת הקב״ה לארץ היה ע״י ישראל ומקדשו, ומשם נתפשט התמצית מעט לעכו״ם, וע״ז נאמר (עי׳ ישעי׳ סה, יג) עבדי יאכלו וישבעו והמה ירעבו, אבל לאחר החורבן, הקב״ה שם השפע בשר של אומה שאנו אצלו בגלות, ומשפיע לשר ההוא, והוא משפיע לנו, וזהו מ״ש בירמיה (ירמיה מט, לח) ושמתי כסאי בעילם, ומפרשים כי שם הקב״ה בשר של פרס - הוא עילם - השפע, ועל ידיו אנו מקבלים, וכן הוא בכל גלות, וגלות אחרון המר הזה, הוא ג״כ הקב״ה שם השפע בידי האומה של עשו שאנו אצלם בגלות, הוא המקבל השפע ומשפיע לנו, כאשר האריכו בזה למאוד תלמידי האר״י זללה״ה, שלכך נאמר (ישעיה כא, יא) אלי קורא משעיר׳.

★ ★

בגמ׳: אמר רבי ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

והקשו במפרשים דהנה בגמ׳ ברכות (י, א) מספרת הגמרא: ״הקב״ה הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו: לך ובקר את החולה, שנאמר: ׳בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבוא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו: כה אמר ה׳ צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה׳... משום שלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה (חזקיהו): משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיה דקודשא בריך הוא ליעבד״.

ואם כן, כיצד אמר רבי ישמעאל שמיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, והלא על דבריו יש להשיב: ״בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיה דקודשא בריך הוא ליעביד״?

★ ★

וכתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ קצו) ליישב בזה: י״ל לפי דברי התוספות במסכת ב״ב (ס, ב, ד״ה דין הוא) שהעמיד את דברי רבי ישמעאל בן אלישע דווקא במי שכבר קיים מצות פריה ורביה, ניתן לחלק ולומר, שדווקא גבי חזקיהו שנמנע מלקיים פריה ורביה אמר לו ישעיהו ״בהדי כבשי דרחמנא למה לך״, אבל במי שכבר קיים פריה ורביה, שכל החיוב לישא אשה ולהוליד בנים אינו אלא מדרבנן משום ״לערב אל תנח ידך״, בכי האי גוונא לא מחוייב.

וטעם החילוק, שהרי רבי ישמעאל בן אלישע נימק דבריו מפני המצב: ״שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצוות וכו׳״, כלומר אין אפשרות לקיים מצוות, ואדרבה בקיומו של עם ישראל נגרם ביטול מצוות. בכי האי גוונא אין חיוב ״לערב אל תנח ידך״. ודומה הדבר למה שפסק הרמ״א באבן העזר (סימן א, סעיף ח), שאם חושש אדם שמא בהוסיפו להוליד בנים מאשה

אחרת תגרם קטטה עם בניו הקודמים מאשתו הראשונה, שפטור מ״לערב אל תנח ידך״. חזינן שגם מחמת סיבה קלה ניתן לבטל חיוב זה, וקל וחומר לנימוקו של רבי ישמעאל בן אלישע.

★ ★

בגמ׳: תניא אמר ר׳ ישמעאל בן אלישע מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין אלא אין גוזרין גזרה על הציבור אא״כ רוב ציבור יכולין לעמוד בה.

כתיב ״כל נדר וכל שבעת אסר לענת נפש אישה יקימנו ואישה יפרנו״ (ל, יד)

יש למצוא כאן רמז על הגאולה, שכן כידוע נחשבת כנסת ישראל לרעייתו של הקב״ה

והנה בגמרא כאן מבואר וכנ״ל, דמיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין אלא אין גוזרין גזרה על הציבור אא״כ רוב ציבור יכולין לעמוד בה.

וזהו העינוי נפש המבואר בפסוק, שהיינו צריכים לנדור על עצמינו ולאסור אכילת בשר ושתיית יין. והעצה היא ואת זאת אנו מבקשים,״אשה יקימנו ואשה יפירנו״.

שהקב״ה שהוא כביכול הבעל של כנסת ישראל, יקימנו מאבלינו, יקים את סוכת דוד הנופלת, והוא יפר את הנדר והשבועה של העינוי נפש בגלל הגלות וחורבן בית אלקינו.

ופרשה זו שנקראת בימי בין המצרים, מעוררת את הזמן, לבקש ולהתחנן לזכות במהרה בישועת ישראל.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: מיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזרות רעות כו׳ דין הוא שנגזור על עצמינו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו כו׳.

בהגהות מיימוניות (פט״ו מהל׳ אישות הלכה ח׳) כתב דעל כל פנים נשאר מזה ש״דין עלינו שנגזור על עצמינו שלא לישא אשה כו׳״, שאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה, שהדין הוא שתצא בלא כתובה, אבל לאחר החורבן לכל הפחות אין כופין להבעל להוציא.

בשו״ת חידושי הרי״ם (אהע״ז סימן ל״ו) תמה דהא לא קאמר הכא רק משום שלא נותנין למול את הבנים, ומהיכ״ת לפסוק מחמת כן שבכל ענין, אפילו שלא בשעת שמד לא נכוף למי ששהה עשר שנים ולא הוליד בנים להוציא את אשתו.

ולכן פירש כוונתם שכיון שהטעם שיש לנו כח לכוף הוא מחמת דאנן שליחותייהו קא עבדינן, וכיון שהי׳ בימים מקדם שעת שמד שאז לא כפו לקיים פ״ו, א״כ בטל כח השליחות, וא״כ גם לאח״כ כשבטל השמדות, שוב לא נתחדש כח השליחות של הראשנים שהיו סמוכים ע״ש.

★ ★

בחתם סופר בספרו תורת משה (פ׳ שמות) כתב בזה רעיון נפלא, שהרי הקב״ה נשבע שלא יכלה זרע ישראל, וכיון שהמלכויות גוזרין גזירות קשות ורעות, ע״כ התייעצו למנוע פ״ו ואז יש חשש שיכלה זרע ישראל, וממילא יצטרך שיקום ד׳ ויושיע ויתבטלו הגזירות. אמנם יש לחוש שרשעים לא ישמעו בקול חכמים, ונמצא זרע צדיקים נתמעט וזרע רשעים פרה ורבה וע״ש שביאר בזה מ״ש עמרם שגירש את אשתו, וכן עשו אחריו.

במקום אחר (פ׳ דברים) סיים החתם סופר שיש לחשוש שהגזירה תתבצע באופן אחר, ע״י רוב חירות שיתנו הגוים לישראל, שזה הרבה יותר גרוע מעול הגזירות הקשות, שעי״ז מתערבים בגוים וילמדו ממעשיהם.

★ ★

בבני יששכר (תמוז אב סוף מאמר א׳) הביא דעת י״א שמי שעדיין לא קיים פ״ו, יכול לישא אשה בין המצרים. אבל הוא כתב שכיון שמצינו כאן שרצו לאסור לגמרי מלישא אשה משחרב ביהמ״ק, עכ״פ בג׳ שבועות אלו יש למנוע אף למי שעדיין לא קיים פ״ו.

במשך חכמה (פ׳ נח) הביא דברי הגמרא כאן, וכתב דיל״פ שזהו פירוש הפסוק ״שופך דם האדם וכו׳ ואתם פרו ורבו״, שאפילו בשעה שנשפך דם יהודי כמים, ואתם פרו רבו, ואנכי אדרוש את נפש הרוצח. והביא משאלתות (פרשת וזאת הברכה) שכתב מקור מצות פ״ו מירמי׳ (כ״ט ו׳) ״קחו לכם נשים והולידו בנים״, אף שהי׳ אז זמן צרות שגלו לבבל, הזהיר ירמי׳ שלא יתפעלו מתוקף היסורין וישאו נשים ויולידו בנים.

ועיין שם בשו״ת חי׳ הרי״ם (הנ״ל) שמביא טעם למה שי״א שרבינו גרשם מאור הגולה לא גזר את החרם שלא לישא ב׳ נשים רק עד אלף השישי, שאם ח״ו יתארך הגלות, אדרבה שישאו יותר נשים ויולידו יותר בנים.

★ ★

בגמ׳: תניא אמר ר׳ ישמעאל בן אלישע מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא״כ רוב צבור יכולין לעמוד בה.

ומיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן ואמרי לה לישוע הבן דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

כתב הגאון בנימין מנדלסון אב״ד קוממיות זצ״ל, בזכרוני שאיתא בשם החתם סופר ותלמידיו שבכיה על חורבן בית המקדש סגולה לבנים טובים. יכול להיות הטעם לפי מ״ש חז״ל במס׳ ב״ב בגמ׳ הנ״ל, לפיכך אם מצפים לבנין בית המקדש בקרוב, יש לנו תירוץ על מה שנושאים נשים ומולידים בנים שילכו לבית המקדש. (אגרות הר״ב עמ׳ קמה).

★ ★

בגמ׳: זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לאותה בושה או לאותה כלימה.

כתיב ״והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתה אתו לעיניהם״ (במדבר כז, יט)

בגמרא כאן איתא: זקנים שבאותו הדור אמרו וכו׳ אוי לאותה בושה או לאותה כלימה.

וראיתי בספר שפירש, שהזקנים אמרו שיהושע קבל ההנהגה מפני שהיה משרת משה, שלא מש מתוך האהל, שהיה מסדר הספסולים והשולחנות ותמיד שימש למשה רבינו. ואמרו הזקנים שאנחנו חשבנו שזה בושה וכלימה שיהושע מסדר הכל והוא המשרת של משה. והסתכלנו על יהושע שהוא עושה מעצמו בושה וכלימה, אבל באמת בשביל זה הוא קבל ההנהגה.

ולפיכך אמרו ״אוי לאותה בושה וכלימה״. היינו שאם היינו מקבלים הבושה והכלימה הזאת, אז אנחנו היינו מקבלים ההנהגה.

וחשבתי שמפני זה אמר הקב״ה ״והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן ולפני העדה״. כי תגדל את יהושע ותעשה אותו חשוב, מפני שעד כאן כולם הסתכלו אליו כמו משרת, ועכשיו צריך אתה לגדלו.

(וללוי אמר)

פרק רביעי

דף ס"א ע"א

במשנה: המוכר את הבית לא מכר יציע ואע"פ שהיא פתוחה לתוכו ולא את החדר שלפנים הימנו ולא את הגג בזמן שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים.

כתב בדבר אברהם (ח"א סי' לז ענף ו), 'ודע, שאם יש בבית ד' על ד' והוא ראוי כבר לדירה, והגג אין בו ד' על ד', נראה דחייב במעקה, לפמ"ש הרמ"ה כאן (סי' י"ג ד"ה וה"ה), דגג אע"ג דלא הוי ארבע אמות ופתוח לגג ביתא, לא מהני בי' לישנא דעומקא ורומא, משום דגג חזי למילתי' למשטח בי' פירי ושאר תשמישין, ואע"ג דלא הוי ארבע אמות. וכי בעינן ארבע אמות, במידי דלא עביד אלא לדירה כגון בית, וכיון שכן ראוי שיהא חייב במעקה.

'**ואין** להעיר מדתנן בב"ב שם המוכר את הבית לא מכר כו' ולא את הגג בזמן שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים, דאז חשיב בפני עצמו ולא בטיל אגב בית, ונראה דאין הפירוש דמשום דחסרה מעקה גרעה חשיבות הגג מצד עצמו, אלא נראה מוסבר יותר דביאורו הוא, דכיון דאין בו מעקה הרי אסור להשתמש בו, וממילא אין משתמשין בו, וכיון שאין משתמשין בו אין לו חשיבות מצד חסרון ההשתמשות, ובטיל אגב בית, ולהני דסברי דבית השותפין פטור ממעקה, א"כ שותפין שמכרו בית שיש לו גג בלא מעקה לא יהא הגג מכור, ומתני' סתמא קתני, אבל אין זה כלום, דאפי' גג של שותפין אסור להשתמש בו משום הסרת המכשולות, דבזה אין נ"מ בין יחיד לשותפין'.

★ ★

בגמ': תאני רב יוסף שלש שמות יש לו יציע תא צלע.

הגר"א בביאורו על בני הבית (מלכים א' ו' ב') מבאר: "יציע" הוא שטח חלל החדר, ונקרא יציע כמו שטח (להציע זה כמו לשטוח). "צלע" הוא כותל, שהכתלים הם מצדדי השטח כמו הצלע. "תא" הוא שם החדר בכללות השטח עם הכתלים.

★ ★

בגמ': תאני רב יוסף, שלש שמות יש לו, יציע, צלע, תא וכו'.

בספר חנוכת הבית על מידות ביהמ"ק (ויניציאה תנ"ו ע' ל"א) מאריך הרבה בשיטת הרמב"ם לגבי מידות ביהמ"ק, ומקשה קושיות רבות בשיטתו, ושם (בשאלה טז) כותב: הרמב"ם ז"ל סבר דיציע לאו תא אלא גזוזטרא, ולכך פירש דהוו חוץ לכותל המסיבה. ואמנם קשה עד מאד דבריש המוכר את הבית (ב"ב דף סא) בהדיא תאני רב יוסף שלש שמות יש לו יציע צלע ותא, ומוכח התם דתאים הללו דבמתניתין דמדות היינו צלעות דיחזקאל ויציעים דשלמה, ואידי ואידי חדא היא ע"כ.

★ ★

וכתב הרה"ג ר' שמואל יהודה וינפלד בקובץ הדרום (קובץ כ"ט ע' 24) ליישב בזה: הרמב"ם ז"ל סבר דיציעים שהוזכרו במשנה ד' פרק ג' דמדות הם גזוזטראות ולא תאים. ואמנם בריש המוכר את הבית (ב"ב דף סא) על המשנה המוכר את הבית לא מכר יציע, גרסינן, מאי יציע... רב יוסף אמר ברקא חלולה (ע"כ). והרמב"ם בפירושו למשנה דהמוכר את הבית, כתב, יציע הוא חלל בין שני כותלין... (עכ"ל). וכן הוא ג"כ כפירוש הרמב"ם שם בהלכות הרי"ף בהמשך לדברי רב יוסף שאמר מאי יציע ברקא חלולה.

אולם בנמוקי יוסף שם הביא בשם רב שרירא גאון ז"ל פירוש ברקא חלולה אצטבא גדולה בנויה אחורי הכותל והוא חלול... (ע"כ). ומדברי רב שרירא גאון אפשר להבין שפירוש יציע דהמוכר את הבית הוא כפירוש הרמב"ם ביציע דמדות. ואם כן גם על פירוש רב שרירא גאון יקשה מדברי רב יוסף דאמר התם בגמרא שלש שמות יש לו יציע צלע ותא, ושעל פי זה מוכח שפירוש יציע הוא תא.

אלא אפשר לתרץ ולומר דאין הכוונה שכל שלש השמות נקראו לדבר אחד דוקא, אלא שהם מתחלפים בקריאתם כמה דברים בכמה שמות. כגון שלגזוזטרא אפשר לקרות בשם אחד מהשלשה שמות, וכן לתא אפשר לקרות בשם אחד מהשלשה שמות וכו', כמו שיש הרבה כהנה בלשון הקודש. והא דקאמר "שלש שמות יש לו" ולא קאמר "יש להם", משום שעולה על המשנה דהמוכר את הבית לא מכר את היציע, או משום שכל שלשת השמות עולים למקום שסביבות הבית.

דף ס"א ע"ב

בגמ': **ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה המוכר שדה לחבירו בבקעה גדולה אע"פ שמצר לו מצרים החיצונים מצרים הרחיב לו.**

ופירש הרשב"ם: "בבקעה גדולה - שיש בה שדות הרבה והן שלו, וכגון שהיה עומד באחד מן השדות ואמר לו שדי זו אני מוכר לך. והדמים מודיעין ליכא למימר לא גבי בירה ולא גבי בקעה, דהא אין אונאה לקרקעות".

בימין יוסף (פר' חיי שרה) מבאר בטעם הדבר שאין אונאה לקרקעות, משום שאף במקום שראוי לזרוע מעט מכל מקום יכול להצמיח הרבה.

לפי זה פירש הטעם, למה מכר עפרון לאברהם אבינו גם את השדה, הרי אברהם לא ביקש אלא את המערה. אלא שלפי טעם הרשב"ם יוצא, שהמוכר קרקע שאינה ראויה לזריעה יש בזה אונאה, ואמנם יש לומר, דכיון שיש גזירת הכתוב דאין אונאה לקרקעות לפיכך אף במקום שאין הטעם מכל מקום הדין נשאר. ואולם כל זה בישראל, אבל בבן נח שאין את הגזירת הכתוב, אם כן במקום שיש סברא יש את הדין, אבל במקום שאין סברא נתבטל הדין ויש אונאה לקרקעות.

מעתה יש לומר, דמכך חשש עפרון שאם ימכור לו את המערה בלבד יוכל אברהם לטעון טענת אונאה כיון דהמערה אינה ראויה לזריעה, לפיכך התחכם עפרון ומכר גם את השדה שראויה לזריעה, וממילא לא יהיה דין אונאה אף בדינם.

בכלי יקר (ויקרא כה, יד) כתב טעם אחר, שכל דבר הנמכר אינו בערך אחד בכל הזמנים, כי כפי השתנות הזמנים לפעמים יוקרו או יוזלו, על כן המטלטלים שיתכן שבעת שישתנה מחירם לא יהיו בעולם, לפיכך יש בהם אונאה, מה שאין כן הארץ שלעולם עומדת, לפיכך אין בה אונאה.

★ ★

בגמ': **לא צריכא דרובא קרי לי' לבית בית** וכו'.

ובצד הגמ' נדפס הגה"ה שגירסת המהרש"ל בחכמת שלמה כאן היא: דאיכא ע"כ. והנה המהרש"ל כאן כותב שצ"ל דאיכא, ומוסיף דאמנם הרי"ף והרא"ש גורסים "דרובא" אך צ"ע דבריהם עכ"ד.

ויש להוסיף על דבריו של המהרש"ל, שהגר"א בהגהותיו (חו"מ סי' רי"ד ס"ק ל"ב) כותב שג"כ הרמב"ם גורס דרובא כהרי"ף והרא"ש ע"ש. וצ"ב דברי המהרש"ל דלכאורה גירסת הראשונים הנ"ל מובנת טוב יותר.

★ ★

וכתב בספר נזר הראש (ח"ב סי' ח) לבאר בזה, בעצם יש לתמוה על דברי הש"ס דקאמר, לא צריכא דרובא קרו לבירה בירה ובית בית ואיכא דקרו לבירה בית, מהו דתימא כולי זבין לי', ולכאורה מה ההו"א של הש"ס דנימא דכולי זבין ליה, מאחר שכתב לו מצרים, דהא המוכר הוא מוחזק ואף הרוב מסייע למוחזק, וא"כ רובא וחזקה לכו"ע עדיף ואוקי ממונא בחזקת מריה, ואף לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו רק להוציא אבל להחזיק לכו"ע אזלינן בתר רובא, ומה ההוה אמינא דהש"ס שלא ניזל בתר רובא וחזקה.

וצ"ל דהש"ס ס"ל בהו"א, דהיה מקום לומר דאע"פ שהרוב מסייע למוחזק דהיינו למוכר, מ"מ מאחר וכאן כתב לו בשטר מכר את המצרים שהרחיב לו, א"כ יש מקום לסברא דזה מה שכתב לו מצרים בכחו להכריע כהמיעוט ואף לאפוקי ממונא נגד הרוב והחזקה, משום דהמעלה של מצרים כתב לו, הוא לכאורה הוכחה שנתכוון למכור לו את הבירה כולה, וע"ז קמ"ל דלא, והיינו משום שהחסרון שלא כתב לו שלא שיירת, מגרע בהא שכתב לו מצרים, ולכן אין בכח המיעוט בצירוף כתיבת המצרים לאפוקי ממונא, כן צ"ל בכונת הש"ס לכאורה.

★ ★

וכעת י"ל דזה היתה קושית המהרש"ל כאן במה שהניח גירסא זו בצ"ע.

שהוקשה לו, דהא בשלמא אי גרסינן "דאיכא דקרו לבירה בירה ובית בית, ואיכא דקרו לבית בירה", א"כ מאחר שמיירי עתה בכה"ג שהוי פלגא ופלגא, מעתה יש מקום להבין כונת הגמ' בהו"א, דמהו דתימא דכולה זבין ליה, ור"ל שהוי ראי' לכאן ולכאן הרי הוא כפלגא ופלגא, וא"כ יש סברא לומר דמאחר שכתב לו מצרים הרי שזה הוכחה כהצד שרצה למכור הכל כולל הבירה, קמ"ל וכו', ולפי"ז דברי הש"ס מבואר היטב, משום דבחצי וחצי יכול טענת מצרים להכריע כהצד האחד, משא"כ אי גרסינן "דרובא", א"כ מיירי הכא דיש רוב ומיעוט, מעתה י"ל דאף אם איכא המעלה של מצרים שכתב לו, הרי שלא יכול להיות עדיפא מרוב, והוי לכל היותר כרובא נגד רובא, ושוב הרי הדר דינא דאוקי ממונא וכמוש"נ, כן נראה בכונת המהרש"ל להניח בצ"ע את גירסת הראשונים כאן וע"ש עוד מה שהאריך הרבה בסוגי' זו.

דף ס"ב ע"א

בגמ': **מצר לו מצר אחד ארוך ומצר אחד קצר אמר רב** וכו'.

הנה הרמב"ם (בפ' כ"א ממכירה הל' י"ג) כתב: המוכר שדה לחבירו, ומצר לו מיצר אחד ארוך ואחד קצר וכו' לא קנה אלא כנגד הקצר. מצר לו מיצר ראשון שני ושלישי ולא מצר מיצר רביעי וכו' מיצר הרביעי לא קנה וכו'. ואם לא היה מובלע ויש עליו רכב של דקלים וכו' הרי הדבר מסור לביה"ד כפי מה שיראו לאיזו דרך שדעתן נוטה יעשו עכ"ל.

וכן כתב שם (בהל' ט"ו) וז"ל, סיים לו את הזויות בלבד ולא סיים לו את המיצר שלכל רוח וכו' הרי זה לא קנה את כולם אלא יקנה ממנה כפי מה שמסר לו וכמה שיראו הדיינים עכ"ל.

ובכס"מ שם כתב וז"ל, ודינים אלו בעיות בפרק המוכר את הבית ועלו בתיקו, וא"כ הו"ל לרבינו לפסוק דבכולם לא קנה לפי שהמוכר הוא מוחזק וכו'. ואפשר שבגירסתו היה כתוב שודא דדייני עכ"ל. וכן פסק בשו"ע חו"מ (סי' רי"ט סע' ב-ד), ובש"ך שם (סק"ב) כתב וז"ל: מיהו נ"ל דגם הרמב"ם אין כוונתו כאן לשודא רק כפי מה שיראו הדיינים שיעור שמכר לו וכו' עכ"ל.

וכן כתב שם בערוך השלחן (אות ב') וז"ל: בכאן היה נראה לחכמים לפסוק שודא דדייני, מפני שהוא דבר רחוק שלא ימכור המיצר הרביעי לפיכך מסרו הדבר לב"ד. ושם (באות ד') כתב וז"ל: שאם רואים הדיינים שהמנהג בהרבה בני אדם שאין מסיימין את המיצרים לכל האורך, קנה הכל, וכן ראוי להורות עכ"ל.

★ ★

ועל פי הנ"ל כתבו האחרונים בהרבה שאלות שהתעוררו להלכה בענין מכירת מקומות בביהכנ"ס וכדו', שהדבר תלוי לפי ראות עיני הדיינים אם המוכר התכוון למקומות אלו. כגון אם בשטר המכירה כתב שהמקום שקונה יהי' בגדר "מקום מכובד", ואחרי זמן ארוך שישב על מקום זה בא לערער שאין זה מכובד דיו, הרי לפי הנ"ל נפסק, כי הכל תלוי לפי ראות עיני הדיינים.

★ ★

בגמ': **אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב ויקנה כנגד ראש תור שתיק רב.**

בשו"ת חות יאיר (סי' קנב), הביא דבר חידוש, דכתב הרמ"ע בסוף ספר יונת אלם, דהנה ידוע שרב הוא רב אבא תלמידו המובהק והמובחר של רבי שמעון בר יוחאי מבעלי הסודות, ובכל מקום שנאמר 'שתיק רב', אין זה ששתק מחמת שלא ידע, אלא שהיה לו להשיב על פי הסוד ולא רצה לגלות.

בחוות יאיר הוסיף על כך, דלכאורה יש להקשות, אם כן למה במסכת ביצה (ו, א) האריכה הגמרא לדון בסיבת שתיקת רב, אמנם יש לומר, דבגמרא שקיל וטרי למה שתק דגם בנגלה היה לו להשיב.

ומטעם זה גם כן אין להקשות ממה שמצינו במסכת בבא קמא (יא, א), "מדשתיק רב לאו דינא הוא", דהרי יש לומר דשתיק משום שלא רצה להשיב על פי נסתר, אלא דמכל מקום אין פוסקים הלכות על פי סוד, אלא על פי נגלה בלבד.

דף ס"ב ע"ב

בגמ': **אתמר לה להאי גיסא ואתמר לה להאי גיסא** וכו'

ובתוס' (ד"ה איתמר וכו') בסו"ד כותבים חידוש עצום: "והיכא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר וס"ל לדיין כחד מינייהו ועבד מאי דעבד עבד וכו' ואי מספקא לדיין כמאן הלכתא המע"ה". מבואר בדברי התוס', דהיכא

דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, אין הדיין יכול לפסוק כחד מינייהו, אלא א"כ בעצמו סובר ומכריע כחד מינייהו.

והגה"ק ר"א וסרמן זצ"ל-הי"ד בקובץ שעורים כאן מביא מהרא"ש (פ"ד דסנהדרין סי' ו') שכתב וז"ל: "והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה, לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה, ואם עשה כן זהו דין שקר. אבל אם החכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו וכו', ואם לאו בר הכי הוא לא יוציא ממון מספק" עכ"ל.

הנה שלכאורה מבואר ג"כ כדברי התוס' הנ"ל וכנ"ל.

★ ★

ובחזון איש הל' שביעית (סי' כ"ג אות ב') העיר בזה: "וא"כ אין דין זה נוהג אלא בימי אמוראים, אבל לדידן הממע"ה ואין גובין. וקשה דבימי אמוראים אף אם פסקו אמוראי קמאי הלכתא יש לאמוראי בתרי רשות לחלוק". עכ"ל.

וביאר בקובץ הערות כאן: היינו דקשיא ליה איך יוכל דיין בעלמא להכריע בין דעות אמוראי, וע"כ לומר שכוונת התוס' בדיין שהוא עצמו אמורא. וע"ז הקשה שאמורא בתרא יכול חלוק על אמורא קמא אף במקום שלא אמרו דעביד כמר עביד.

★ ★

בגמ': אתמר לה להאי גיסא ואתמר לה להאי גיסא שודא דדייני.

כתב השל"ה הקדוש (כלל לשונות סוגיות, מ), 'המוציא מחבירו עליו הראיה, ולפעמים אומר שודא דדייני, היכא דמספקא ליה לדיין אם הוא כמר ואם הוא כמר. בפרק המוכר את הבית בהיא דאמרינן התם מצר ראשון ומצר ב' ומצר ג' חוץ ממצר רביעי, דאמר רבא הלכתא דלא קני מצר ד', ולא אמרן דלא מבלע אבל מבלע קנה. ומביא תרי לישני, דלישנא חדא קנה, ולישנא אחרינא לא קנה, ופסיק תלמודא שודא דדייני, ולא פסק המוציא מחבירו עליו הראיה, כיון דמספקא לן אי כי האי לישנא ואי כי האי לישנא, הוה ליה למימר המוציא מחבירו עליו הראיה.

ומצאתי כתוב התירוץ הוא, כשאומר שודא דדייני הוא כי יש לנו כלל כי בכל מקום דאיכא פלוגתא ראוי להשתדל להסכים שתי הסברות בכל מה שאפשר ולמעט המחלוקת, והכא טרח תלמודא להסכים תרי לישני ולומר דלא פליגי הלשונות, אבל נאמר דלפעמים יש לדון כי האי לישנא ולפעמים כי האי לישנא, שיראו הדיינים אם המוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר או מנהג המדינה, ויאמר הדיין שבעין יפה מוכר ובכי האי גוונא קאמר לישנא חדא דקנה, ואם בעין רעה מוכר יאמר הדיין לא קנה ובכי האי גוונא קאמר לישנא אחרינא לא קנה, ולא פליגי תרי לישני. נמצאת למד כי כשיפול המחלוקת בין תובע לנתבע, ויש שני פוסקים, אחד פוטר את הנתבע ואחד מחייב להוציא ממון התובע מהנתבע, צריך להביא ראיה ברורה שדברי הפוטר הם בטילים מפני שנפל ספק בדין, על כן המוציא מחבירו עליו הראיה'.

★ ★

בגמ': מצר ארעא דמינה פסיקא ט' קבין.

בפי' הרשב"ם כתב: משמע, שדה הראויה לפסוק מקרקע אחרת דהיינו לכל הפחות תשעה קבין, כדתנן בפ' ראשון (יא.) אין חולקין את החצר וכו' ולא את השדה עד שיהא בו ט' קבין לזה וט' קבין לזה וכו'. עכ"ל. וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע דנותן לו ט' קבין. ולכאורה צ"ע, דהא לעיל במשנה שם פליג רבי יהודה וס"ל ט' חצאי קבין, ואמרינן ע"ז בגמ' (יב.) דלא פליגי אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה, וא"כ היכי אמרינן הכא דבכ"מ לעולם הוא לכל הפחות ט' קבין.

[הרב צבי קריזר]

דף ס"ג ע"א

בגמ': בן לוי שמכר שדה לישראל ואמר לו על מנת שמעשר ראשון שלי מעשר ראשון שלו ואם אמר לי ולבניי מת יתן לבניו ואם אמר לו כל זמן שהשדה זו בידך מכרה וחזר ולקחה אין לו עליו כלום אמאי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כיון דאמר ליה על מנת שמעשר ראשון שלי שיורי שייריה למקום מעשר.

ופירש הרשב"ם: 'מעשר ראשון שלו - וכדמפרש לקמן, דכיון דאין אדם קונה דבר שלא בא לעולם, שיורי שייר מקום מעשר, הלכך מעשר ראשון שלו, ואפילו אם מכרה הלוקח לאחר, דזכותו של לוי אינו יכול למכור לאחר'.

ומבואר, דמה שאומרים שיורי שייר וכו', אינו משום שעצם הלשון מוכיח כן, אלא משום דאדם יודע דאין

אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ועל כן וודאי היתה כוונתו לשיורי.

בבית האוצר (ח"א כלל יז) מוכיח מכאן לספיקו הנודע, דהכלל שאומרים 'אדם יודע וכו'', האם כלל זה תקף גם כן בדבר שנחלקו בו, או לא. ולכאורה מכאן מוכח דאף בדבר שנחלקו בו שייך לומר אדם יודע, שהרי מחלוקת תנאים הוא, אם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אם לאו, ובכל זאת אומרים אדם ידוע שאי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם.

★ ★

בגמ': **ת"ר בן לוי שמכר שדה לישראל כו' על מנת שמעשר ראשון שלי כו' ואם א"ל כ"ז שהשדה זו בידך, מכרה וחזר ולקחה אין לו עליו כלום.**

בר"ן כתובות (ריש פרק הנושא) מביא מהרשב"א שלמד מזה שהכותב לאשתו שמשעבד את עצמו לזון את בתה "כל זמן שאת עמי", אם גירשה ואח"כ חזר ולקחה אינו צריך לזון את בתה, כמו שכאן אם מכר השדה לאחר, ושוב לקחו בחזרה ממנו, אינו צריך לקיים תנאו ליתן המעשר ללוי זה.

וכדברי הרשב"א כתב גם כן הרא"ש (כתובות פי"ב הלכה א'), אלא שהרא"ש לא הביא ראי' מהך דהכא בבבא בתרא, ותמה על זה בשו"ת שער אפרים (סי' ע') למה לא הביא הרא"ש ראי' מכאן כמו הרשב"א.

ותירץ דיש לחלק בין הך דהכא להך דהתם, דהכא כשמכר הקונה לאחר, שוב נתבטל לגמרי התנאי, שגם אם הוא ירצה, אינו יכול לכוף הלוקח שלו ליתן המעשר של שדה זו ללוי זה, וגם אם ירצה ליתן כפי שיעור זה להלוי, אין זה "מעשר", אלא "מתנה" בעלמא, ולהכי אף אם חזר ולקחה בטל התנאי. משא"כ התם במשתעבד לזון את בת אשתו, הרי אם הי' רוצה, הי' יכול להמשיך לזון אותה גם אחרי שגירש את אשתו, וא"כ הייתי אומר שאין זה הפסק, ואם חזר ולקחה חזר התנאי למקומו, לכן כתב הרא"ש מסברא גרידא שבטל התנאי ואינו צריך לזון אותה.

★ ★

בגמ': **כיון דאמר ליה על מנת שמעשר ראשון שלי שיורי שייריה למקום מעשר.**

מפורסמת הקושיא, כיצד זכו אהרן ובניו במתנות כהונה עד עולם, הרי בשעה שהבטיח להם הקדוש ברוך הוא על כך, עדיין לא היה בעולם ואין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

בפנים יפות (פר' קרח) ביאר זאת על פי דברי הגמרא שלפנינו, דכיון ששייר קרקע, אין חיסרון של דבר שלא בא לעולם, וכמו כן כיון שהקדוש ברוך הוא הקנה לאהרן ולבניו בעין יפה ושייר להם כח בקרקע, מועיל כדי שלא יהיה דבר שלא בא לעולם.

ברם לפי פשוטו פירש, דדוקא אדם אינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, והטעם כיון שיכול לחזור בו או שימות הנותן עד שתבוא דעת הנתינה, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעולמי עד, וכל דבר שיצא ממנו לטובה אינו חוזר בו, ממילא הוא מקנה בכל שעה שיבא לעולם.

דף ס"ג ע"ב

בגמ': **אמר רב דימי מנהרדעא האי מאן דמזבין לי' ביתא וכו' צריך למיכתב ליה קני לך מתהום ארעא ועד רום רקיעא** וכו'.

בפוסקים דנו לגבי מכירת בית, האם מי שקנה דירה בקומת קרקע, שייכת לו גם הקרקע שתחת הבית ומותר לו לעשות חפירה ומחסן מתחת ביתו, או שהחפירה שתחת הבנין שייכת לכל בעלי הבנין. והביאו מדברי הגמ' כאן והרמב"ם (פכ"ד דמכירה הלכה ט"ו) ושו"ע חו"מ (סי' רי"ד ס"ג) שפסקו כהנ"ל.

וכתב בספר משפט צדק (ח"ג עמ' 164) בשם כמה פוסקים, שכיום ברור שהמוכר אינו משייר לעצמו את המקום שמתחת לבנין, אלא כלול ברכוש המשותף של כל בעלי הדירות, ואפילו לא חשבו הקונים להשתמש בקרקע זו קנו אותה, ולכן בעל דירה שרוצה לחפור בקרקע מתחת לדירתו צריך רשות של כל השכנים (ועיי"ש לגבי בעלות על חללים שבצלע בנין הבנוי בהר).

★ ★

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתקמא) כתב שמערה זו מעולם לא היתה לשמעון (בעל העלייה), ומאן לימא לן שלא היה עומקו של ראובן (שהמערה פתוחה אל ביתו), והוו להו כבית ועליה שלא ראינו בית זה לעולם לבעל העליה, בענין זה לבעל העליה להביא ראיה שמכרת לי הבית ולא בעל הבית לבעל העליה, ואילו בשעה שבא ראובן לחפור תחת הקרקע של שמעון, באמת היה שמעון יכול למחות כיון דעומקו ורומו שלו, אבל לאחר שבנה ראובן ולא ערער שמעון והחזיק בו כמה שנים, קרוב הוא זה שחזר לדין בית ועליה של שנים, עיי"ש. (ולפי"ד הרשב"א יש לעיין בהלכה הנ"ל).

★ ★

בגמ': **קני לך מתהום ארעא ועד רום רקיעא.**

כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' נא), 'אגב אעיר, כיון דקדושת ארץ ישראל היא מתהום ארעא ועד רום רקיעא, למה לא תתפשט הקדושה גם על הקרקע שמעברו השני של העולם שמכוון ממש נגד ארץ ישראל, ואף אם נאמר דכיון שבדבר עגול הכל מכוון כנגד המרכז שבאמצע לכן גם הקדושה מתפשטת רק עד המרכז שבאמצע ולא יותר, אבל מ"מ לענין טומאה רצוצה שבוקעת ועולה עד לרקיע - גם לגובה כזה אשר משם אינו חוזר ונמשך כלל אחר הקרקע שלמטה - וגם בוקעת ויורדת עד התהום ויותר, וא"כ מנין שאין הטומאה בוקעת גם עד לרקיע שמצידו השני של כדור העולם, וכיון שבכל צד יש קברים שהם ניכרים וידועים תו הוה ליה קבוע דחשיב כמחצה על מחצה ואסור לכהנים לדרוך שם, וכמו שהק' הר"ש מקינון ז"ל דניחוש בכל דוכתי לנחל איתן ויהא אסור לחרוש ולזרוע, וכל התירוצים שנאמרו על קושיא זו לא שייכי כלל להכא, וגם קשה דניחוש נמי לקבר שמכוון כנגד המזבח וכההיא דגולגלתו של ארונה היבוסי, ומה טעם לא נאמר שגם בזה הטומאה בוקעת ועולה, ומנין לנו שלענין טומאה וכדומה רואין את העולם כשטח ישר מבלי להתחשב כלל עם זה שהעולם באמת עגול ככדור'.

דף ס"ד ע"א

בגמ': **זאת אומרת המוכר בית לחבירו ואמר לו על מנת וכו' שאם רצה להוציא בה זיזין מוציא.**

וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ (סי' רי"ב סעיף ג') ע"ש.

ובט"ז (שם) וביו"ד (סי' ס"א סעיף כט) הקשה דכיון דהשו"ע פסק בכ"ד דעל מנת לא הוה שיורא אלא תנאה (ע"ש היטב בדבריו וראיותיו) א"כ איך פסק כאן דעל מנת שדיוטא העליונה שלי דהוה שיור. ואם הוא תנאי לא מהני לי' להוציא זיזין.

★ ★

והנה הש"ך (יו"ד סי' ס"א ס"ק יח) כתב להוכיח דס"ל להרמב"ם דעל מנת שיורא הוא, וכסתמא דתלמודין בגמ' לעיל (ס"ג ע"א) בדין בן לוי שמכר קרקעו לישראל ואמר לו על מנת שהמעשר שלי שהמעשרות שלו משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל במתנות כהונה הואיל ונתן כל הבהמה ליד ישראל לא אמרינן שיורא שייריה ע"כ.

ואכן הרא"ש (פי' דחולין פ"י ח') וכן כאן דב"ב (פ"ד סי' ז') כתב להדיא, דהך תנא דבן לוי שמכר שדה ס"ל דעל מנת שיורא הוא, ושיורא שייר למקום מעשר ע"ש.

★ ★

אכן בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ד סי' ל"ד) תמה על הש"ך הנ"ל, שאם פשיטא לן דלשון על מנת הוא שיור, א"כ גם במתנות כהונה אעפ"י שמסר כל הבהמה ליד הקונה, הדין נותן שהמתנות יהיו של כהן המוכר שהרי לא מכרם לו, ובמסירת הבהמה ליד הקונה אינו מקנה לו המתנות ששייר לעצמו. וכן כתב הטורי זהב (חו"מ סימן רי"ב סעיף ג') על דברי הש"ך, דאי אמרת שיורא הוא מה לי קרקע או מטלטלין.

★ ★

וכתב בכרתי ופלתי לבאר דעת הש"ך דס"ל דמספקא לן להרמב"ם בהוראת על מנת אי הוי תנאה או שיורא, והלכך בקרקע מוקמינן ארעא אחזקת מרא קמא. מה שאין כן במתנות כהונה מוקמינן הבהמה בחזקת הלוקח שהוא מחזיק בה ע"כ.

ולפי"ז א"ש ב' הדינים הנ"ל דכאן ודלעיל לגבי בן לוי ודו"ק.

★ ★

עוד כתב בנתיה"מ (סי' רי"ב ס"ק ד') ליישב ב' הפסקים הנ"ל, לגבי זיזין כאן ולגבי בן לוי לעיל, די"ל שבדבר שבא מאליו כגון על מנת שדיוטא שלי, הכוונה היא שמשייר לעצמו זכות דלענין זה לא יהיה בו דין מקח, שאין לשון תנאי רק כשהוא בלשון: על מנת שיעשה או לא יעשה בין הוא או אחרים, אבל במילתא דממילא אינו תנאי אלא שיור

ולא נחלקו באומר על מנת שהמתנות שלי אלא מדין מתנה על מה שכתוב בתורה, דלענין מתנה על מה שכתוב בתורה שייך אפילו בתנאי דממילא, וסובר הרמב"ם שדין על מנת שהמתנות שלי איירי במוכר בהמה לשחיטה, והלכך נקרא מתנה על מה שכתוב בתורה דודאי קא עקר. אבל במתנה על מנת שהמעשרות שלי, אין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה, הואיל ויכול הקונה לזורעה שחת או דברים שאינם חייבים במעשר או להכניס תבואתו דרך גגות ע"כ.

★ ★

ובספר משפטי עוזיאל (שם) מביא שהגר"י הוטנר ז"ל בספרו תורת הנזיר סתר את תירוץ הנתיה"מ הנ"ל ממה שכתוב בירושלמי (דמאי פ"ו ה"ב) כהן שמכר שדה לישראל ואמר לו על מנת שהמעשרות שלי ד' או ה' שנים יכול הוא למחות בידו שלא ליטעה כרם שלא לזורעה איסטיס שלא לעשותה שדה קנים ע"כ. ומינה מוכח שגם בשדה נקרא עוקר ודאי מה שכתוב בתורה ע"כ. וע"ש במשפטי עוזיאל מש"כ לפלפל בזה עוד.

★ ★

במשנה: וצריך ליקח לו דרך דברי ר' עקיבא וחכ"א אינו צריך ליקח לו דרך.

בפרשת בראשית (בראשית ד, ח) נאמר, 'ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו', ומצינו על כך במדרשים ביאורים שונים, במקום אחד מצינו שקין אמר להבל פרח באויר ולא ירעו צאניך על אדמתי, ובמדרש אחר מצינו, על תאומה יתירה נחלקו, כתיב הכא בשדה, וכתיב התם כי בשדה מצאה.

בחתם סופר (עה"ת שם) ביאר דלא נחלקו, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, דקיימא לן האחין שחלקו לקוחות הן, ודינם כמוכר ולוקח, ואי מוכר בעין יפה מוכר, אין להבל דרך על קרקעיתו של קין, כי מכר לו חלקו בקרקע בעין יפה ולא השאיר לעצמו דרך, ודין זה מבואר כאן בגמרא ובשולחן ערוך, ואמנם לפ"ז קין כשמכר להבל חלקו בבעלי חיים הרי גם תאומה היתירה בכלל בעלי חיים, כי אחר שלקח כל אחד תאומה לאשה, שוב הנותרת יש לומר שהיא בכלל בעלי חיים, אעפ"י שיש לפקפק קצת אם אדם בלשון בעלי חיים מ"מ תליא אי מוכר בעין יפה או לא, וא"כ ממה נפשך איכא גזילה גבי הבל, אי בעין יפה מכר קין בעלי חיים והתאומה שייך להבל לבד, א"כ גם הבל מכר קרקע בעין יפה לקין, ואין לו דרך עליו ויפרח באויר, וההיפוך בהיפוך, והיות שבן נח נהרג על הגזל, ע"כ ויקם עליו ויהרגהו ממה נפשך.

דף ס"ד ע"ב

בגמ': ורבנן סברי מוכר בעין רעה מוכר.

כתב במשך חכמה (פר' בהר), 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה', שש שנים תזרע שדך כו' (ויקרא כה, ב) - הביאור, כי דרך המוכר שדהו בעין רעה אינו רוצה לנפשו כי יהנה הלוקח ממנה, ירצה כי לא יזרע ולא יקצור והארץ תשם ויתאבל הקונה, לא כן הנותן בעין יפה (להלן סה, א), רוצה שישמח המקבל ויכיר טובתו, ולכן הקדים שלא תדמו כי אני בעין רעה אליכם וחפץ שהארץ תשם, לא כן, חלילה, שכל נותן בעין יפה נותן, וכל שכן אנכי, הבורא הכל, הבוחר בישראל עמו, וזה שאמר כי תבואו אל הארץ אשר אני "נותן" לכם, בטח בעין יפה הוא מאד, שהשם יתברך אינו מצפה לתשלום גמול חלילה, ודאי כי אני נותן חפצי שתשביעו מטובה ותתענגו בה מרוב כל, ורק זה מחקותיה ושבתה הארץ שבת לה', שאתם הנכם אצלי כאנשי קדש וארצכם קדש, ואפילו הארץ שהיא לה' חלה עליה שביעית'.

דף ס"ה ע"א

בגמ': מאן דיהיב מתנה בעין יפה יהיב.

כתיב (משלי ד' ב') "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", וקשה דהפסוק מתחיל ב"לקח" אלמא דהתורה נמכר לנו, והדר קאמר "נתתי" אלמא דהתורה נתונה לנו במתנה.

וביאר בבני יששכר (תשרי י' כ"ב) שבאמת התורה נמכרה לנו, וקנינו אותה בדמים, מה שעבדנו בכור בברזל במצרים, והיינו בגלות ארבע מאות שנה, אולם הקב"ה ברוב רוח נדיבה נתן לנו התורה בדרך "מתנה", שהרי במתנה כו"ע סברי שהנותן בעין יפה נותן, וע"ש עוד מה שהאריך ביסוד זה.

החי' הרי"ם אמר (הובא בשפת אמת תולדות תרמ"ג ותרמ"ט) בשבת (י' ע"ב) איתא על שבת קודש שמתנה טובה יש לי בבית גנזי, והרי הנותן מתנה לחבירו בעין יפה נותן

ונותן לו גם הדרך לשם, לכן גם בשבת שנקרא מתנה, מקבל כל אחד גם דרך לקבל את השבת.

כמו כן הביא בליקוטי יהודה (ר"פ בראשית) מהחידושי הרי"ם, התורה היא מתנה טובה לעם ישראל, כמ"ש אשר "נתן" לנו תורת אמת וכו', והנותן מתנה בעין יפה נותן, ונותן גם הדרך, כן השי"ת נותן לכל אחד השכל והכח להגיע אל התורה.

★ ★

בפרדס יוסף (פר' לך לך) הובא בשם הגר"א שפירש לפי דברי הגמרא כאן דכל הנותן בעין יפה הוא נותן, את שאלת אברהם אבינו (בראשית טו, ח) 'במה אדע כי אירשנה', דהנה הצדיק משיג הטוב על ידי שני אופנים, א'. בשכר מצותיו, והב'. מתנת חנם, והנה, מה שניתן בשכר, אפשר שיגרום החטא ויתבטל הטוב, אבל הניתן בחסד חינם, הנותן בעין יפה נותן ואי אפשר לחטא לבטלו.

לפי זה ביאר מה שמצינו שבכל פעם שהבטיח הקדוש ברוך הוא נתינת ארץ לאברהם חשב שבמתנת חנם תנתן לו, והיה לו ידיעה ברורה שירשנה. אבל לאחר שנאמר לו (שם ז), 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', וכיון שהזכיר לו שבזכות מה שעשה באור כשדים שהפיל עצמו לאש לפיכך נותן לו הארץ, יפה שאל 'במה אדע' דשמא יגרום החטא. ואמר לו ה', כי הירושה לא תתבטל לשום סיבה, ואמר לו, 'לזרעך נתתי את הארץ', כאלו כבר נתונה להם ואין עוד מעכב בדבר.

דף ס"ה ע"ב

בגמ': כוורת דבורים ר"א אומר הרי היא כקרקע כו' וחכמים אומרים אינה כקרקע, ואין כותבין עליה פרוזבול ומקבלת טומאה במקומה כו'.

ברע"ב (שביעית פ"י מ"ז) כתב: כשהיא מחוברת בטיט, הכל מודים שהיא כקרקע לכל דבר, ואם היתה מונחת ע"ג יתדות, הכל מודים שהיא ככלים ואינה כקרקע, לא נחלקו אלא כשהיא מונחת ע"ג קרקע ואינה מחוברת בטיט.

ותמה שם הגרעק"א בתוספותיו (אות מ"י) דזה דלא כהו"א דסוגיין ולא כמסקנא, דלהו"א פליגי בדחיברו בטיט, ונחלקו אם תלשו ולבסוף חיברו הוה חיבור, ולמסקנה פליגי בכל ענין דלר"א הטעם דהדבש חייב כדיליף מיער דהוא כמחובר, ולרבנן פטור בכ"ע דלא דרשינן, ותלוש ולבסוף חיברו לא הוה חיבור.

וכתב ע"ז התפא"י בבועז (אות ג') א] מה שהקשה הגרעק"א דלר"א בכ"ע הוה כמחובר, ואפילו ע"ג יתדות, בירושלמי כאן מבואר כהרע"ב, דדריש קרא דיער, ומפרש דזהו דוקא במונח ע"ג קרקע ולא במונח ע"ג יתדות.

ב] ומה שתמה עוד הגרעק"א דלמסקנא דסוגיין הכא בב"ב, לרבנן אפילו במחובר שרי, דתלוש ולבסוף חיברו לא הוה חיבור. תמה דאמנם הדבש הוה כתלוש, אבל הכוורת עצמה הוה כמחובר כדקיי"ל בעלמא בכל בית דהוה תלוש ולבסוף חיברו והרי היא כקרקע, ודוקא לגבי דיני מקוה שחקקו ולבסוף קבעו, כיון שעשאו כלי בתלוש לא מתבטל ממנה שם כלי.

★ ★

ומביא שם התפארת ישראל שהגרעק"א השיב לו א] דאמנם בירו' מוכח כנ"ל דהמונח ע"ג יתדות מודה ר"א דאינו כמחובר, אמנם מראשונים כאן שכתבו דילפינן מקרא דיער דהדבש ה"ה כמחובר, ולא איכפת לן אם הכוורת מחובר או לא, אלמא דלא ס"ל כהירושלמי [בעל תפא"י הק' על זה, דלמא לא חיישי שיהא מחובר ממש, אבל עכ"פ בעינן שיהי' מונח ע"ג קרקע].

וכתב עוד הגרעק"א דדברי הירושלמי קשין בסברא, דכיון דילפינן מקרא דיערת דבש, דהדבש עצמו הו"ל כיער, א"כ מה הפרש יש בין מונח ע"ג יתדות למונח ע"ג קרקע, ואולי בירושלמי לא אזלא אליבא דסוגיא דמקודם דיליף מיערת דבש. וכתב ע"ז בעל תפא"י לפענ"ד מוכיח הירושלמי כן ממקרא מלא מדכתיב: והנה הדבש "על פני השדה", משמע דוקא במונח על פני השדה, ולא במונח ע"ג יתדות.

★ ★

בגמ': כוורת דבורים רבי אליעזר אומר הרי היא כקרקע וכותבין עליה פרוזבול.

כתבו בתוספות (ד"ה הרי), 'השתא קס"ד דכוורת מחוברת איירי, וצריך לפרש והרי היא כקרקע לקנותה בכסף ושטר וחזקה, אבל לבסוף דמסקינן טעמא משום דאיתקש ליער, קאי אדבש שבתוך הכוורת, ולא חיישינן בחיבור הכוורת. ואומר רבינו יצחק, דהשתא הוה מצי למיפרך וליטעמיך דלא

מוקמת טעמא משום היקשא דיער, אלא משום חיבור כוורת בטיט, אמאי חייב חטאת הרודה ממנה בשבת, דה"ל כרודה פת מן התנור דלא מיחייב אף על גב דתנור מחובר, ולענין טומאה נמי מקבל הדבש טומאה אפילו במקומה, כיון דלא בעי מחשבה וכו'.

כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ח') 'עיינתי בס' יפה ללב וז"ל שם, עבאה"ט סקל"ט (ר"ל שכ' ויש מפקפקים לאסור משום שמרפא ב"י עכ"ל), ולפי"ז ע"י גוי ליכא פקפוק כלל וכו', ואני מפקפק אם קורי עכביש הוא מחובר מדובק בכותל במקום שהיא תתפש, (עיי' פרש"י משלי סי' ל'), אי מקרי זה תולש דבר מן המחובר, ואיכא איסור תורה, ויש קפידא אפי' ע"י גוי או לא וכו' עכ"ל. - דבריו אלו במחכ"ת כי רב הוא מרפסין איגרא לענ"ד. כי איך אפשר להעלות על הדעת שיהיה בהסרת קורי עכביש הדבוק אל הכותל איסור תולש מה"ת, והרי תנן (שבת צ"ט ב'), הזורק ד' אמות בכותל וכו', למטה מעשרה כזורק בארץ והזורק ד"א בארץ חייב, ומבואר בגמ' שם דמתני' מיירא בדבילה שמינה ופריך ואמאי והא קא ממעט מד"א ומשני, התם לא מבטלי לי', ופרש"י (ד"ה התם לא מבטיל לי') דבילה הלכך לאו מיעוט הוא ע"כ. ובחי' הר"ן שם (ד"ה התם לא) כ', פי' לא מבטל לי' לדבילה ועל דעת ליטלה מן הכותל זרקה בו והלכך לאו ממעטיה היא וכו' עכ"ל. מבואר דכיון שאין בדעתו להשאיר את הדבילה דבוקה לכותל אין היא בטילה לכותל למעט מד"א, וכיון שאינה בטילה לכותל בודאי לא חשיבא בנין לכותל. וכן מבואר בסוגיא דחולין (פ"ג ב') דכסוי הדם אינו נוהג במוקדשים, משום דלא אפשר. דהיכי ליעבד לבטלי' קא מוסיף אבנין לא לבטלי' קא הוי חציצה ע"כ. מבואר להדיא דהיכי שאינו מבטלו, לא חשיבא בנין, ואפי' בעפר שדרך בנין בכך ומכש"כ בדבילה שמינה שאין דרך בנין בכך. גם יש להביא ראי' מתוס' ב"ב (ס"ה: ד"ה הר"י) דכוורת אפי' מחוברת בטיט הרודה ממנו אינו חייב דומיא דרודה פת מתנור המחובר לקרקע ע"ש. - מעתה קורי עכביש שכל שעה דעתו להסירו מן הכותל ואינו מבטלו שם כלל וגם אין דרך בנין בכך כלל בודאי שאין חיבורו אל הכותל חשיבא כבנוי אל הכותל, לחייב מה"ת את המסירו משום מלאכת סותר בשבת, ובפרט שהרי אינו על מנת לבנות'.

דף ס"ו ע"א

בגמ': **דאמר ר"א מ"ט דר"א דכתיב ויטבול אותה ביערת הדבש** וכו'.

וכתב כאן ברשב"ם: "ויטבול אותה ביערת הדבש ביהונתן כתיב ובדבש במקום גידולו מיירי וקרי ליה יער והלכך חשיב ליה מחובר ואפי' אין הכוורת מחוברת ממש בקרקע" וכו' עכ"ל.

וכתב בקובץ הערות כאן: הנה למסקנה נראה שרק הדבש חשיב כקרקע ולא הכוורת, וכן כתבו התוס' לעיל (ס"ה ע"ב ד"ה הרי) וז"ל: "אבל לבסוף דמסקינן טעמא משום דאיתקש ליער קאי אדבש שבתוך הכוורת".

ולכאורה זה פלא שיהיה לדבש דין קרקע לקנינים ולכתוב עליו פרוזבול, דאף דלענין שבת חשיב מלאכת קוצר, עדיין אין ראיה שהוא קרקע (הרי מצינו קוצר אף שאינו קרקע עיין שבת ק"ח ע"א גבי פיטרא מאונא דחצבא ועוד, והמדלדל עובר ממעי בהמה - ק"ז ע"ב וברש"י שם).

ובגליונות הש"ס לקהילות יעקב כתב על התוס' דלעיל (ס"ה ע"ב): "נראה כוונתם ז"ל הוא, דלמסקנה ה"ה כקרקע קאי לקנות הדבש בכסף שטר וחזקה ולא "לקנותה" דהיינו הכוורת עצמה". אך בספר מחצית השקל כאן כתב דע"י הדבש שמגזה"כ יש לו דין מחובר גם הכוורת חשיב מחובר. ועיין היטב לשון התוס'.

★ ★

בגמ': **לעולם ר"א היא ושאני פשוטי כלי עץ דטומאה דרבנן.**

בסוגיין יוצא דלגבי דרבנן מהני תלוש ולבסוף חיברו למיחשבי' כקרקע, ולגבי דאורייתא לא מהני למיחשבי' כקרקע אפילו בתלוש ולבסוף חברו.

והנה בטור יו"ד (סי' ר"א ע"ש בש"ך ס"ק כ"א) כתב שאם קבע עץ בקרקע ואח"כ חקקו יכול לטבול בתוכו, והקשו גדולי האחרונים הא טבילה בתוך כלי לכו"ע פסול מן התורה, והרי לגבי דיני דאורייתא אין דינו כקרקע אפילו קבעו לבסוף חקקו.

והנו"ב מהדו"ת (סי' קמ"ב) שפך סוללה על דין זה (כלשון החת"ס שו"ת יו"ד ריש סי' קצ"ח) וכתב ליישב בדוחק, שהרי הלכות אלו בהלכות "מקואות" שנינו, וזה נוגע

גם לטבילה דרבנן כגון טבילת כלים לי"א, או כלי זכוכית לכו"ע, אבל טבילת אשה שהיא מה"ת בודאי ל"מ קבעו ולבסוף חקקו. ואפילו אשה בעלת כתם שאין טבילתה רק מדרבנן, מ"מ הרואה לא ידע להבחין מפני מה היא טובלת, ולכן לכתחילה לא תטבול במקוה כזה, ובדיעבד עלתה לה טבילה.

בשו"ת תורת חיים למהר"ח שבתי (חלק ג' סי' כ"א) הוא הראשון שתמה על הטור מסוגיא זאת, וכתב לתרץ דס"ל להלכה כר"א מדמגבי' עישור נכסים מאיצטרובל, וכמ"ש הרשב"ם בשם הר"ח, ולגבי מקוה אפילו אי שאיבה דרבנן גזרו בו בכלי קיבול כגון צינור בחקקו ולבסוף קבעו, אבל בכלי שאין לו בית קיבול לא גזרו אפילו בדף של מתכות.

וכתב החת"ם סופר בתשובות (יו"ד סי' קצ"ח) שכן מדויק בלשון הגמרא "שאני הכא כיון דהוה עליו שם כלי בתלוש" ול"א כיון "דהוה כלי", דהכל תלוי בשם כלי מה שנקרא אצל בני אדם כלי שיש לו תוך בזה יש חילוק, משא"כ פשוטי כלי עץ שגם אצל בנ"א לא מיקרי כלי לא חלקו בו. ועיין שם עוד בחתם סופר מה שהאריך בזה בי"ג עיקרים שסידר בזה, ובפתחי תשובה סי' ר"א (ס"ק ז').

★ ★

בגמ': **ושאני פשוטי כלי עץ דטומאה דרבנן.**

בספר ישועות מלכו (להגאון מקוטנא, על הרמב"ם כלים א, ג) נסתפק, במה שאמרו במסכת כלים (יז, יג) כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא בורח ליבשה, האם דוקא שעשה כלים מבעלי חיים שבים מעורן ועצמותיהן שבזה יש גזירת הכתוב דאין מקבלין טומאה, אבל צומח שבים מקבל טומאה, או אפשר דאף צומח שבים אינו מקבל טומאה.

את ספיקו פושט ממה שאמרו שם (יג, ו), 'טבעת של אלמוג וחותם שלה של מתכת טהורה', ופירש רש"י (שבת נט, ב ד"ה היא), דרק משום דהוי פשוטי כלי עץ טהור, וקשה, תיפוק ליה מצד זה שאלמוג בא מעצים שבים, אלא ודאי דצומח שבים טמא.

דף ס"ו ע"ב

בגמ': **מכלל דשאיבה דאורייתא והא קיימא לן דרבנן.**

דעת הרשב"ם והתוס' כאן בשם רבינו תם שכולו שאוב פסול מן התורה, וביותר מביא בר"ן שבועות (ה' ע"א מדפי הרי"ף) מרבינו תם שג' לוגין שאובין שפוסלין את המקוה בתחילה, הוא מן התורה, ורק אם יש כבר קצת מים כשרים ועל זה נתנו ג' לוגין שאובין, פוסל רק מדרבנן.

אבל תוס' פסחים י"ז ע"ב (ד"ה אלא) וכן דעת הרמב"ן בשם הרמב"ם והרי"ף שכולו שאוב אינו אלא מדרבנן, ומה"ת פסול רק טבילה בתוך כלים דבעינן בור דומיא דמעין (ובמרדכי שבועות דף ג' ע"א) כתב משום שנאמר "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא", ועשו"ת חת"ס יו"ד סי' קי"ז).

ובשם הריב"א כתב במרדכי שבועות (סי' תשמ"ה) שאף הטבילה במי פירות אינו פסול רק מדרבנן, והר"י חולק עליו בזה והובא בב"י יו"ד סי' ר"א (ע' רל"ד ד' מכו"י).

ברמב"ן כאן כתב דמזה דמועיל המשכה על גבי קרקע להכשיר שאובים, מוכרח דכולו שאובים פסול רק מדרבנן, דאילו היו שאובין פסולין מה"ת, מהיכ"ת יועיל המשכה ע"ג קרקע, אבל במרדכי שבועות (שם) הביא מיראים שמה שהמשכה מועיל לטהר שאובין, הוא הלכה למשה מסיני.

★ ★

להלכה דעת המחבר בשו"ע יו"ד סי' ר"א (סעיף נ"ג) דכולו שאוב פסול רק מדרבנן, לכן סגי לטהרו בחיבור למי גשמים אפילו בכ"ש ולא בעינן כשפופרת הנוד (עי' ש"ך שם ס"ק י"ז אבל עיין ט"ז שם ס"ק פ"ד), אבל הרמ"א שם ובסעיף ד' פוסק שכולו שאוב פסול מן התורה. ובדברי חיים בהל' מקוואות כ' (במבוא ס"ג) שרוב פוסקים סוברים שכולו שאוב פסול רק מדרבנן.

דף ס"ז ע"א

בגמ': **אגבה עישור נכסי אפי' מאצטרובלי דריחיים** וכו'.

וברשב"ם ביאר דהיינו כר"א דס"ל דכל המחובר לקרקע הוא הקרקע, ובסו"ד כותב הרשב"ם: שמעינן מינה דסוגי' דשמעתא כר"א סלקאדסבר כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע בן פי' ר"ח והכי פסקינן אליבא דהלכתא וכן עיקר עכ"ל.

ובספר העיטור (אות ע' הל' מלוה ע"פ) כותב גם הוא בשם ר"ח כהנ"ל ומסיים: ולא איתברר לן שפיר עכ"ל.

וכתב השד"ך (חו"מ סי' צ"ה ס"ק ח'):

"**משמע** דרצונו לומר דלא איתברר לן דברי ר"ח שפיר, דהא משמע התם בפרק המוכר את הבית דגם

חכמים מודים דאצטרובלי מכורים עם הבית ולא פליגי אלא בשאר מטלטלים, וע"ש ע"כ.

★ ★

אך תמה עליו לנכון בקצוה"ח (שם ס"ק ג'): "דטעמייהו דרבנן באיצטרובלי משום דהוי בכלל בית ואין מזה ראיה שיהיה דינו כקרקע לענין שומרין ושבועה. ועוד מ"ש הש"ך דחכמים מודי דאיצטרובלי הוי כקרקע, א"כ היכי כתב בעל העיטור דכותל בנין הוי מטלטלין כחכמים, הא כותל בנין חשיב יותר מחובר מאצטרובלי וכמ"ש תוס' שם ד"ה בעי".

וכתב הקצוה"ח שם ליישב: "ולכן נראה דאפשר לחלק דין שעבוד משאר דברים, לפי מה שאמרו בש"ס שם גבי צנור שחקקו ולבסוף קבעו דאתיא כרבנן ושאני שאיבה דרבנן ע"ש בסוגיא, וכיון דלמ"ד שעבודא דאורייתא מטלטלין נמי משעבדא מן התורה וכמ"ש הרשב"א (ב"ק יד, ב ד"ה אין, ובסף קידושין), אלא דמדרבנן מטלטלין לא משעבדא, הובא אמלינו בסימן ל"ט סק"א ע"ש, וא"כ במידי דרבנן מודו חכמים דהוי כמו קרקע.

אבל שומרין ושבועה דהוי מן התורה לא אמרינן דהוי כקרקע אפילו בית וכדמשמע בש"ס דגם בית הוי בכלל תלוש ולבסוף חברו, עיין פ"ק דחולין (טז, א) תלוש ולבסוף חברו לענין ע"א הוי כתלוש מדאמרי המשתחוה לבית אסור. והא דסברי חכמים (ב"ב סו, א) גבי כוורת לענין פרוזבול ושבת וטומאה דהוי כתלוש אע"ג דפרוזבול דרבנן, היינו משום דכוורת אינו מחובר לקרקע כלל אלא דרבי אליעזר סובר דהוקש ליער.

והא דבית נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, כבר כתב במג"א בסימן תרל"ז (סק"ז) דהוי משום אגב ע"ש, ואע"ג דלא אמר לו אגב, כיון דמונחין ע"ג הקרקע א"צ לומר לו אגב, לדעת הרמב"ם (פ"ג ממכירה ה"ח) ושו"ע חו"מ בסימן ר"ב (סעיף א'-ב').

עוד י"ל דהוי מתורת חצר דכיון דקונה הקרקע קונה הבית שעליו בתורת חצר" עכ"ל.ידי דרבנן מודו חכמים דהוי כמו קרקע.התורה,אני שאיבה דרבנן עם, הא כותל בנין חשיב יותר מחובר מאיצטרובלי א בשאר מטלטלים, ועטיס שלא לעשותה שדאחר שכתב לו מצרים, דהא המוכר הוא מוחזק ואף הרוב מסייע למוחזק, וא לי', ולכאורה מה ההומהשלשה שמות, וכן לתא אפשר לקרות בשם אחד מהשלשה שמות וכו', כמו שיש הרבה כהנה בלשון הקודש. ה, ואידי ושיטתו, ושם ע, דלע, תא וכו'נימוקו של רבי ישמעאל בן אלישעשתו הראשונה, שפטור מ האי גוונא לא מחוייב.ביה, שכל החיוב לישא אשה ולהוליד בנים אינו אלא מדרבנן משום ומר, שדווקא גבי חזקיהו שנמנע מלקיים פריה ור

★ ★

בגמ': אמר שמואל מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן התם הוא דסדנא דארעא חד הוא.

בפרשת ויחי נאמר (בראשית מז, יט), 'למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה', ומלשון הפסוק משמע שרצה יוסף לקנות גם את האדמה וגם את האנשים לעבדים, וצ"ע דבפסוק כ' נאמר 'ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה' ולא נזכר שקנה אותם לעבדים, אמנם אח"כ בפסוק כ"ג נאמר 'ויאמר יוסף אל העם הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם' ומוכח שקנה גם אותם לעבדים, וצ"ע (ועיין ברמב"ן מש"כ בזה).

וביאר בנתיבות הקודש (שם), דהנה לכאורה קשה איך קנה יוסף אותם לעבדים, דבשלמא את הקרקע קנה ע"י חזקה וכיון שהחזיק במכוש אחד קנה את כל הקרקע, דסדנא דארעא חד הוא כדאיתא כאן, 'אמר שמואל מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה את כולן', אלא את העבדים כיון שהם גופים מחולקים אין מועיל מה שהחזיק באחד מהם וצריך להחזיק כל אחד בפני עצמו ואיך קנה את כולם לעבדים. ובודאי צ"ל שקנה אותם בקנין חצר, והיינו דע"י שקנה מהם את השדות ממילא קנה אותם לעבדים ע"י חצר, וכדמשמע לעיל (יב, א) דעבדים נקנים בחצר.

אמנם מבואר בש"ך חו"מ (קצח, ז) דאם קונה חצר וגם המטלטלין הנמצאים בחצר אינו קונה המטלטלין, אלא א"כ יוציא תחילה המטלטלים מן החצר, ולאחר שקנה החצר יכניס המטלטלין לחצר ויקנה אותם.

ולפ"ז מיושב היטב סדר הפסוקים, דבאמת רצה יוסף לקנות גם את האדמה וגם את האנשים לעבדים, ולכן קנה קודם רק את האדמה כמ"ש 'ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה' ואח"כ נאמר 'ואת העם העביר אותו לערים מגבול

מצרים ועד קצהו', והיינו דכיון שרצה לקנות גם את האנשים לעבדים, לכן העבירם ממקומם ואז יוכל לקנות אותם בחצר במקום שעומדים, כיון שכל השדות כבר שייכים לפרעה קודם שקנה אותם לעבדים, ושפיר נאמר אח"כ 'ויאמר יוסף אל העם הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם', והיינו דכיון שקנה קודם את האדמה שפיר יכל לקנות אח"כ את האנשים לעבדים ע"י שהעבירם ממקומם, וקנה אותם בחצר במקום שעמדו.

דף ס"ז ע"ב

בגמ': **דסדנא דארעא חד הוא.**

בתחילת פרשת ניצבים מתארת התורה מה יקרה למי שילך בשרירות, ונאמר (דברים כט, כז) 'ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה', ופירשו הרמב"ן ועוד מפרשים דהיינו עשרת השבטים שגלו למקום רחוק.

ולכאורה צריך להבין, דמכל מקום למה כתבה התורה שהשליכם לארץ אחרת, הרי סדנא דארעא חד הוא, ואם כן הרי זה אותו ארץ. וביאר בש"ך (על התורה, שם), דכיון שנהר סמבטיון מפסיק ביניהם לפיכך נקרא ארץ אחרת.

דף ס"ח ע"א

בגמ': **מאי שלחין גינוניתא שנאמר שלחיך פרדס רמונים.**

כתב בפירוש הכתב והקבלה (פר' ויחי), 'ולנפתלי היה כל הירדן כולה, ולכן קרא את ארצו אילה שלוחה, שהיה מתפשט ומתרחב מאד, ויראה כי מה שאמרו כאן במדרש מארץ נפתלי שכולה בית השלחין, אין פירש כבית השלחין דעלמא שצריכים להשקותה, כי גם גנות המשלחין פירות בכל שנה נקראו בית השלחין, כב"ב (ס"ח) מאי שלחין גינוניתא שנאמר שלחיך פרדס רימונים, ולזה אמר כאן במדרש, למה הוא קורא גנוסר גני שרים, ר"ל גנות ראויות לשרים לחשיבותם. כנ"ל פירושא דהך קרא לדעת בעלי המדרש'.

דף ס"ח ע"ב

בגמ': **המוכר את העיר לא מכר את בנותיה.**

איתא במסכת מכות (י, א), 'וחברון עיר מקלט הוא, והכתיב (שופטים א, כ), ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה, אמר אביי, פרוודהא, דכתיב (יהושע כא, יב), ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפנה', ופירש רש"י: 'פרוודהא - כפרים וחצרים הסמוכות לה ונקראות על שמה נתנו לכלב'.

בגליוני הש"ס (מכות שם) הקשה מדברי הגמרא כאן, דכאן אמרו דבנות העיר אינן בכלל העיר, ושם מבואר שחצרים הסמוכים לעיר נקראים על שמה. וכתב דאולי יש לחלק בין לשון בני אדם ללישנא דקרא.

★ ★

במשנה: **המוכר את השדה כו' לא מכר את החרוב המורכב כו'.**

בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קמ"ד) כתב שאם נתן לה לתוספת כתובה בגדים, אין הצמידים שקשורים בבגדים בכלל, כמו דאמרינן הכא שאם מכר את השדה אין החרוב המורכב בכלל, אף שהוא מחובר לקרקע, כיון שי"ל שם אחר, ה"נ כיון דלצמידים י"ל שם אחר אינו בכלל.

ואף דמבואר כאן דלגבי מתנה קנה הכל, הכא הוי כמו מכר, דלגבי מתנה מפרש הטעם דהמקבל מתבייש לשאול מהנותן שיתן לו הכל, כיון שנותן לו בחנם, משא"כ במכר, מדאינו מפרש הלוקח שזה יהי' בכלל, אינו בכלל השדה, וה"נ לגבי תוספות כתובה, שהוא כותב לה בשעת שנשאת לו, אין היא מתביישת לבקש, וא"כ מדלא הזכירה גם את הצמידים, אין הצמידים בכלל.

אבל אם כותב לה בשעת מיתה, שנותן לה בגדים, אז גם הצמידים בכלל, כמו בנותן מתנה, והובא ברמ"א אהע"ז סי' ק"ט סעיף ד'.

אבל בט"ז שם השיג על המהר"י ווייל מדברי הרשב"ם לקמן ע"ג ע"ב דלגבי מטלטלין מכר ומתנה שווין, וא"כ לגבי צמידים שבבגדי', בין במכר בין במתנה, בין שנותן להתוספת כתובה, בין שכותב לה בשעת מיתה, הרי הם בכלל. ועיי"ש בבית שמואל (סק"ד) מה שהשיג על הט"ז, ובהגהות חכמת שלמה שמצדיק דברי הט"ז.

דף ס"ט ע"א

בגמ': **ולעולא דאמר** וכו' **אע"ג דלא סדרן, לרבנן הוא דסדרן.**

ופליגי כאן הראשונים לגבי המוכר שדה אם מכר גם את האבנים שמניחין על העומרים שלא יפזרם הרוח, דלדעת התוס' כאן (ד"ה והוא וכו') בשם ר"י והטור (חו"מ סי' רט"ו) כיון שהונחו פעם א' על העמרים, אע"פ דהשתא אינם מונחים, הוו בכלל מכר ההשדה, ולרמב"ם (פ"כ מהל'

מכירה) בעינן שיהיו מונחים עכשיו בשעת המכר על העומרים ואז הוו בכלל המכר.

ובשו"ת חק ומשפט להגר"ח טולדנו זצ"ל (סי' קסג) נשאל בענין יעקב שצוה מחמת מיתה שבית פלוני יהיה לראובן ושמעון שניהם וכל המטלטלין יהיו לשמעון לבדו. והבית הנז' נפלה התקרה בחיי יעקב וקורות התקרה עדיין מונחים ברשות יעקב:

עתה טוען שמעון שהקורות מטלטלין אינהו והרי הם בכלל המתנה שנתן לו יעקב כל המטלטלין ויזכה בהם הוא לבדו, ואח"כ יחלקו הבית כמות שהוא עכשיו בין שניהם. וראובן טוען, מאחר שהקורות הם של הבית, בכלל הבית הם, וכיון שהבית נתונה לשניהם גם קורותיה בכלל.

וכתב שם דיש לתלות הספק הנ"ל במחלוקות הראשונים הנ"ל. ונראה לו שדעת הרמב"ם עיקר, ולפי"ז בנ"ד הנ"ל אף שהיו קורות אלו מקורין בבית קודם מתנה, כיון דהשתא מיהא בשעת המתנה היו עקורין ומונחין במקום אחר, אינם בכלל מתנת הבית וכדעת הרמב"ם.

★ ★

ושוב כתב די"ל דשמא דוקא באבנים דמנחי ולא קביעי קביעות ממש, וגם עבידי דמנח להו בעת הצורך ונטיל להו אח"כ הוא דכתב הרמב"ם דלא מהני מה שהיו מונחים קודם זה, אף שכבר הניחם פעם א' אינו מוכרח שיניחם הם עצמם פעם אחת, דאפשר דמימלך ומנח לאחריני בזמנא אחרית. אבל הקורות שהם קבועים בבית קביעות ממש ומחוברים בטיט ובבנין ולא עבידי דקבע להו ונטיל להו, אלא תמיד הם קבועים במקומם לעולם, עד עתה שקרה מקרה ונפלה תקרת הבית באונס, וחזינא ליה ליעקב שהניח הקורות במקום המשתמר, אנן סהדי דלהחזירם ולקובעם במקומם הוא ששמרם ובכלל הבית מיקרו, וצ"ע לדינא.

★ ★

בגמ': בעי רבי זירא מלבנות של חלונות מהו מי אמרינן לנוי בעלמא הוא דעבידי או דלמא כיון דמחברי מחברי תיקו.

כתב בשו"ת אגרות משה (חושן משפט ח"א סי' נג), עובדא אתא לידי שהר"ר חיים יוסף הלוי תבע מר' בעז שכיון שקנה ממנו החנות, הוי גם הכותל מנסרים וגם דלת ישן שנעשה להקטין החנות כדי שישלם מס פחות - בכלל המכירה. ודנתי שאין זה בכלל המכירה. וראיה גדולה ממלבנות של חלונות דבב"ב דף ס"ט דנפסק בש"ע (חו"מ סי' רי"ד סעי' י"א), שאע"פ שהן מחוברין בטיט אינם בכלל המכירה כיון שאינם רק לנוי, ורואה אני שהדברים ק"ו, דהכא ודאי אין להחנות בעצם צורך בכותל זה, דהא אדרבה הוא קלקול להחנות וחנוני גדול יסתור כותל זה, ואם ישתנה דינא דמלכותא, גם חנוני קטן יסתור זה, ורק עתה יש תועלת בזה לחנוני קטן להקטין המס, ונמצא שהוא רק צורך עצמו ולא צורך החנות, ולכן ודאי שאינו בכלל המכירה. ואף לשיטת הרשב"ם, דבמחברי בטיט מכורין במלבנות של חלונות, יש להסתפק אם נחשב מה שמחובר במסמרים יותר חבור מסיכי, ובספק הוא בחזקת המוכר, דלכן איפסק בבעיות הגמ' דאינן מכורין. וכ"ש בעובדא זו שהיה גם דלת במקום נסרים שזה ודאי מוכיח שהוא רק בנין עראי'.

דף ס"ט ע"ב

בגמ': א"ל לבר מדקלא פלניא חזינן אי דיקלא טבא הוא שיורי שיירי' כו'.

בשו"ת צמח צדק סי' י"א (והובא בפתחי תשובה חו"מ סי' רמ"ח ס"ק ז' בסופו) כתב במי שנתחייב לחבירו בשטר ליתן לו בגדים טובים אם יכול ליתן לו בינונים כיון שלא כתב לו "מובחרים", או שצריך ליתן לו מהעדית שבבגדים.

וכתב דיש להוכיח מסוגיין דסגי ליתן לו מהבינונים דאהא דקאמר הכא חזינן אי דיקלא טבא הוא פירש הרשב"ם דלאו דוקא דקל מעולה, אלא הכוונה דקל בינוני, לאפוקי דקל רע שאינו עושה פירות.

ועוד ראיה הביא מראש השנה דף ט"ז ע"ב ועם צדיקים אל יכתבו זהו ספרן של בינונים, הרי שצדיקים דקאמר קרא מפרשים אותו שהיינו בינונים, ה"נ מה דקאמר טובים יל"פ בינונים, ובא רק לאפוקי שלא יתן לו בגדים גרועים.

★ ★

בגמ': דאמר קרא ויקם שדה עפרון וכו' מכאן למצרים מן התורה.

הנה הרשב"ם כאן מפרש, דר"ל שהקונה שדה קנה גם את המצרים וכל האילנות הנוטעים בו. והריטב"א כתב שהדין שכתב הרשב"ם אמת, "אבל הלשון אינו עולה יפה כל הצריך לפירוש זה", שאין הדין האמור ברשב"ם בכלל

לשון הגמ', דהול"ל מכאן שהמוכר שדה מכר גם את מצריה. ולשון הגמ' משמע, שבא לומר שיש ענין מצרים, ותו לא.

ולכן כתב הריטב"א: "ואחרים פירשו מכאן שהזכרת מצרים מועיל מן התורה ודנין אחריו, וכגון שמכר לו שדה בבקעה שלו באתרא דקרו לבקעה נמי שדה ולשדה שדה, ואילו לא מצר לו מצרים לא קנה אלא שדה דיד בעל השטר על התחתונה, וכן אפילו הזכיר לו מצרים חיצונים אם תמצא לומר שאין מצרים מן התורה, והוה אמינא מצרים הרחיב לו, אבל השתא דמצרים דאורייתא ודבר של עיקר, אם מצר לו מצרים חיצונים קנה כל הבקעה, וכדמשמע בריש פרקין גבי ההיא דרב נחמן (ס"א ב'), וכן פירש הרשב"א נר"ו עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר קובץ הערות אכן במדרש רבה מפורש כדברי הריטב"א והרשב"א ורבינו גרשום בפי' הא' דז"ל המדרש (ב"ר פרשה נח, ח):

"אמר רבי מנין תנינן המוכר את שדהו צריך לכתוב את שדהו ואת סימניה, מהכא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב לאברהם למקנה לעיני בני חת", ומדרש זה מפורש כפירוש רבינו גרשום הרשב"א והריטב"א, ואברהם באמת סימן לעפרון את מצרי השדה.

★ ★

בגמ': אמר רב יהודה האי מאן דמזבן ארעא לחבריה צריך למכתב לי' קני לך דיקלין וכו'.

וכן העתיק הרמב"ם (פכ"ד דמכירה הלכה י"ד) וז"ל: המוכר פרדס לחבירו, צריך שיכתוב לו וכו' ע"כ. אך יש לציין שבטור (חו"מ סי' רטז) כותב בשינוי: "אע"פ שהמוכר שדה בסתם מכר כל האילנות שבה, טוב הוא לפרש בשטר שמכר אותה וכל האילנות שבה" ע"כ. ומבאר הסמ"ע בטעם השינוי (שם ס"ק א): "ודקדק הטור וכתב טוב לו שיפרש, ללמדינו שהגמרא שכתבה 'צריך' לכתוב לו לאו דוקא קאמר צריך, אלא עצה טובה הוא ללוקח, וכדמסיק הרמב"ם והמחבר וכתבו נוי השטר הוא.

מבואר כאן חידוש גדול, שהלשון "צריך" יכול לפעמים להתפרש במשמעו "טוב", וי"ל בזה היטב.

★ ★

בגמ': אמר ליה לבר מדיקלא פלניא חזינן אי דיקלא טבא הוא שיורי שיריה אי דיקלא בישא הוא כל שכן הנך.

ופירש הרשב"ם: 'חזינן אי דיקלא טבא הוא - כלומר מן הבינונים וכו'', הנה איתא במסכת שבת (קמט, ב), 'ואמר רבי יעקב בריה דבת יעקב, כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא מנלן וכו', מהכא גם ענוש לצדיק לא טוב (משלי יז, כו), אין לא טוב אלא רע, וכתיב (תהילים ה, ה), כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע (אלמא אינו נכנס במחיצתו, רש"י שם)'.

וצריך להבין, מנין לומר דמה שלא טוב הוא רע, הרי יש גם בינונים, ואם כן יתכן דמה שאינו טוב הוא בינוני, אך לא רע. בגליוני הש"ס (שם) מבאר זאת על פי דברי הרשב"ם כאן, דפירש דדקלא טבא היינו בינוניים, ואם כן בהכרח דמה שאינו טוב אף אינו מהבינוניים, ובעל כרחך הרי הוא רע.

דף ע' ע"א

בגמ': ודייני גולה.

ופירש הרשב"ם: 'דייני גולה - שמואל וקרנא בפ"ק דסנהדרין (דף יז ע"ש)'. כתב ביד מלאכי (אות קמג), דייני גולה הוא קרנא, דייני ארץ ישראל ר' אמי ור' אסי, הכי איתא סוף פרקא קמא דסנהדרין, וזו היא גירסת בה"ג סוף ה' נחלות, וכן הוא ברש"י שבהרי"ף פרק המקבל ובפרק המוכר את הבית קצ"ב ב', ובערוך ערך דן, והכי מייתו לה הכריתות והליכות עולם וספר יוחסין והר"ש סירליו בכלליו דוק ותשכח.

'אך מצאתי לרשב"ם בפרק חזקת הבתים נ"א א', ובפרק המוכר את הבית ע' ב', ובפרק המוכר פירות ק' א', ובפרק בית כור ק"ז ב', דכתב בפשיטות דייני גולה שמואל וקרנא ע"ש, וכ"כ רש"י שבהרי"ף, והנ"י בפרק חזקת הבתים ובהמוכר את הבית. ואני בעניי לא ידענא מאין יצא להם זה, אם לא שנאמר דכך היתה גירסתם בסנהדרין, אלא שיגעתי ולא מצאתי מאן דגריס הכי, מלבד שקשה בעיני לומר כן, דהא אתריה דשמואל נהרדעא הוה, כדאשכחן בפרק הרואה נ"ח ב', דקאמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, ובפירוש איתמר בגיטין פ"א א', והא נהרדעא אתריה דשמואל היא וכו' ע"ש, ובשבת קט"ו ב', ואיתא תו בפרק השולח ל"ו ב', אמר שמואל לא כתבינן פרוזבול אלא

אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא, ופירש״י שם, בי דינא דסורא רב, בי דינא דנהרדעא שמואל, וכן בר״פ המניח ז״ך ב׳, הוה עובדא בנהרדעא וחייב שמואל, וכן בריש פ״ב דביצה דשמואל מערב אכולא נהרדעא, וע״ע תוס׳ פ״ק דב״ב ז׳ ב׳ ד״ה נהרדעי, ושם בגמרא קנ״ג א׳, ובספר כריתות ימות עולם ריש ש״ב ובספר יוחסין, ואיך שיהיה הדבר ידוע שהם אמוראים גמורים, ולא הוזכרו מעולם בברייתא, וכמ״ש רשב״ם בפרק המוכר פירות שם לא גרסינן תניא דאמוראי נינהו, א״נ הכי גרסינן תנו דייני גולה שונים ברייתא, ובפרק בית כור גרסינן נמי הכי ע״כ, וכן הגיה רש״ל שם. ולכאורה יש לתמוה, דהא אשכחן בפרק המוכר את הבית שם דקרי להו תלמודא תנאי, דהכי איתא התם לימא בפלוגתא דהני תנאי, דתניא שטר כיס היוצא על היתומים דייני גולה אמרי וכו׳, ודייני א״י אמר, וכו׳.

׳אמנם לפי האמת נלע״ד, דמדלא הגיהו כאן לא רשב״ם ולא רש״ל כמו שהגיהו בהמוכר פירות, על כרחנו לומר דהגירסא שלפנינו מוטעית היא, וכך היתה גירסתם לימא בפלוגתא שטר כיס וכו׳, ומימרא היא ולא ברייתא, וכן נראה בדברי רשב״ם שם שכתב לימא בפלוגתא הא דרב חסדא שטר כיס וכו׳. וכן מצאתי שוב להרשב״א בספר תולדות אדם סי׳ צ״ב דגרס הכי ע״ש, ויש לנו כיוצא בו ביבמות ל״ב ב׳ בריש גיטין ה׳ ב׳, ובבתרא קכ״ט א׳ וקנ״ד א׳ ע״ש, ובהוריות ב׳ א׳, ומצאתי סעד לדברי בדברי הרי״ף ז״ל שבפרק המקבל כתב, גרסינן בפרק המוכר את הבית שטר כיס וכו׳, וידוע דלישנא דגרסינן נאמר על הרוב על מימרא, וכדנקיט הכי על ברייתא רגיל למימר גרסי׳ בפרק פלוני תניא וכו׳ ע״ש, וספ״ק דקדושין, ובפרק כל הבשר, ובפרק ב׳ דברכות, ובסוף תענית ובכמה דוכתי ימצא כן הבקי בהלכותיו, עיין סוף פרק קמא דביצה, ופרק במה מדליקין, ופרק ד׳ דמגילה ופרק אלו מגלחין כמה זמני׳.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני׳ רב עמרם מרב חסדא, המפקיד אצל חבירו בשטר ואמר לו החזרתים לך מהו וכו׳ א״ל מהימן וכו׳.

וכתב הרשב״ם דרק בשטר פיקדון קאמר רב חסדא דמהימן משום דהנפקד לא הוה חייש לשטרא משום דהוה מצי למיפטר נפשיה בטענת אונס, אבל מלוה את חבירו בשטר לא מצי טעין לוה פרעתי דא״ל אידך שטרך בידי מאי בעי ע״כ.

וכתב הגאון ר״ע איגר זצ״ל בשו״ת (מהדו״ת סי׳ קל) דיש להוכיח מכאן דרב חסדא ס״ל דמיגו במקום עדים לא אמרינן, דהרי כאן רב חסדא הי׳ זה שהשיב: מהימן, ואי רב חסדא סובר דמגו במקום עדים אמרינן, א״כ אמאי חייב, דהא שטרך בידך מה בעי (שהוא אנן סהדי) לא אמרינן במקום מגו. וע״כ דס״ל דמיגו במקום עדים לא אמרינן, (וע״ש מש״כ הגרעק״א לפלפל לפי זה בדברי הגמ׳ לעיל בדף ל״א ע״ב ודף ל״ג ע״ב בדעת רבה ורב חסדא ע״ש).

★ ★

ויש לציין לדברי התוס׳ לעיל (ל״ג ע״א) בד״ה ה״ג לסוף אודי לי׳ וכו׳ שנראה דס״ל בדעת רב חסדא דמיגו במקום עדים אמרינן ע״ש. וכן נראה בב״י חו״מ (סי׳ קמ״ו אות כ״ד ד״ה טען כל אחד וכו׳) ע״ש היטב וצ״ע.

דף ע׳ ע״ב

בגמ׳: דאמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון.

איתא במסכת בבא מציעא (עא, א), ׳רבי שמעון בן אלעזר אומר, כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא ברבית, עליו הכתוב אומר כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם, הא למדת שכל המלוה בריבית נכסיו מתמוטטין׳.

בדרושי הצל״ח (אהבת ציון, א) ביאר את דברי הכתוב, דהרי עסקא הוי פלגא מלוה ופלגא פקדון, והפלגא מלוה שוב אינו נקרא על שם המלוה והוא באחריותו ומפלגא מלוה אינו רשאי לקבל שום ריוח כי ריבית גמור הוא ועיקר ההיתר שמקבל ריוח מפלגא פקדון, והנה בעוונותינו הרבים נפרץ שכמה בעלי הלואה מבליעים דמי אתרוג בלולב ומכבידים ריוח הרבה על העיסקא שאי אפשר להרויח כפלים כריוח הקצוב, ואולי לא היה הריוח כלו מספיק, לכך בא הכתוב לשבח את מדת הצדיק, דלא זו בלבד שלא קיבל ריוח מפלגא מלוה שזה מידת רשעים, אלא אפילו כספו דהיינו פלגא פקדון שנקרא כספו וברשותו קיים, גם כן לא נתן בנשך, שגם מזה לא קיבל שום ריוח.

★ ★

בגמ׳: דתניא שטר כים היוצא על היתומים, דייני גולה אמרי נשבע וגובה כולו וכו׳.

הגאון הגדול רבי עזריאל ראש הברזל זצ״ל בספרו (סי׳ ט״ו) כותב להקשות:

למאי דקיי״ל דחיוב של שומרים מתחיל מעת שנפסד הפקדון, וטענת נגנב הוא שכיח או נפסד או נאבד, א״כ נטען כן עבור היתומים, ואף שהי׳ אביהם חייב לשלם, מ״מ החוב של הפקדון לא הוי כי אם מלוה על פה, אחר שהחיוב אינו חל כי אם מעת שנפסד, ולא מהני קול של השטר לחלק הפקדון כלום, ודייני דגולה המה שמואל וקרנא, ושמואל סובר שמלוה על פה אינו גובה כלל מיורשים ע״כ.

דף ע״א ע״א

בגמ׳: אלמא מאן דיהיב מתנה בעין יפה יהיב.

בשיח שרפי קודש (ערב שבת קודש) הובא בשם החידושי הרי״ם שעמד על מה שאנו אומרים בתפילת שבת ״ישמח משה במתנת חלקו׳, ולכאורה אינו מובן איזה תפלה היא זו.

ופירש, דהנה כתבו המקובלים שבשבת קודש מחזיר משה רבנו עליו השלום את הכתרים שניתנו לישראל בשעה שהקדימו נעשה לנשמע, ובשבת קודש מחזירן לנו, והיינו כי משה רבנו בהיותו רועה נאמן לישראל, היה חפץ מאוד להחזירן לישראל, ולכך כיון ששבת קודש נקרא מתנה טובה, והנותן בעין יפה נותן, לפיכך כשנותן השבת לישראל בכל שבת קודש יכול ליתן עמה הכל, ועל כן מחזיר בכל שבת קודש את הכתרים.

והנה ודאי באמת הוא שאם נותן אחד מתנה לחבירו והמקבל מחזיק המתנה בשמחה ובנקיות, ודאי דיש מזה נחת רוח להנותן כשרואה שהמתנה חשובה אצל המקבל, מה שאין כן אם אינו שומרה בנקיות איזה נייחא יש להנותן מזה, ועל זה מתפללין בכל שבת ״ישמח משה במתנת חלקו׳ - שנזכה לשמור הכתרים ולקבלם בטהרה וקדושה.

דף ע״א ע״ב

בגמ׳: תנן ר׳ שמעון אומר המקדיש את השדה לא הקדיש אלא חרוב המורכב וסדן השקמה ותני עלה אמר ר״ש מה טעם הואיל ויונקין משדה הקדש.

כתב בקובץ הערות (סי׳ נג אות ז), ״ובעיקר הדין אם מותר לשוכר לדור בבית שהקדישו משכיר, הביא הרמב״ן שם מירושלמי פ׳ מקום שנהגו [פסחים פ״ד ה״ט], המשכיר בית לחבירו והקדישו, ה״ז דר בתוכו ומעלה שכר להקדש, אימתי בזמן שלא הקדים לו שכרו, אבל הקדים לו שכר, ה״ז דר בתוכו חנם. ומפורש בזה שלא כדעת תוס׳. וצ״ל לשיטה זו, דירושלמי פליג אגמ׳ דידן בערכין [כ״א ע״א], דמבואר שם לפי׳ תוס׳ דשוכר אסור לו לדור בבית. והרמב״ן פי׳ שם, דסוגיא דערכין איירי במשכיר בית סתם והקדישו, אבל בבית זה אפשר דמותר לשוכר לדור בבית.

אבל י״ל לדעת תוס׳, דהירושלמי לטעמיה, דס״ל במקדיש שדה ושייר יניקתו לעצמו דמותר, ופליג אגמ׳ דידן פ׳ המוכר את הבית [ע״א ע״ב] דכי קא ינקי משדה הקדש קא ינקי, כמ״ש הרשב״א פ״ג דנדרים [כ״ט ע״ב] בסוגיא דבר פדא עיי״ש. והיינו דכיון דהגוף הוא של הקדש, א״א שיהיו פירותיו מותרין, וה״נ במשכיר בית והקדישו, אפילו נימא דהגוף קנוי לשוכר לפירות, מ״מ כיון דגופו קדוש אסור להשתמש בגוף של הקדש.

ולפי טעם זה, אפילו במוכר לזמן והקדישו, אסור ללוקח להשתמש בגוף של הקדש. ואף דבהדיוט כה״ג אין בו משום גזל, מ״מ אפשר דגזל גבוה חמור מגזל הדיוט, כמבואר פ׳ השואל (צ״ט ע״ב) להקדש משלם נ׳ ולהדיוט משלם מ״ט, עיי״ש׳.

★ ★

בגמ׳: נפקא מינה, דאי נפל הדר שתיל להו.

בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ סט) דן בענין מי שהי׳ לו חזקה אצל אדון בריחים של מים ואח״כ נתקלקלו הריחים ולא הי׳ ביכולת לתקנה, ועשה האדון הוצאה גדולה והעמיד שם ריחים חדשות וקם אחד והשיג גבולו, ורו״מ [הגאו ר׳ יהושע העללר זצ״ל מסטריי] חדשות הביא מתשו׳ רשד״ם ח״מ סי׳ קע״ג ס״ג בהג״ה דאם אין לו רק שיעבוד אם נפל אזלא חזקתו, וכן מהא דב״ב (דף ע״א סוע״ב) ורשב״ם בהא דאי נפלי הדר שתיל להו, דאם אין לו זכות בהקרקע אזדא לי׳ זכותו כשנפל וה״נ בזה.

הנה באמת שדבר זה מבואר גם בתשו׳ הרשב״א שהובא בסמ״ע סי׳ קנ״ד סקכ״ה, ולחלק יצא בין הא דסי׳ קנ״ד ס״ח שם ובין הא דסי׳ קנ״ג ס״כ ע״ש. אך דבנ״ד הדבר תלוי אם יש לבעל החזקה זכות בגוף המקום או רק שיעבוד וכבר נחלקו המחברים אם דינם כקרקע או כמטלטלין וכו׳ ע״כ.

דף ע"ב ע"א

בגמ': הקדיש שלשה אילנות וכו' ולא עוד אלא אפילו הקדיש אילנותיו ואח"כ הקדיש קרקע, כשהוא פודה, פודה את האילנות בשוויהן וחוזר ופודה בית זרע וכו'.

הנה הרשב"ם מפרש דאיירי שהקדיש האילנות כשהן נטועים שלא כסדרן, או שהקדישם בזה אחר זה, ואחר כך חזר והקדיש את הקרקע ע"כ.

ולכאורה קשה לפי דבריו, דהי' לו לומר רק: "ולא עוד אלא אפי' חזר והקדיש את הקרקע" ותו לא.

וביאר הרש"ש כאן שאפילו הקדיש האילנות בבת אחת, כיון שחזר והקדיש את הקרקע בפירוש, הרי גילה בדעתו שמתחלה לא נתכוין להקדיש אלא את האילנות לבדם. ולכן פודה אותם בשוויהן. (והביא דוגמא לכעין זה, משבועות כג.) ע"ש היטב.

★ ★

וכתב ביוסף דעת על ערכין (י"ד ע"א): הנה כדברי הרשב"ם כאן פירש גם ברש"י בערכין (שם) ע"ש. ונראה שרש"י והרשב"ם מאנו בפירוש הרש"ש.

כי מה נפשך, אם הקדיש הקרקע בתוך־כדי־דיבור, הרי זה הקדש אחד, ופודה הכל לפי חשבון חמשים. ואם שהה יותר מכדי־דיבור, כבר חל ההקדש על הקרקע, וגם אם סופו מוכיח שלא נתכוין, הלא דברים שבלב אינם דברים, ומשעה ראשונה חל ההקדש על הקרקע. ואמנם יש מקום לומר שסופו הוכיח על תחילתו אף לאחר כדי דיבור - ע' כעין זה בתוס' בכורות נא, וע' במובא שם (חוברת פא) שתלוי הדבר במחלוקת הראשונים.

ומה שהקשה הרש"ש על הלשון, נראה שכיון שהפסיק ב'לפיכך...' (לגרסת השטמ"ק. וכן הוא בגמ' בב"ב כאן) חזר ופירש דבריו. ועוד, הרי בבא זו כוללת גם אופן שהקדיש שלשה אילנות כאחת וכגון שאמר בפירוש רק אותם, ועיקר החידוש דלא אזלינן בתר שעת הפדיון אלא בתר ההקדש, כדלהלן.

★ ★

בגמ': אי רבי עקיבא הא אמר מוכר בעין יפה מוכר וכל שכן מקדיש אי רבנן הא אמרי מוכר הוא דבעין רעה מוכר.

בדרך זו פירש בבאר מים חיים (פר' וישלח) את הפסוק (בראשית כג, ט) 'בכסף מלא יתננה לי', וצריך ביאור, דאם נותן כסף אם כן אין זה נתינה אלא מכירה ולמה אמר 'יתננה לי'.

אלא דמצינו שנחלקו האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר, אבל הנותן ודאי בעין יפה נותן. ולזה אמר אברהם אבינו 'בכסף מלא' שאתן לו ממון כל כך עד אשר 'יתננה לי' שיהיה כנותן שבעין יפה נותן.

דף ע"ב ע"ב

בגמ': קרא אשכחו ודרוש.

כתב ביד מלאכי (כלל תקלא), 'קרא אשכח ודרש, היכא דאיתיה לשון זה בגמרא נראה מתוך דברי הלחם משנה בפ"ד מהלכות תלמוד תורה, דהכוונה היא כאילו יאמר לגרמיה הוא דעבד, כלומר סברתו של ר' פלוני היא זאת, ואנן לא ס"ל הכי, דכבר חלקו עליו, ולהכי לא פסק הרמב"ם כאותו פלוני, וכ"כ הש"ך ביו"ד סי' רמ"ו ס"ק ח' בשם אביו, ואחריו נמשך הר"ב שער יוסף על הוריות בדף ק"ה רע"ב.

'ולי אני המך לא נהירא, דהא אשכחן בפרק החליל [דף] נ"ב ב', דקאמר קרא אשכחו ודרוש, גבי התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, ופסק כן הרמב"ם ז"ל בסוף פ"ה מהלכות סוכה, והכי נמי אמרינן בסוף פרק המוכר את הבית [דף] ע"ב ב', קרא אשכחו ודרוש, א"כ לכתוב קרא ואם את שדה מקנתו אשר לא אחוזתו וכו', גבי לוקח שדה מאביו והקדישה ואח"כ מת אביו, מנין שתהא לפניו כשדה אחוזה, ופסקו הרמב"ם בסוף פ"ד מהלכות ערכין וחרמין יעו"ש, וכן בהמוכר את הספינה [דף] צ' א' גבי אין מוסיפין על המדות יותר משתות, קאמר שמואל קרא אשכח ודרש, ופסק כן הרמב"ם בפ"ח מהלכות גניבה, ובלאו הכי הא תבריה לגזיזיה מטעמי אחריני, הר"ב פרי חדש בפירושו להלכות תלמוד תורה שם, ואשכח פתרי לקושייתו אשר הקשה על הרמב"ם, ע"ש שהאריך הרבה בזה'.

★ ★

בגמ': **דשני עומרים שכחה - שנים והוא אין שכחה.**

וברשב"ם: שני עומרין שכחה, שלשה אינן שכחה, כתב וז"ל: בספרי (תצא) מפיק לי' מהאי קרא ושכחת עומר בשדה, ולא גדיש וכו' ע"כ. וכתב הגר"ד זייסהיים זצ"ל בספרו יד דוד על המשניות (פ"ו דפאה מ"ו):

וראיתי בספרי וז"ל, ושכחת עומר ולא גדיש, יכול אפילו שכחו פועלים יותר משנים, ת"ל לגר ליתום ולאלמנה יהיו, מכאן אמרו שני עומרים שכחה כו' ע"כ. הרי מבואר דלא כהרשב"ם דלאו מגדיש ממעט שלשה, אלא מלגר יתום ואלמנה.

ובוודאי לא הבין הרשב"ם דהך מכאן אמרו חוזר אלמעלה מה שאמר ולא גדיש, דא"כ למה הוצרך להביא קרא דלגר יתום ואלמנה.

אמנם גם לשון הספרי תמוה, דהא מהך קרא דלגר ליתום ולאלמנה ב"ש ילפי דשלשה הוה שכחה, ואיך הספרי רצה ללמוד מכאן דשלשה לא הוי שכחה, מיהו הספרי י"ל דס"ל כרבי מני בירושלמי, דס"ל דגם לב"ה טעמייהו מלגר יתום ואלמנה יהי', ומפרש יהי' לבעה"ב, אבל לר' אבין בירושלמי קשה למה מפרש דלא כספרי, ועיין בילקוט שהעתיק הספרי ויש שם ט"ס.

ושוב ראיתי להרמ"ה ביד רמה שהעתיק הספרי, יכול אף לא שנים ת"ל לגר כו', ומשמע דהכי פירושו, מדממעטינן גדיש, יכול אפילו שנים יהי' שכחה דהוה כגדיש, ת"ל לגר ליתום כו', אמנם לא ידעתי היכא ילפינן מהאי קרא שנים, ואפשר מדיוקא, מדאמר קרא שלשה יהי' לבעה"ב, ש"מ דשנים לעני, ולפ"ז משמע דעיקר טעמא דשלשה משום גדיש הוא, וקרא לא אתי אלא למעוטי שנים דלא הוי כגדיש, וא"כ דברי הרשב"ם נכונים, ונראה שגם גירסת הילקוט בספרי היתה כהרמ"ה, אלא שנפל בו ט"ס.

פרק חמישי

דף ע"ג ע"א

במשנה: המוכר את הספינה מכר את התורן.

כתב בנועם אלימלך (פר' ויחי), 'דהנה יש שני מדרגות צדיקים, יש צדיק העובד ד' בדביקות, וזה נקרא בשם "לוי", שהוא מתלווה ומתדבק להבורא יתעלה, והצדיק הזה אין דבורו חוזר ריקם, וכל יכול לפעול בדבורו. וזהו שאמרו חז"ל, וללוי אמר תומיך ואוריך, ודרשו חז"ל שמשלימים דבריהם, רמז על הנ"ל שהצדיק הזה משלים דבריו שאינן חוזרין ריקם. ואוריך - שמאירים דבריהם, דהיינו שמביאים יראה ואורות גדולים על ידי דבריהם לבני אדם.

ויש צדיק שהוא מתפלל תמיד כל צורכו, והשם יתברך שומע כל תפילותיו, וזה נקרא בשם "שמעון", ע"ד שאמרה לאה כי שמע ד' כו', ואמר הכתוב שמעון ולוי אחים, דהיינו שניהם מדובקים כאחד. כלי חמס מכורותיהם - דהצדיקים הרוצים לפעול על ידי דיבורם ותפילותם צריכין לפרוש עצמם מכל תענוגי ותאוות עסקי עולם הזה, וצריך לעשות הפקר כל גופו להתמכר כל החומריות, ואז נוטלים השפעות בזרוע, ע"ד שאמרו חז"ל, שמעו נא אבירי לב הרחוקים מן הצדקה - אלו צדיקים כל העולם ניזונין בצדקה, והם ניזונין בזרוע, וזהו כלי חמס, רוצה לומר שיש להם כלי חמם ליטול בזרוע, ומהיכן הוא להם הכלי הזאת, על ידי מכורותיהם, שהם מתמכרים כל גופם וכל החומריות, ואין משגיחים כלל על עסקי עולם הזה.

'וזהו שרמז התנא, המוכר את הספינה מכר את התורן, דהגוף נקרא ספינה. ע"ד דאיתא זוהר הקדוש, ויונה ירד אל ירכתי הספינה - יונה זו הנשמה ירדה אל הגוף ע"ש. גם הגוף הוא כמו ספינה המטורפת בים, דעולם הזה הוא כמו ים כאדם המשוטט, כן צריך האדם לחשוב תמיד שאין לו בעולם הזה רק לשוט אותו כמו השט בים.

ואמר התנא, "המוכר את הספינה" היא הגוף כנ"ל, שאין חושש כלל על הגוף החומר - "מכר את התורן", דהיינו שאין צריך להיות עוד כתורן בראש ההר, כי מאחר שאינו חושש על עסקי עולם הזה, הוא מדובק בהשכינה ואינו כתורן בראש ההר'.

★ ★

בגמ': **האי גלא דמטבע לספינתא, מיתחזא כי צוציתא דנורא חיוורתי, ברישא ומחינן ליה באלוותא דחקיק עליה אהיה אשר אהיה.**

בספר לקוטי מהר"ן כתוב - "גלא דמטבעא לספינתא" - יצר הרע הרוצה להטביע ספינת ישראל. "מיתחזי כי צוציתא" - מתחפש לאש קודש, מפתה ומלהיב את האדם לעשות עבירה באומרו דבר זה קדושה יש בו ומצוה לעשותו. ואין עצה אחרת להפטר ממנו, אלא להלקותו במקל שחקוק עליו שם הוי"ה ב"ה - זוהי התורה. כמו שאמרו הגמרא בסוכה דף נ"ב ע"ב - אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש.

★ ★

בגמ': **אמר רבה אשתעו לי נחותי ימא בין גלא לגלא תלת מאה פרסי ורומא דגלא תלת מאה פרסי.**

בחתם סופר (עה"ת פר' שופטים) מפרש, דגלי הים היינו גלי הגלות, כלומר, המלכויות שעומדות עלינו לכלותינו קוראות אחת לשניה, אף שלא עלה בידך להכחיד את ישראל, אולי בכל זאת אני אצליח להכחידם, והיא משיבה ואומרת, אף שהרבה מצוות נשכחו מהם, והתורה נשכחה אצלם מעט, מכל מקום מעט התורה שנשארה בידם, בזכותה לא יעזבה הקב"ה.

ולכך הביא המשל, שמעט חול שסביב הים, אינו נותן לים מקום לעבור ליבשה, וכן אמרו חז"ל, שהצדיקים

נמשלו לחול שסביב לים, וזהו שאמר הנביא (ישעיה נא, טז), 'ואשים דברי בפיך', זהו עסק התורה, 'ובצל ידי כסיתיך', אלו מעט מצוות מעשיות שנותרו שהן רק כצל מן הראשונות, המה יהיו ליסוד שיבנה המקדש.

★ ★

בגמ': **אמר רבה לדידי חזי לי הורמין בר לילית וכו' ונקיט תרי כסי דחמרא וכו'.**

ופירש ברשב"ם בד"ה תרתי כסא דחמרא: שניהם מלאים יין, והיה מוריק תרוייהו ביחד זה בתוך זה בהדי דקמשוור, ואינו נשפך אפילו טיפה אחת, ואע"פ שהיה אותו יום רוח סערה, שהיו עולין יורדי הים באוניות עד לשמים ויורדין עד תהומות וכו', עכ"ל.

וכתב הרש"ש שזה דבר שאי אפשר מה שכתב הרשב"ם שהיו שני הכוסות מלאים יין, וגם מנין זאת להרשב"ם לפרש כך. עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר גם אני אודך להרה"ג ר"ג רבינוביץ שליט"א (ח"א סי' מב): ולא ידעתי מהו קשיא ליה, דהרי הרשב"ם גורס בדברי הגמרא "תרתי כסא דחמרא", וסתמא דלישנא משמע ששני הכוסות מלאים יין, ולכן פרשב"ם כך.

ומה שהקשה הרש"ש שזה דבר שאי אפשר, הרי גם אם לא היו שניהם מלאים יין, אי אפשר להוריק מכוס לכוס כשיש רוח סערה וכו', אלא דהכא איירי בשד, ותו לא מידי. (ועיין בריטב"א כאן שכתב דלדידי חזי, הכוונה בחלמא דלילה. עיי"ש, וא"ש).

דף ע"ג ע"ב

בגמ': **רמא כופתא וסכר ירדנא.**

המהר"ל (חידושי אגדות) מפרש, שהראם הזה הוא בריאה מיוחדת מכל שאר הנבראים בגודל, והיא על כל שאר נבראים, ולכך סותם כופת שלו הירדן, ואם שהוא ראשון לנהרות א"י ונחשב בשביל זה ראשות הנהרות, מ"מ הראם הזה שהוא נבדל מן הנבראים, יציאתו, שהוא הפחות שבו, סותם הירדן. ולא זכר נהר פרת או נהר אחר מד' נהרות כי גם אלו נהרות יוצאים מן הנהר היוצא מן עדן שהעדן הוא נבדל מן התחתונים, ולכך אינו סותם רק ירדנא שהוא ראש לנהרות א"י.

עוד כתב בזה הלשון: 'ודע, כי רבה בר בר חנה בא לאשמועינן ענין הנבראים המופלגים ויוצאים חוץ לסדר העולם, ובתחילה אמר גלי הים, שהם מתרוממים למעלה מעלה, ודבר זה הוא יציאה מן הסדר הרגיל להיות לצד אחד, ואחר כך ענין הורמיז שהוא יוצא מן הסדר הרגיל להיות במהירות, ודבר זה בצד שכנגדו. ואחר כך זכר הראם שהוא יוצא מן הסדר הרגיל להיות בקומה, שלכך נקרא ראם בשביל קומתו, והוא מצד מיוחד. ואחר כך זכר את הפושקנצא שהוא עוף טמא יוצא מן הסדר רגיל להיות מצד מיוחד. וכל כוונת רבה בר בר חנה לזכור ענין הדברים שהם יוצאים מן הסדר הרגיל להיות. והם מחולקים לפי הצדדים. והבן הדברים כי הם דברים עמוקים מאוד'.

★ ★

בגמ': **ואמר רבב"ח לדידי חזי' לי ההיא אקרוקתא דהויא כי אקרא דאגרוניא כו' שתין בתי אתא תנינא ובלעה אתא פושקנצא ובלעה לתנינא כו'.**

הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז"ל ביערות דבש (חלק ב' דרוש ט"ז) ביאר אגדה זו, דחכמת הטבע שיש באומות הוא עצמו דבר טוב, שע"י זה יראה האדם ויביט נפלאות השי"ת בתבל, ויאמר מה רבו מעשיך ד', וזהו צפרדע שמקרקר תמיד ומביע תהלות ד' ונפלאותיו, והאומות הם ששים במש"נ (שה"ש ו') ששים המה מלכות, וזהו מ"ש שהצפרדע ממלא ס' בתים.

ואתא תנינא אלו הפילוסופים הארורים שחקרו במה שאחר הטבע, ובאו לידי מינות וכפירה, וחמת תנינים יינם, וזהו שבלע התנין את הצפרדע והרס כל מה שנתעלו ע"י לימוד הטבע.

ואתא עורב, אלו תלמידי חכמים ההוגים בתורת ד' שהם שחורות כעורב (עירובין כ"ב ע"א), ותשה כחה ע"י התורה כנקבה (סנהדרין כ"ו ע"ב), וזהו כעורב נקבה, והם מתגברים על כוחות הפילוסופים, ועומדים על אילן - עץ החיים הוא למחזיקים בה.

★ ★

בחתם סופר דרשות (ח"ג עמוד קי"ח) ביאר אגדה זו, שצפרדע רמז על שלמה המלך, צפרדע בגימטריא שלמה המלך, ובימיו היו איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו, ונתקיים בו כל הס' ברכות של ברכת כהנים (שהש"ר ג' א'),

שעל זה נאמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה וגו'", וזהו "ששים בתי", ואתא תנינא, היצהר רוכב על נחש, ובלע להאי צפרדע, ע"י מלכים הרשעים ירבעם ואחאב.

ואתא עורבא, זה אליהו הנביא שהתאכזר כעורב למנוע מטר ג' שנים ע"י שבועתו, ובלע תנינא, שביטל רשעת אחאב.

ומ"מ כיון שהתאכזר על בנ"י סלקוהו לשמי מרום (כדפירש"י מ"א י"ט ט"ז), וזהו יתיב אדקלא עץ החיים שבגן עדן, והקב"ה הוא סובל בכל ומלך עלוב, וזהו דסיים חזו כמה רב חילי' של דקל זה, מי כמוכה באלים באלמים, לסבול הכל ומאריך אף.

★ ★

הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א ציין כאן:

וע' מלבי"ם פ' בראשית שביאר בדרך נפלאה גמ' זו, ואתי בעניי חשבתי שיל"פ דרך רמז (עפ"י דברי האוה"ח הק' בפ' שופטים שיש ג' סוגי יצה"ר א. טבע המורכב של הגוף ב'. כוחות הסט"א מנחש הקדמוני ג'. מה שהאדם מרגיל עצמו בחטא, וזהו שאמר רבב"ח שראה צפרדע, רומז לבריה שכל כולה גוף כי לכל ברי' יש חומר וצורה והחומר הוא מפאת הגוף והצורה הוא מחלק הרוחני, וצפרדע שהוא ברי' מכוערת רומז לחומר, וגדלה ס' בתי היינו ס' כוחות הגוף (וכמ"ש במלבי"ם הנ"ל) ואתי תנינא רומז לכוחות הסט"א של נחש הקדמוני, והעורב רומז להרגל נעשה טבע שבאמת הוא יצה"ר של דמיון ושקר, שאין זה טבע הגוף או כוחות הסט"א אלא מוסכם בדמיון ע"י ההרגל, והעורב רומז לשקר כדאי' בגיטין האי עורבא שיקרא, והעצה לכל ג' סוגי היצר הוא התורה היינו האילן עץ חיים שיש בו ס' מסכתות כנגד ס' כוחות הגוף, והוא תבלין כנגד היצה"ר והסט"א שברא הקב"ה, וע"י ההרגל בתורה בטלים כל ההרגלים הרעים. ותן לחכם ויחכם עוד, ואכמ"ל.

★ ★

בגמ': **ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזיא לי ההיא אקרוקתא, דהוויא כי אקרא דהגרוניא, ואקרא דהגרוניא כמה הוויא שיתין בתי** וכו' **אמר רב פפא בר שמואל אי לא הואי התם לא הימני.**

וכתב הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך) בקובץ תורת העמק (קו' ח' ע' עח):

קשה הרי לקמן (דף ע"ה ע"א), איתא אמר לו ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי חכמים אתה וכו', ולמה לא מיקרי רב פפא בר שמואל מלגלג על דברי חכמים.

ומצאתי בחידושי מהר"ץ חיות על מסכת חולין (דף נ"ז ע"ב), שעמד בזה, ותירץ דדוקא על דברי נביאים וחכמים, או תלמיד נגד רב מיקרי מלגלג, אבל רב פפא בר שמואל לא היה תלמידו של רבה בר בר חנה, מפני זה היה מותר לו לספק בדבריו ולומר דאם לא היה שמה לא היה מאמין. עכ"ד.

★ ★

בגמ': **ואמר רבב"ח זימנא חדא** כו' **וחזינן ההיא כווורא דיתרא לי' תלתא אגבי' וקדח אגמא עלוי', סברינן יבשתא היא, וסלקינן אפינן ובשלינן אגבי', וכד חם גבי' אתהפיך** כו'.

בעל הנתיבות בספר אמת ליעקב (על אגדות הש"ס) מבאר שראה רבה בר בר חנה ברוח הקודש, שבאחרית הימים תהיה לישראל ממשלה על אומה אחת, ויחשבו שאין לאומה זו שום תקוה להתגבר על ישראל, ולכך ישראל יכניעו אותם יותר תחת ידם, והאומה הזה כשיציקו לה מאד תהפוך את הקערה על פיה ותתנגד על ישראל, ואם לא שהמשיח קרוב לבוא, יטבעו ישראל מרוב הצרות.

ובספר בית יחיאל כתוב שהראית את מאמר הנתיבות הזה למורי הגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל מיד אחרי מלחמת יום כיפור, והוא אמר לי שדברים אלו נכתבו ברוח הקודש, כיון שבתקופת הנתיבות רק בדרך נבואה אפשר היה לומר שעם ישראל ישלוט על איזו אומה, דבר שמאד לא התקבל על הדעת באותם ימים.

והוסיף הגר"י זילברשטין (טובך יביעו - פרשת בלק), כשהראיתי הדברים לגיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר שהגר"א מווילנא מפרש את האגדתא הנ"ל ביהודים עשירים המתיישבים בין הגוים ובונים להם טירות אדירות ומגדלי שן, וסוברים שכבר יש להם כוח וממשלה על האומות, עד שהם מרגיזים את הגויים המתעשתים ומתהפכים, ואז נופלים כל אותם עשירים בחזרה אל הים.

דף ע"ד ע"א

בגמ': רבב"ח חזי' למתי מדבר דהוי גנו אפרקיד וכו'.

ביערות דבש (ח"א דרוש ב') ביאר עובדא זו, שרבב"ח פגש מתי מדבר שגנו ופניהם כלפי מעלה, לרמז שחטאם לא הי' דבר פשוט שרדפו אחרי החומר, אלא שעלו במדריגה יותר מדאי בכלות נפשם אל ד', ומביא מס' ברית מנוחה שבקברות התאוה שהתאוו תאוה, נפשם יצאה מתאוה אל הקב"ה. וזהו מ"ש ודמו כי מבסמי, שהיו דומים לנדב ואביהוא בני אהרן שנכנסו שתויי יין, היינו כשותה יין במהרה שמתבלבל דעתו, ואילו השותהו לאט לאט חמרא וריחני פקחין (יומא ע"ו ע"א).

וזקיפו חד כרעא, שבמדבר מהג' דברים שהעולם עומד עליהם, לא הי' להם לא "חסד", שלעני שבישראל הי' צ' חמורים, וכולם המרבה והממעיט היו מאוכלי מן, ולא "עבודה", דכתיב (עמוס ה' כ"ה) הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר, ופי' בספרי (בהעלתך פ"ט) שתמידין הקריבו כהנים ולא ישראל ע"ש, ונשאר להם רק רגל אחת "תורה", ובזכות התורה שהי' להם נצחו את עוג מלך הבשן, שאיתא במדרש שהוא הי' אליעזר שיצא עם הגמלים לחרן, ורדף אחרי מלכי סדום, כמו"ש וירק את חניכיו, וזהו מ"ש ורכבי טייעא אגמלי, שהי"ל לעוג - אליעזר זכות הגמלים שהוליך לחרן, וזקיף רומחא, והרים רומח מה ש"וירק את חניכיו", וכל זה לא הועיל לו ונכנע תחת זכות התורה של מתי מדבר.

ואח"כ אמר פסיק חדא תכלתא, דתוס' (ברכות י"ח ע"א) דנו אם להטיל ציצית בבגד מתים, ותלוי אם זהו חובת גברא או חובת מנא, וזהו מ"ש שפסק ציצית אחד משום לועג לרש, וא"ל מאי דעתיך אי הלכה כב"ש או כב"ה, זה שרש"י מנחות (מ' ע"א) כתב גבי סדין בציצית, שפליגי ב"ש וב"ה אם הם חובת גברא או חובת מנא, אבל כתבו התוס' עוד די"ל דלכו"ע יש להטיל ציצית, משום דגדולה מצות ציצית שתלויין בה כל המצוות, וזהו מ"ש הוו ליך למנות חוטין וחוליות, שהי"ל לדעת שבגלל החוליות והחוטין שהם בגימטריא תרי"ג (כדפירש"י בפ' שלח לך), לכן יש להניח ציצית גם למתים.

★ ★

בגמ': **א"ל תא אחוי לך טורא דסיני, אזלי וחזאי דהדרא לי' עקרבי, וקיימן כי חמרי חיורתי, שמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי כו'.**

בס' יד יוסף (פ' יתרו דרוש ב') כתב לבאר אגדה זו, שהראה לו בהר סיני, שע"י מתן תורה ירדה שנאה לעולם, שאומת העולם מקנאים בנו ושונאים אותנו, וגוזרים עלינו גזרות קשות ורעות, וזהו מ"ש הדרן לי' עקרבי, שנושכין אותנו הגוים כמו נחשים ועקרבים, משום וקיימן כי חמרי, שטוענים שאנחנו מתייחסים אליהם כמו חמורים, ואין אנו רוצים להתערב עמהם כלל, חוורי, אבל הם בעיני עצמם חוורים לבנים זכים וטהורים.

וכיון שמתן תורה היא סיבה לגזרות קשות ומרות שסובלים בני ישראל בגלות, לכן אומר הקב"ה אוי לי שנשבעתי להגלות ישראל בין העמים, והם דוויים סחופים ומטורפים שם.

ועיין עוד בתולדות יעקב יוסף סוף (פ' מסעי) מה שביאר כאן בענין ג' גליות שישנם.

★ ★

בספר מתא דירושלים על הירושלמי (פ"ק דשבת הלכה ג') כתב לבאר דברי הגמ' כאן וז"ל: הנה בירושלמי (שם בשבת) איתא:

מימרא דרישא מתעבד עקרב פירש בקרבן העדה דהוא כינה דראש אמרתי ע"ד מוסר ע"פ מה דאיתא במס' בב"ב דף ע"ד פ' הספינה דהאי טייעא אמר לרבה בר בר חנה תא ואחוי לך הר סיני חדאי דמהדרי לה עקרבא וקיימא כי חמרא חוירתא שמעתי בת קול דאומרת אוי לי שנשבעתי וכו' יעו"ש

ואמרתי לפרש דברי חכמים, דהוא ע"ד מה דאיתא במשנה ס"פ בתרא דסוטה בעקבות משיחא חוצפא יסגא נערים ילבינו פני זקנים וזה הוא הענין דהראה לו האי טייעא דעקרבים מהדרה להר סיני דהיינו רשעים בעלי חוצפא ועזות יסובבו התורה דהיינו הר סיני דיעשו כל מה שלבם חפץ ושמע אז הבת קול אוי לי שנשבעתי על הגלות כי אז הוא זמן הגאולה.

ודע כי רשעי הדור ובעלי עזות והמה בעצמותם שפלים ואשר להם חוטר הממשלה נקראים מומיתא דרישא

כנים של ראש והנה מתעבדים עקרבים המסבבים ועוטרים הר סיני כנ"ל זה אמרתי ע"ד מוסר ע"כ.

★ ★

בגמ': שמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי.

בפרשת נח (בראשית ט, ח) נאמר, 'ויאמר אלקים אל נח ואל בניו אתו לאמר ואני הנני מקים את בריתי אתכם', ופירש רש"י, שהיה נח דואג לעסוק בפ"ו עד שהבטיחו הקב"ה שלא לשחת העולם עוד וכו'. ודקדק בחתם סופר (עה"ת שם), הלא כבר נשבע הקב"ה ואמר אל לבו לא אוסיף ולא אוסיף, ואיך ס"ד שיעבור על שבועתו, ואי איכא למיחש אהא, א"כ מה יוסיף לו הדבור של עכשיו יותר מהשבועה הראשונה.

עוד דקדק, ממנ"פ, אי סבר נח שאם לא יעסוק בפ"ו ויגיע זמנו למות ימות, א"כ הרי עכ"פ בטל העולם ונשחת, ואי סבור הוא שיתקיים העולם בו ולא ימות לשחת, וכדמשמע קצת פ"ק דע"ז [ה, א] דאי לא הוה מולדי חטאו לא הוה מייתי, א"כ אכתי שמא יחטא הוא ויביא המבול וההשחתה גם עליו דאין להאמין בעצמו וע"כ מפני השבועה הי' בטוח שלא ישחתנו, א"כ הי' לו לעסוק בפ"ו ולסמוך על שבועתו של הקב"ה.

וביאר לפמ"ש המשנה למלך בהלכות שבועות [פ"ו ה"ז] באגדת רבה בב"ח ששמע בת קול אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי, דאמרי' שם חכמי' קרו לי' סכלא וחמרא, שהיל"ל מופר לך שסברו חכמים דהבת קול קאי אשבועת הגלות, ורבב"ח חייש שמא שבועת המבול, והקשה הנ"ל הא הנשבע לתועלת חברו אין מתירין לו אלא מרצונו, והכא נשבע הקב"ה לתועלת נח וא"א להתיר כ"א ברצונו ע"ש, וי"ל לכאורה כיון דמת נח א"צ להתיר בפניו, והשתא א"ש דהי' נח דואג כי שמא ימות ואח"כ יתיר הקב"ה שבועתו, ע"כ חזר הקב"ה ונשבע לו ולזרעו אחריו, והיכא שנזכר בהשבועה יורשיו ובאי כחו אינו יכול להתיר אלא בפניהם.

★ ★

בגמ': אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מיפר לי.

הרה"ק רבי יואל מסאטמאר זי"ע סיפר עדות מזקן ת"ח אחד שהיה אצל הישמח משה זי"ע בהושענא רבא, ובעת אמרו "הושענא למענך אלקינו" ביקש והתחנן הישמח משה על ביאת המשיח, ובתוך הדברים אמר לפני ארון הקודש הפתוח 'רבונו של עולם, אם אתה סבור שאני מתכוון למעני ולטובתי במה שאני מתפלל לישועה, הנה אני מגלה דעתי שאני מתכוון בתפילתי שאף אם לא אזכה לראות את הישועה אבקש רק שיתגדל ויתקדש שמיה רבא, ושמא אתה סבור שאין אני מתכוון לעולם הזה אלא לעוה"ב, אני מגלה דעתי שאקבל על עצמי שאף אם ארד לשאול תחתית ולא אראה אור עולמים, עכ"ז שאלתי ובקשתי שיתגדל ויתקדש שמיה רבא".

ובזה יישב הרה"ק מסאטמאר זי"ע גמרא שלנו כאן, וכתוב הגמרא - כד אתא רבב"ח אמרו לו היה לך לומר מופר, דהנה הירושלמי בנדרים פ"ה ה"ד וכך פוסק הרמב"ם פ"ז מהלכות נדרים הלכה ט' ש"נוגע אינו יכול להתיר את הנדר", ולכאורה מזה הטעם אין מי שיפר את השבועה והנדר של הקב"ה שהרי כל ישראל נוגעים הם (ועין במשנה למלך שם מה שתירץ בזה), אולם לפי גודל מסירת נפשו של הישמח משה שסילק את נגיעתו לגמרי וביקש והתחנן עבור הגאולה רק כדי שיתגדל ויתקדש שמו של מלך מלכי המלכים בעולם, חזינן שישנם צדיקים שיכולים להפר, ואף שמדריגה זו היא למעלה מהשגתינו, עכ"ז אנו רואים מזה שנמצאנו והיו קדושים כאלו שהיו מסוגלים לסלק את עצמם לגמרי, וזו היתה הטענה על רבה בר בר חנה, כי ידעו שבכוחו לסלק נגיעתו ולהתיר שבועת הגלות.

★ ★

בגמ': ועכשיו שנשבעתי מי מיפר לי.

בשו"ת מילי דאבות (ח"ג יו"ד סי' ז') כתב וז"ל: זה לי כמה שנים שמעתי מאדמ"ו מרן החת"ס דלכך קאמר בש"ס לשון מי "מיפר", הפרה בלשון בעל, דהצדיק נקרא איש האלקים והוא מיפר שהקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה כמ"ש במס' מו"ק פ' ואלו מגלחין צור ישראל מושל באדם ומי מושל בי כביכול צדיק מושל ביראת אלקים עכ"ל.

וכ"כ החת"ס בדרשות (דף שפ"ה טור ד' ד"ה וישמע) על פסוק הנ"ל (ש"ב כ"ג א') נאום הגבר הוקם על צדיק מושל וכו', דאותו צדיק שהוא בחיות "גבר" דייקא דהיינו זכר המשפיע איש אלקים - בעלה דמטרנותא, הוא יכול לבטל גזרותיו כבעל המפר לאשתו, כמו שאמרה בת קול עכשיו

שנשבעתי מי מיפר לי, אמנם מי שאינו בבחינת גב"ר אלא בחי' נקבה ומקבל מלמעלה אינו יכול להפר שבועה שלמעלה עכ"ד.

★ ★

בגמ': **תא אחווי לך בלועי דקרח כו' כל תלתין יומי מהדר להו גיהנם כו'.**

ופירש רשב"ם: כל ראש חדש.

בפרדס יוסף (החדש) פ' קרח (אות קי"ג) מביא מאדמו"ר הפני מנחם מגור זצ"ל שבטור (או"ח סי' תי"ז) כתב שהטעם שלנשים יש יום טוב בראש חודש, לפי שלא חטאו בחטא העגל, לכן נשאר להם ראש חודש, ולפי זה בני לוי שלא חטאו בחטא העגל גם כן יש להם ראש חודש ליום טוב, לכן קרח שהוא מבני לוי, יש לו מנוחה בגיהנם בראש חודש.

★ ★

בגמ': **ושמעית דהוו אמרין משה ותורתו אמת והן בדאין אמר לי כל תלתין יומי מהדר להו גיהנם להכא כבשר בקלחת.**

וצריך ביאור למה דוקא כל שלשים יום.

וביאר בבית הלוי (דרשות, יג), דהנה מצינו שחז"ל נתנו לנו את חודש אלול לתשובה, כהכנה ליום הדין. וכמו שאמרו במסכת יבמות (קיא, ב), 'דעד תלתין יומין מוקים איניש אנפשיה', שעד שלשים יום יכול אדם להתאפק ולהתגבר על עצמו, וכתב הרמב"ם בגדרי התשובה (תשובה ב, א) שצריך לשוב בתשובה עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. שאנו רואים שכמה פעמים מתחרט על מעשיו, אך כעבור כמה ימים חוזר למעשיו הראשונים, וזהו משום שלא נעקר מלבו אותו ההמשכה להרע, אלא שלזמן מועט התחזק על טבעו והתאפק לבלתי עשות הרע, ורק לאחר שלשים יום נעשה קנין בעצמו, ולא ישוב למעשיו האשונים. לכך ניתנו שלשים יום של חודש אלול, כדי לעקור את הרע, עד שבבוא ראש השנה, תהיה התשובה קבועה ואיתנה.

לפי זה יובן למה דוקא כל שלשים יום מהפכין את עדת קרח בגיהנם, דמבואר בזוהר שאש הגיהנם נובע מחימום הרשעים לדבר עבירה, וכיון שלאחר שלשים יום מתברר שהרשעים לא שבו בתשובה, אף הגיהנם מתחדש בשעה זו.

★ ★

בגמ': **א"ל תא אחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיעא אהדדי שקלתא לסילתאי כו'.**

כתב בסידורו של שבת (ח"א שורש ה' אות ח' וח"ב דרוש שביעי פרק א' אות ה') ש"ההוא טייעא", אליהו הנביא ז"ל, בא ולימד את רבב"ח איך שיעשה כל עשיותיו הארציות בכוונות שמימיות, בבחינת כל מעשיך לשם שמים, וזהו "תא אחוי לך, היכי דנשקו ארעא ורקיע אהדדי", ואמר "שקילנא לסלתאי", ופי' רשב"ם סל של לחם. היינו בעסקו באכילת לחם ובכל עניני גשמיות המכונים לחם, "ואנחתי' בכוותי דרקיע", שכל מחשבותיו יהיו נתונים לצורך גבוה, ולא לצורך עצמו כלל.

ועי"ז זוכה שמעשיות אלו משפיעים עליו אהבה ויראה, ובפרט בעת התפילה, וזהו מ"ש "נטרינא עד למחר כי השתא", בעת התפילה, "ואז אשכחתי'", מצא פירות הנאים ממעשיו בהתלהבותו כיקד יקוד בעת התפללו לפניו ית'.

ועיין בתולדות יעקב יוסף (פ' לך לך) כעין זה.

★ ★

החתם סופר עה"ת (פ' ואתחנן) כתב לבאר שרבב"ח השליך יהבו על ד' והניח שם סל מזונותיו, והוא הלך ללמוד ולהתפלל, אדאתי לא אשכחי', שהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, וברכך בכל אשר תעשה כתיב, א"ל האי גלגלא דרקיע הוא דהדר, שמזונותיו של אדם תלוים במזל ולא בזכות, נטיר עד למחר כי השתא, דהיום לעשותם ומחר לקבל שכרם.

★ ★

הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א ציין:

ואני בעניי חשבתי שבא רבב"ח לרמוז על מעלת הצדקה שהיא המקום שנושק הארץ לשמים, שמעלה הגשמיות לגבוה, וזהו שנתן הסל והלך להתפלל כדאי' בפוס' שיש ליתן צדקה קודם התפילה, והאדם בנתנו ממעותיו סבור דאיכא חסרון, וזהו איכא גנבו, אולם באמת אין אדם נחסר ע"י

הצדקה, וכדאי' במד' פ' קדושים משל לנר, שלא חסר מאורו כלום (וכ"פ הרמב"ם שמעולם לא ראינו שנחסר האדם ע"י הצדקה) וזהו אהדר גלגלא דרקיעא ומצא הסל. כי גם בנר שמדליקין ממנו נר אחר יש דין אכחושי ופרש"י שנראה כאילו חסר. ותן לחכם ויחכם עוד ואכמ"ל.

דף ע"ד ע"ב

בגמ': מאי אית לכו בהדי קרטליתא דדביתהו דרחב"ד דעתידה דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי כו'.

בראש גיטין (פ"ד סי' מ"ו) כתב דיש להביא ראי' מסוגיין דמותר לה לאשה לקשור ציצית, דהא חזינן דאשת רבי חנינא בן דוסא קשרה ציצית, ודלא כרבינו תם הסובר דכל שאינו מחויב בלבישה אינו בעשייה.

וברשב"ם כאן פירש להצניע בה, היינו שהכינה ציצית, וכתב בקרבן נתנא' שם שמזה יש ראי' שלרבינו תם גם הטווי' אסורה ע"י אשה, דלהט"ז (או"ח סי' י"ד ס"ק א') שרק הקשירה אסור, א"כ מאי ראיית הרא"ש מאשת רחב"ד הא הכא רק הכינה את הציצית.

במור וקציעה (או"ח סי' י"ד) דחה דאין למדין מלעתיד לבא דמצוות בטלות בו, לכן יכולה אשה להשים ציצית.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ב') כתב דד"ז תלוי אי גרסינן למשדי בה תכלתא דאז קאי על הקרטליתא שהצניעו התכלת בתוך הארגז, משא"כ במרדכי ובנ"י גרסו "למשדי תכלתא" בלי "בה".

★ ★

בגמ': כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקב"ה סירס את הזכר והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר והרג את התנין אשר בים, וכו', וליעבוד איפכא איבעית אימא נקבה מליחה מעלי וכו' . ע"כ.

משמע מדברי הגמ' שיש חילוק בטעם בין דג זכר לנקבה.

★ ★

והנה בקובץ הבאר ירושלים (גליון כא-כב ע' קצח) כתב חכ"א: בענין המן שירד לישראל במדבר שכידוע היה אפשרי להרגיש כל הטעמים שבעולם (יומא עה.), אך ראיתי בספה"ק אוהב ישראל להרה"ק מאפטא זיע"א (פרשת עקב) שאף שהיו מרגישים הטעמים מ"מ טעם דגים לא היה בו, ועיי"ש בדברי קדשו, וצ"ע מדברי המדרש רבה פרשת נשא (פרשה ז' סימן ד') שמפורש שגם טעם דגים היה במן, וכן מצאתי בספה"ק קדושת לוי להרה"ק מבארדיטשוב זיע"א (פרשת בהעלותך) שפירש בזה הפסוק זכרנו את הדגה דטעם בשר לא היו יכולים להרגיש, אבל טעם דגים הרגישו במן, והעירונו שכ"כ גם מרן החיד"א ז"ל בדבש לפי (מערכת נ' אות ל'). עכ"ל.

★ ★

וכתב הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך) בקובץ הנ"ל (קובץ כד ע' קי-קיא) ליישב הענינים בזה עפ"י המבואר בגמ' כאן וכנ"ל, דיש חילוק בטעם בין דג זכר לדג נקבה.

והנה בספר פני שלמה (להגאון רבי שלמה גאנצפריד זצ"ל, בעל "קיצור שלחן ערוך"), על מס' בבא בתרא כאן כתב וז"ל, נקבה מליחה מעלי, ובסמוך כוורא מליחה מעלי, נלע"ד לפרש עד"ז הפסוק בפרשת בהעלותך "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם", שמדקדקים למה כתיב נאכל לשון עתיד, והדגה לשון נקיבה, וי"ל שהיה להם כ"כ ריבוי דגים עד שמלחו מהם והיו יכולין לומר נאכל לעתיד מהם, ולכן אמרו הדגה, משום דנקיבה מלחה מעלי, עכ"ל.

והנה אעתיק לשון הקדושת לוי (בפרשת בהעלותך) וז"ל, מי יאכילנו בשר כו' זכרנו את הדגה כו', ולכאורה אינו מובן מה ענין לבשר זכרנו את הדגה, ונבאר כי במן טעמו כל הטעמים שרצו לטעום, רק זה המאכל שהיה ידוע להם הטעם היו ממשיכים במחשבה במן לטעום בו הטעם, אבל זה המאכל שלא טעמו עדיין לא ידעו האיך להמשיך טעמו במן, והנה טעם בשר כשר דהיינו בשחיטה ומליחה כמצותה יש לו טעם אחר מבשר בלא שחיטה ומליחה, והנה במצרים היו אוכלים בשר בלא מצוה דהיינו בלא שחיטה ומליחה זה הטעם ידעו, אבל הטעם מבשר הנעשה במצות זה לא ידעו עדיין טעמו, וכאן אחר מתן תורה שנצטוינו בבשר על מצות הנ"ל, זה הטעם לא ידעו איך להמשיך במן כדי לטעום בו, אבל אטעם דגים טעמו במן מחמת שלא נשתנה טעמן שלא היה בה שום מצות, וזה שאמרו מי יאכילנו בשר כו' כדי לטעום טעמו אחר כך במן, זכרנו את הדגה

טעם דג אנו יכולין לטעום במן, אבל טעם בשר לא כנ"ל וכו'. עכלה"ק.

★ ★

ומעתה י"ל שהם אכלו במצרים דגים נקיבות מלוחות שזה מעלי, וכמו שאמרו זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים, לשון נקיבה, וכנ"ל מהפני שלמה, [ואף שהפני שלמה כתב רק שהיו מלוחים הדגים לאכול לעתיד, הרי י"ל שאכלו דגים נקיבות מלוחות גם במצרים כיון שזה מעלי, ודו"ק].

וטעם דגים נקיבות היו יכולים להרגיש במן, כיון שאכלו זאת כבר במצרים, אבל דגים זכרים כנראה שלא אכלו זאת במצרים [כיון שזה לא מעלי כמו נקיבות], ולכן לא הרגישו טעם דגים זכרים במן, כיון שמאכל שלא טעמו לא ידעו האיך להמשיך טעמו במן, וכנ"ל מהקדושת לוי.

ולפ"ז א"ש דהאוהב ישראל שכתב דטעם דגים לא היה במן, איירי בטעם דגים זכרים, והמדרש רבה הנ"ל, והקדושת לוי, והחיד"א, שכתבו שהיה טעם דגים במן, איירי בטעם דגים נקיבות.

וראיה גדולה לדברינו דהנה במדרש רבה הנ"ל הלשון, וכל מי שהיה מתאוה דגה היה טועמה ע"כ. ולא נקט המדרש כל מי שהיה מתאוה דג, אלא דגה לשון נקיבה,רמז שטעם דג נקיבה טעמו, אבל לא טעם דג זכר וכנ"ל.

וכן בקדושת הנ"ל, כתב, אבל טעם דגים טעמו במן מחמת שלא נשתנה טעמן שלא היה בה שום מצוות. עכ"ל. והנה כיון שהזכיר דגים לשון רבים, היה צריך לכתוב, שלא היה בהם, וכתב, שלא היה בה, לשון נקיבה, לרמז שרק טעם דגים נקיבות טעמו במן וכנ"ל. והכל על מקומו יבוא בשלום, וזה כפתור ופרח בס"ד.

★ ★

בגמ': **לויתן** כו' **סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא** כו'.

בסה"ק נועם אלימלך (פ' וישלח) כתב לויתן רמז לצדיקים הדבקים בו ית', מלשון ועתה "ילוה" אלי אישי, ולפעמים מרוב דביקותם יכולים להגיע למצב שיהיו בטלים ממציאות, לכן צינן את הזכר, הקב"ה מצנן אותם מהתלהבותם, והרג את הנקבה, בבחינת לבי חלל בקרבי שהורג היצר הרע.

ומלחום, כמו שמצינו (ברכות ה' ע"א) שהמלח ממתיק את הבשר, כן ע"י עבודת הצדיקים ביגיעת לב ונפש, הם ממתיקים את היצה"ר, לצדיקים לעתיד לבא, שהצדיקים הבאים אחריהם יקל עליהם עבודתם בזכות אותו צדיק שעבד השי"ת בכל כוחו.

★ ★

בגמ': **מאור גדול ראיתי בים** וכו'.

בפרק שירה (סוף פרק ד') איתא: לויתן אומר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. ופי' ב"פרק בשיר" על פרק שירה להגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א, כי "טוב" קאי על האורה, כמו שאמרו בריש מס' פסחים: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב שנאמר וירא א' את האור כי טוב, ואמרו בפרקי דר"א: והיו שתי עיניו של דג כחלונות אפוסיות מאירות ליונה ראה כל מה שבים, וכ"ש הלויתן שעיניו כעפעפי שחר, כמו שאמרו בבבא בתרא (ע"ד, ב') מאור גדול ראיתי בים וכו' עיניו של לויתן ראית. ולכך הרואה את הלויתן כאילו אומר הודו לה' כי טוב - על האורה שלו, וזוהי שירתו.

דף ע"ה ע"א

בגמ': **עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן.**

איתא בשם הגיטער יוד מנוישטט שהקשה איזה ערך לסעודה כזאת עבור צדיקים שיושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה? ותירץ - דהנה דרכי הצדיקים בעולם הזה בעוני ומחסור, ואינם נהנים ממנה כלל, אולי יעלה בדעתו של אחד מהם להצטער על זה, לכן עושים להם סעודה כזאת של תענוגי העולם הזה, והוא מכיר את ההבדל, בין התענוג הגשמי לבין התענוג הרוחני.

ואולי זהו מה שאומרים בשבועות באקדמות, אחרי שאומרים 'אריסטון לצדיקי יתקן ושרותא וכו'" אבל כל זה לא חשוב להם עד "זכאין כד שמעתון שבח דא שירתא (שזה התורה הקדושה) וכו' ארי תציתון למלי דנפקין בהדרתא", וכל שאר התענוגים אינם חשובים לתענוג רוחני.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן שנא' התמלא בסוכות עורו זכה עושין לו סוכה לא זכה עושין לו צלצל שנאמר ובצלצל דגים ראשו זכה עושין לו צלצל לא זכה עושין לו ענק שנאמר וענקים לגרגרותיך זכה עושין לו ענק לא זכה עושין לו קמיע שנאמר ותקשרנו לנערותיך והשאר פורסו הקב"ה על חומות ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו שנאמר והלכו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך.

בעל דרש משה מבאר מאמר זה, שזהו המשך של המאמרים הקודמים שנתבאר שעתידים בני ישראל לישב בסוכת עורו של לויתן, ולכן אמר שישיבת הצדיקים תהיה כפי מעלתם וחסידותם וגדולתם, ומי שלא יזכה לכבוד היותר נכבד לשבת בסוכה זו יזכה עכ"פ ל"צלצל", דהיינו סוכה ללא מחיצות, וצלצל נקרא בלשון חכמים אזור וחגורה, ומורה בזה, שאם לא יזכה לדביקות שלימה, יזכה לדביקות שנדבק הצלצל אל המתנים של האדם.

עוד הוסיף ואמר שאם לא זכה גם לצלצל, עושין לו 'ענק', שזה תכשיט הצואר והגרון, כלומר, שיזכה אל הדיבור בישיבה של מעלה, ויזכו להיות רוממות קל בגרונם עכ"פ, ואם לא זכה גם לזה, עושין לו 'קמיע', כלומר, נותנים לו דבר מועט, השגה קטנה כפי פשיטותו, והשאר פורסים על חומות ירושלים, וזיוו הולך מסוף העולם ועד סופו.

★ ★

בביאור דובר שלום (בסידור "אוצר התפלות" ח"ב ע' ט"ז) מבאר ענין סוכת עורו של לויתן, עפ"י מה שנא' "לויתן נחש בריח", שהלויתן בא לתקן החטא של הנחש.

ואי' במדרש שמעורו של הנחש הלביש לאדם וחוה, שהחטא עצמה היתה למלבוש עליהם, ולפי זה לעת"ל שיתוקן אותו חטא, וזדונות נעשים לו כזכיות, ממילא מעור זה של לויתן יעשה סוכה לצל יומם.

★ ★

בגמ': אמר רבה אמר ר"י, עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן וכו'.

הנה כשיוצאים מהסוכה אומרים: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו כשם שקיימתי וישבתי בסוכה זו, כן אזכה לשנה הבאה לישב בסוכת עורו של לויתן" (ומקור התפילה בגמרתנו, "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן)".

והדברים צריכים ביאור, דבמשנה בסוכה (י"א.) תנן זה הכלל כל דבר שמקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו. וכדמבואר בגמ' שם (דף י"ב) הטעם - אמר ר' יוחנן אמר קרא "באספך מגרנך ומיקבך" בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. וא"כ קשה, איך אפשר לעשות סוכה מעורו של לויתן הרי אינו מגידולי קרקע?

ולכאורה היה אפשר לומר, דבעלי חיים נקראים גידולי קרקע, מכיון שהארץ מגדלתן במרעה- שאוכלים ממה שגדלים בארץ. אולם אי אפשר לומר כן, דאמנם גידולי ארץ נקראים, אבל גידולים מן הארץ אינם נחשבים אלא דברים הצומחים מהקרקע ממש, כדמובא בב"מ דף פט. ובפרט דגים שגם גידולי ארץ לא נקראים (כמבואר ברש"י סוכה דף יא: ובתוספות שבת דף עג:) דאין ניזונין מן הארץ.

ולכאורה היה אפשר לתרץ, דהכוונה "שאזכה לישב בסוכת עורו של לויתן" מיירי בדפנות הסוכה, שהם כשרים גם בדברים שאין גידולי קרקע. אולם אי אפשר לומר כן, דבגמ' כאן נאמר: "אמר ר' יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן... זכה עושין לו סוכה, לא זכה עושין לו צל". ומבאר רש"י שם, זכה עושין לו סוכה - היינו מלמעלה גג וארבע דפנות מארבע רוחות. לא זכה עושין לו צל - היינו סכך בלא מחיצות הרי מבואר מהגמ', שהסכך ודאי עשוי מעורו של לויתן, אלא מי שזכה אז גם הדפנות מעורו של לויתן. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ואולי היה אפשר לתרץ, דמה שאמרינן שעתיד הקב"ה לעשות סוכה מעורו של לויתן, הוא רק לתענוג, ולא לשם סוכת מצוה. אבל המהרש"א (בד"ה והשאר) כתב, דהסוכה של עורו של לויתן תהיה סוכה של מצוה. וא"כ הדברים עדיין צריכים עיון.

★ ★

בגמ': ושמתי כדכד שמשתיך פליגי בה תרי כו' אמר הקב"ה ליהוי כדין וכדין.

עפ"י זה ביאר מהר"ש אלגאזי (הובא בבני יששכר כסלו טבת מאמר ה' אות ד' עיין שם שהאריך) המשך פסוקן של ושמתי כדכוד שמשותיך, "וכל בניך למודי ד' ורב שלום בניך", שתלמידי חכמים בני א-ל לומדים תורת ד',

והוא עושה כפי דיבורם, ורב שלום בניך א"ת בניך אלא בוניך, שהם המה המחליטי בבנין בית ד' איזו אבנים יהיו קבועים בו, כדמבואר כאן.

★ ★

בגמ': ושמתי כדכד שמשותיך וכו' פליגי תרי מלאכי ברקיעא, גבריאל ומיכאל וכו' חד אמר שהם וחד אמר ישפה, אמר להו הקב"ה, ליהוי כדין וכדין.

שהם וישפה הם מאבני החושן, שוהם של יוסף וישפה של בנימין.

מידתו של יוסף היה שהתגבר על אשת פוטיפר, שזה היה עבירה בין אדם למקום, כמו שאמר יוסף "וחטאתי לאלקים" (בראשית, לט, ט), ובנימין שאבן שלו על החושן נקרא ישפה, מפני שלא גילה לאביו אודות שאחיו מכרו את יוסף, ומפני שסתם פיו לא לספר נקרא האבן ישפה (ועיין בשפת אמת שכתוב שהלוא היה צריך לקרוא האבן אין פה, אלא מי שיכול לשלוט על הפה ולא לדבר נקרא "יש"-פה), ואם בנימין היה מספר לאביו היה עובר על עבירה שבין אדם לחברו, לשון הרע.

נמצא שהאבן "שהם" הראה על השליטה על הדברים שבין אדם למקום, ו"ישפה" הראה על השליטה על הדברים שבין אדם לחבירו.

וידוע שמלאכי גבריאל ומיכאל הם מידת גבורה וחסד, גבריאל - גבורה, ומיכאל חסד, וכל אחד הראה על מידתו, בין אדם למקום - גבורה, ובין אדם לחבירו - חסד.

ועל זה אמר הו הקב"ה ליהוי כדין וכדין, יתקימו שתי הבחינות גם יחד.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': אמר ר' יוחנן עתיד הקב"ה כו' לימים הפליגה ספינתו בים חזא מלאה"ש כו' א"ל ריקא אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי חכמים אתה, נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות.

בבני יששכר (סיון מאמר ה' אות י"ח) כתב שרואין מכאן שרבי יוחנן לא ענש אותו מיד על שלגלג ולא האמין, אלא רק משום שהתפעל ממה שראה יותר ממה ששמע.

ומוכח מזה שעד כדי כך צריך להיות אמונת חכמים, שמה שהוא שומע, צריך להיות אצלו במוחש כאילו הוא רואה, עיין שם מה שהאריך אודות מניעת לימוד הספרי חקירה.

★ ★

בגמ': לעת"ל כל צדיק נכוה מחופתו של חבירו.

ביאר הרה"ק מסטרליסק (אמרי קדוש אות צ"ד) שכל צדיק נכוה מחבירו, שבעוה"ז חושב הוא שהוא יותר מחבירו, ולבסוף בעולם האמת מתבאר שחבירו הסתיר וחיפה על מעשיו הטובים בעולם הזה, ובאמת הוא הרבה יותר במעלה ממנו.

★ ★

בגמ': זקנים שבדור אמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה.

וקשה למה נקט "זקנים שבדור" אמרו.

ותירץ אדמו"ר האמרי אמת ז"ל דלכאו' מהו הרבותא, הא י"ל דלא שמשה גדול מיהושע, אלא משום שמשה הי' זקן יותר מיהושע, לכן האירו פניו יותר משל יהושע.

להכי אמר "זקנים שבדור אמרו" שהם עוד זכרו את משה בצעירותו, וגם אז זהרו פניו כפני החמה יותר משל יהושע.

עוד תירץ שהרי במדבר הלכו ארבעים שנה מכוסים בעננים מכל הצדדים, ולכן הצעירים לא ידעו ולא הכירו מהו זה חמה ולבנה, רק הזקנים שבדור, שנולדו עוד במצרים הם ידעו מהו חמה ומהו לבנה, והם אמרו פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני הלבנה.

עוד אמר: למה "אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה", כי זה "בושה וכלימה" שאומרים מבינות על הרבי.

★ ★

במה שאמר אדמו"ר זצ"ל וכנ"ל שמשו"ה אמרו זאת הזקנים כי במדבר הלכו עם עננים בכל הצדדים ולא ראו לא חמה ולא לבנה ע"כ אמרו הזקנים שהם ראו את השמש והלבנה בטרם שהלכו בענן.

ויל"ע דאי' בגמ' יומא עה: אלא מה אני מקיים ויתד וכו' דברים שתגרי אומות העולם מוכרין אותו להם, ר"א בן פרטא וכו' לאחר שסרחו (פירש"י שנתלוננו על כך שאמרו בלחם הקלוקל) וכו'.

וברש"י עה"ת עה"פ ויתד וכן בעירובין נה: שכשנפנו הי' חוץ לענן א"כ יוצא מזה שלמד"א א' כל אלו שקנו מתגרי אומה"ע יצאו חוץ לענן וא"כ אז ראו את החמה והלבנה, ולר"א בן פרטא לאחר שסרחו שהי' לפני ונתתה מהודך כל אחד הי' צריך לצאת לפנות חוץ לענן ואז ראה.

ויש ליישב דהמרכבת המשנה (על המכילתא בשלח פרשה א אות ז) מקשה על רש"י בעירובין הנ"ל דהא אי' בספרי פ' בהעלותך מנין אתה אומר שאם היה אחד מישראל נמשך מתחת כנפי הענן הענן נמשך לאחוריו עד שהוא חוזר ת"ל וענן ה' עליהם חזינן דאפי' מי שיצא לחוץ הי' תחת הענן, ומיישב דמה שנאמר בספרי קאי על הענן שלמעלה כדיליף מענן ה' עליהם אבל לא שאר עננים והסברא נותנת דעננים שלמטה ומן הצדדים אינם רואים לתשמיש גנאי. ולפי"ז א"ש דאפילו שהם יצאו חוץ למחנה אבל הענן שלמעלה עדיין הי' עליהם ולכן לא יכלו לראות לא החמה ולא הלבנה.

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

★ ★

בתפארת שלמה (פ' פנחס) מבאר: פני משה כפני "חמה", כמו שהשמש אין לה שום תפקיד עצמי רק להאיר על הארץ, כן הי' אצל מרע"ה שלא דאג כלל וכלל לעצמו רק בשביל הזולת, למען בני ישראל.

★ ★

בפנים יפות (סו"ס האזינו) ביאר שמטעם זה בפטירת מרע"ה נאמר "בעצם היום זה" בעיצומו של יום, בחצות היום, לפי שבשבת בתחילת היום עולה מזל שבתאי כדפירש"י בשבת (קכ"ט ע"ב), וכיון שיש שבע מזלות שצ"ם חנכ"ל, נמצא דלבנה המזל האחרון עולה בשעה שביעית.

וכיון שפני יהושע "כפני לבנה", אז עלה מזלו וירום קרנו, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, לכן הוצרך מרע"ה להסתלק בעצם היום בחצות היום.

★ ★

ברוח חיים (אבות א, א) ביאר, דהנה בבריאת העולם טענה הלבנה לפני הקדוש ברוך הוא, דלא יתכן שני מלכים משמשים בכתר אחד, אבל החמה דלא טענה כלום סברה דיתכן שני מלכים המשמשים בכתר אחד, וזהו פני משה כפני חמה, והיינו דמשה סבר דיתכן ב' מלכים המשמשים בכתר אחד, אבל יהושע סבר דלא יתכן ב' מלכים, אלא כולם צריכים לאצילותו של משה, וזהו מה שטען יהושע למשה 'כלאם', והיינו כיון שאלדד ומידד מתנבאים במחנה מכח עצמם, בלי שהם צריכים לאצילותו של משה, וסבר יהושע דלא יתכן ששני מלכים משמשים בכתר אחד אלא כולם מקבלים את כוחם ממשה, אבל משה סבר דיתכן שני מלכים המשמשים בכתר אחד, ואין צריכם לכוחו בשביל להתנבאות, לכן אמר 'מי יתן כל עם ה' נביאים'.

★ ★

בגמ': לא בשמים היא.

מספר הג"ר יעקב גלינסקי שליט"א: באתי פעם לחזון איש, יצא מחדרו אדם גדול, ונכנסתי אני לחדרו. אמר לי החזו"א: שאלו אותי על מה שאמרו חז"ל במסכת חולין (דף ס"ז ע"ב) "לויתן דג טהור הוא שנאמר וכו'", ונשאלתי הרי כתוב בחז"ל (בבא בתרא ע"ה, א') "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן", ונביא מכאן ראיה שלויתן דג טהור הוא, דאטו הקב"ה יתן לצדיקים דבר שאינו טהור?...

ממשיך בעל המעשה: המתנתי שהחזו"א יגיד את התירוץ על קושיא זו, ושקט שרר בחדר. העזתי פני ושאלתי: ומה התירוץ? החזו"א היה נראה כמתחמק ומסרב מלומר לי את תירוצו על הקושיא, ולאחר שהפצרתי בו, ענה לי: ראיה מכאן שאם אין פסוק בתורה להכשיר - גם אצל הקב"ה לא אוכלים, [כי לא בשמים היא!] (ועי' במהרש"א ובחי' חתם סופר ובהגהות מהר"ץ חיות חולין שם).

(ספר מעשה איש חלק ו)

★ ★

בגמ': אמר רבה א"ר יוחנן.

כתב הגה"ח ר' נתן לוברט זצ"ל: מכאן משמע דרבה למד לפני ר' יוחנן ושמע לעצתם של אחיו מה ששלחו לו בכתובות קי"א ע"א. (וכ"כ תוס' בעירובין כ"ב ע"ב ד"ה קרקפנא. ולקמן קנ"ה ע"א תוד"ה דאיתמר). וכ"מ מנדרים נ"ט ע"א, סנהדרין ק"ד ועוד.

דף ע"ה ע"ב

בגמ': ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה.

בעוללות אפרים מפרש מאמר זה על דרך מה שדרשו (במדרש תנחומא) במלך המשיח 'ירום ונישא וגבה מאד', ירום מאברהם שנאמר בו 'הרימותי ידי', ונישא ממשה שנאמר בו 'שאהו בחיקיך', וגבה ממלאכי השרת, לפי שדרך קניית המעלות היא ע"ז האופן המעלה הראשונה שהיא האמונה, כי אין שום מבוא לקבלת מצוות התורה בלתי האמונה שהקב"ה מצווה עליהם, ולכן פתח הדברות ב'אנוכי', לתת מקום לציוויים שבאים אחריו, ואחר שיאמין במציאות ה' יקבל עליו לעשות ככל אשר יצוה עליו תורה ומצוות, ולאחר שתי מדריגות אלו נאמר במשיח שירום מאברהם, שהיה ראש למאמינים כמו שנאמר 'והאמין בה', ונישא ממשה שהיה ראש למקבלי התורה, וגבה ממלאכי השרת, כי אחר שיהיה שלם בג' מעלות אלו בודאי יגבה ממלאכי השרת, לכך אמרו עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים ג' פרסאות, רמז לג' מדריגות אלו שיהיו חסרים ולא יהיו במילואם, עד אשר תבנה ירושלים ע"י משיח צדקנו שתהיה כלולה בג' מדריגות אלו ביתר שאת על כל אשר היתה לפניה.

★ ★

בגמ': עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה.

לכאורה יש לעיין ממש"כ בירמיה (י"ד, ט') "ושמך עלינו נקרא", ובדניאל (ט', י"ט) "כי שמך נקרא על עירך ועל עמך", וב"מצודות דוד" שם: "לומר עיר אלוקים וכן אלוקי ישראל". ובפשטות הכוונה שכל ישראל נקראים בשמו של הקב"ה, ולא רק צדיקים לע"ל. ובמדרש (תנחומא קדושים פ"ה, ובילק"ש ירמיהו רמז רצ"א) איתא "אבל ישראל נקראו בשמו של הקב"ה, כל שם חביב שנקרא להקב"ה בו בשם קרא את ישראל" וכו'. ומבואר כנ"ל שכל ישראל נקראים בשמו של הקב"ה, ולא רק צדיקים לע"ל, וכן מצינו שאומרים בתפילות, א. בתפילת ימים נוראים "ושמנו קראת בשמך", ב. בתפילת אבינו מלכנו "שמך הגדול שנקרא עלינו", ג. בתפילת ג' רגלים "ושמך הגדול והנורא עלינו קראת". [אולם יתכן שיש בזה שתי בחינות, וכעין מה שמצינו בפסחים סח. עתידין צדיקים שיחיו את המתים. ומשמע שזה רק מעלה שיהיה להם לע"ל. ומאידך הרי מצינו בכ"ד בגמ' שהחיו מתים, ולא רק לע"ל, וכגון במגילה ז:, כתובות סב:, ב"ק קיז:, ע"ז י:. ויל"ע בזה].

[הרב צבי קריזר]

★ ★

בגמ': אמר רבה א"ל ההוא סבא לדידי חזי לי ירושלים קמייתא ותלתא פרסי הויא.

המפרשים פירשו דקאי על תקופת בית ראשון. וקשה שהרי באף תקופה לא התרחבה ירושלים כל כך, בין בזמן בית ראשון ובין בזמן בית שני. אמר הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל דיש לבאר הכונה דקאי על מחנה ישראל במדבר שהיה ג' פרסאות כדאי' בעירובין (נ"ה ע"ב) והיה דינו כירושלים, שיכלו לאכול קדשים קלים בכל המחנה. ומצורעים נשתלחו ממנו לחוץ כמו בירושלים.

וכתבו התוס' בחולין (ו' ע"א ד"ה ההוא סבא) בשם י"מ דכ"מ דאי' ההוא סבא הכונה לאליהו זכור לטוב.

דף ע"ו ע"א

בגמ': חסורי מחסרא והכי קתני.

הרב מפוניביז' הביא בשם הגר"א (הובא במשאת המלך פר' כי תשא), שביאר מה שמצינו בגמרא בהרבה מקומות 'חסורי מחסרא והכי קתני', וצריך להבין מפני מה השמיענו התנא את ההלכה על ידי חיסורי מיחסרא ולא אמרה מפורש, אלא משום שאמרו במסכת גיטין (ס, ב), דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב, וכל ההיתר שכתבו את התורה הוא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולכן לא הותר לכתוב המשנה אלא במידה המצומצמת ביותר בכדי שיהא ניתן לעמוד על ההלכה, ולכך במקומות שניתן ללמוד ההלכה גם על ידי חיסורי מיחסרא אין היתר לפרש יותר.

★ ★

בגמ': אותיות נקנות במסירה דברי רבי וחכ"א בין כתב ולא מסר בין מסר ולא כתב לא קנה עד שיכתוב וימסור.

וכתב ברשב"ם אותיות נקנות לגבות הלוקח את החוב כו', ולא מצי טעין "לוה" לצור עפ"י צלוחיתן מסרו לך.

ואח"כ כתב עוד הרשב"ם כתב לו מוכר לוקח שטר מכירה כו' עד שיכתוב וימסור שאם רק מוסר יכול המלוה למימר לי' נייר בעלמא זביני לך כו' עכתו"ד.

וקשה למה לעיל נקט ש"הלוה" טוען לצור עפ"י צליחותך מסר לך, וכאן נקט שה"מלוה" אומר לצור עפ"י צליחותו מסרתי לך.

ותירץ הפרישה (חו"מ ריש סימן ס"ו) דבכל מקום נוקט לרבותא, דלגבי רבי שסובר שאותיות אכן נקנות במסירה, נקט לרבותא שאפילו ה"לוה" שהוא מוחזק בכספו, אינו יכול לומר לצור עפ"י צליחותו מסר לך.

ולקמן גבי חכמים שסוברים ש"אינו" נקנה במסירה גרידא, כתב לרבותא שאפילו ה"מלוה" גם כן יכול לטעון לצור עפ"י צליחותו מכרתי לך, ואין כאן קנין על עצם החוב.

★ ★

בגמ': **במאי אוקימתא כרבי, ספינה נמי תיקני במסירה** וכו'.

בתוס' (ד"ה - אי כרבי וכו') כתבו:

לכאורה היה נראה להשוות מסירה דאותיות למסירה דספינה, וכן משמע מדקאמר ספינה נמי תיקני במסירה משמע נמי כמו אותיות, ואומר ר"י דא"א לומר כן וכו'.

והוכיח ר"י מכמה ראיות דעם המסירה דאותיות צריך גם משיכה, שלא כמסירה דספינה, הא' דמסירה אינה מועלת במטלטלין אלא בספינה ובע"ח, הב' דמשמע בגמ' דבעינן באותיות קנין חשוב, והג' דמשמע בגמ' דאותיות נקנות במסירה בסימטא, והרי אפי' ספינה ובעלי חיים אין נקנין במסירה אלא ברה"ר.

★ ★

ובראיית התוס' מהא דסימטא, לכאורה קשה בזה, דהא ר"י ס"ל דהא דאין מסירה מהניא בשאר מטלטלין בסימטא הוא כיון דבסימטא שייכא בהו משיכה כדאי' לקמן (ד"ה ספינה), אבל באותיות דלא מהניא בהו משיכה אפי' בסימטא רק לצור ע"פ צלוחיתו ולא לקנות החוב (כמ"ש הרשב"ם כאן ד"ה ואותיות במסירה), יודה דמהניא מסירה בסימטא ומה הראי' מזה.

★ ★

וכתב בקצוה"ח (סי' ס"ו ס"ק ח') ליישב ראיית ר"י בתוס', די"ל דתוס' ס"ל כר"ח כהן בקידושין (כה: תוד"ה בהמה גסה) דהטעם דמסירה לא מהניא בסימטא, כיון שהסימטא היא כרשות הקודם ובא שם, ומסתמא המוכר קדם והויא כרשותו, וברשות המוכר לא מהני שום קנין, ולא מטעם הנ"ל דמשום דמשיכה מהניא בסימטא לא מהניא בה מסירה.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ בכורים (כרך ב' ע' שנד): אבל צ"ע על דברי הקצוה"ח, דהרי מפורש בתוס' שם דר"י חולק על הר"ח כהן וס"ל דהא דלא מהניא מסירה בסימטא, הוא משום דמשיכה עדיפא ובמקום שאפשר במשיכה לא מהניא מסירה, וא"כ הדרא קשיא לדוכתא היאך הוכיח מדאותיות נקנות במסירה בסימטא, והלא אותיות אין נקנות במשיכה אפי' בסימטא ודין הוא שיקנו במסירה.

ובלא"ה ג"כ צ"ע, דגם למסקנת תוס' מהניא מסירה בסימטא לקנות החוב, ואין בזה ליישב הקושיא כנ"ל, ומה ראיה היא זו.

דף ע"ו ע"ב

בגמ': **אי דאמר ליה לך חזק וקני הכי נמי** וכו'.

ומבואר, דדוקא אם המוכר אמר לו חזק וקני קנה, אבל אם לא אמר לו - לא קנה.

על פי זה ביאר באור החיים (במדבר לב, טז) את המשא ומתן שהיה בין בני גד וראובן לבין משה רבנו, דבני גד וראובן אמרו 'גדרות צאן נבנה וגו'', כלומר, נחזיק בארץ ויבנו בדרך שיועילו מעשיהם כמשפט החזקה, ולאחר שהסכים משה על הדבר אמר להם, 'בנו לכם ערים וגו'', דהיינו "לך חזק וקני" כי רק באופן זה תועיל החזקה.

★ ★

בגמ': **מר סבר קפידא, ומר סבר מראה מקום הוא לו.**

וברשב"ם (ד"ה רבנן סברי קפידא וכו') כתב: לא גמר להקנותו שלא במשיכה, ולא במסירה, שאם ירצה מוכר יוכל לחזור בו כל זמן שלא משכה זה לרשותו ע"כ.

וביד רמה כאן מבואר, דה"ה להיפוך כשאומר לך קני במסירה אינו קונה במשיכה דהא גלי מוכר אדעתי' דבמסירה קא ניחא לי' אקנויי. ובטור חו"מ (סי' קצ"ז) מובאין דברי הרמ"ה.

וכתב עוד בטור (שם) דנחלקו הראשונים בשינה מדברי המוכר ועשה קנין חשוב ממנו, כגון דאמר לו לקנות במשיכה או במסירה ושינה וקנה בהגבהה, דדעת הרמ"ה

דקנה, ודעת הר"י והרי"ף והרא"ש דלא קנה אף בשינה למעליותא. וברמ"א (שם סעיף א') מביא רק דעה זו דאם שינה המוכר בין למעליותא בין לגריעותא לא קנה. ע"ש.

★ ★

וכתב בספר תורת הקנינים (ח"א ע' שס"ז בהערה): אמנם מדברי הרשב"ם לכאורה משמע, דהא דאמרינן דבשינה מדברי המוכר הוי קפידא, הוא רק ממסירה למשיכה, והטעם הוא כדי שיוכל לחזור בו עד שיביאנו לביתו, אבל בסתם קנינים אין נפק"מ בין שינה ממה שאמר לו המוכר ודו"ק.

דף ע"ז ע"א

בגמ': והאמר רבה בר יצחק אמר רב שני שטרות הם זכו בשדה לפלוני וכתבו לו את השטר חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה ע"מ שתכתבו לו את השטר חוזר בין בשטר בין בשדה ורב חייא בר אבין אמר רב הונא שלשה שטרות הן.

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל לד, ג), 'וששאלת: רחל היתה נחבאת מפני המס, ובא ראובן ודבר אליה שתנשא לשמעון, ופייסה ראובן עד שנתרצית, והביא עדים עמו ושדכה שמעון הנזכר, ועשו קנס ביניהם, שכל שיחזור בו, יתחייב לחברו בחמשת אלפים זהובים, וקנו בקנין. ואמרו לעדים שיכתבו על כל אחד ואחד שטר חוב מחמשת אלפים, על מנת שיכתבו אלו השטרות ויהיו בנאמנות ביד אחד מן העדים, שכל מי שיתעכב מלינשא לזמן ידוע, שיתן שני השטרות לשכנגדו. וכששמעו קרוביה הענין והכלימוה על ככה, נתחרטה בדבר, ומחתה בעדים שלא לכתוב שטר עליה, ושלא ליתן שום שטר עליה ביד נאמן, ועל כל זה הלך המשדך והכריח העדים לכתוב השטר ולתתו ביד נאמן.

תשובה: יראה לי, כיון שהקנין היה על מנת שיכתבו אלו השטרות ויהיו בנאמנות ביד אחד מן העדים בתנאי המפורש, והיא חזרה בה קודם שבאו השטרות ליד הנאמן, נתבטל כל הענין ולא יכתבו אלו השטרות כלל. ודמיא הא מילתא להא דאמרינן בפרק המוכר את הספינה שלש שטרות הן וכו', על מנת שתכתבו לו את השטר, נתבטלה זכיית השדה. לכן, בנדון זה, תלוי קנין השטרות בנתינתן ליד נאמן, והיא חזרה בה שלא לתתם ביד נאמן, ומזה יכולה לחזור בה, כי לא היה הקנין על זה, ואף קנין לא היה מועיל בו, כי קנין דברים הוא. כי הא דריש ב"ב (ג, ב) בשקנו מידו, ופריך: כי קנו מידו מאי הוי, להדרו ביה, דקנין דברים בעלמא הוא מה שהקנה לחלוק. הילכך, כיון שחזרה בנתינת השטר ליד נאמן, נתבטל גם צווי כתיבת השטר.

ויש מקשים, מההיא דחוזר בזה ובזה: אמאי יכול לחזור, יכתבו השטר בעל כרחו ויתקיים המקח. מידי דהוה אשאר תנאים דעלמא, דאלו זכו בשדה זה לפלוני על מנת שתתנו לו מאתים זוז, לא מצי למהדר ביה למימר: לא תתנו ולא תתקיים המקח, אלא בעל כרחו יתנו לו ויתקיים המקח למפרע, דקיי"ל, כל האומר על מנת כאלו אומר מעכשיו דמי. ומתרצינן: שאני הכא, שהשטר הוא חובתו, ואין יכולין לכתוב השטר לחובתו בלא רשותו. והיכא דעשאן שלוחין לכתוב השטר, גם הוא יכול לבטל שליחותן. גם בנדון זה, נתינת השטר ליד הנאמן הוא חובתה, והיא עשאתן שלוחין לתתו בידו, וקודם שבא לידו היא מבטלת שליחותן, וכיון שנתבטלה שליחות נתינת השטר ליד הנאמן, נתבטל גם צווי כתיבת השטר, דהא בהא תליא, ושלא כדין נכתב השטר וחספא בעלמא הוא. ועוד יש פנים אחרים לבטל כל הענין מטעם אסמכתא, דבעינן קנין בב"ד חשוב, כמו שפסקו ר"ח ור"ת ז"ל ור"י ז"ל, וכאן לא היה בית דין חשוב, וגם אפשר שלא היו העדים חשובין לידע כל דיני אסמכתא, ואף אם היו ג' לא היה מועיל. והנראה בעיני כתבתי'.

דף ע"ז ע"ב

בגמ': אגב שאני, דהא מטבע דלא ניקני בחליפין ואגב ארעא ניקני וכו'.

ולהלכה שיטת הרשב"ם דאותיות נקנות במסירה, ושיטת התוס' והרי"ף והשו"ע דבעי כתיבה ומסירה, אמנם בקנין אגב לדידהו לא בעי כתיבה, וצ"ב מאי שנא קנין אגב דלא בעי כתיבה.

★ ★

וכתב הגר"א אזבנד ז"ל בספר הזכרון לבעל אבי עזרי ז"ל (עמ' תיב): ובפשוטו צ"ל דקנין אגב עדיף טפי משום דהוי קנין מצד המקנה. ואשר ע"כ לא בעינן כתיבה, וכן הוא לשון הרי"ף לקמן (דף פ"ו) וכיון דאקני לה להיא ארעא אקני נמי להנהו מטלטלין. ובב"מ הגיה כיון דקני

ארעא קני נמי להנהו מטלטלין, אמנם למש"כ א"צ לזה, דקנין אגב הוי קנין מצד המקנה והיינו לשון כיון דאקני.

★ ★

ויש להביא לזה שתי ראיות:

א) **מהא** דהביא הרי"ף שם בעיא שדה לאחד ומטלטלין לאחר אי קני בקנין אגב, ומסיק דלא איפשטא, ואי הוי קנין מצד הקונה האיך יקנה אחר המטלטלין, הא לא עשה מעשה קנין ומה מועיל לו מה שקנה אחר את הקרקע, וע"כ מוכח דהוי קנין מצד המקנה, וע"כ שפיר שייך למיבעי' כשהקנה לשני בנ"א אי קני או לא.

ב) **מהא** דב"מ (י"א:) מעשה בר"ג וזקנים שהיו באים בספינה אמר ר"ג עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ופריך וכי ר' יהושע עומד בצד שדהו של ר"ג היו עומדין, א"ל ההוא מרבנן ר"ג אגב מקרקעי הקנה להם, ר' זירא קבלה, ר' אבא לא קבלה, אמר רבא שפיר עביד דלא קבלה, וכי לא הי' להם סודר לקנות ממנו בחליפין, אלא טובת הנאה אינה ממון לקנות ממנו בחליפין, הכי נמי טובת הנאה אינה ממון לקנות על גבי קרקע יעו"ש.

מבואר דאי טובת הנאה אינה ממון אינו קונה באגב, ומאי שנא משאר קנינים דקני למעשר, וע"כ דקנין אגב דהוי קנין מצד המקנה אי טובת הנאה אינה ממון, אינו יכול להקנות בקנין אגב.

וע"ש עוד מה שהאריך בביאור הסוגי'.

★ ★

בגמ': דמים מודיעין כו'.

ראובן שכר שמעון שילך לשליחות בעבורו לעיר פלוני וקצץ עמו י' זהובים, ושמעון עשה השליחות, ועכשיו תובע שמעון מראובן בנוסף גם הוצאות הדרך, כיון שהמנהג הוא שמשלמים לשליח הוצאות הדרך חוץ משכר השליחות, וראובן טוען שלכן קצץ עמו י' זהובים, ולא ז' זהובים כמקובל, שכוונתו היתה שזה יכלל גם הוצאות הדרך.

כתב בתרומת הדשן (סי' שכג) דהכא מודו לרבנן לרבי יהודה דאמרינן דמים מודיעים ואף נגד המנהג, דתוס' ב"ק ר"פ המניח הקשו אהא דאמר גבי מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, "וליחזי אי דמי רדיא יהיב לי' כו'", וקשה דהא לא קיי"ל כוותי' דר"י דס"ל דהדמים מודיעים.

ותירצו דדוקא התם דמכר את הצמד, ואין הבקר בכלל לשון ה"צמד", ס"ל לרבנן דל"א דמים מודיעים, אבל לגבי מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, דענין זה הוא פרט ב"שור", שפיר י"ל דהדמים מודיעים, וה"נ כיון שראובן סתם ולא פירש, שפיר י"ל דהדמים מודיעים דהיתה כוונתו לכלול הוצאות הדרך בהתשלום.

ולפמש"כ התוס' לקמן צ"ב ע"א (ד"ה ולחזי) לתרץ דהיכי דהוא מוחזק שפיר אמרינן הדמים מודיעים לכו"ע, א"כ ה"נ ג"כ הדין כן, שכיון שראובן הוא מוחזק, ששמעון תובע שראובן ישלם יותר, שפיר י"ל דהדמים מודיעים, שהי' זהובים כלל ההוצאות של הדרך.

והובא בסמ"ע סי' של"ב (סק"ח), ועיי"ש בקצות החושן (סק"א).

דף ע"ח ע"א

בגמ': כי אמור רבנן אונאה וביטול מקח בכדי שהדעת טועה אבל בכדי שאין הדעת טועה לא אימור מתנה יהב ליה.

כתב באור החיים (פר' תולדות), 'וימכור את בכורתו (בראשית כה, לג), הצדיקה התורה המכירה שקיימת היא בידו מטעמים שכתבנו, והגם שלא מכר אלא לאונסו, והגם שמכר דבר שוה מאה מנה במנה, וזה לך לשון מהרי"ק אם מכר מפני דוחקו וזלזל במכירתו יותר מכדי שהדעת טועה שניכר שמפני דוחקו הוצרך לזלזל, אינו יכול לחזור בו דידע ומחל עכ"ל. ומעתה הגם שמכר דבר מופלג הערך בלגימה אחת של נזיד ממכרו מכר, כמו שגילה הוא דעתו באומרו הנה הוא הולך למות ואין לך דוחק גדול מזה, עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב, ד), והנה זולת המצאה זו לא היה מציאות ליעקב לזכות בבכורה מיד עשו, ועל עשו אמר הנביא (משלי ה כב) עונותיו ילכדנו את הרשע, שבסיבת עונותיו שעשה בו ביום כאומרם ז"ל (לעיל טז, ב) בפירוש אומרו עיף ויגע, זה היה סיבה להוציא ממנו הבכורה ותעמודנה ביד הראוי לה'.

★ ★

בגמ': **אמר עולא מחלוקת בשק ודיסקיא** וכו' **דת"ק סבר סתם חמור לרכוב קאי ונחום המדי סבר סתם חמור למשאוי** וכו'.

הקשה חכ"א בקובץ סיני (קובץ מ"ו ע' שכח): צ"ב מה הפירוש "סתם חמור"? אם הכוונה לרוב ומיעוט, תנא אחד סובר שרוב חמורים, או "סתם חמור", משמשים לרכיבה, והשני סבור שרוב חמורים או "סתם חמור" למשא עומדים, כל אחד ואחד לפי המקובל במקומו, אם כן הרי זו בעיה של הילוך בממון אחר הרוב, שנחלקו עליה רב ושמואל (בב"ק מ"ו ע"א) ולמה אין הגמרא מעירה שום דבר על סוגיה זו? ואם הכוונה ב"סתם חמור" לכלל השלם הכולל הכול מחוץ ליוצאים מן הכלל, המפורשים לתפקיד אחר, אם כן הרי זה דבר שבמציאות; במזרח, כידוע, משמש החמור לשני הדברים כאחד: לנשיאת משאות ולרכיבה, כך בימינו אנו, וכך בוודאי גם בעבר, ולא ייתכן שנחלקו חכמים בדבר שבמציאות, פוק חזי מאי עמא דבר!

וע"ש מש"כ בזה.

דף ע"ח ע"ב

במשנה: **מכר אשפה מכר זבלה.**

וברשב"ם: מכר אשפתו, מקום עמוק ג' או גבוה שלשה שרגיל לתת שם זבל בהמותיו ע"כ.

הנה בטור (יו"ד סי' א') איתא: המוצא בהמה שחוטה כראוי וכו', וכתב הרמב"ם דוקא שמצאה בבית, אבל מצאה בשוק או באשפה שבבית אסורה ע"כ.

וכתב הב"ח (שם): ופירוש אשפה כתב רשב"ם בפרק הספינה וכו'. ונראה דטעמו דכל פחות מג' דרסי עליה רבים וכו' ע"כ דברי הב"ח.

וכתב הגאון רבי ישעי' פירסט ז"ל בתשובת להגאון ר' מרדכי מרגליות-שלזינגר ז"ל שנדפסה בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ו קו' א' ע' לג): העיר אותי מעכת"ה נ"י במה שהקשה על הב"ח בטור יו"ד סימן א' שהביא שם פירוש על אשפה מרשב"ם במס' ב"ב ע"ח. - למה הוצרך להביא ממרחק לחמו, דהא דברי הרשב"ם לקוחים ומבוארים הדק היטב במשנה מפורשת במס' שביעית פרק ג' משנה ג'.

וכשאני לעצמי נלפע"ד בהקדמת אלה הדברים הערוכים בספר הערוך אות א', וז"ל, אשף, בשביעית, מאימתי מוציאין שבלים לאשפתות, כמו אשפה, מאשפות ירים אביון, עכ"ל. ונפלאתי מאוד על הערוך בהביטי בספר קאנקארדאנץ אות א' ושם נאמר, אשף, כמו חרטומים האשפים (דניאל א' כ'), ולאשפים ולמכשפים (דניאל ב' ב'), עכ"ל, היוצא מדבריו, כי מלת אשף רומז על מכשף, ולא כמו שפירוש הערוך. ובהמשך דברי קאנקארדאנץ מביא אח"כ, האשפות, קאטה, מיסטהויפען, כמו אל שער האשפות (נחמי' ב' י"ג) וכו' וכו' וכו', מאשפות ירים אביון וגו' (תהלים קי"ג ז', שמואל א' ב' ח'), אשפתות, חבקו אשפתות (איכה ד' ה'), ואח"כ, אשפה, עליו תרנה אשפה (איוב ל"ט כ"ג), אשר מלא את אשפתו מהם (תהלים קכ"ז ה'), אשפתו כקבר פתוח (ירמי' ה' ט"ז), בני אשפתו (איכה ג' י"ג), ע"ש.

ועתה אדמה לנפשי שגם ספר הערוך וגם הקאנקארדאנץ פתוחים לפני מעכת"ה נ"י ולא נעלמו מעיניו הבדולחים כי שלשה אלו נצבים לפניו, אשפתים, אשפות, אשפה, לכל אחד מהם כונה אחרת, ובפרט מלת אשפה, הוא כלי ותיק לחיצים, ומקום מכיל ומחזיק אשפות קאטה, וגם מקום לאשפות זבל הרבה. על כן שם במשנה במס' ב"ב דף ע"ח בהאיך מכר אשפתו מכר זבלה, מפרש הרשב"ם שפיר מקום עמוק ג' או גבוה שלשה שרגיל לתת שם זבל בהמותיו, וכן פירש שם בתוס' יו"ט, ושניהם כאחד דבריהם ופירושם נלקחו מאלו מקומות בתנ"ך, דמשמע שסובב הולך על המקום של זבל ואשפות הצבור ומכונס.

וממילא אתי שפיר פירושו של הב"ח שמרמז לנו דהאיך דנמצא שחוט ומושלך באשפה, פירושו כפירוש הרשב"ם שהוא המקום המיוחד לכינוס העפר ואפר, משא"כ במשנה דשביעית, דשם נאמר אשפתו שהוא לשון רבים ממלת אשפות, אינו מפורש יוצא כל כך שהוא המקום המחזיק המרובה, כי יש לבארו ג"כ במשמעות כינוס וצבירת אשפה הרבה. וכמעט יש לומר שע"כ זאת כוונת הב"ח, דאל"כ טפי יש להקשות עליו, למה הביא ראי' מרשב"ם במקום אשר יאמר כולי' מפורשת מלשנא דקרא מאשפות ירים אביון, אלא ודאי דמלת אשפות נאמר על העפר ולא על המקום, ובחר לו הרשב"ם וכן הב"ח לשון מבורר כמטבע שטבעו חכמים. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **על כן יאמרו המושלים וגו' אלו המושלים בידם** כו'.

וצ"ע מאי שייכות משל זה לחשוב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה לחשבון עיר סיחון.

וביאר ביערות דבש (ח"א דרוש ה') שחשבון היתה עיר קטנה על הספר, ומחמת שאנשיה היו בה מעט לא השגיח בה כל כך מלך מואב, ונתן לסיחון לכבוש אותה, וע"י זה היתה כבר הדרך נוח לסיחון לכבוש את כל מואב.

וזה מוסר השכל שלא יתן דריסת רגל ליצה"ר האורב עליו בתוכו, אף בדבר מועט, שאם יתן לו דבר קצת, אזי יניח שם רגל, ויתגבר ויכבוש אותו לגמרי.

★ ★

בבית ישראל (חקת שנת תשי"ב) כתב שלכן נאמר ע"כ "יאמרו" המושלים, בלשון עתיד, שהיה לו לומר בלשון עבר: ע"כ "אמרו" המושלים כו', אלא לפי דרש של הגמרא בואו ונחשוב חשבונו של עולם הוא אמורה על העתיד לדורות, שכל אחד יעשה אצלו חשבון הנפש, ויאמר דבר זה לעצמו תמיד.

★ ★

בספר וידבר משה (סוף פר' חקת) מפרש מאמר זה, דהנה מוסר גדול אפשר ללמוד ממלחמת סיחון, דסיחון יגע ולחם כדי לכבוש את מואב, ולא ידע כי בעד ישראל הוא יגע, דאמרו חז"ל 'עמון ומואב טהרו בסיחון', כמו כן האנשים הפתאים יגעים להעשיר, הן באיסור הן בהיתר, וכאשר חלה האדם יחשוב לעצמו, אילו לא הייתי יגע מאין היה לי עתה כסף, ואינו יודע שאדרבה, נחלה כדי להוציא את המעות שרכש וקיבץ באופנים שונים.

על כן יאמרו המושלים נחשוב שכר עבירה כנגד הפסידה, ונבין דמה שאנו מרויחים על ידי עבירות שונות, נפסיד זאת חלילה על ידי יסורים וחלאים שונים.

★ ★

בגמ': **על כן יאמרו המושלים בואו חשבון"** (במדבר כא, כז).

כתיב: "ויאמר ה' אל משה אל תירא אתו כי בידך נתתי אתו ואת כל עמו" (כב, לד)

בשפת אמת כותב, שסיחון הוא כנגד תפילין של ראש, מקום המחשבה, מלך חשבון, ועוג כנגד תפילין של יד, "אדרעי" שהוא הזרוע. וקוב"ה נתן המחשבה והידים לבני ישראל.

וחשבתי שאולי זה הדרשה "באו חשבון" לעשות חשבון הנפש במחשבה, כמו שהגמרא אומרת כאן "באו חשבון" באו ונחשוב חשבונו של עולם וכו' לרמז שאפשר להתגבר על סיחון עם חשבון הנפש.

וגם מה שכתוב שאמר הקב"ה על עוג "כי בידך נתתי אתו", שתגבר על עוג בידי משה, בידים טהורות.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **תניא א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן** וכו', "המשלים", **אלו המושלים ביצרם. "באו חשבון", באו ונחשב חשבונו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסידה. "תבנה ותכונן", אם אתה עושה כן, "תבנה" בעולם הזה, "ותכנן", לעולם הבא.**

הנה כתיב "על כן יאמרו המשלים באו חשבון" (במדבר כא, כז)

הפירוש הפשוט של הפסוק "המשלים", הולך על בלעם ובעור שנאמר בו "וישא משלו" (כג, ז) "וחשבון" הוא שם העיר.

ולפי דרשת הגמרא כאן זה קאי על המושלים ביצרם וכו'.

וחשבתי שמי הוא זה שיכול לעשות חשבון הנפש. ואולי זה אדם שחולם ויש לו חזון לראות דברים יותר טובים, ומשתוקק ועושה מעשים לעצמו ולכנסת ישראל שיהיה יותר ויותר טוב.

וזה "על כן יאמרו המשלים", מי שחולם חלומות כמו "וישא משלו", אדם כזה אם הוא חולם על דברים טובים על דברים רוחניים, זה הוא האדם שהוא מושל ביצרו. ואדם שחולם וגם עובד שהחלום יתגשם, הוא האדם שעושה חשבון הנפש.

ואדם שחולם ביום באופן כזה, הוא האדם שיתקיים בו: "תבנה ותכונן", בעולם הזה ובעולם הבא.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **'א"ר שמואל בר נחמן א"ר יונתן, מאי דכתיב 'על כן יאמרו המושלים וגו' 'המושלים' אלו המושלים ביצרם, 'בואו חשבון' בואו ונחשב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה'.**

חשבתי לומר, ש'א"ר יונתן' הוא רבי יונתן בן עוזיאל, שהרי בפסוק "על כן יאמרו המשלים באו חשבון וגו'" (במדבר כא, כז) מפרש התרגום יונתן: ככה - על כן ימרון בחידתא מתולייא, אמרין צדיקיא דשלטין ביצריהון איתו ונחשוב זיינא דעובדא טבא קביל אגרא, ואגר עובדר בישא כלו קביל זיינא. וזה אותו לשון שכתוב כאן בגמ'. (וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **'המושלים אלו המושלים ביצרם, בואו חשבון בואו ונחשב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה'.**

לכאורה אינו מובן כיצד יתבאר פירוש הפסוק לפי דרשתם ז"ל. וביאר הגה"ק מהרי"ל דיסקין מבריסק (מובא בהר צבי פר' חוקת), בהקדם מה שאחז"ל ומובא ברש"י אילו היתה חשבון מליאה יתושים אין כל בריה יכולה לכובשה. ואלמלי לא כבש סיחון את חשבון והעיירות שמסביבה לא היה עולה על דעתו להתגרות בישראל, שהרי כל האומות ראו כי ה' הוא הנלחם להם. אלא אחר שראה את הצלחתו הגדולה למעלה מדרך הטבע נשאו לבו להלחם עם ישראל. נמצא כי מפני שלא עשה חשבון צדק שכל הצלחתו היא מיד ה' ולא מדרך הטבע, ולכן עליו לידע דיש לו להזהר מלהלחם עם ישראל. אבל בשביל שלא עשה חשבון הלך לאבדון. על כן יאמרו המושלים בואו חשבון, אחר שראינו שללא חשבון נטרד מן העולם, על כן המושלים ביצרם מעוררים לעשות חשבון ולהתחזק ביראת ה' כל הימים.

מאמר זה אמר הגאון בגלל מעשה שהיה, דרכו של הגאון היתה למסור שיעור בפני מצויני תלמידיו, ואחר השיעור היה אומר דברי מוסר. באחת השבתות דיבר אודות נסיונות האדם בעולם, האריך אודות נסיון העוני והעושר, וסיים כי לדעתו נסיון העושר גדול יותר.

אותה שבת אחה"צ כשהיה הרב שקוע בעיונו, הגיע אברך אחד מתלמידיו כשידיו רועדות מפחד. חרד הרב לקראתו ושאל מה קרה? סיפר האברך כי אירע לו אסון גדול, הוא שמע מהרב שנסיון העושר מסוכן לאדם, ועכשיו קיבל ידיעה שזכה בגורל בסכום עצום, א"כ הרי הוא נופל בנסיון העושר שהוא מסוכן ביותר. הרגיעו הרב ואמר לו: דע כי יש חילוק בדבר, אכן נסיון העושר קשה ומסוכן הוא, אולם במה דברים אמורים באדם שאינו יודע שיש בעושר נסיון ומכשול. אולם האדם שיודע את המכשולות הטמונות בעשירות, לו אין העושר מזיק, אדרבא מברכים על זה ברכת הטוב והמטיב, וציוהו לברך מיד הטוב והמטיב כדי שיענה אמן על ברכתו.

דף ע"ט ע"א

בגמ': **כי אתא רב דימי א"ר יונתן כל הפורש עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם.**

בדברים בעיתם עמד על הלשון 'נופל בגיהנם', דלכאורה מה ו'נופל'. אלא דידוע מה שאמרו חז"ל 'עבירה גוררת עבירה', ובזה עוררו אותנו שאם עושה אדם עבירה אחת, ירד שליבה אחת מסולם ההשתלמות, וזה גורר שירד עוד מדריגה אחת, אבל עדיין אוחז בעמודי הסולם, ויכול לשוב ולטפס ולעלות, מה שאין כן הפורש עצמו מדברי תורה מרפה אחיזתו בעמודים, ואז הוא נופל שאולה במהירות בלי הדרגה כלל, ומי יודע אם במשך הנפילה יצליח להחזיק בידו עמודי הסולם.

★ ★

בגמ': **כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו** וכו' **נופל בגיהנום** וכו'.

רבינו המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פרק א') כותב לבאר, דהנה התורה היא התכנית, אשר על פיה נבראו העולם כולו והאדם. וכשם שהתורה מאוחדת ומיוחדת בעצמיותה, כך גם העולם והבריאה הם יחידה אחת וחטיבה אחת שלימה ומושלמת, שאין בה דבר מיותר או חסר. וזה הוא, עומק פירושו של הכתוב במשלי "יתמך דברי לבך. לאמר", כי לא רק תכנית יש כאן לאדם ולעולם, אלא שהתורה היא נשמתו ומהותו של העולם. במציאותה של התורה, תלוי עצם קיומה של הבריאה, ובתלמודה, העולם קיים ועומד עד עצם היום הזה.

והנה, רב מדבר ב"פורש מדברי תורה", העוזב כנראה לחלוטין את לימוד התורה. ומכיון שמהותה של התורה היא אש, לכן נענש הוא באש. וכלשון הכתוב שם, מהאש יצאו (זו התורה), והאש תאכלם (הוא העונש).

אולם, רב דימי הרי אינו מדבר, במי שהוא פורש לגמרי מדברי תורה. אלא, במי ש"מרפה עצמו מדברי תורה" בלבד, שהוא כנראה פחות ממי שפורש מן התורה. ואם כן, מדוע עונשו כה גדול עד שהוא נופל בגיהנום, שהוא עונש קשה יותר מעונש ה"אש" הנזכר בדברי רב.

ומסביר המהר"ל את דעת רב דימי שם, ואלו דבריו; לפי שהתבאר לך פעמים הרבה, כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא, וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פורש עצמו (כלומר, לא פורש ממש, אלא מחליש את הקשר שלו עם התורה), מן עיקר המציאות. ולכך, אין ראוי לו רק הגיהנום, שהוא הפך זה. שהגיהינום ציה וצלמות ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא. ומפני כך אמרו בפרק חלק (סנהדרין, צב א), אמר רבי אלעזר, כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה, אש אוכלתו וכו'. עד כאן דברי רבינו המהר"ל שם.

★ ★

ומבאר בספר פרקים במשנתו של המהר"ל מפראג (ט' קעו-ז):

פירושם של דברים הוא, כי המרפה עצמו מדברי תורה, הרי הוא נופל בגיהינום. לא רק בתורת עונש על החטא שעשה, אלא שהדבר עמוק בהרבה מקבלת עונש בלבד. שכן נשמת המציאות וקיום האדם, הם דברי תורה ותלמודם.

והמרפה עצמו מן התורה, הרי הוא מנתק את עצמו ממקור חייו ונשמת אפו ממש. וממילא הוא נופל, אל האבדון והחדלון של הגיהנום. וזאת, משום שישנן שתי דרכים בלבד, דרכה של תורה, והדרך אל הגיהנום. ואילו, דרך שלישית, אין.

ולכן אמר רב דיני, כי המרפה עצמו מדברי תורה שהם חייו ואורך ימיו של האדם ושל העולם, מיד ניתק מצינור החיים שלו ונופל בגיהינום. וכך הולך המהר"ל ומסביר גם את דברי הגמרא בסנהדרין בענין בית שאין בו דברי תורה בלילה, שהוא חרב והאש אוכלתו. ואף זאת מאותה סיבה, שקיומו של הבית בלילה, כאשר אין בו תורה, ממילא אבדה סיבת קיומו, ולכן הוא חרב ונשרף באש.

★ ★

בגמ': **אבל הקדיש בור ואח"כ נתמלא מים** וכו' **מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכם** וכו'.

וכתב ברשב"ם, דלא אלים רשות הקדש לקנותו, דאילו בהדיוט אתרבאי מואם המצא תמצא בידו, אבל לא בהקדש. וכ"כ התוס' כאן וז"ל: ואין מועלין במה שבתוכן דלא אמרינן שיקנה חצר הקדש כמו שקונה חצר דהדיוט, דחצר משום יד אתרבי ואין יד להקדש עכ"ל.

★ ★

וכתב בקצוה"ח (סי' ר' ס"ק א'): אמנם דברי התוס' נראין תמוהין כאשר עמד עליהם אא"ז בתוי"ט פ"ג דמעילה, ע"ש דכתב עלה וז"ל: ותמהני דהתם מסקינן בגמ' פרק קמא דמציעא דאע"ג דחצר משום יד אתרבאי לא גרע משליחות, ולמה לא יהיה שליחות להקדש, דהא הני כהני שלוחי שמים, כמ"ש במשנה ג' פ"ד מנדרים, וכשהגזבר עומד בצד כל הני, דהשתא הוי חצר המשתמרת, תקני להקדש, ודוחק לומר דגזבר גופיה שליח דהקדש הוא ואין שליח עושה שליח וצ"ע, עכ"ל.

★ ★

וכתב בקצוה"ח ליישב קושית התוס' יו"ט הנ"ל, די"ל שכל חצר דמהני מטעם שליחות, הוא רק היכן דהוי דומיא דיד, וכמו דמבואר בשטמ"ק דחצר מהלכת דלא מהני מטעם יד, גם מטעם שליחות לא מהני, ולכן בהקדש כיון דלא מהני מטעם יד, לא מהני מטעם שליחות עכ"ד.

★ ★

ובספר אבני חשן (ח"ב ע' קצז) כתב ליישב קושית התוס' יו"ט הנ"ל, די"ל דכל שליחות דחצר הוא מטעם דאדם מייחד וממנה את החצר, [ויעויין בקהלות יעקב (כתובות סימן ט') שבזה תירץ למה לקטן אין חצר הרי לא צריך מינוי, ומזה הוכיח דכל אדם מייחד וממנה את חצירו שיקנה ולכן לא קונה קטן], ולפי זה יתכן דכיון דחצר הקדש הוי רשות גבוה, והגזבר אינו בעלים, אלא רק ממונה מטעם הציבור על הקדש, חסר במינוי שליחות.

★ ★

בגמ': **הקדיש בור מלאה מים** וכו'.

וברשב"ם ד"ה מים, דמים מכונסין פסולין לניסוך המים.

ציין בזה הגה"ח ר' נתן לוברט זצ"ל: עיין זבחים כ"ב דכשר מי כיור בשאר מימות ובסוכה מ"ח ע"ב מבואר שהיה ממלא מן הכיור לצורך ניסוך המים.

דף ע"ט ע"ב

בגמ': **אימור דשמעת ליה לרבי מאיר כגון פירות דקל דעבידי דאתו.**

תוספות (באמצע ד"ה אימור) כותבים, 'עוד י"ל, דפירות דקל וכולהו דליכא בהו אלא מי יימר אחד, חשיב עביד דאתו'. בגליוני הש"ס ציין למה שכתבו התוספות דמי יימר אחד חשיב עבידי דאתו, ורק שני מי יימר לא חשיב עבידי דאתו, דכן כתב הרשב"ם (לעיל מו, ב ד"ה ארעא) דכתב דכולי האי לא חייש שמא לא יפרע הלוה בזמנו, ואת"ל לא יפרע שמא יבא מלוה אחר ויגבה, ואח"כ יבא מלוה זה ויפרע ממנו, שני חששות לא חייש וכו', ואף דשם הוא בענין דעת האדם, מכל מקום הענין אחד, דתרי מי יימר שמא לא יסרע ושמא יבא מלוה אחר וכו', לא עביד דאתו ולכן לא חייש ליה.

דף פ' ע"א

במשנה: **הלוקח פירות שובך מחבירו מפריח בריכה ראשונה פירות כוורת נוטל ג' נחילים ומסרם חלות דבש מניח ב' חלות זיתים לקוץ מניח שתי גרופיות.**

ופירש הרשב"ם: 'הלוקח פירות שובך - כגון שאמר לו בניסן מכור לי פירות שנה זו מה שילדו בכל חדש, אבל האמהות לא קנה. ודרך היונים לעשות שני ולדות בכל חדש זכר ונקבה, חוץ מחדש אדר שאין יולדין'.

הנה במסכת מגילה (יג, ב) מובא, כיון שנפל הפור בירח אדר שמח המן, שהוא הירח שמת משה רבן, ולא ידע כי בז' באדר מת ובז' נולד.

ביערות דבש (ב, יג) הביא טעם נוסף למה סבר המן שירח אדר רע לישראל הוא, דמובא במסכת ברכות (ברכות נג, ב) כי כנסת ישראל ליונה נמשלה, וכתב הרשב"ם, שכל חודש מולידים יונים זוג זכר ונקבה, חוץ בחדש אדר אינם מולידים כלל, הרי שטבע אדר למעט היונה לבל יפרה, ומזה שפט שאדר מזל רע לישראל, שהם נמשלים ליונה.

★ ★

בגמ': **ר' אליעזר היא דתנן כוורת דבורים ר"א אומר כו' וכי מה ענין יער אצל דבש אלא לומר לך מה יער התולש ממנו בשבת חייב כו'.**

ברש"י עהפ"ס שם ביהונתן (שמואל א' י"ד כ"ז) פירש דיערת דבש היינו קני סוכר, וז"ל: ויערת הדבש בקנה הדבש, כמו ותשם בסוף מתרגמינן ושויתי' כיערא, וסוף הם קנים של אגם, וכן אכלתי יערי עם בשרי (שה"ש ה' א'), ובל' ישמעאל קורין לאותו דבש צוקר"א מפי ר' נתן הישמעאלי.

וכמו כן כתב רש"י בשה"ש (שם) יש דבש שהוא גדל בקנים, כענין שנא' "ביערת הדבש" וכו', ומוצצין הדבש ומשליכין העץ, ואני מרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי, אכלתי הקנה עם הדבש, מה שאינו ראוי עם הראוי כו'.

וקשה דהא כאן דרשינן מקרא שבא לומר שדבש דינו במחובר כמו יער.

ותירץ הגאון ר"י פיק בהגהותיו יס"ל שנדפס בסוף משניות (שביעית פ"י מ"ז), דרש"י אזיל אליבא דחכמים שחולקין על ר"א, וסוברין שדבש דינו כמטלטלין ולא כקרקע, וא"כ תיקשי אליבא דידהו, מה ענין יער אצל דבש, לכן פי' רש"י דהכוונה הוא לסוכר.

דף פ' ע"ב

בגמ': **אין קוצצין בתולת השקמה מפני שהוא עבודה.**

וכתב הרשב"ם (ד"ה מפני) שיגדל יותר, וכתב וכרמך לא תזמור עכ"ל.

נחלקו האחרונים אם יש איסור מה"ת בזמירת שאר אילנות בשביעית, או שרק בכרם עובר איסור מן התורה, ושאר אילנות הם מדרבנן, שהרמב"ם כתב בריש הלכות שביעית (פ"א ה"ב): אינו לוקה מה"ת אלא על זריעה או על זמירה כו', ואחד כרם ואחד שאר אילנות.

וכתב באגלי טל (זורע אות ד') דחזינן מדברי הרמב"ם דכמו דבכרם עובר על זמירה איסור דאורייתא, כן על שאר אילנות עובר על איסור זמירה מדאורייתא.

אמנם בחזון איש (שביעית כ"ו א') כתב שאמנם יש מלאכות בשביעית שנוהגין בין בכרם בין בשאר אילנות, אבל מביא הוכחות שזמירה נוהגת רק בכרם מה"ת ולא בשאר אילנות, והטעם דאיכות התוצא' של זמירה בכרם היא יותר

טובה מבשאר אילנות, וביאור דברי הרמב״ם הוא, שאחד כרם ואחד שאר אילנות, הם בכללות איסור שביעית, והיינו במלאכות שנשתווה איכותם בשניהם, אבל לא קאי על זמירה שהזכיר לפני זה.

וכתב בשו״ת שבט הלוי חלק ג׳ (יו״ד סימן קנ״ח) שמדברי הרשב״ם כאן יש לדייק כסברת האגלי טל שגם בשאר אילנות עובר בזמירתם איסור מן התורה, שהרי הכא איירי בבתולת השקמה, וכתב הרשב״ם שכשקוצץ אותה עובר משום ״וכרמך לא תזמור״, ומשמע שעובר איסור דאורייתא, הרי שגם בשאר אילנות ס״ל שעובר בזמירה בשביעית איסור דאורייתא.

★ ★

בגמ׳: מאי דכתיב צדיק כתמר יפרח וכארז בלבנון ישגה כו׳ אילו נאמר ארז ולא נאמר תמר הייתי אומר מה ארז אינו עושה פירות אף צדיק אינו עושה פירות לכך נאמר תמר כו׳.

ובפנים יפות (פ׳ וירא) כתב לרמז שהעושה פירות כתמר, דהיינו מלמד לתלמיד, ועי״ז נראה שמת בטל ממדרגתו, שהוא היה יכול בעצמו ללמוד לבדו ולהתעלות יותר, אבל בסופו של דבר ״כארז בלבנון ישגה״ שהוא יעלה במעלות ומדרגות על תלמידיו, כמו שאמרו ז״ל (תענית ז׳ ע״א) הרבה למדתי מרבותי כו׳ ומתלמידי יותר מכולם.

דף פ״א ע״א

בגמ׳: אדמתך למעוטי כו׳.

והרשב״ם גורס אדמתך למעוטי אדמת גרים.

ועיין שם בתוס׳ שהאריכו בזה אי גר קורא או לא, שאינו יכול לומר לאבותינו, ובזה ס״ל ר״י בירושלמי שיכול לומר לאבותינו שאברהם הי׳ אב המון גוים והוא הי׳ ראש המקרבים תחת כנפי השכינה (רמב״ם).

אלא שהקשו הראשונים שאינו יכול לומר לאבותינו בלשון רבים (אברהם ״יצחק ויעקב״) ועוד איך יאמר ארמי אובד אבי וגו׳ ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה וגו׳. ותירץ הרמב״ן שכיון ? לאומה הישראלית ונעשה כמו זרע אברהם הרי הוא נכלל ונעשה חטיבה אחת עם ישראל ויכול לומר לאבותינו וכל הפרשה.

עוד הקשה שאיך יכול לומר, האדמה אשר נתת ״לי״, שמהאי טעמא אשה מביאה ואינה קוראה.

ובמל״מ (פ״ד ה״ג ביכורים) הביא לתרץ עפ״י מה דאיתא בספר יחזקאל שלעתיד יטלו הגרים חלק בארץ ישראל (לפי שבגרים שהיו שנכנסו לישראל במדבר, אין זה מעליותא, שהיו אז ישראל ברום המעלה, אבל אותן שנתגיירו כשהיו ישראל דוויון וסחופין בגלות, להם יהי׳ זכות נחלה לעתיד בארץ ישראל. חי׳ אנשי שם ביכורים פ״א מ״ד בשם הרמ״ז), וכיון שנאמר לשון עתיד אשר נשבעת וגו׳ ״לתת לנו״ שפיר יכול גר לקרוא.

ועיין עוד בשו״ת פנים מאירות (סי׳ ס״א) והגהות יש סדר למשנה להגרי פיק בסוף משניות יכין ובועז ביכורים פ״א מ״ד.

★ ★

בגמ׳: אשר תביא מארצך.

במראה יחזקאל (מועדים, הגדה של פסח) מפרש על פי דרכו את הפסוק הזה, ולקחת מראשית כו׳, דהיינו המחשבה שנקרא ראשית, אשר תביא מארצך - הן במילי דעלמא בעבירות שבין אדם לחבירו, והן במילי דשמיא שלא להרהר בדברי תפלות רק בדברי תורה, ושמת בטנ״א גמטרי׳ ששים מסכתות, וענית תהיה בהכנעה, ואז ואמרת לפני ד׳ שיהיה כל אמירתך קרובה אל ד׳ ששוכן את דכא, ארמי שהוא היצה״ר אובד אבי המחשבה שנקרא אבא, וגם י״ל דקאי על אדה״ר, וע״כ וירד מצרימה שהיה גלות מצרים, ועתה הנה הבאתי את ראשית כו׳, שאני מקבל עלי שלא ללכת בתר הרהורין בישין, והשתחוית לפני ד׳, שתהי׳ נכנע לפניו כו׳, ואז ושמחת בכל הטוב כו׳.

דף פ״א ע״ב

בגמ׳: כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

בט״ז או״ח (סי׳ ל״ב סקי״ח) הביא מתשובות הרשב״א דאות שאינו מוקף גויל, אפילו אינה גוררה כל שיכול לגוררה כשר משום דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

והביא בשם הב״ח שאם נמצא כן בשבת שאי אפשר לגוררו, מ״מ א״צ להוציא ס״ת אחרת, כיון שמצד הס״ת

עצמו יש לה תקנה, אלא דאיסור אחר רביע עלה, מחמת איסור שבת, לכן שפיר מיקרי ראוי לבילה.

ומ״מ כתב שם בפמ״ג (במשבצ״ז שם) שהיכי שאסור לגרור מחמת קדושת השם, מיקרי אינו ראוי לבילה, ולא דומה לאיסור שבת, שלאחר השבת יהי׳ ראוי לגרור, משא״כ איסור זה בקדושת השם ישאר לעולם.

ועיין באבן העוזר שם שהביא דיעות שגם אותיות השם מותר לגררן כדי לתקנן. וכתב הגרעק״א בשו״ת ח״ב (סי׳ י״ד) דהיכא דהוה ספיקא דדינא אם צריך גרירה אסור לגרור דאין התיקון בהשם ברור, וממילא ל״ש כל הראוי לבילה.

ואין לומר דממ״נ אם צריך גרירה א״כ מותר לגרור, וראוי לבילה, ואם אינו צריך גרירה, ולכן אסור גרירה, הרי לא צריך גרירה וכשר. דבסוגיין הכא מוכח דאף דא״צ לבילה מחמת ספק פסול, ולא אמרינן ממ״נ אם צריך קריאה סגי גם בלא קריאה, ואם א״צ קריאה, הרי אינו צריך, אלא כיון דסוכו״ס יש צד דצריך ואינו יכול מיקרי אי״ר לבילה.

★ ★

באור החיים הקדוש (ר״פ בחקתי דרך ל״ה) כתב לרמז דין זה שכשר אף בלי גרירה משום כל הראוי לבילה כו׳, ואפילו בשבת שאסור לגרור כשר. וזהו מ״ש ״אם בחקתי״ שהוא עומד לחוק ולגרור ״תלכו״ אז אפשר ללכת הלאה ולהשתמש בס״ת זו, וא״צ להוציא אחרת תחתי׳, ״ואת מצותי תשמרו״ ואף שאתם שומרים את השבת, ובשבת א״א לגרור, מ״מ ״ועשיתם אותם״ הרי אתם עומדים לעשות כן, ועדיין מיקרי ראוי לבילה,וע״ש עוד דרך ל״ו.

★ ★

בפני מנחם (סעודה ג׳ תשנ״ד) מבאר עומק כוונת האור החיים הקדוש שאפילו אם יש מחיצה המבדלת ע״י עוונותיו בין יהודי לקונו, עדיין יש לו תיקון, ע״י שבת קודש שבטילין בו ושביתין כל עקתין.

★ ★

בגמ׳: בצרן ושגרן ביד שליח כו׳ עד שתהא לקוחה והבאה כאחד כו׳.

דעת התוס׳ והרשב״ם דבעינן שכל הדרך יהי׳ ע״י הבעלים, ואם באמצע הדרך נתן אותו לשליח אפי׳ חזר ולקח ממנו נפסל מקריאה.

ותמה על זה הרמב״ן כאן בחידושיו דאיך יתכן שאחרון של ישראל שמגיע מהר פרת מהלך ט״ו יום צריך לאוחזו כל הזמן על כתיפו, ואינו יכול ליתן באמצע הדרך לעבדו או לשלוחו.

ולכן חולק הרמב״ן וסובר שאם הביא הוא, יכול ליתנו לאחר, ובלבד שבהגיעו לביהמ״ק שוב יחזור ויטלו ממנו.

יישב ? התוספות כתב במהר״י קורקוס הל׳ ביכורים (פ״ד ה״ח) שאם נותנו לשליחו או לעבדו כשהוא משגיח עליו ונותן עיניו בו, ה״ז מעשה בהמה בעלמא, וכאילו אחזו הוא דמי. ורק אם הוא אינו נמצא והשליח לוקחו בדרך, אז נפסל מקריאה ע״ש.

★ ★

ביוסף לקח (פר׳ כי תבוא) דקדק בלשון הכתוב (דברים כו, י) ׳ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה׳ וגו׳, ולכאורה מדוע אינו אומר ׳הבאתי את ראשית פרי אדמתי אשר נתת לי ה׳׳ אלא אומר האדמה סתם.

וביאר, דהנה כתב הרמב״ם (ביכורים ב, א), ׳נתן לו חבירו רשות להבריך בתוך שלו, אפילו לשעה הרי זה מביא ביכורים׳.

לפי זה יבואר שפיר דקדוק לשון הכתוב, דהוי רק ׳ראשית פרי האדמה׳ אך אין זה אדמתו אלא אדמת חבירו, ועל כך מסיים המביא ואומר ׳ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה׳׳ דאת הפרי נתת לי, אך לא את האדמה עצמה.

דף פ"ב ע"א

בגמ': **מכדי פסוקי נינהו ליקרי א"ל משום דמחזי כשיקרא** כו' **דלמא אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר.**

בטורי אבן מגילה (כ' ע"ב) נקט דהך איסורא דמיחזי כשיקרא אינו אלא איסור דרבנן, אבל בהגהות ר' ברוך פרנקל שם חולק עליו וסובר שהוא איסור דאורייתא משום מש"נ "מדבר שקר תרחק".

וכן מבואר בתוס' הרא"ש כאן שכתב דהא דאמרינן לעיל דכיון שאינו ראוי לקריאה קריאה מעכבת בו, הוא רק להתירוץ דמחזי כשיקרא ואז אינו ראוי מה"ת לקרות, אבל להתירוץ דלמא אתי לאפקעינהו מתרומה ומעשר, לא מקשה מידי, דאין זה אלא חשש דרבנן, לא הוה בכלל אינו ראוי לבילה.

והקשה הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה הל' ביכורים פ"ד ה"ד (בביאוה"ל ד"ה מביא) שהרי היראים מצוה רל"ה כתב דליכא איסור מדבר שקר תרחק רק במשקר בדבר הנוגע לממון, אבל בשקר שאינו נוגע לממון אין בו איסור דאורייתא. וא"כ גם למ"ד משום דמיחזי כשיקרא קשה דמאי מקשה הא אין כאן איסור דאורייתא כיון שאינו דבר שנוגע לממון לקרות פסוקי התורה על הספק.

ותירץ וז"ל: ואפשר דאין כוונת הרא"ש משום מדבר שקר תרחק, אלא כשמדבר לפני הקב"ה צריך לדבר לפניו באימה ויראה, ולא לומר לפניו דבר שאינו אמת, והוא בכלל "את ד' אלקיך תירא", ואפילו דבר שנראה כשקר, אין לומר, דהוה זלזול במורא שמים, וכדאמר בברכות (ל"ד ע"א) "חברותא כלפי שמיא מי איכא, אי לא כיון דעתי' וכו' וכתיב "ולבך לא ימהר להוציא דבר לפני האלקים, כי האלקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים" וכל שכן שאומר לפני הקב"ה בבית המקדש "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי", וזהו שקר שמעולם וכו' דהוי זלזול בכבוד שמים ועובר על מורא הקב"ה. ורשב"ם שכתב דכתיב דובר שקרים לא יכון כנגד עיני ג"כ התכוין לזה עכתו"ד.

ויש להוסיף בזה הא דאיתא במשנה פ' הרואה ונפסק בשולחן ערוך או"ח סי' ר"ל (סעיף א') שהצועק לשעבר ה"ז תפלת שוא, היינו שזלזול הוא לפני המקום להתפלל לפניו דבר שאינו.

ומבואר, דאף שאין חייב בודאי, מכל מקום יכול לקרוא את הפסוקים.

★ ★

ובמגן גיבורים (א, שה"ג ז) הוכיח מכאן לענין מי שמסופק אם נתחייב בחטאת אם לאו, שיכול לקרוא את הפסוקים של קרבן חטאת, שהקורא אותם עולה לו כאילו הקריב חטאת, ואף שאינו יודע בודאי שנתחייב מכל מקום יכול לקרוא את הפסוקים.

★ ★

בגמ': **א"ל משום דמיחזי כשיקרא.**

הקשה בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ג' סימן י"ח) והרי כיון דספק דאורייתא לחומרא, ואם כן מחמת ספק מיבעיא לי' למיקרי, אמאי מיחזי כשיקרא, כיון דלדינא צריך הוא לקרות.

ותירץ דכיון מדבר שקר "תרחק", א"כ כמו שכתב הרשב"א בחולין (דף ז') דלגבי תרומה וקדשים דכתיב "משמרת" תרומותי, צריך להיות ודאי טהור, ולא מהני בזה רוב, ה"נ לגבי שקר דכתבה התורה בלשון הרחקה, אפילו השקר אינו אלא מיעוט צריך להתרחק ממנה, וא"כ הלשון וק"ו שמספקא שקר יש לו להתרחק, ולכן אסור לקרות אע"ג דאיכא ספק ובעלמא ספק דאורייתא לחומרא.

★ ★

העיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ובאמת בלא"ה י"ל דזיל הכא הוי ספד"א בדין קריאת בכורים וזיל הכא הוי ספד"א באיסור שקר (וכנ"ל בשם תוס' הרא"ש דלא כטו"א) בוודאי שוא"ת עדיף.

דף פ"ב ע"ב

בגמ': **לימא ר' אלעזר לית ליה דשמואל רביה.**

כתב ביד מלאכי (כלל תרס), 'בבתרא פ"ב ב' דקרי לשמואל רביה דר' אלעזר, אע"ג דר' יוחנן היה רבו מובהק דר' אלעזר, כמו שהוכחתי באות התיו גבי תלמיד חבר, עש"ב, והטעם הוא משום דסתם רבו הנאמר בגמרא הוי שאינו מובהק, וכמ"ש הר"ב פרי חדש בא"ח סי' תע"ב ס"ה, וקול בן לוי דף ט' ג' יע"ש, אך הב"י בי"ד סי' רמ"ב וכן בכ"מ פ"ה מהלכות ת"ת כתב, דסתם רבו הוי רבו מובהק, ולפי זה צריכין אנו לומר, דמ"ש איהו גופיה בח"מ סי' י' הנ"ל,

דקרי רביה לכל מי שהוא גדול מחבירו בחכמה, לדעת הרמב"ם והטור קאמר, וליה לא ס"ל'.

דף פ"ג ע"א

בגמ': לפיכך יבש האילן או נקצץ יש לו קרקע פחות מכאן או יתר על כאן או שלקחן בזה אחר זה הרי זה לא קנה לא את הקרקע ולא את האילנות שביניהן.

בתחילת פרשת חיי שרה (בראשית כג, יז-יח) נאמר, 'ויקם שדה עפרון וגו' והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה וגו' לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו. ופירש רש"י: 'בכל באי שער עירו' - בקרב כולם ובמעמד כולם הקנהו לו'. וצריך ביאור, מדוע הוצרך אברהם לקנות במעמד כולם, גם צריך להבין מה שנאמר 'לאברהם למקנה', ולא נאמר לאברהם לחוד.

בט"ז (דברי דוד שם) ביאר על פי שמבואר כאן בדברי הגמרא, דהקונה קרקע קונה גם את האילנות שבה, ולפי זה כיון שקנה אברהם את השדה שוב לא היה צריך לקנות את המערה ואת העצים, שהרי הקונה קרקע קונה את כל מה שיש בתוכה, לכן השמיענו הכתוב 'לאברהם למקנה', להורות דאברהם קנה גם את המערה והעצים בפני עצמם, אף על גב שכבר קנה את השדה, ולכן הוצרך לקנות במעמד כולם, שיראו כולם שקנה את המערה והעצים בפני עצמם, אף על גב שמצד הדין אינו צריך לקנותם שהרי הם שייכים לו כבר מחמת שקנה השדה.

אלא דעדיין יש להקשות למה הוצרך אברהם להתנות כן, כיון שממילא קנה אותם על ידי קניית השדה, ויש לבאר על פי מה שאמרו לעיל (סט, ב), 'אמר רב יהודה, האי מאן דמזבן ארעא לחבריה צריך למכתב ליה קני לך דיקלין והוצין, ואף על גב דכי לא כתב ליה הכי קני, אפילו הכא שופרא דשטרא הוא', ופירש הרשב"ם: 'שופרא דשטרא, ייפוי כח השטר דאפילו אי אתו לפני בית דין טוען, יהיב ליה שהרי מפורשין בתוך השטר', וזהו הטעם שאברהם קנה בפירוש לעיני כולם גם את המערה והעצים אעף על גב שקנה את השדה, דחשש מפני בית דין טוען.

דף פ"ג ע"ב

במשנה: מכר את הקנה מכר את הכבד מכר את הכבד לא מכר את הקנה.

כתב בשו"ת רש"י (סי' סא), 'ושכתבת דבא זאב ונטל בני מעים אתמר, וריאה בכלל בני מעים אתמר. אדם כמותך יאמר זה, מחזק אני בך שאתה בקי בחדרי תורה. והלא שנינו מכר את הקנה לא מכר את הכבד. ולא קתני ולא מכר את בני מעים. ואי ריאה בכלל בני מעים, לא היה נותן חלוק נמי לגבי בני מעים. ועוד הרי כתבנו למעלה בשם ה"ג הקבועות שמורים הוראה בכל ישראל, האי ריאה בריה בפני עצמה היא. ועוד דאמר שמואל אמר רב משרשיא (חולין קיג, א), אין מחזיקים את הדם בבני מעים, ותרגמה בהדורא דכנתא, מעיא וכרכשא. ואי ריאה בכלל בני מעים, הרי היא מחזקת היא בדם כמו לב וכבד. ועוד שיותרת הכבד מפסקת בינה למעים במחיצה המפסקת בין שני בתים'.

★ ★

בגמ': אמר רב חסדא מכר לו שוה חמש בו' והוקר ועמד על שמונה לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר דאמר לו אילו לא אוניתן כו'.

וכתב הרא"ש (סי' י"ד) בשם רבינו יונה מ"מ תרתי, שגם יקיים הלוקח המקח, וגם יתבע האונא' זה אינו יכול, או לתבוע האונא' והמקח, או לבטל המקח ולא לתבוע האונא'.

בשו"ת הגרעק"א ח"ג (סי' ל"ג) דן בדבר ראובן שמכר סחורה משי לשמעון וחזר שמעון ומכרו באותו סכום להגוי, ונתברר שהסחורה לא היתה שוה אותו סכום והמקח בטל, ותובע שמעון מראובן שישלם לו שאינה אותו, וראובן טוען הרי מכרתיו לגוי באותו סכום ולא הפסדתי מידי, ושמעון טוען מזלא דידי גרם שארויח אצל הגוי.

וכתב הגרעק"א להצדיק המוכר, שהרי יכול ראובן לומר אם אתה תובע דמי האונא', אז אני דורש שיהי' ביטול מקח, ואז ממילא מה שמכרת להגוי, שלי מכרת, ואותן דמים שקיבלת ממנו שלי הם, שהרי מבואר כאן בראש"ש כנ"ל שאין הלוקח יכול לתבוע גם קיום מקח וגם אונא', ולכן אם תובע אונא', ממילא בטל המקח, וברשות המוכר מכר לגוי.

דף פ"ד ע"א

בגמ': ולמאי דסליק דעתין מעיקרא הא קא סמקא צפרא ופניא בצפרא דחלפא אבי וורדי דגן עדן.

כתב הרמב"ן בשער הגמול, 'גן עדן מצוי הוא בעולם הזה במקום ממקומות הארץ, וארבעה נהרות יוצאים משם, וכל מה שבא בכתוב מפשוטי סדר בראשית, הכל אמת, אין מקרא מהם יוצא מידי פשוטו, ואנשי המדות עצמן אמרו, שגן עדן תחת קו ההשויה, שלא יוסיף היום ולא יחסר. ובספרי הרפואות ליונים הקדמונים, וכן בספר אסף היהודי יספרו, כי אספלקנות חכם מקדוני, וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים, הלכו הלוך בארץ ועברו מעבר להודו קדמת עדן, למצוא קצת עצי הרפואות ועץ החיים, למען תגדל תפארתם על כל חכמי הארץ, ובבואם אל המקום ההוא, ויברק עליהם להט החרב המתהפכת, ויתלהטו כולם בשביב הברק ולא נמלט מהם איש וכו', וכל אלה דברי אמת גלוים ומפורסמים גם היום'.

דף פ"ד ע"ב

בגמ': יין וחומץ מין אחד הוא רבי אומר שני מינין.

ומפרש אח"כ בגמרא דלענין מקח וממכר כו"ע ס"ל דמין אחד הוא דאיכא דניחא לי' בחלא ואיכא דניחא לי' בחמרא.

והנה להלכה קיי"ל כרבנן דיין וחומץ מין א'. ומ"מ סברא זו דאיכא דניחא לי' בחלא ואיכא דניחא לי' בחמרא נוגע גם לדידן לדינא, דדעת הרמב"ן והר"ן כאן דאע"ג דאסור לתרום מן הרעה על היפה, אבל לענין חומץ אין זה מן הרעה על היפה דאיכא דניחא לי' בחלא ואיכא דניחא לי' בחמרא, עיין בדבריהם מה שביארו בסוגיין.

אמנם הרמב"ם כתב בהלכות תרומות (פ"ה הכ"א): אין תורמין חומץ על יין, אבל תורמין יין על חומץ, שהיין והחומץ מין אחד הוא עכ"ל. הרי שהרמב"ם חולק וסובר דאף דאיכא דניחא לי' בחלא, יש איסור להפריש מן מן החומץ על היין, כמו מן הרעה על היפה.

דף פ"ה ע"א

בגמ': כאן ברשות הרבים כאן בסימטא.

בפנים יפות (פר' מטות) ביאר מדוע לאחר מלחמת מדין נאמר (במדבר לא, כג) 'שא את ראש מלקוח השבי וגו'', דהיינו שנצטוו לחלוק, מה שאין כן לאחר מלחמת סיחון ועוג לא מצינו ציווי מעין זה, והיינו משום דפירש רש"י, שכל השלל והביזה נטלו אנשי הצבא, כדכתיב 'אנשי הצבא בזזו איש לו', דהיינו שכל מי שבא לידו איזה מן המטלטלים זכה בו לעצמו וקנה אותה, אבל הבהמות דבין בהמה דקה בין בהמה גסה אינו נקנה אלא במשיכה לסימטא או אפילו לחצר השותפין, אבל ברשות הרבים או בחצר שאינו שלו אין משיכה קונה, אם כן כיון שלא נצטוו לקנות המדינה והעיירות של מדין, ואף כשבאו לערבות מואב, הרי הוא כרשות הרבים ולא קנה שם משיכה, ועדיין היה בחזקת הפקר לכך צוה הקדוש ברוך הוא לחלוק אותו.

אמנם במלחמות סיחון ועוג לא היה ציווי לחלוק, כי שם קנו את הארץ והרי זה כחצר השותפין, וכל אחד קנה מה שבא לידו מן הבהמה במשיכה.

דף פ"ה ע"ב

בגמ': כגון שהי' בעלה מוכר קלתות.

כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"ד דין א'): וכן אם קנה הכלי מהמוכר והגביהו, ואחר כך הניחו שם ברשות המוכר, וחזר וקנה ממנו הפירות, כיון שנכנסו לתוך כלי זה קנה, שמפני שנהנה המוכר שמכר לו הכלי, אינו מקפיד על מקומו.

וכתב שם במגיד משנה שהרמב"ם והר"י מגאש מפרשים כאן שזהו מ"ש כאן שהי' בעלה מוכר קלתות, והיינו שמכר לאשתו קלתה זו, לפיכך אינו מקפיד על מקומו, ומשו"ה קנתה כשהניח בתוך הכלי.

ובהגהות ערך לחם (חו"מ סי' ר"י סעיף ד') כתב שכמו כן אם הקונה הוא קרובו של המוכר כגון אחיו או בנו הסמוך על שולחנו, ג"כ קנה, דבודאי אינו מקפיד על מקום הכלי. וכתב עוד שאף אם הביא אורח לתוך ביתו

ג"כ מסתבר שאינו מקפיד על מקום הכלי, וקנה האורח מה שנותן לתוך הכלי.

דף פ"ו ע"א

בגמ': **הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד.**

ופירש הרשב"ם: 'פטור - מן התשלומין דקם ליה בדרבה מיניה וכתיב כדי רשעתו (דברים כה) משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות'.

בפנים יפות (פר' האזינו) ביאר את דברי הכתוב (דברים לב, מג), 'הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו', על פי הכלל הידוע המובא כאן בגמרא ד'קם ליה בדרבה מיניה', דהיינו מי שנתחייב בשני עונשים, אינו נידון בשניהם אלא בחמורה שביניהם, ואולם כל זה בישראל אבל אומות העולם נידונין בשניהן.

על כך משבחות האומות את ישראל ואומרות: 'הרנינו גוים עמו', מכיון שאותנו דן הקדוש ברוך הוא באופן של 'כי דם עבדיו יקום', דהיינו שמתנקם בנו על ששפכנו את דם עבדיו, וגם 'ונקם ישיב לצריו' דהיינו שמחויבים אנו להשיב את הגזילה שחמסנו מעמו.

ואולם את עמו ישראל לא די שאינו מענישם בשני עונשים אלא אף שמענישם בעונש אחד, הרי זה בקל שבשניהם, כפי שאמרו חז"ל דכילה חמתו בעצים ובאבנים ולא עשה כליה בבניו, והיינו 'וכיפר אדמתו עמו', דבחורבן אדמתו כיפר את עוונות עמו, דדנם בעונש הקל ולא חס ושלום בחמורה, ועל כך ראוים ישראל לשבח.

★ ★

בגמ': **היה מגרר ויוצא** וכו' **פטור שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד, והרי כיס דבר הגבהה הוא ואפ"ה קני במשיכה, א"ל במיתנא, אנא נמי במיתנא קא אמינא** וכו'.

וברשב"ם (ד"ה שהרי איסור וכו') כותב בתו"ד: ומוקמינן לי' כשצירף ידו וכו' ואית דמוקי לי' וכו' ע"כ.

הגאון רבי יחזקאל אברמסקי ז"ל בקובץ קול תורה - ירושלים (שנה י"ג רלג חוברת ד') מקשה בדברי הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ג ה"ב) שכתב סתמא "או שגנב כיס בשבת והיה מגררו", ולא הזכיר כלל את האוקימתא במסקנת הגמ' כאן דמיירי בכיס "דבעי מיתנא", אף כי דנקט להלכה בהלכות מכירה (ראש פרק ג') שמשיכה קונה אלא בדבר שאין דרכו להגביה?

וכותב ליישב בזה בהקדם קושי' נוספת על הרשב"ם הנ"ל, דיש להקשות שהביא ב' האוקימתות בגמ' כתובות (הנ"ל) ולא העתיק את האוקימתא השלישית "דרבינא מתני לעולם דאפקיה לרשות הרבים, וברשות הרבים נמי קנה"?

ומסתברא דלהכי לא הביא הכא בסוגיא אוקימתא דרבינא, דלדידיה ליתא לקושית הגמרא "והא כיס דבר הגבהה הוא ואפילו הכי קני במשיכה", דהלא לרבינא לא בעינן לענין חיוב גניבה משיכה הראוי לקנין. ואף כי שבמכר ובמתנה משיכה לא קניא ברשות הרבים, אבל לענין חיוב גניבה די בזה שהוציאה מרשות בעלים, וכדיוקא דרבינא שם בכתובות "הא הוציאו מרשות בעלים (אפילו לרשות הרבים) ומת חייב". וכיון שעיקר החיוב לענין גניבה במשיכה היינו על הוצאה מרשות בעלים, אז אין חילוק אם הוא דבר שדרכו להגביה או הוא דבר שאין דרכו להגביה.

והרמב"ם בהלכות גניבה שם נקט כאוקימתא דרבינא, וכתב "או שגנב כיס בשבת והיה מגררו עד שהוציא מרשות בעלים שהיא רשות היחיד לרשות הרבים", לכן לא העתיק שינויא דגמרא בבבא בתרא דמיירי במידי דבעי מיתנא.

דף פ"ו ע"ב

בגמ': **בהמה דקה במשיכה.**

איתא במכילתא (פר' בא), 'ר' יצחק אמר, ללמדך על בהמה דקה שנקנית במשיכה', וכתב בפנים יפות (שם), דלפי"ז צ"ל הא דפליגי ר' יוחנן ור"ל בהזהב [מז, ב] אי משיכה מפורשת בתורה או מעות לית להו הא דר' יצחק, אי נמי דס"ל דקודם מ"ת שאני דאמרינן בבכורות [יג.] מדישראל בחדא נכרי בחדא, א"כ יש לומר שהיה להם דין ב"נ. ויותר נראה דהא דאמר ר' יצחק ללמדך היינו קנין המשיכה גופא דפליגי ביה תנאי בקדושין דף כ"ה ע"ב אי סגי במשיכה או דוקא בהגבהה, ויליף מענין משיכה שהיה קודם מ"ת דמשמע דקנין בהמה דקה דרכה במשיכה, וממילא הדין למאי דקי"ל [קידושין כו.] כל המטלטלין נקנין במשיכה ה"ה בהמה דקה'.

דף פ"ז ע"א

במשנה: המוכר יין ושמן לחבירו וכו' וחייב להטיף לו שלש טיפין.

ופירש הרשב"ם: 'וחייב להטיף לו שלש טיפין - לאחר עירוי השמן והיין חייב עוד להטיף שלש טיפין מן הדבוק בדופני הכלי'. יש ליתן טעם למה דוקא שלש טיפות לא פחות ולא יותר.

בברית שלום (פר' קדושים) פירש בכך טעם נפלא על פי מה שאמרו במסכת מנחות (כט, ב) 'כי בקה ה' צור עולמים - אלו שני עולמות שברא הקדוש ברוך הוא, עולם הזה בה"א, ועולם הבא ביו"ד', ופירש רש"י: 'חילק הקדוש ברוך הוא את שמו והטף שלשה טיפין, ומאותן שלשה טיפין נעשו מים ואש ואויר וכל העולם, וכן כתוב בספר יצירה'.

לפי זה מבואר, דלכך ברא הקדוש ברוך הוא את העולם סתום משלש רוחות והשאיר את צד צפון פתוח, לפי שמכל טיפה נברא צד אחד, ומתחילה ברא את העולם בצורת אות ב', ואחר כך כשראה שאין העולם מתקיים פתח פתח קטן לבעלי תשובה בצד בעליון ונעשה בצורת ה"א.

נמצא אם כן ששלש הטיפות שמהם נברא העולם מסמלים את החסד והטובה שגמל הקדוש ברוך הוא לברואיו בכך שנתן פתח לבעל תשובה. ממילא לפי זה צריך אף המוכר להוסיף שלש טיפות ולא ידקדק במידותיו.

דף פ"ז ע"ב

במשנה: השולח את בנו אצל חנווני (ופונדיון בידו) ומדד לו באיסר שמן ונתן לו את האיסר שבר את הצלוחית ואבד את האיסר חנווני חייב רבי יהודה פוטר שעל מנת כן שלחו ומודים חכמים לר' יהודה בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנווני לתוכה שחנווני פטור.

בפרשת חיי שרה נאמר (בראשית כד, כא), 'והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא', וכתב בחתם סופר (עה"ת שם), 'לכאורה לא היה הניחוש ממש כרצונו, שהרי הוא אמר שתה וגם גמליך אשקה, והיא לא הוציאה הכד מידה כלל, רק ביד השקתה לו ולאנשיו ושוב השקתה הגמלים היא בעצמה, וגם מאי טעם היה לה בזה שלא נתנה הכד לו לשתות בעצמו.

אלא היא היתה קטנה כמבואר בדחז"ל [עתוס' יבמות ס"א ע"ב] והיתה נראית בקומתה ושכלה כגדולה אבל באמת היתה קטנה, ומבואר במס' ב"ב פ"ז ע"ב בסוגית דצלוחית ע"ש, דהנוטל הצלוחית מיד הקטן ונוטלו לצרכו נעשה שואל עליו ואסור להחזירו ליד הקטן, א"כ אי היתה נותנת הכד ליד אליעזר לצרכו לשתות, לא היה רשאי להחזירו לידה, ע"כ לא הוציאה הכד מידה, ואמנם אליעזר לא ידע אם היא קטנה או אולי גדולה היא, ובלי כוונה עשתה כן, ונמצא שלא הצליח הניחוש שלא היה מכוון, ע"כ משתאה מחריש כמסופק בדבר עד שאמרה בת בתואל אנכי אשר ילדה מלכה, ופירש"י סוף פ' וירא, שבלדתה נתבשר אברהם שילדה מלכה גם היא, נמצא ממילא ידע אליעזר כי קטנה היא והניחוש הצליח, ע"כ אז ויקוד האיש וישתחוה לה".

דף פ"ח ע"א

בגמ': אימור דאמר רבה בבעלי חיים וכו'

בספר שאלת רב (ע' קלג אות נד) מביא שנשאל הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א:

הקהילות יעקב עמ"ס ב"ק (סי' א) מבאר שהאיסור להזיק והחיוב שמירה הוא מדין השבת אבידה, שחייבתו התורה להציל ישראל מהפסד שלא יבא וכש"כ שלא יזיקו בידים. וקשה דלפי"ז נימא דזקן ואינו לפי כבודו שפטור מהשבת אבידה (ב"מ ל ע"א), ה"ה דפטור מאיסור זה כגון אם אינו לפי כבודו לשמור שורו ברה"ר דאין עליו חיוב שמירה זה?

והשיב: אינו לפי כבודו להביא אבל לא להזיק.

ובהג"ה שם כותב:

ונראה להוסיף דהדבר דומה למה שאמרו בבבא בתרא (פח ע"א) "הכישה [-במקל גבי זקן ואינה לפי כבודו מיירי - רשב"ם] נתחייב בה. אימור דאמר רבה בבעלי חיים, דאנקטינהו ניגרא ברייתא [-הלקיחה פסיעות חיצוניות כלומר הרגילה לברוח ולילך למרחוק ומש"ה נתחייב בה]. וה"ה כאן, כיון שיש לו וברשותו שור או שאר דברים "שדרכן לילך ולהזיק", הרי נתחייב בשמירתן אע"פ שאין זה לפי כבודו.

★ ★

בגמ': **גופא אמר שמואל הנוטל כלי מן האומן וכו'.**

בספר זכרון גבריאל (ע' קד) כתב הגר"א בייפוס שיחי':

מעשה בפנוי' שנלוה עמה נער לקניות בשוק ובהכנסם לחנות אחת שהי' שם טבעת שיש בה שו"פ נטלתה וענדה אותה על אצבעה למודדה ואז תפס הנער אצבעה ואמר הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל ואח"כ החזירה הטבעת למדף, ויתכן שנשאר בידה קצת זמן, והאשה באה לשאול האם יש לחוש ושאלו אותה האם היו עדים ואמרה שהחנות היתה מלאה אנשים ויתכן שהיו אנשים ששמעו וראו.

וכתב שם לדון האם המוכר מקנה את הטבעת לפני התשלום, וכותב:

ומקופיא היה נראה דכיון שלבסוף החזירו את הטבעת ולא שילמו לא קנו דלא היתה כוונתם לקנות ואפי' הם התכוונו לקנות בעל החנות לא מסכים להקנות עד שעת התשלום.

אמנם בגמ' מבואר לא כך דבגמ' ב"ב (פ"ח א') איתא: גופא אמר שמואל הנוטל כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו חייב וה"מ הוא דקיצי דמיה, ההוא גברא דעל לבי טבחא אגבה אטמא דבישרא בהדי דקא אגבה אתא פרשא מרמא מיניה אתא לקמיה דר' יימר חייביה לשלומי דמיה והני מילי הוא דקיצי דמיה, ההוא גברא דאייתי קארי לפום נהרא אתו כו"ע שקול קרא קרא אמר להו הרי הן מוקדשין לשמים אתו לקמיה דר' כהנא אמר להו אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וה"מ הוא דקיצי דמייהו אבל לא קיצי דמייהו ברשות מרייהו קיימי ושפיר אקדיש, ע"כ.

ומבואר בתוס' פ"ז ב' ד"ה הלוקח שאין הוא שואל אלא לוקח גמור והמוכר לא יכול לחזור והראיה מדאין המוכר יכול להקדיש ואם הלוקח הי' רק שואל המוכר יכל להקדיש אע"כ דקנה קנין גמור ואעפ"כ הלוקח יכול לחזור בו, דהוי קנין על תנאי, ומבואר עוד מהמעשה בדלועים דגם אם הלוקח לא ישלם בסוף הוא קנה את החפץ אלא שחייב את דמי החפץ למוכר, דהא אותם אנשים לא רצו לגזול אלא שהמוכר לא ידע ממי יתבע מעותיו כמבואר ברשב"ם ואת"ל שאם לא ישלם נתברר למפרע שלא קנה א"כ הוא יכול להקדיש, ומי שישלם יתברר שקנה למפרע וההקדש לא חל כרצון המוכר ומי שלא ישלם לא יקנה ויהי' קדוש, אע"כ שגם מי שלא ישלם קנה ולכן המוכר לא יכל להקדיש כלל.

דף פ"ח ע"ב

בגמ': **וא"ר לוי קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה שזה הקדים חטא למעילה וזה הקדים מעילה לחטא.**

המגיד מדובנא (משלי יעקב פר' ויקרא), מבאר מאמר זה במשל לתינוק גנב מאביו כסף הרבה, ונודע הדבר לאביו ויקח מידו את הגניבה ולא עשה עמו דבר. לזמן הלך הנער וגנב אצל איש אחר, הלך האב ויקח מידו הגניבה ויעש בו שפטים, והכה אותו כף על ירך. ויתפלא הנער מאד ויאמר לאביו, על מה הכיתני עתה יותר מכל הגניבות אשר גנבתי. ויאמר לו אביו: הגניבות הקדומות גנבת אצלי, ועל המעשים בפני עצמם לא חרה אפי כל כך לבוא עמך במשפט, הלא אביך אני וכל מחסורך עלי, ומה לך לגנוב כי לא היה בזה רעה בלתי הכסף הנחסר לי, וכאשר לקחתי אותו מידך הלא נתמלא לי ההיזק ושב ורפא לי.

לא כן בעשותך זאת לאיש זר, הנה מלבד המעשה הרע יכאב לבי על רוע רוחך, כי בבוא על דעתך לעשות כזאת כבר חטאת על אשר מלאך לבך לתור אחרי הדברים האלה. לכן לא תשקוט רוחי גם אחר שהחזרתי לאיש את נזקו, כי לא תקנתי בזה רק את המעשה, לא את הרע העולה על רוחך בתחלה.

ועל כן אמרו, קשה גזל בני אדם מגזל שמים.

דף פ"ט ע"א

בגמ': **מעמידין אגרדמין למדות ואין מעמידין אגרדמין לשערים.**

בירושלמי (סוף פרק המוכר את הספינה" הלכה ה') והובא בהגהות מיימונית (גניבה פ"ח אות ו') הקשה האיך ממנין אגרדמין על המדות, הא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד עונשין עליה, והכא כתיב (סו"פ כי תצא) למען יאריכון ימיך. ומשני דכל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד עונשין, שאין מצווין לכוף שיקיימונו, אבל אם רוצים לכוף הרשות בידם.

ודעת הסמ"ע חו"מ (ריש סי' ק"ז) דתוס' ורא"ש חולקים וסוברים דמ"ע שמתן שכרה בצדה, אין בית דין

רשאים לכוף עלי', ולכאו' ק' אם כן קושיית הירושלמי מהא דממנין גרדומין אע"ג דהוא מ"ע שמתן שכרה בצדה.

ותיריץ בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קע"ז) די"ל דהבבלי מסיק לי' לממנין אגרדומין מ"יהי' לך" שנאמר בפרשת כי תצא, ושם כתיב למען יאריכון ימיך, וא"כ י"ל דהשכר אריכות ימים הוא על מינוי אגרדומין גופי', דכתיב בהאי קרא.

אבל הירושלמי יש לומר דילף לי' מ"יהיה לכם" דכתיב בפרשת קדושים, ושפיר מקשה כיון דמתן שכרה בצדה בפרשת כי תצא, האי בית דין ממנין אגרדומין על זה.

★ ★

בגמ': אמר רב יהודה מסורא לא יהיה לך בביתך מה טעם משום איפה ואיפה לא יהיה לך בכיסך מה טעם משום אבן ואבן אבל אבן שלמה וצדק יהיה לך איפה שלמה וצדק יהיה לך.

ביערות דבש (ב, ג) מבאר לפי זה את הפסוק (משלי כ, ט), 'מי יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם', דמי יאמר שחף מפשע וטהור מחטא, הלא אין להוסיף ולא לגרוע, ולכך הביא משל אבן ואבן, דהיינו שיש לו אבן משקל הקל ואבן נוסף שמחמיר ליקח אבן הכבד, וכמו כן איפה במדה חסרה ואיפה במדה גדושה, בשניהם איסור, אף שמחמיר על עצמו ואף שמיקל על עצמו, כאומרם שאין לשנות המשקולות והמדות אפילו להחמיר על עצמו, כי העשיה בעצמה של מדה ומשקל שאינה נכונה, היא עול בעצמותה, וכן הדבר בכל הדברים שאין להוסיף ולגרוע, וכמאמר חז"ל (קהלת, טז, יז), 'אל תצדק הרבה ואל תרשע הרבה', וזה קשה לאדם לכוון דרך האמצעי, ולכך לא ימלט מחטא, וזה אמר שלמה, 'מי יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי'.

★ ★

בשיח שרפי קודש (פר' כי תצא) מבוא, סיפר לי איש אחד כי בעת שאכל אחר החתונה על שלחן חותנו נסע לאדמו"ר הק' מסאכטשוב בעל אבני נזר זצ"ל ושאל לו עצה אם יעשה לו חנות והסכים אתו כי בין כך ובין כך לא ילמוד, טוב שיעשה לו מסחר ועשה לו חנות סמוך לפאבריק שהיה שם פועלים רבים עכו"ם, והי' לו פדיון גדול, ולפלא הי' שלא הרויח ולא ידע מה זאת ונסע עוד הפעם לאדמו"ר זצלה"ה לשאול אותו ובא בקובלנא הלא הוא בעצמו צוה לו שיעשה מסחר והשיב לו אדמו"ר זצלה"ה שיזכיר א"ע אם לא רימה למי במדות ומשקולת, ובאמת הי' איש נאמן והי' לו איפת צדק אך כאשר עמד ומשתומם נזכר שהקיל א"ע במידות לפעמים לערלים ולא דקדק במדה ובמשקל אז אמר לו זאת הסיבה כמאמר הגמרא (ב"ב פ"ט ע"א) לא יהי' לך אבן ואבן ואם עשית כן לא יהי' לך בכיסך.

דף פ"ט ע"ב

בגמ': כדרך שאמרו לענין איסורן כך אמרו לענין טומאתן.

וברשב"ם, דאין מקבלין טומאה אם אין עשוין כך. דלא חשיבי כלי כיון דאסור לשקול בהן ע"כ.

וכותב הגאון ר' יעקב קמינצקי ז"ל: לכאורה צריך טעם, דנהי דאסור לשקול בהן, מ"מ תיהוי כאוכלין הראויין לעכו"ם דמקבלין טומאה, וא"כ ה"נ נימא דמותר למוכרן לעכו"ם. ואולי משום דאסור להשהותן. גם צ"ע אם עכו"ם מותר לשקול בהן, דאפשר דאינן בכלל גזל כיון דהוא מטעם צדק משלך וא"כ אין זה גזל.

★ ★

בש"ך יו"ד (סי' ב' ס"ק ל') מביא בשם האור זרוע דפסול וכשר ששחטו יחד, השחיטה כשרה, וכן דעת הרמב"ם ע"ש. ובתבואות שור שם (ס"ק י"ב) תמה, דמאי חזית דאזלת בתר שחיטת הכשר, ניזל בתר שחיטת הפסול ולחומרא ע"ש.

וכתב הגאון המהרש"ם זצ"ל בדעת תורה הל' ציצית סי' י"א סעיף ב' בקו"א (המועתק משו"ת מהרש"ם ח"כ סי' ס"ג) וז"ל בתו"ד:

דעת האור זרוע נראה, עפ"י המבואר בב"ב פ"ט כדרך שאמרו לענין איסורן כך אמרו לענין טומאתן, [ע"ש לענין המשקלות האיך מדתן: נפש מאזנים תלוי' באויר ג' טפחים וכו' וקנה ומתנה שלה י"ב טפחים וכו'], ופי' רשב"ם דכיון דאסור לשקול בהם, לא חשיבי כלי לקבל טומאה, ומבואר דהאיסור של תורה גורם שינוי במהות הדבר, ועי' חולין קי"ח פירות שלא הוכשרו כלא נגמרו מלאכתן דמי, ובר"ן שבת פ' המצניע דכיון שא"א לטלטל המת בלא ככר דמי למוציא מת במטה דהו"ל טפל, ובר"ן פ' יוה"כ, דביוהכ"פ דא"א לנעול מנעל הוי קש דרך לבושו, ובמל"מ פי"א משבת בשם כת"י מראשונים וכ"ה ברשב"א מנחות כ"א, דדבר האסור שייך בי' עיבוד דלא מיקרי אוכל וכו'.

וא"כ הכא בשחיטה דבאה להתיר הבהמה לישראל, והפסול אין בידו לפעול תכלית זה, דהא יהי' פסול, א"כ

כששוחט בהדי ישראל הו״ל הישראל יכול והפסול אינו יכול, ולכן אמרינן דהפסול הוי רק מסייע ואין בו ממש, ואתי שפיר דעת הרמב״ם והאור זרוע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לא תעשו עוול וכו׳ שלא יטמין משקלותיו במלח, במשורה שלא ירתיח וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ובמשנה וכו׳) הקשו דפשיטא דגזל גמור הוא וכו׳ ע״כ.

והנה ברמב״ם (פ״ח מגניבה הל״ז) כתב וז״ל: אין טומנין את המשקלות במלח כדי שיפחתו ולא ירתיח במידת הלח ״בעת שמודד״ ואפילו היתה המדה קטנה ביותר שהרי הקפידה תורה על המדות בכל שהוא שנאמר ובמשורה, ע״כ. ובטור (סימן רל״א) כתב: וכשמודד דבר לח לא יעשה בענין שתעלה הרתיחה ותראה המדה כאילו היא מלאה אפילו היא קטנה מאוד שאין ברתיחה שוה פרוטה. וכתב ע״ז הב״ח שכ״כ הרמב״ם (וכנ״ל) שהרי הקפידה התורה בכל שהוא וכו׳. דאל״כ פשיטא דגזל גמור הוא ותוס׳ תירצו באופן אחר ע״כ.

והנה בחינוך (מצוה רנ״ח) כתב דהאיסור הוא אפילו פחות משו״פ. ובמנ״ח תמה ע״ז דלא אמרו אלא מדה קטנה, דהו״א בדרך מו״מ אין קפידא על ש״פ במדה קטנה ביותר קמ״ל דאסור, אך מנ״ל על פחות מש״פ. ותמה כן על הטור, ומש״כ הב״ח שכן דעת הרמב״ם, דחה המנ״ח דברמב״ם לא מוזכר פחות משו״פ, ומסיק המנ״ח: ומ״מ אסור מדין חצי שיעור ע״כ.

★ ★

בשו״ת אבן פינה (ח״ב סי׳ קעה) נשאל הג״ר בן ציון נשר שליט״א: אדם אחד שהיה אסור לו להתענות בתשעה באב, התעקש לאכול פחות מכשיעור, כשמדדנו את השיעור של שתיה, השתמשנו בבקבוק אוכל לתינוקת, אולם מצאנו שהרישומים על גבי הבקבוק אינם מדוייקים כלל. ועלתה השאלה לפנינו, האם מותר להחזיק בקבוק כזה בבית, האם אין בזה חשש איסור משום ״לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה״.

★ ★

והשיב שם שעפ״י דברי הרשב״ם כאן נראה, שמה שהזהירה התורה הוא רק בכלי שמתקן לעצמו על מנת למדוד בו לאחרים, ועוד כתב שהאיסור אפילו בעביט הוא משום שיש לחוש שיעביר טנופו וימדוד בו.

אולם בספר ״החינוך״ מצוה תר״ב כתב: שנמנענו שלא להשהות את המשקלים והמאזנים החסרים בבתינו, ואע״פ שלא נשא ונתן במקחינו ובממכרינו בהם, פן יהיה לנו למוקש ועל זה נאמר ״לא יהיה לך בכיסך אבן גדולה וקטנה״, וכן ״לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה״, וכן אמרו ז״ל בבבא בתרא אסור לאדם שישהה מדה חסרה וכו׳, ונוהגת בכל מקום ובכל זמן וכו׳, ועובר עליה ושוהה משקל חסר או מאזנים חסרות בתוך ביתו, ואפילו לא ישקול בהם לעולם, עבר על לאו זה. עיי״ש. ומשמע מדבריו לכאורה שמה שאסרה תורה הוא עצם השהית המדה החסרה, ואפילו לא ישקול בה לעולם כבר עבר על הלאו.

ועיין במנחת חנוך על אתר שכתב, שמדברי הרמב״ם משמע שהאיסור מן התורה הוא רק אם משהה כדי לרמות, שאז עובר על עצם ההשהיה, אבל במשהה שלא לרמות אינו עובר בל״ת ורק מדרבנן אסור. עיי״ש.

ולא זכיתי להבין דבריו, היכן מצא דיוק זה בדברי הרמב״ם, שהרי זה הוא לשונו בהל׳ גניבה (פ״ז ה״ג): כל מי שמשהה בביתו או בחנותו מדה חסרה או משקל חסר עובר בלא תעשה וכו׳, ואפילו לעשות המדה עביט של מימי רגלים אסור, שאע״פ שאין זה לוקח ומוכר בה, שמא יבוא מי שאינו יודע שהיא חסרה וימדוד בה, ואין לוקין על לאו זה שהרי אין בו מעשה. עכ״ל. ומשמע לכאורה מדבריו שכל שיש חשש שמאן דהוא יבוא למדוד בה ותצא תקלה מזה, הרי הוא בכלל הלאו דאורייתא. וצ״ע.

★ ★

ובשו״ע חו״מ (סי׳ רל״א ס״ג) פסק המחבר כדברי הרמב״ם: אסור לאדם להשהות מדה חסרה בביתו, אפילו שאינו מודד בה וכו׳, שמא יבוא מי שאינו יודע וימדוד בה וכו׳. וראיתי בכסף הקדשים בשו״ע שם שכתב דברים מפורשים בכעין נידון דידן, שאין האיסור אלא בדבר שעשוי למדוד בו אי פעם, משא״כ כשמחזיק בביתו כלי שרוצה לדעת על פיו אם קנה מדה מדויקת או לא, ובשום פעם לא ימדוד בו דרך משא ומתן, וכמו כן בכלי שעשוי לשער בו תבשיליו לפי רבוי בני ביתו, ודרך כלי כזה שהוא מחזיק שיעור בקירוב ולא בדיוק, אין לחוש בזה אפילו בהפלגה מצד מדת חסידות. עיי״ש היטב, ומזה משמע שאין שום חשש איסור בשאלתנו.

★ ★

בגמ': אסור לאדם שישהא מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו ואפילו הוא עביט של מ"ר.

הגרי"פ פרלא (ל"ת קמ"א קמ"ב) כתב דמהספרי (פ' רצ"ד) דדריש לא יהיה לך לביתך לתשמיש ביתך משמע שמן התורה אסור להשהות אצלו משקל חסר אפילו לצורך עביט. אבל מהרמב"ם (הל' גניבה פ"ז ה"ג) מצדדיק שמן התורה אסור להשהות רק לצורך לרמות, ומדרבנן אסור להשהות אף לצורך עביט וכ"כ במנחת חינוך (מ' תר"מ).

אבל מהרשב"ם מדייק דיעה שלישית, שאם התקינה כדי לרמות בד"כ, אסור אף להשהותה לצורך עביט מן התורה, אבל אם חסרה ממילא מה"ת מותר להשהותה לצורך עביט, ומדרבנן אסור בכ"ע.

★ ★

בגמ': אסור לאדם שישהא מידה חסרה או יתרה בתוך ביתו.

בספר בת עין בפרשת תצוה כותב: - "ביתו" הוא פנימיות הלב, עיקר עבודת ה' היא בפנימיות הלב, והמעשים הם בהתגלות. האדם צריך להשגיח שעבודת ה' שלו בהתגלות - לא תהיה יתירה ממה שהיא בפנימיות.

דף צ' ע"א

בגמ': אין מוסיפין על המדות יותר משתות ולא על המטבע יתר משתות.

כתב הרה"ק רבי צדוק הכהן (דובר צדק אות ח), 'ענין הביטולים שמצינו אחד מששה לענין מקח וממכר דשתות קנה ויותר משתות בטל מקח שהוא כענין ביטול, דבשתות בטלה השיעור אונאה לגבי גוף החפץ, וכן בבבא בתרא (צ, א) אין מוסיפין על המדות והמטבע, ואין משתכרין יותר משתות הכל כענין ביטול, ומצינו גם כן ביטול אחד מעשר (שם צג, ב) במשנה עשר מתולעות עשר קוסטות עשר פיטסות למאה, ומצינו ביטול בששים לכל איסורים וביטול במאה לאיסורים פרטים וביטול בתשע מאות וששים.

'**וביאור** זה כמו שנתבאר במקום אחר, כי כל דבר חלוק רק לשלושה ההתחלה והאמצע והסוף. כי לעולם רובו ככולו ועד האמצע שהרוב עדיין נשאר כאילו כולו שם ועדיין עומד בהתחלה ומנקודת האמצע ואחריו שרובו עבר כאילו כולו שם ועומד בסוף וכמו שאמרו בפרק קמא דקידושין (יב, א) כיון דנפיק מפלגא קרוב לאלפיים קרינן. וזהו מצד הרגשת האדם שאנו מחזיקים בכל דבר רובו ככולו אבל מצד הבריאה היא היתה בשלימות כל דבר כולו ממש. ולכך עשר מתולעות וכו' שהביטול ממילא מצד טבע הבריאה הוא אחד בעשר ביטול הפרטי בקומה שלימה. ובאונאה והשתכרות שהוא מעשה האדם רובו ככולו ואחד מששה בטל. וכן ביטול הטעם שהוא מה שנרגש לאדם הוא אחד מששים ושוב אין נרגש הטעם. אבל דברים שאין די בביטול הטעם אז ביטולם אחד ממאה שהוא הביטול הגמור מצד טבע הבריאה'.

★ ★

בגמ': אמר שמואל וכו' המשתכר אל ישתכר יותר משתות וכו'.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פי"ד דמכירה) ע"ש. וברשב"ם כאן: וכגון שלא הוקר השער. אבל אם לקח בשעת הגורן ועכשיו הוקר. ישתכר אפילו כפליים כפי שהשער הולך ע"כ. והובאו הדברים הנ"ל בשם רש"י במ"מ פי"ד דמכירה, וע"ש בהגהות מימוניות בשם רבינו שמשון ע"ש.

ובספר דברי שלום (ח"ג סי' רד) נשאל: היות שבימים האלו השערים משתנים מיום ליום, כי המטבעות שלנו כאן עולים ויורדים שלא כדרכו, והסחורות אשר מוכר כהיום במחיר הישן, אינו יכול לקנות עוד במחירו הישן רק צריך להוסיף על המחיר כמובן אף שיש לו עוד בחנותו בגדים הנעשים מהסחורות שקנה כבר, אבל איך יוכל למכור סחורות או בגדים אלו במחיר הישן, הלא הוא בעצמו צריך לשלם עתה יותר, ואחרי כי הוא רוצה להיות נושא ונותן באמונה, רוצה לדעת בזה דעת תורה איך להתנהג בבגדים שיש לו מכבר, האם יוכל עפ"י תורה להעלות השער כפי המחיר של היום הזה, או מחויב למכור את הבגדים שיש לו מסחורות הישנות במחיר הישן.

★ ★

והשיב, דלפי דברי הרשב"ם הנ"ל מבואר להדיא, דאם יש לו סחורה מכבר אשר לקח בשער הזול ועכשיו עלה מחירו למעלה, יכול למכרו בשער של עתה ביוקר אפילו עלה מחירו כפליים.

ואדרבה פליגי הראשונים אפי' בהבטיח למכור לחבירו במחיר הנמוך כמו שהי' אז בשעתו, וכשבא הדבר ליתן לו אחר גמר עשיית הדבר עלה מחירו למעלה, אם יכול לחזור, כיון דמה שהבטיח למכור לו במחיר הנמוך דאז הי' מחירו למטה, אבל כעת שעלה למעלה למעלה למה יפסיד, לכן ס"ל לבעל המאור וסייעתו דבאופן זה לא שייך לומר עליו דהוה

מחוסר אמנה, בחד תרעי דלא עלה השער חוזר מטעם אחר זה חשוב מחוסר אמנה, אבל כשעלה השער דהיינו תרי תרעי, לא שייך דהוא מחוסר אמנה, והביא לו ראי׳ מדברי הירושלמי, וכן הביא הש״ך את דברי בעה״מ בש״ע חו״מ סוף סימן ר״ד ס״ק ח׳ עיי״ש ובב״ח נסתפק בזה לדינא, אם שייך בזה האופן מי שפרע מאנשי דור המבול הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו, והרמ״א שם הביא ב׳ דיעות בזה ומסיים דעיקר כדיעה השניה דאפילו עלה השער בינתיים אין לחזור, ואם חוזר הרי זה מחוסר אמנה, וחייב מי שפרע עיי״ש, ובערוך השלחן חו״מ סימן ר״ד ס״ח מסיק דבאופן כזה שמבטיח לחבירו הוה רק ממידת חסידות שלא יחזור ויעמוד בדבורו הראשון עיי״ש.

★ ★

אמנם בשל״ה הק׳ במסכת חולין בענין משא מתן מפלפל בזה, ומביא ראי׳ מדתנן סתמא כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו (בסוף מס׳ שביעית), משמע בכל אופן אפילו אם עלה השער בינתים וחוזר בדבורו אין רוח חכמים נוחה הימנו דלא כבעה״מ וסייעתו, והביא ראי׳ ממה שאמרו חז״ל בגמרא בבא מציעא דף מ״ט ע״א דפליגי שם רב ור׳ יוחנן, רב ס״ל דברים אין בהם משום מחוסר אמנה ורבי יוחנן סבר יש בהם משום מחוסר אמנה ופריך שם הגמרא על רב מדברי ר״י שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק הרי מזה דבדברים ג״כ שייך מחוסר אמנה וקשה לרב, ומשני הגמרא אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב ופירש״י בשעה שהוא אומר הדיבור לא יהא בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר זמן והוא חוזר בו לפי שינוי השער אין כאן חסרון אמנה עכ״ל.

וכתב ע״ז בשל״ה הק׳ דאביי בא לתרץ אליבא דרב דלא שייך מחוסר אמנה בתרי תרעי היינו כשעלה השער בינתים, אבל לפי שיטת רבי יוחנן דקי״ל כוותי׳ אפילו בתרי תרעי שייך לומר דהוא מחוסר אמנה וחייב מי שפרע עיי״ש.

נמצא בפירוש דאם לא אמר למכור במחיר הזה, רק כאשר עלה השער רוצה למכור כפי מה שעלה השער, בודאי לא שייך מחוסר אמנה או איזה דין אונאה, ויכול לחשוב כאשר עלה מחירו כל זה נראה לי ברור לדינא בס״ד.

★ ★

בגמ׳: **ק״כ משתאות עשה בועז וכו׳ ובכולן לא זימן את מנוח.**

אמרו חז״ל כי לבועז בטרם נשא את רות היו שלושים בנים ושלושים בנות, וכולם מתו על פניו בחייו כעונש על אשר לסעודות נישואיהם לא הזמין את מנוח אבי שמשון ששנים רבות לא היו לו ילדים כי אמר בועז למה לי להזמינו לסעודותי והלא לו למנוח אין בנים שיזמין אותי לסעודותיהם, (׳פרדה עקרה במה יהבת לי׳). כעונש על כך מתו כאמור כל בניו ובנותיו של בועז בחייו.

לפי זה ביאר הרה״ק בעל ׳אוהב ישראל׳ מאפטא את הפסוק ברות (ג, א) הלא אבקש לך מנוח, כי עכשיו כשיעצה נעמי לרות להינשא לבועז חששה שמא יקרה לבניה כפי שקרה לבניו הקודמים של בועז, לפיכך יעצה לרות ״הלא אבקש לך מנוח״, אני אבקש ואזמין את מנוח לסעודת נישואיך עם בועז, ״אשר ייטב לך״ ובזכות זה ייטב לך שבנייך יהיה להם קיום. (שמועות טובות).

דף צ׳ ע״ב

בגמ׳: **אין אוצרין פירות דברים שיש בהם חיי נפש.**

על פי זה פסק הג״ר משה פיינשטיין ז״ל באגרות משה יו״ד חלק ג׳ (סימן קל״ד) לגבי בית הלויות שהיו מפקיעין מחיר סדרי הלויות והארון הרבה יותר מהצורך שהוא גזל גמור, שגם זה הוא בכלל חיי נפש, וממילא לא שייך הסגת גבול, במי שמפרסם שאפשר לקנות אצלו יותר בזול.

★ ★

בגמ׳: **אין מוציאין פירות מארץ ישראל.**

כתיב (פ׳ חיי שרה כ״ד נ״ג) ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים, ויתן לרבקה ומגדנות נתן לאביה ולאמה. ופירש״י: מגדנות שהוציא פירות מתוקים מא״י. הקשה אדמו״ר הלב שמחה מגור ז״ל האיך הוציא פירות מא״י הא מבואר כאן שאסור להוציא פירות מא״י לחוץ לארץ.

ותירץ שאמנם אליעזר הוליך אותו פירות בשביל צידה לדרך. אבל כיון שקפצה לו הדרך כמ״ש ואבא היום אל העין, לכן נשארו אצלו מהפירות שהוציא עמו בשביל הדרך.

★ ★

בספר ויצבור יוסף (פר׳ חיי שרה) ביאר מה שמצינו שבתחילה לאחר שאליעזר הציע לרבקה את בן אדוניו אמרו לו (בראשית כד, נא) ״הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך״, אמנם אחר כך אמרו לו (שם נז) ״נקרא לנערה ונשאלה את פיה״, וצריך ביאור היאך לפתע שינו דעתם.

ויש לומר, דטעם הדבר שהסכימו על כך מתחילה, כי סבורין היו שמקום מושבם בארם נהריים הוא חוצה לארץ, ויצחק הרי דר בארץ ישראל, ובזה שנינו כופין את האשה לעלות ולישב עמו בארץ ישראל, ולכן אמרו בתחילה ״קח ולך״ שיכול לכפותה לעלות להתיישב בארץ כנען. אבל אחר כך כשראו שמביא להם מגדנות ופירש רש״י שהיו מיני פירות שהביא מארץ ישראל, מכך הסיקו שמקום מושבם נחשב ארץ ישראל כי אם לא כן אסור להוציא פירות ארץ ישראל לחוץ לארץ, כמבואר כאן בגמרא. וכיון שגם הם דרים בארץ ישראל אם כן אין יכולים לכפותה לילך אל יצחק, שהרי מעיר לעיר בארץ ישראל אין כופין את האשה לילך אחר בעלה, ועל כן הוצרכו לקרוא לה ולשאול את פיה אם מסכימה היא ללכת לעירו של יצחק.

★ ★

בגמ׳: אין מוציאין פירות ארץ ישראל לחו״ל כו׳ ורבי מתיר מהפרכיא להפרכיא.

הגאון אדר״ת (בקונטרס ״אזני ירושלים״) נשאל מהא דאיתא במנחות (פ״ה ע״ב) שרב הוציא שמן ללודקיא, והרי לודקיא חו״ל היא כדאיתא בשבת (קי״ט ע״א), וא״כ איך הוציא רב שמן של א״י לשם.

וכן קשה מהא דאיתא בסוף פרק ו׳ דשביעית שאין מוציאין פירות שביעית לחוץ לארץ, משמע דבשאר שני שמיטה מותר להוציא פירות א״י לחו״ל.

ותירץ דהיינו דוקא כשהיו פירות בא״י בצמצום, אבל בהתקופה שנתברכה ארץ ישראל בשפע, לא הי׳ שום איסור למכור. וכן רואים מדברי הספרי ורש״י על הפסוק (דברים ל״ג כ״ח) וכימיך דבאך: שיהיו כל הארצות דובאות כסף וזהב לארץ ישראל, היינו ע״י שיקנו שם פירות ותבואה.

דף צ״א ע״א

בגמ׳: מותר לצאת מא״י לחו״ל כשנתיקרו החיטים ועמדו סאתים בסלע.

כתיב: ״וכלכלתי אותך שם כי עוד חמש שנים רעב פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך״ (בראשית, מה, יא) ברש״י - דלמא תתמסכן לשון מוריש ומעשיר ע״כ.

יש ראשונים שמפרשים את ״פן תורש״ שהוא לשון מיתה, ראה באבן עזרא, וראה עוד ברמב״ן.

ורש״י שמפרש לשון עניות י״ל שס״ל כדברי הגמ׳ כאן דאין יוצאין מארץ לחו״ל אא״כ עמדו סאתים בסלע, ולכן כשמתייקר בלבד כבר מותר לצאת מארץ ישראל, ואע״ג שאינו פיקוח נפש שימות ח״ו מרעב, ודלא כר״ש כאן. (וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: אין יוצאין מארץ לחו״ל וכו׳.

וכן נפסק להלכה ברמב״ם (פ״ה דמלכים ה״ט).

ובטעם הדבר מצינו בראשונים כמה טעמים, הרשב״ם כאן כתב, לפי שמפקיע עצמו מן מצוות התלויות בארץ.

מדברי הרמב״ן בהוספות לספר המצוות להרמב״ם (מ״ע ד׳) משמע הטעם משום שמבטל מצות ישיבת א״י. בחידושי המאירי כתובות (ק״י ע״ב) כתב דמעלת א״י מפני שחכמה ויראת חטא מצוין בה ויכולים לעבוד את ה׳ כראוי, משא״כ בחו״ל שיש שם עול הגלות והצרות רק יחידים יכולים לעבוד את ה׳ ולכן הפליגו חז״ל במעלת א״י ושבחה.

בחכמת אדם (שערי צדק שער משפט הארץ פי״א סימן י״ד) כתב טעם חדש, שיש בישראל יהודים מועטים וכדי שלא תשאר רק מישראל והם מתפללים בשלום אנשי חו״ל ותפילתם יותר מקובלת מתפלותינו.

★ ★

בגמ': אלימלך ומחלון וכו' גדולי הדור היו ופרנסי הדור ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחוץ לארץ.

במצודת דוד הקשה, דמשמע מלשון הגמרא דאילו היו אנשים פשוטים היו רואים לעונש, ורק משום שהיו גדולי הדור תמהה הגמרא היה להם להיפטר, וצריך להבין, וכי משוא פנים בדבר.

וביאר על פי מה שאמרו במסכת סנהדרין (יד, א), 'כל העולה לגדולה מוחלין לו כל עוונותיו', וזהו שאמרו, מאחר שהיו פרנסי הדור אם כן היו ללא חטא, כי בהתמנותם לפרנסים נמחלו עוונותיהם, ומדוע איפוא נענשו.

★ ★

בגמ': ותאמרנה הזאת נעמי מאי הזאת נעמי א"ר יצחק אמרו חזיתם נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה.

בתאוה לעינים הקשה, מדוע לא פירשו בפשטות "הזאת נעמי" שהיתה בכבוד בימי קדם, ויציאתה מהארץ לחוץ לארץ מאן דכר שמיה כאן.

ותירץ, דהוקשה לחז"ל, דפתח הכתוב "ותהום כל העיר עליהן" דהיינו על נעמי ועל רות, וסיים ב"ותאמרנה הזאת נעמי" ולא הזכירו שם רות, ועל כן דרשו שהיות שהשם נעמי מורה שנעימה במעשיה, והשם רות מורה שיצא ממנה דוד שריוה להשי"ת בשירות ותשבחות, וממילא על שם רות לא תמהו, כי שם זה מתאים עבורה, אבל על שם נעמי מהו, איך אפשר לקרוא לה כן, הרי שם זה מורה על מעשים נעימים מאחר שיצאה מהארץ לחוץ לארץ, אך מה שנאמר בפסוק הקודם "ותהם כל העיר עליהם" נאמר באמת על שניהם איך הורד כבודם.

★ ★

בגמ': אמר רבה בר רב הונא אמר רב, מאה ועשרים משתאות עשה בועז לבניו, שנאמר 'ויהי לו שלשים בנים ושלשים בנות' וכו' ובכל אחת ואחת עשה שתי משתאות.

ופירש הרשב"ם, שעשה משתאות לסעודת אירוסין וששים לסעודת נישואין, אמנם רבינו גרשום מפרש, שעשה ששים משתאות משנולדו בניו ובנותיו וששים משתאות כשהכניסם לחופה ע"כ.

וכתב כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בגליון הגמ' שלו כאן: "אולי מכאן סמך למנהגנו לעשות משתה בשבת אחרי הולדת הבת".

(ספר פני שבת ע' שז)

★ ★

בגמ': וסימנך טמא טמא טהור טהור.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' צ): ביאור הסימן הוא, דהנה שם אמר רב אמיה דאברהם אמתלאי בת כרנבו, אמיה דהמן אמתלאי בת עורבתי, ועל זה א' וסימנך טמא טמא טהור טהור. פירש רשב"ם כרים מצאן טהורין הם. ואברהם טהור, עורב טמא הוא והמן נמי טמא הוא.

ובס' עיון יעקב כתב "כי עורב הוא ראש לכל עוף טמא כדכתיב כל עורב למינו, ועורב אכזרי על בניו וכן המן נעשה אכזר על בניו שנתלו כולם עבורו ואכלום עורבים, וכרנבו ששם היו אילים מובחרים כדאמרינן כל אילי נביות שבעולם, וכן אברהם היה ראש לכל אבות העולם".

מפסוק כל עורב למינו אין שום ראיה לשהוא ראש לכל עוף טמא, אלא שיש בו שלשה מיני טומאה כמבואר בחולין בסוגיא דנשר, ועי' מש"כ לעיל בקדושין ע' [ב'] בס"ד.

ומש"כ אברהם ראש לכל אבות העולם, יותר הל"ל שהיה אב לכל העולם כולו, כלשון הגמ' ותוספתא ספ"ק דברכות.

ומש"כ מלשון נביות לא הבנתי דודאי נבו לחוד ונביות לחוד, ובאמת לא מצאתי פירוש אילי נביות שבדחז"ל, עי' בר"ה י"ז ב', ובב"ק צ"ב א', וגם בערוך לא מצאתיו.

והנה לפי סידור דברי רב הל"ל טהור טהור טמא טמא, ועי' מש"כ לעיל בקדושין ע' ב' בס"ד וכן י"ל כאן. אולם לולי מסתפינא ה"א שט"ס בכאן הסימן הזה וצ"ל שכל היוצא מן הטמא טמא ומן הטהור טהור, והיא משנה ערוכה בפ"ק דבכורות ה' ב'.

★ ★

בגמ': אמר רב חנן בר רבא אמר רב אימי' דאברהם אמתלאי בת כרנבו כו' למאי נק"מ לתשובת המינים.

וצ"ב למאי נק"מ למינים בידיעת שמו של אמו של אברהם אבינו.

וביאר החתם סופר (בחי׳ סוגיות סי׳ י׳), דבסנהדרין צ״ט ע״ב איתא באפיקורסים שהיו דורשים דרשות של דופי, בשביל מה נאמר ואחות לוטן תמנע, וזהו תשובה עלי׳ דהלא יותר הי׳ ראוי לכתוב בתורה שם אמו של אברהם אבינו, משם אמו של עמלק, תמנע, ואין לומר שלא הי׳ ידוע למשה שמו של אמו של אברהם אבינו, הא ליתא שגם אנחנו יודעים שמה.

אלא ע״כ שמה שהוצרך להיכתב נכתב, שלמד ממנו דבר מוסר שרצתה להדבק במשפחתו של אברהם, משא״כ שם שמו של אברהם, אין בידיעתו שום תועלת לנו.

★ ★

בגמ׳: אימי׳ דאברהם אמתלאי בת כרנבו אמי׳ דהמן אמתלאי בת עורבתי.

בסדר הדורות (אלף תקמ״ח) מביא שתרח נתגלגל באיוב ונתקן ע״י יסורי איוב. וכמו כן אמתלאי בת כרנבו אמו של אברהם אבינו נתקנה בחנה ושבעה בניה שנהרגו על קידוש השם שלא השתחוו לעבודה זרה, ואף היא אמרה בני לכו ואמרו לאברהם אבינו אתה עקדת עקידה א׳ ואני עקדתי ז׳ עקידות, ואף היא עלתה על הגג ומתה, שבזה היה תיקונה.

★ ★

בסדר הדורות (ג״א ת״ד) מביא מס׳ שלשלת הקבלה שישנה סגולה להגיד ז׳ פעמים אמתלאי בת עורבתא (אמו של המן), ועי״ז יוכל לכבוש את שונאו.

★ ★

בגמ׳: אמר רב חנן בר רבא אמר רב, אמיה דאברהם אמתלאי בת כרנבו. אמיה דהמן אמתלאי בת עורבתי. אמיה דדוד נצבת בת עדאל - שמה. אמיה דשמשון צללפונית ואחתיה נשיין למאי נפקא מינה לתשובת המינים.

וכתב רבינו המהרש״ל זצ״ל בחכמת שלמה כאן:

הצללפנית היא אמו של שמשון וכו׳, והוא טוב מפני רוח רעה, מצאתי, עכ״ל.

ובמבוא לספר האשכול שכתב ר״ש אלבק ז״ל (בפרק ב׳) הוא כותב בשם הרב דקדוקי סופרים וז״ל; גם היה בידי מעקד ספרי הממשלה פירוש כתב יד למסכת בבא בתרא מהרב רבינו אברהם ב״ר יצחק מנרבונא בעל ספר האשכול וכו׳, ובדף צ״א עמוד א׳ כתב, אני הכותב ראיתי בספרי המרכבה דאית בהו קבלה (נ״א קיבלא, ופירושו לחש), וכך מצאתי, לחֵן לפני שלטון, אמור שבע עשרה פעמים אמתלאי בת כרנבו. לכבוש את השונא, אמור שבע עשרה פעמים אמו של המן אמתלאי בת עורבתי. לנצח במלחמה, אמור אמיה דשמשון צללפונית ואחתיה נשיק. אם תרצה שישמע המקום תפלתך, אמור אמו של דוד נצבת בת עדאל. עשה למען שמך, עשה למען ימנך, עשה למען מקדשך, עשה למען משיח צדקך, עשה למענך ולא למעני, שבע עשרה פעמים, עכ״ל הר״ר אברהם אב״ד שהעתיק מספרי המרכבה.

★ ★

בגמ׳: אמיה דשמשון צללפונית.

אחד מחסידי החוזה הק׳ מלובלין זצ״ל לא זכה לבנים בני קיימא, כל ילדיו נפטרו בקטנותם. הגיע החסיד לרבי בבקשה שיזכה לבן בר קיימא. אמר לו הרבי: בפעם הבאה כשיוולד לך בן תקרא לו שם מפרשת השבוע.

לאחר שנסתלק הרבי לגנזי מרומים, נולדה לחסיד בת למזל טוב. אותו שבוע קראו בתורה פרשת נשא, חיפש בפרשה ולא מצא שם של בת. הלך לרב מלובלין, הגאון ר׳ עזריאל המכונה ״ראש הברזל״ ושטח בפניו את הבעיה. הגאון קפץ ממקומו, ״עכשיו אני יודע שהרבי היה גם גאון וגם בעל רוח הקודש״. דהנה בגמ׳ בבא בתרא (צא, א) אמרו שאמו של שמשון היתה נקראת צללפונית. וכתב שם המהרש״ל בהגהותיו חכמת שלמה, שמצא שהוא טוב מפני רוח רעה. אף פעם לא הבנתי כיצד מועילה אמו של שמשון כנגד רוח רעה, עכשיו הבנתי שהכוונה לקרוא לתינוקת בשם הזה ע״כ.

★ ★

הוסיף בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א בשם אביו, כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם זצ״ל מגור, כי תיבת ״הצללפונית״ (עה״כ) בגי׳ ״שמשון״ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם עמדו כל גדולי אוה״ע בשורה ואמרו אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לו לספינה שאבד קרבניטה.

הגאון ר׳ יוסף צבי דינר ז״ל (בספרו מקדש הלוי פ׳ חיי שרה) ביאר כפל הלשון: אוי לו לעולם שאבד ״מנהיגו״ אוי לו לספינה שאבד ״קרבניטה״, שחילוק גדול יש בין מנהיג בישראל ללהבדיל מנהיג אצל הגויים, שמנהיג של גוי, מלך או אפילו שר אין עסקו רק עם שועי ארץ

ואנשי שם, ואילו אדם רגיל מן השורה שיצטרך לפנות אליו, הוא רק בטירחא מרובה ובמאמץ גדול.

משא"כ מנהיג ישראל אף שדעתו ופסקיו מתקבלים בכל קצוי תבל, מ"מ כל איש הדיוט ופשוט יכול להכנס אליו להתייעץ ולבקש את ברכתו.

וזהו "אוי לעולם שאבד מנהיגו" שאעא"ה הי' מנהיג העולם, וכולם סרו למשמעתו.

"אוי לו לספינה שאבדה קרבניטה" כמו קרבניט הספינה שדואג לכל א' מן הנוסעים שלזה יהי' לאכול, ולזה יהי' לישון כדבעי, כן מנהיג ישראל כל א' וא' מגדול ועד קטן כולם יכולים לשאול חוות דעתו ולשמוע דבר עצתו.

דף צ"א ע"ב

בגמ': אמר ר"י נהירנא כד הוי בצע ינוקא חרובא והוי נגיד חוטא דדובשא על תרין דרעוהי.

בחתם סופר (דרשות ח"ג) מפרש, שהתלמיד חכם נקרא ינוקא, כדד הינוק דכתיב 'דדיה ירווך בכל עת', ותלמיד חכם זה היה מסתפק בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, ובכל זאת היה נגיד ומושך חוטא דדבשא על תרין דרעוהי, כלומר, בכל זאת היה מפלפל בחכמה הנמשלה לדבש, ראשי תיבות ד'עה, ב'ינה, ש'כל, והכל היה לשמה, וזה על תרין דרעוהי, דהיינו על שני זרועותיו של ימין ושמאל, והכל היה חוט אחד דהיינו כוונה אחת לשמה.

★ ★

בגמ': וישם כסא לאם המלך וא"ר אלעזר לאמה של מלכות.

בשם משמואל (פרשת ניצבים, תרפ) הביא בשם אביו בעל האני נזר בטעם שרות זכתה בגירותה מה שלא זכו שום גרים, וכבר היו גרים למכביר שעזבו את שלחן מלכים ובאו במקלם ותרמילם להספח אל עדת ישראל אף בהיותם דוויים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם, ומ"מ לא זכו למה שזכתה רות לכל חמדת ישראל ומלכות ב"ד ומלך המשיח. והטעם כי בש"ס יבמות (מ"ז ע"ב) שנעמי אמרה לה שארבע מיתות נמסרו לב"ד והיא השיבה באשר תמותי אמות, ולא אמרה שתיזהר שלא תבוא לידי מיתת ב"ד, אלא אמרה כי אפי' גירותה זו תגרום לה מיתת ב"ד [שהרי אחר שנתגיירה אם תחלל את השבת תיסקל] מ"מ כדאי לה ליתגייר ולהספח לעדת ישראל, כי אפי' ישראל המומת בב"ד יקר בעיני' כמה וכמה מחסידי אוה"ע, כאמרם ז"ל (ב"מ נ"ט.) מיתתו בחנק ויש לו חלק לעוה"ב, וזוהי תכלית הרצון, ע"כ בשביל זה זכתה למה שזכתה, עכ"ד.

על פי זה ביאר בשם משמואל, מה שאמרו כאן, 'וישם כסא לאם המלך זו רות שהיתה אמה של מלכות', ולא נקראה כל המשפחה אב ואם של המלכות אלא היא, ובהנ"ל יובן כי מלכות ב"ד היא מרכבה למלכות שמים הכוללת כל הקדושות שאי אפשר לזכות אלא בתכלית הרצון שעולה על הדעת, וע"כ רות שזכתה לתכלית הרצון כזה אפי' שיסתעף מזה שתיהרג בב"ד היא נקראת אם המלכות.

★ ★

בגמ': 'וישם כסא לאם המלך, ואמר ר' אלעזר, לאמה של מלכות'.

בספר שם משמואל פרשת נצבים כותב: 'אמא של מלכות', תואר זה לא זכה בו אף אחד מאבות המשפחה הרמה הזאת זולת רות. כי מלכות בית דוד היא מרכבה למלכות שמים הכוללת את כל הקדושות, ולזכות בהם אי אפשר אלא אם כן בתכלית הרצון ובמסירת נפש שרק עולה על הדעת. ומצינו ברות כאשר נעמי אמרה לה 'ארבע מיתות נמסרו לבית דין' לא נבהלה ולא הבטיחה להזהר בזה, אלא אמרה "באשר תמות אמות" - היינו 'עזה כמות אהבה', רצוני להיות יהודיה כמותך לעבוד את ה'. לא מפחד אותי המות. עבור זה זכתה להקרא 'אמא של מלכות'. ע"כ.

ולמה לא קרא לה בשם, אלא קרא לה סתם 'אם המלך'?

וחשבתי, שהרי הגמרא בבבא קמא (דף ס"א ע"א) אומרת, שדוד המלך אמר - כך מקובלני מביתו דינו של שמואל הרמתי כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה שמו. ומפרש החידושי הרי"ם זי"ע, שכיון שמוסר עצמו למות על דברי תורה, הוא נהיה חלק מהתורה, ולפיכך לא צריך לומר הלכה משמו, שהרי האדם נהיה בעצמו תורה.

כך גם אצל רות, כיון שהיא היתה מוכנה למסור עצמה לקבל קדושה וטהרה ולהיות יהודיה, לא צריך להזכיר שמה, והיא נקראה בסתם 'אם המלך'.

(וללוי אמר)

פרק שישי

דף צ"ב ע"א

בגמ': המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן רב אמר הרי זה מקח טעות וכו'.

הובא בשו"ת הרא"ש (כלל קב סי' ח) 'עוד ילמדני: המוכר ביצים לחברו, ונמצא בהם מוזרות, עד שאינם ראויים לאכילה, מי הוי מקח טעות, או לא; מי מצי למימר מוכר, אנא לא ידענא דהוי הכי, וישבע ויפטר, או דילמא: לאו כל כמיניה, אף כי הוא קנאם כך.

תשובה: המוכר ביצים לחברו, ומצא בהם מוזרות שאינן ראוין לאכילה, אעפ"י שלא הכיר בהם המוכר, הוי מקח טעות, ואפי' הוא קנאה כך, ונתאנה גם הוא, בשביל זה אין לו להונות אחרים'.

אמנם בתפארת ישראל על המשנה (יכין אות ד) כתב, 'מיהו בקנה ביצים ונמצאו סרוחות, נהגו שהמוכר פטור'.

להלכה (שולחן ערוך חושן משפט סי' רלב סי"ט) נפסק, 'המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות (ופי' שהתחיל להתהוות בו צורת האפרוח) שאינם ראויים לאכילה, הוי מקח טעות ומחזיר את הדמים. ועכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה'.

דף צ"ב ע"ב

בגמ': כי אזלינן בתר רובא באיסורא בממונא לא.

וברשב"ם באיסורא, כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחיטה והא' מוכרת בשר נבלה דבנמצא הלוך אחר הרוב.

הגרעק"א (בשו"ת תניינא סי' ק"ג סק"ה) מדייק מדברי הרשב"ם אלו שדוקא באיסור כה"ג אזלינן בתר רוב, אבל בממון בכה"ג לא אזלינן בתר רוב, אלמא דגם ברובא דאיתא בקמן לא אזלינן בתר רוב.

והקשה מכאן על התרומת הדשן (סי' שי"ד) שמדייק מדברי הרשב"ם שכתב (בד"ה דהוא גופי') בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן, משמע דבתר רובא דאיתא קמן אזלינן אף בדיני ממונות. וכן הביא מגליון תוספות (הובא בשטמ"ק כאן) דשמואל מודה ברובא דאיתא קמן דאזלינן אחר הרוב.

בפוסקים הביאו את דברי תרומת הדשן האלו לדינא שאם שנים הפקידו אצל אחד. זה עשר דינרים וזה חמש דינרים, ונגנב חמש דינרים, כל דפריש מרובא פריש, ואמרינן שמה שנגנב היה מבעל העשר דינרים.

ועיין שם בקצות החושן (סק"ב) שתמה דהא דאמרינן דנמצא ביד נכרי אזלינן בתר רוב, משום דנכרי אינו מצווה על נבילה, ולכן הספק לא התחיל בחנויות אלא כשהגיע הגוי לידינו שאז הוה לי' פירש. אבל לגבי גזל, שגם גוי מצווה על זה, נמצא הספק התחיל במקום משמרת הפקדון, ששם הוא קבוע דהו"ל כמחצה על מחצה.

ותירץ הגר"ש שקופ בשערי יושר (ש"ד פ"ג) שכיון שהגוי אינו מקפיד על איסור גזל, שהרי גזל, אם כן אין הספק מתחיל אצלו, ורק כשבא לפנינו מתחיל הספק, ואז הוה פירש, ואזלינן בתר רוב.

יוצא מכאן שיש כאן מחלוקת היכי שיש כאן רוב אבל זה קבוע, ולקח אחד מן הקבוע, שהוא מצווה באיסור זה, אבל לא איכפת לו מאיסור זה, והביאו לפנינו, דלהגרשש"ק דינו כפירש ואזלינן בתר רוב, ולהקצוה"ח דינו כקבוע דהוי ספק מחצה על מחצה.

ודבר זה נוגע בימינו הרבה לדינא כגון שדה שיש בו רוב נטיעות שאינם ערלה, ומיעוט שהם ערלה, ובא אחד שאינו שומר תורה ומצוות וקוצר מן העץ, ומביאם לחנויות של שומרי תורה ומצוות, דלהקצוה"ח דינו כקבוע, ולהגרשש"ק דינו כפירש דאזלינן בתר רוב.

★ ★

בגמ': ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא בממונא לא.

על הפסוק (שמות כא, ג) 'ויצאה אשתו עמו' פירש רש"י: 'מכאן שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו'.

בפירוש שתי ידות (לרבי אברהם חזקוני) תמה, מדוע יתחייב האדון במזונות בני העבד, הרי יש לחשוש אולי אין הם בניו, ואין לומר שהולכים אחר הרוב לומר שרוב בעילות אחר הבעל, וממילא אלו הם בניו, שהרי בממון אין הולכין בממון אחר הרוב, ושוב אין אנו יודעים האם הם בניו ומדוע יתחייב במזונות בניו.

וביאר, דכיון שלא הותר לאדון ליתן לעבד שפחה כנענית אלא אם כן יש לו לעבד אשה ובנים, על כרחך שאם נתן לו שפחה הוא משום שיש לו בנים, ואף בזה היה לחשוש שמא אין אלו בניו, ובהכרח דמשום שנקבע בו דין רוב שהולכין אחר רוב בעילות שהן אחרי הבעל, נקבע שאלו הן בניו, ואם כן אחר שכבר נקבע דין רוב לגבי איסור נתינת השפחה, ממילא הולכין אחר רוב זה אף לגבי הממון לחייבו במזונות אשתו ובניו.

דף צ"ג ע"א

בגמ': משום דמספקא לן דאיכא למימר מקמה אתא וכו' ואיכא למימר מאחורה אתא וכו'.

הנה בתוס' כתובות (ט' ע"ב) ד"ה אי למיתב וכו' כתבו דספק ספיקא המסייע לתובע, מהני להוציא ממון מיד הנתבע ע"ש.

ובפני יהושע תמה על דברי התוס', דאיך מוציאין ממון בספק ספיקא, נהי דספק ספיקא הוי כמו רובא, הא אין הולכין בממון אחר הרוב, ובתחלה אסיק הפנ"י אדעתיה לומר, דמש"כ התוס' דמוציאין ממון בספק ספיקא היינו כשהתובע טוען בריא וספק ספיקא מסייע ליה, אבל בספיקא דדינא, כיון שאין התובע טוען בריא לא מהני ליה ספק ספיקא להוציא ממון.

ושוב דחה הפנ"י זאת מסוגיא דב"ב כאן דמתרץ מתני' דשור שנגח את הפרה אליבא דרב, משום דמספקא לן דאיכא למימר מקמה אתא ומבעתותיה הפילה ואיכא למימר מאחורה אתא ומנגח נגחה והפילה, ולפי זה תקשי לשמואל, אמאי קאמר סומכוס יחלוקו. הא הו"ל ספק ספיקא, אלא על כרחך, דלא מהני ספק ספיקא כלל לסומכוס, ומסומכוס נלמד לרבנן עכ"ד הפנ"י.

★ ★

וכתב בשב שמעתתא (שמעתא א' פרק כ') דיש לדחות הראי' מהגמ' כאן, משום דמיעוטא דמפילות וספק דמבעיתותא הפילה, חד ספיקא הוא, ואין זה בגדר ספק ספיקא ע"כ.

★ ★

בגמ': אין הולכין בממון אחר הרוב.

הגרעק"א (הובא בכתב והקבלה סו"פ בחקתי) וההפלא' (סוף פ"ק דכתובות) כתבו יסוד דכי אין הולכין בממון אחר הרוב הוא דוקא בדבר שאינו נוגע רק לממון, אבל בדבר שנוגע לממון ולאיסור, כיון דכבר הוכרע דאזלינן בתר רוב, א"כ גם בממון אזלינן בתר רוב.

ועפ"י יסוד זו יישבו כמה קושיות:

א) **כל** שוחט שמנבל בשחיטתו שחייב כשומר, קשה דנימא דילמא במקום נקב שחיט, והבהמה היתה טריפה, ואע"ג דרוב הבהמות כשרות הן, הא אין הולכין בממון אחר הרוב. אלא שכיון שכבר הוכרע לענין איסור דהולכין אחר הרוב, דבהמה זו כשרה היא, א"כ ה"ה לענין ממון הדין כן, ואינו יכול לטעון שמה טריפה היא.

ב) **שור** שהרג אדם שמשלם הבעלים כופר, ק' למ"ד כופרא ממונא, נימא דהנהרג הי' טריפה, ואין דאיכא רוב דאינו טריפה, הא אין הולכין בממון אחר הרוב, אלא ע"כ כיון דלגבי איסור כבר הוכרע שאדם זה כשר הוא, ואין דינו ? טריפה שפסול לעדות, א"כ גם לגבי ממון הוכרע כן דאזלינן בתר הרוב.

ג) **קשה** על מוציא שם רע על אשה משלם לאביה, דלמא לאו אביה הוא, וכן דמי ולדות דמשלם לבעל, דלמא לאו אביהם הוא, וכן במכה נפש בהמה ישלמנה דלמא טריפה הואי, אלא מוכח מכל זה כיון דנפסק לענין שאר דברים שהולכין אחר הרוב, א"כ ה"ה לענין ממון אזלינן בתר רוב.

★ ★

בגמ': **שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה ואינו ידוע אם עד שלא נגחה ילדה או אם משנגחה ילדה משלם חצי נזק לפרה ורביע לולד.**

ופירש הרשב"ם: 'ורביע נזק לולד - משום דחצי נזק דולד הוי ממון המוטל בספק וחולקין, ואליבא דסומכוס מוקמינן לה התם'. בחתם סופר (עה"ת פר' לך לך) הקשה, בשעה שהיה לוט אצל אברהם, והיה ספק האם 'לזרעך' היינו לוט ולו מגיע לרעות הבהמות, כי אליו נתכוון ה' ליתן את הארץ, ואילו רועי מקנה אברהם לא שמעו לקולו וטענו שהכוונה לאברהם, ולכאורה א"כ בדין הוי שיהיו רועים בשוה, דממון המוטל בספק חולקין.

ותירץ, שהתוס' מסקו (ב"מ ק, א), דדוקא כשאין אחד מוחזק מחברו יותר כגון כשעומדת באגם, אבל כשאחד מוחזק מודה סומכוס דהמוציא מחברו עליו הראיה, וצ"ל דה"נ לא היה שום אחד מהם מוחזק, שהרי הכנעני והפריזי היה אז עדיין בארץ, וא"כ שפיר חולקים. אמנם כל זה אי היה לוט שומע לקול תורתו של אברהם ושומע למצוותיו היה נחשב בכלל זרעו, ואיכא לספוקי כהנ"ל, משום דהלומד עם בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו, אבל באומרו לוט לא שמע לקול אברהם אין לו טענה כלל לריב עם רועיו, והיינו דכתיבי קראי שהיה ריב בין הרועים שלוט היה טוען שהוא בכלל זרע אברהם והכנעני והפריזי אז בארץ ולא היה שום אחד מהם מוחזק יותר מחברו, והיה בדין שיהיו חולקים, אך אמר ליה אברהם ללוט, 'אל נא תהי מריבה ביני ובינך' שאי אתה שומע לקולי ואי אתה לומד מתורתי, לכן הריב תמיד ביני וביניך ואיך יריבו רועיך עם רועי.

★ ★

בגמ': **גמל האוחר בין הגמלים** וכו'.

הר"י מיגש כאן כתב, שטבע הגמל שכשרוצה להכות הוא צועק תחילה. ועפ"ז ביאר הגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א מש"כ בברייתא דפרק שירה, שהגמל אומר הפסוק ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו וגו'. ולכאורה מה שייכות פסוק זה לגמל, הרי הוא אמור על ביהמ"ק שהקב"ה כביכול שואג שנגזר להחריבו, אלא שאחז"ל בשמו"ר (ט, ט) שמידת השי"ת אינה כמדת ב"ו שכשרוצה לגרום רעה לשונאו בא עליו בפתע פתאום אורב לו ומתנפל עליו, אלא מדת השי"ת להתרותו כדי שיתעורר לשוב בתשובה. ובענין זה שונה ג"כ הגמל משאר החיות, שטבעם להיות אורב במסתר, וכמו שמבואר בהרבה פסוקים [כגון: "דב אורב הוא לי ארי במסתרים", וכן "יארב במסתר כאריה בסוכו" וכו', וכן "ישבו בסוכו למי ארב", ועוד] אמנם הגמל טבעו שונה כמש"כ כאן הר"י מיגש, וממילא זה גורם לאוייב לברוח ולהנצל, והוא כמידת הקב"ה, ע"כ אומר "שאוג ישאג על נוהו" להכריז שיחריב ביהמ"ק כדי שיוכלו לשוב.

דף צ"ג ע"ב

בגמ': **מר אזיל בתר רובא דאינשי ומר אזיל בתר רובא דזריעה.**

הנה בפסחים (ז' ע"א) איתא דהמעות שנמצאו לפני סוחרי בהמות בירושלים לעולם מעשר, דרוב אוכלי בשר בירושלים כל ימות השנה ממעות מעשר שני הן והיו קונים בהמות ממעות מעשר שני, ואע"פ שאם הכסף נפל מהמוכר הוי חולין שכבר נפדה על הבהמה, וא"כ היה לנו לומר דמכיון דגם אצל הלוקחים רק רוב מעותיהם מעשר שני אבל מיעוט חולין. סמוך מיעוט דמעות חולין אצל הלוקח למחצה דדילמא נפל מן המוכר ונאמר דהוי רוב חולין, ופירשו שם בתוס' (ד"ה לפני) דלוקחים הוי רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות ע"כ.

★ ★

והקשה בספר דבר שמואל (בפסחים שם) דלכאורה הענין הנ"ל תלוי בדברי הגמ' כאן, דכמו דאנו רואים כאן דאמרו לו (היינו ת"ק) ס"ל דבתר רוב לוקחין אזלינן. ורבי יוסי בתר רובא דזריעה אזיל, שהיחיד הקונה לזריעה קונה יותר ממאה הקונין למאכל ולרפואה. וברשב"א כתב כאן: "ומיהו תנא קמא דרבי יוסי היינו טעמא, דודאי בתר רובא דזריעה הוה לן למיזל כרבי יוסי ולחייבו, אלא שאין הולכין בממון אחר הרוב" ע"כ. א"כ אף במעות שאצל סוחרי בהמות, לת"ק ולרבי יוסי היו צריכים לילך אחר רוב הממון שהוא חולין ולא אחר רוב הלוקחים, ודלא כדברי התוס' הנ"ל עכ"ד.

★ ★

ובקובץ פעמי יעקב (קובץ מ"ה ע' קמא) כתב חכ"א: נראה, דמחלוקת רבי יוסי ורבנן אינה שייכת לדיני רוב גבי איסור, אלא כשבא לוקח ומבקש לקנות זרע פשתן, מה על המוכר לחשוב, האם עליו לחשוב כמו שרוב אנשים

מבקשים זרע פשתן לרפואה וכדומה כך הוא נמי מבקש, או עליו לחשוב שמכיון שאמר זרע פשתן סתם כוונתו כמו רוב פשתן שהוא לזריעה.

ואין לזה שייכות לענין אזלינן בתר רוב לגבי איסורים, ולפי־זה מיושבת קושית הדבר שמואל.

ועוד נראה ליישב קושיתו, דמכיון שעומדים כמה לקוחות אצל מוכר אחד וכל אחד עם ארנק כסף שלו, ולבסוף רק אחד מהם משלם למוכר, נמצא שרוב הכסף אצל הלקוחות, והוי המעות מעשר רוב מעות וגם רוב אנשים, וניחא לכו״ע.

★ ★

בגמ׳: וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר מנהג גדול היה בירושלים המוסר סעודה לחברו וקלקלה נותן לו דמי בשתו ודמי בושת אורחיו.

בעין אליהו מדקדק, דבכל מקום בש״ס הגמרא מדקדקת גדול מכלל דאיכא קטן, ואף כאן יש לדקדק אם זהו מנהג גדול מהו מנהג קטן.

וביאר, דמנהג גדול היה בכך שקיימו מה שנאמר במסכת אבות (א, ה) ׳ויהיו עניים בני ביתך׳, ופירש הרמב״ם, שיהא לך שער פתוח בביתך לעוברי דרכים שכל הולך בדרך יוכל להיכנס לביתך מיד. ואת זה קיימו אנשי ירושלים מכבר, ואחר כך הוסיפו עוד תקנה גדולה מזו, מרוב חביבות שהיה להם למצות הכנסת אורחים, שמי ששלח לחבירו סעודה וקלקל, שילם לו דמי בשתו.

עוד דקדק, מהו הלשון שאמרו, ׳המוסר סעודה לחבירו׳. וביאר, דדוקא אם שולח לחבירו שיודע שיש לו אורחים היה נותן לו דמי בשתו, אבל אם מסר סעודתו לאחר שאינו חבירו, אף אם קלקל לא היה שולח לו דמי בשתו, דיכול לומר לא ידעתי שיש לך אורחים.

★ ★

בגמ׳: וכן היה רשב״ג אומר, מנהג גדול היה בירושלים, המוסר סעודה לחבירו וקלקלה, נותן לו דמי בשתו ודמי בושת אורחיו וכו׳.

הגאון ר׳ ישראל גרוסמן ז״ל נשאל: ראובן הזמין קטרינג [מנות אוכל] לחתונה וכיו״ב ומנה אחת כגון העוף או כיו״ב היתה מקולקלת, וכל מי שאכל אותה מנה, קיבל בחילות והקיא את כל מה שאכל, ונגרם מזה בושה ועגמת נפש גדולה לראובן בעל השמחה, ונפשו בשאלה האם בכלל צריך לשלם על הקטרינג או לא, ואם צריך לשלם כמה צריך לשלם ע״כ.

והשיב בתשובתו שנדפסה בספר דברי משפט (ח״ד ע׳ שצד) ותו״ד, דאע״ג דאמרינן בריש המוכר פירות (בב״ב צ״ג ע״ב) וכן היה רשב״ג אומר מנהג גדול היה בירושלים המוסר סעודה לחבירו וקלקלה, נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו, והביאו הטור באו״ח (סו״ס ק״ע), עכ״פ שהשו״ע ושאר כל הפוסקים לא הביאו גמ׳ זו להל׳, ש״מ שלא נהגו בהל׳ זו למעשה, לפ״ז אי אפשר לחייב את בעל הקיטרינג על הבושה והעגמת נפש שגרם לראובן. ומצד מקח טעות נראה שהמנה המקולקלת ודאי הוי מקח טעות ופטור מלשלם עליה, אבל בשאר המנות הו״ל רק גרמא.

ובפרט דיש סברא לומר דאיבעי להו שלא לאכול את המנה המקולקלת שגרמה להם להקיא את שאר המנות [כדאמרי׳ ב״ק (דף מ״ז ע״ב) דאפי׳ בהניח פירות עם סם המות לפני הבהמה איבעי לה שלא תאכל עיי״ש], ולכן אי אפשר לפוטרו מלשלם על שאר המנות עכתו״ד עיי״ש.

★ ★

וכתב בשו״ת שערי יושר (ח״ב סי׳ י״א) על הנ״ל: ולענ״ד יש להעיר ע״ז, דכל הסברות האלו כוחם יפה לפוטרו מדין מזיק על הנזק שנגרם מהמנה המקולקלת, אבל מצד מקח טעות נר׳ דהוי מקח טעות על כל הקטרינג, דלא מיבעי אם המנה המקולקלת היתה מנה עיקרית כגון עוף או מאכל אחר חשוב שדרך העולם לבטל את כל הקטרינג בשביל זה, דהיינו שאם בעל האולם היה מודיע להם אח״כ שאין באפשרותו להכין את המנה הזאת, היו מבטלים את כל הקטרינג בשביל זה, דודאי הוי מקח טעות כל הקטרינג.

אלא אפי׳ אם המנה המקולקלת היא מנה טפילה שאין דרך העולם לבטל את כל הקטרינג בשביל זה, [אם היה מודיע להם אח״כ שאין באפשרותו להכין מנה זו], עכ״פ כשלא ידוע איזו היא המנה המקולקלת, להזהר שלא ינזקו ממנה, ודאי שדרך העולם לבטל את כל הקטרינג שהזימנו אצלו בשביל זה, לפי זה נראה דהוי מקח טעות כל הקטרינג, ואין לו לשלם רק מה שנהנה מקטרינג זה.

★ ★

בגמ': עוד מנהג גדול היה בירושלים מפה פרוסה על גבי הפתח כל זמן שמפה פרוסה אורחין נכנסין נסתלקה המפה אין האורחין נכנסין.

בבן יהוידע מדקדק, בשלמא חלוקה של מוסר סעודה לחבירו קרי ליה מנהג גדול, מפני שהוא אפוקי ממונא הפך הדין, דאין שורת הדין מחייבתו ממון בכהאי גונא, ובפרט שהוא עשה לו עסק זה בחינם, אך גדול כח המנהג שנהגו בכך, אבל חלוקה של מפה פרוסה, אמאי קרי לה מנהג גדול יאמר מנהג בסתם. ודוחק לומר איידי דנקיט גדול בראשנה נקיט באחרונה.

וביאר, דקרי ליה מנהג גדול, מפני שעשו אותו באופן מהופך, על דרך סגי נהור, דמפה פרוסה שהיא כמו גדר בפני האורחין, אדרבה נכנסין, ובסילוק המפה דהפתח פתוח צריכין להיות נמנעין מליכנס. ונראה דרמז גדול רמזו לאורח באופן זה, דאף על פי שתראה חבירך פותח ביתו לפניך אתה הוקר רגלך מבית רעיך, ולהכי קרי ליה מנהג גדול, מפני כי מלבד פשוטו יש בו רמז נאה על דבר אחר.

★ ★

בגמ': מנהג גדול היה בירושלים מפה פרוסה על גבי הפתח, כל זמן שהמפה פרוסה, אורחים נכנסים, נסתלקה המפה, אין האורחין נכנסין וכו'.

הנה כעי"ז במדרש איכה רבתי (ריש פרשה ד') וז"ל: בני ציון היקרים (איכה ד' ב'), מה היתה יקרותן? לא היה אחד מהם הולך לסעודה, עד שנקרא ונשנה, (עד שקראו אותו שתי פעמים, כנראה כדי למנוע כמו המעשה במסכת גיטין נ"ו מקמצא ובר־קמצא), רשב"ג אומר מנהג גדול היה בירושלים, פורשין מטפחת על גבי הפתח, כל זמן שהמטפחת פרושה, אורחין נכנסין, נסתלקה המטפחת, אין רשות לאורחין להכנס, אלא ג' פסיעות.

ד"א מה היתה יקרותן? שהיו מוסרין הסעודה לטבח, אם נתקלקל דבר בסעודה, היו עונשין את הטבח, הכל לפי כבודו של בעל הבית, והכל לפי כבוד האורחים.

ד"א מה היתה יקרותן? בשעה שאחד מהן עושה סעודה, היה צר כל מיני סעודה במפה, (כמו תפריט) וכל כך למה, מפני איסטניסט, כדי שלא יהא אחד אוכל, דבר שרע לו ע"כ.

דף צ"ד ע"א

בגמ': נותן לו דמי חטין וכו'.

וברשב"ם בתו"ד: משום דינא דגרמי כגון השורף שטרותיו של חבירו וכו' ע"כ. והקשה הגאון ר"ע איגר זצ"ל דהא מרא דשמעתא הוא רבה, והוא סובר [ב"ק צ"ח ע"א] דהשורף שטרותיו של חבירו פטור ע"כ.

ותירץ הגאון ר"ש גנצפריד זצ"ל בספרו פני שלמה: הנה בביצה [ל"ח ע"ב] איתא האי מימרא משמיה דרב, ע"ש. וכן הוא בירושלמי פ"ב דכלאים [ה"א], רבי יעקב בר אחא אבא ב"ר חייא בשם רב הבורר צרורות מתוך כריו של חברו חייב להעמיד לו חיטין יפות תחתיהן, ע"ש. וברי"ף ורא"ש איתא גם הכא משמיה דרב, ונראה דגם הרשב"ם ז"ל גרס הכי וא"ש.

★ ★

בגמ': סאה שיש בה רובע ממין אחר ימעט.

וכתב במאירי כאן דדוקא למעט מין הפחות מותר, אבל להרבות מין היותר אסור לפי שאין מבטלין איסור לכתחילה.

אבל הרמב"ם (רפ"ב מהל' כלאים) כתב: זרע שנתערבו בו זרע אחר, אם הי' בה אחד מכ"ד, כגון סאה של חטים שנתערבה בכ"ג סאה של שעורים, הרי זה אסור לזרוע את המעורב, עד שימעט את החטין, "או יוסיף על השעורין".

ומקור הדבר בירושלמי רפ"ב דכלאים דשרי גם להוסיף שעורין משום דאין כאן איסור רק מפני מראית העין.

וביאר הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א בביאור הלכה בספרו דרך אמונה (ברמב"ם שם) שהמאירי סובר בדעת הירושלמי דאיסור דרבנן מבטלין לכתחילה, אבל להלכה דקיי"ל דאין מבטלין אף איסור דרבנן לכתחילה, לכן אסור להוסיף על השעורין.

והרמב"ם סובר דכאן דכל האיסור הוא רק מפני מראית העין, גרע טפי מכל איסור דרבנן, ולהכי מותר להוסיף שעורין כדי לבטל. א"נ שהרמב"ם לשיטתו שסובר דכל איסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה עיין שם עוד.

★ ★

בטעם שיעור זה של אחד מכ"ד כתב בקרית ספר (רפ"ב מהל' כלאים) שהוא משיעורין שהוא הלכה למשה מסיני.

אמנם בשו"ת מוצל מאש סי' מ' (ועי' תוס' רעק"א כלאים שם) כתב דחז"ל אמדו כי פחות משיעור זה, אין הכלאים ניכר בתוך התערובת, עיין שם.

★ ★

בגמ': **סאה שיש בו רובע** כו' **ימעט** כו'.

כתב הרשב"ם בתוך דבריו שכלאי הזרעים אסור בהנא', ותוס' (ד"ה סאה) הקשו עליו מגמרא חולין (קט"ו ע"א) דילפינן דכלאי זרעים מותר אפילו באכילה מכלאי בהמה, וכלאי בהמה יליף מדאיצטריך לאסור ולד כלאים לגבוה.

וכתב הפרי מגדים בספרו שו"ת מגידות (סי' כ') ליישב שיטת הרשב"ם, דהנה בתוספתא פרק בתרא דכלאים נחלקו ר"מ וחכמים אם כלאי בהמה אסור (מן התורה) רק מין טמא ומין טהור או כל שני מינים אסור, והרמב"ם פסק לקולא והרא"ש חולק עליו וסובר שכל שני מינים אסור מן התורה.

והש"ך יו"ד (סי' רצ"ז א') כתב דכמו דפליגי לענין כלאים דהנהגה, ה"נ פליגי לענין כלאים דהרבעה, ולהרמב"ם אינו אסור מה"ת רק מין טמא ומין טהור.

ולפ"ז י"ל קרא היינו לענין כלאים של שני מינים שהם שניהם טהורים איצטריך, דבכה"ג להדיוט שרי ולגבוה אסור, אבל בב' מינים שא' טהור וא' טמא לעולם י"ל דס"ל דאסור דכלאי בהמה היוצא אסור, וממילא ה"ה כלאי זרעים.

והגמרא דחולין שהביא ראי' מזה שכלאים אסור לגבוה, הרי דלהדיוט שרי, סובר כהמאן דאמר דכלאים הוא מה"ת בכל ב' מינים, ואעפ"כ אסור לגבוה ומותר להדיוט.

אולם עיי"ש שפקפק הרבה בדברי הש"ך דלמד כלאים דהרבעה מכלאים דהנהגה, והפמ"ג סובר דבכלאים דהרבעה לכולי עלמא הוא בכל ב' מינים.

★ ★

בגמ': **רובע דכלאים כי רובע דהכא דמי.**

ופירש הרשב"ם: 'כרובע דהכא דמי - דשניהן בטלין מן הדין, והלכך די במיעוט, דהא אפילו מיעוט לא הוה צריך דהא בטיל וכו'. הר"ש בפירושו על משנה זו (כלאים ב, א) הקשה, הרי המיעוט ניכר, ובמקום שהמיעוט ניכר אין אומרים שמתבטל ברוב.

ובבית האוצר (ב, עמ' 82) תירץ, דהנה את תיבת 'כלאים' (דברים כב, ט) מתרגם אונקלוס 'עירובין', ולכאורה היכן יש עירובין בכלאים, הרי בשעת הזריעה אין עירוב כלל, דכל גרעין עומד בפני עצמו, ובכל כרחך צריך לומר, דהעירוב הוא במה שיגדל משניהם, דדבר אחד יגדל משני הגרעינים ובזה מעורב גם מגרעין זה וגם מגרעין זה, ועל עירב זה הקפידה תורה.

לפי זה שפיר שייך לומר ביטול, שהרי אין קפידא על עצם הזריעה כשלעצמה, אלא הקפידא רק במה שיצמח משניהם, ממילא לפי שבדבר שיצמח יהיה מעורב כח המרובה וכח המועט, לפיכך שייך לומר שהכח המועט יתבטל בכח המרובה, שהרי אז לא יהיה ניכר כלל בדבר שיצמח.

דף צ"ד ע"ב

בגמ': **שטר שיש בו רבית קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית** וכו' **וחכ"א גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית.**

בקצות החושן (לח, א) הקשה, דנפסק הלכה כרבנן (שולחן ערוך חושן משפט נב, א), ואם נאמר דחייבי מלקות שוגגין פטורין מלשלם, אם כן כיצד גובה את הקרן, הרי הלוה עובר גם כן משום 'לא תשימון' (שמות כב, כד), ומשום 'לא תשיך לאחיך' (דברים כג, כ), ואם כן הלוה הוא מחייבי מלקות שוגגין, ולמה ישלם הקרן, כיון דחייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין. (ובשלמא אם היינו סוברים דחייבי מלקות שוגגין חייבין לשלם, היינו מעמידים זאת בשוגגין, אך מאחר דקיימא לן שאף שוגגין פטורין, אם כן למה משלם).

ותירץ, דלפי מה שנסתפק בשו"ת תורת אמת (קסב), והעלה צד לומר דהלוה אינו עובר משום לא תשיך קודם נתינה ניחא, דאין כאן קם ליה בדרבה מיניה, כיון דאינם באין כאחד הממון והמלקות.

★ ★

הגאון רבי יצחק דוד אלטר שליט"א ציין כאן:

ובשו"ת אחיעזר תירץ דאי תימא אינו משלם אפי' הקרן שוב בטל הקציצה ול"ה לקי דבטל האיסור. [והיינו

דהוי כגלגל החוזר] ולכאו' צ"ב דבריו, דהא לגבי עדים דלקו משום ולא תשימון נימא כיון דלר"מ עדותם בטילה שוב פקע איסורם דלא עשו מעשה שימה, אלא בע"כ דלקו משום דעברו אמימרא דרחמנא ה"נ לגבי מלוה.

★ ★

בגמ': **וחכמים אומרים גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית** וכו'.

ובתוס' (ד"ה וחכמים וכו') הקשו דאיך השטר כשר, הרי העדים עברו על לאו דלא תשימון עליו נשך מיד עם חתימתן ונפסלו לעדות ע"ש.

והנה בספר תתן אמת יעקב להגר"י פיש מביא שנחלקו חכמי הדור בסיפור שקר ע"י כתיבה, דדעת הגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א היא, דאפי' אם כתיבה כדיבור בשאר דיני התורה, כל זה בשאר מצוות, אבל באיסור שקר דהאיסור הוא ה"מרמה" שבדבר, אין שום איסור בשעת כתיבה, והאיסור מתחיל רק כשמראה את הכתב לאחרים שבזה יש כאן מרמה.

והגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל פליג עלי' וסובר דהאיסור הוא בשעת כתיבה, והוכיח כן מדברי התוס' בב"ב הנ"ל שכתבו דהעדים החתומין על שטר מוקדם הרי הם נפסלין לעדות משעת חתימתן, אע"ג דהשקר יוצא לאור רק ע"י המלוה שמראה הדבר, ולא הם פרסמו את השקר, ומוכח דבשעת הכתיבה כבר יש איסור שקר ע"כ.

★ ★

וכתב הגר"ש פיש בספר הנ"ל (ע' רסא):

וכתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע יש לדון בראי' זו, דהנה בזה נראה דיודו כו"ע שאם כותב אדם דברי שקר על גב נייר ולא פרסמו כלל, דאין כאן שום איסור של מדבר שקר תרחק, וכל הנידון הוא כשלבסוף פורסם הדבר, דבזה נחלקו מאימתי עובר על המדבר שקר תרחק, משעת כתיבה או משעת פרסום.

וא"כ צ"ב מה שכתבו התוס' להקשות האיך שטרי חוב המוקדמין כשרין לגבות מזמן שני הרי העדים נפסלו משעת חתימה (וכן הוא בתוס' ב"מ (דף עב ע"א) ובתוס' ב"ק (דף ל' ע"ב) ד"ה וחכמים), דהא כשבא המלוה לגבות מזמן שני נמצא שהמלוה כלל לא שיקר ע"י חתימתם, א"כ השקר לא פורסם, ומדוע יפסלו לעדות.

וע"כ ששאני האיסור של "לא תענה ברעך עד שקר" מהאיסור של "מדבר שקר תרחק", דהאיסור של לא תענה הוא, דאם מעיד עד עדות שקר בבי"ד, אע"פ שלבסוף הודה המלוה שהלווה פטור העד כבר נפסל, והנה בעדות שבשטר הרי מיד בחתימתן נגמרה עדותם (דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה), א"כ בזה ודאי דהאיסור הוא בשעת כתיבת החתימות שזהו שעת הגדתן, אבל באיסור מדבר שקר תרחק, בזה י"ל דהאיסור הוא משעת המרמה לחוד (וכונת התוס' ודאי מצד הלאו דלא תענה דעל איסור מדבר שקר תרחק ליכא מלקות דיפסל מחמתו לעדות).

דף צ"ה ע"א

בגמ': **האונאה פחות משתות נקנה מקח יותר משתות בטל מקח שתות קנה ומחזיר אונאה.**

בבעל הטורים (פר' בהר) מצא רמז לכך בדברי הכתוב (ויקרא כה, יז) 'איש את עמיתו ויראת', סופי תבות שתות, מכאן שאונאה עד שתות.

אמנם בפרדס יוסף (שם) הקשה, דפסוק זה נאמר רק על אונאת דברים, והפסוק דלא תונו איש את אחיו נאמר על אונאת ממון.

★ ★

באלשיך (שם) כתב, אף דשיעור אונאה כדי שתות, מכל מקום בשותפים שנתאנו אם יש אונאה כשיעור שתות לכל השותפים ביחד הרי זה בגדר אונאה.

והנה בשו"ת אבני חפץ (כא אות א) מביא בשם בעל האמרי אמת שהקשה על דברי האלשיך, דמה בכך שהמוכרים או הקונים הם שניים, אבל אם אונאה הוא שתות ממילא מגיע לכל אחד על חלקו שתות מחלקו והוא כשיעור אונאה.

וכתב על פי מה שנפסק בחושן משפט (קעו, ה) בשותפין שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתיים וזה ש' ונתעסקו כולם בממון סתם, ופיחתו או הותירו השכר או הפחת ביניהם בשווה, ועיין סמ"ע (סקטו) ובנתיבות המשפט (סקי"ד) שבסחורה שהחלקים מצורפים שאי אפשר לחלק, כגון שור לחרישה שאי אפשר לקבל ריוח עד שימכרו שני החלקים, בזה תמיד השבח ופחת לאמצע.

ולפי זה אם שניים קנו בשש ואחד נתן חמש ואחד אחד, ומכרוהו בחמש וכל אחד נתאנה בחצי, נמצא שלזה

שנתן חמש אונאה פחות משתות ולזה שנתן אחד אונאה למחצה, ולכך כתב האלשיך דאין אנו משגיחים על היחס הפנימי רק ביחס למחיר החפץ, והוא שווה לרבים וליחידים.

★ ★

העיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ולענ"ד משכח"ל במכרו או קנו סט שמחירו זול מיחידים, דהיינו צ"ו כוסות מחירם ה' שקלים ואילו בקונה ג' כוסות משלם לכל כוס שקל. וא"כ אם נצרף אונאתם יהי' שתות אך אם נזיל בתר כל א' לא הוה שתות.

★ ★

בגמ': **ת"ש המקבל שדה מחבירו ליטע הרי זה מקבל עליו עשר בוריות למאה, יותר מכאן מגלגלין עליו את הכל.**

מבואר כאן סברא חדשה, דאמרינן דכיון שלא נטע בראשונה כראוי, מיקרי שלא גמר מלאכתו, ומחייבין אותו לעקור הכל ולנטועי אחרים במקומם, ומכאן הקשה חכ"א בקובץ עומקא דדינא (קובץ א' ע' קלב) על דברי השיטמ"ק (ב"מ נ"ו ע"ב) בענין שכרו לזרוע לו קרקע ואמר זרעתי בה זריעה הראוי' לה, ובאו עדים שזרע בה פחות מהראוי לה, וכתב שם השיטמ"ק בשם הראב"ד להקשות, מדוע לא נחייב אותו לזרוע שנית את הקרקע.

וכתב וז"ל: ונראה מפני שא"א לזריעה בלא פיתוח ושידוד כדכתיב (ישעיה כח) יפתח וישדד אדמתו, והזורע מעודר הרגבים בשוורים וזורע דרך חרישתו, והוא לא קבל עליו אלא לפתוח פעם אחת ולזרוע, וכבר פתח וזרע, והיה סבור שזרע בה כל הצורך כבר נגמרה מלאכת הזריעה ההוא, ואין עוד עליו לחרוש בבקרים ולזרוע עכ"ל.

והקשה בקובץ הנ"ל, דמהגמ' כאן נראה דלא כסברת הראב"ד, ולא אמרינן דכיון שלא קיבל עליו אלא לזרוע פעם אחת אין עליו חיוב לחזור שנית על פעולתו, וע"ש עוד מש"כ בזה.

דף צ"ה ע"ב

בגמ': **מרתף של יין וכו' נותן לו יין שכולו יפה, מרתף זה של יין וכו' נותן לו יין שכולו יפה ומקבל עליו עשר קוסטות למאה וכו'.**

במחנה אפרים (הל' אונאה סי' יא) דן במוכר לחבירו חבית יין, וטעמו הקונה ואמר לו שחפץ דווקא בחבית זו של היין כיון שטעמה, ופירש הלוקח קודם גמר הקניין שחפץ להשהותו זמן שלושה חודשים, והחמיץ תוך זמן זה.

וכתב שם שלכאורה על פי המבואר (בחו"מ סי' רל) היה צריך להיות הדין דהוי מקח טעות, שהרי היין מונח בקנקניו של המוכר, והיות ופירש לו שחפץ להשהותו זמן שלשה חודשים הוי כאמר ליה "למקפה", דבכה"ג אמרינן בסעיף דידן דהוי מקח טעות. אלא שהסיק שבכה"ג לא הוי מקח טעות, וטעמו דהא דאמרינן דאם הניח בקנקניו של המוכר ואמר ליה "למקפה" הוי מקח טעות. הני מילי כשקנה יין סתם. אבל הכא שקנה חבית ידועה, לא שייך לומר מקח טעות, כיון דבשעה שלקחו יין היה שהרי טעמו, ואי משום דהחמיץ השתא ואגלאי מלתא דלא הוה יין טוב מעיקרא, מה בכך, וכי אמר לו המוכר או הלוקח "יין טוב", והלא לא אמר לו אלא "יין זה" והיינו כמות שהוא בתנאי שיהא לו שם יין.

והכי אמרו בפרק המוכר פירות "מרתף של יין אני מוכר לך" - נותן לו יין טוב, אבל אם אמר לו "מרתף זה של יין אני מוכר לך" - נותן לו יין של חנוני דהיינו שהתחיל להחמיץ קצת, והיינו טעמא משום דזה קאמר ליה והיינו כמות שהוא, עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר פתחי משפט (חו"מ סי' ר"ל סעיף ו' בביאור המשפט): ולכאורה דבריו צריכים עיון, דהא דאמרינן שנותן לו יין בינוני, הוא רק באופן שלא אמר לו למקפה, אבל אם אמר לו "מרתף זה של יין אני נותן לך למקפה", מבואר בסעיף א' דבכה"ג מקבל עשרה קוסטות למאה, וא"כ כל זה שייך במרתף, אבל במוכר לחבירו חבית מסויימת של יין שלא שייך בזה עשר קוסטות למאה - צריך ליתן לו יין שכולו טוב כמבואר בסעיף ב'?

וצריך לומר שהמחנה אפרים נקט, דהא דאמרינן דצריך ליתן לו יין שכולו טוב, כל זה דווקא שבזמן המכירה לא טעמו הלוקח ולא ידוע אם היה יין או חומץ, אבל בנידו"ד דמיירי שטעמו הלוקח בשעת המכירה וראה שהוא יין - אף שהחמיץ אח"כ - מזלו דלוקח גרם כיון שהלוקח רצה דווקא חבית זו, ואף שאמר לו "למקפה" - לא איכפת לן. והוא חידוש גדול לדינא, דהא לכאורה כיון שאמר לו "למקפה" - גלי דעתיה שחפץ ביין הראוי להשהותו למקפה או לשלשה

חודשים כמו שאמר, וא"כ מה איכפת שטעמו בתחילה ושהיה יין, אם לא עמד היין שלשה חודשים כמו שביקש מאיתו, וצ"ע.

★ ★

בגמ': אמר רב יהודה יין הנמכר בחנות מברכין עליו בורא פרי הגפן ורב חסדא אמר גבי חמרא דאקרים למה לי.

כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קכד), 'אמנם לענ"ד מדברי התוס' ב"ב (דף צ"ה. ד"ה נותן לו) נראה מוכח כי נוסח הברכות נתקנו כלשון המקרא ולא כלשון בני אדם. דאיתא בברייתא (שם דף צ"ד א'), מרתף זה של יין אני מוכר לך, נותן לו יין הנמכר בחנות, ושם (דף צ"ה ב') איתא, אר"י יין הנמכר בחנות מברכין עליו בורא פרי הגפן, ורח"א גבי חמרא דאקרים למ"ל, אלא מברך עליו שהכל נהי' בדברו, עיי' רשב"ם (ד"ה למה לי). ומפרש בגמ' שם טעמייהו, דר"י ס"ל ריחי' חלא וטעמי' חמרא חמרא ולכן מברך עלי' בופרה"ג, ור"ח ס"ל ריחי' חלא וטעמי' חמרא חלא, על כן מברך עליו שהכל נהי' בדברו כעל חלא ע"ש.

'והקשו בתוס' שם (ד"ה נותן לו), דלמ"ד ריחי' חלא וטעמי' חמרא חלא, היכי יהיב ליה, והא מרתף זה של יין קאמר והאי לאו יין הוא, ותי' ר"י, דאע"ג דהוי חלא מקרי יין שפיר עכ"ל. ור"ל, דנהי דהוי חלא ולכן בתרם ממנו על יין גמור שריחי' וטעמי' חמרא אין תרומתו תרומה, דהו"ל תורם על שאינו מינו, עיי' רשב"ם שם (צ"ו. ד"ה הבודק), ומה"ט מברך עליו ג"כ שהכל נ"ב, מ"מ בלשון בני אדם מקרי יין, ולכן כשאמר מרתף זה של יין אני מוכר לך, שפיר נותן לו יין הנמכר בחנות שריחיה חלא וטעמי' חמרא, דבלשון בני אדם גם זה מקרי יין, עיי' מהר"ם מלובלין שם. הרי דאף שבלשון בני אדם הוא מקרי יין אינו מברך עליו בופרה"ג אלא שהכל, יען כי לפי משפטי התורה אינו קרוי יין אלא חומץ'.

★ ★

בגמ': אמר רב זביד, מודה רב יהודה בפורצמא דמיזדבן אקרנתא.

ובנמוק"י וביד רמה פירשו דפורצמא היינו דריחי' וטעמי' חלא, ולכאורה הוא חומץ גמור, והקשה בספר עדות ביעקב (ח"ב סי' ק"ט אות ג') דא"כ מאי חידושא דיין שהקרים אין מברכין עליו בפה"ג, הא מתני' (בפ"ו דברכות) היא דחומץ מברכין עליו שהכל. ואפשר דקמ"ל בברייתא דחומץ מיקרי כל שריחיה וטעמיה חלא אע"ג דאינו חומץ חזק שמבעבע כשמשליכין אותו על הארץ.

★ ★

אכן בביאור הגר"א בשו"ע או"ח (סי' רד) מפורש דפורצמא היינו יין גרוע, דהנה בב"י (שם) מביא משבולי הלקט הכותב בשם ספר התרומה, חומץ אע"ג דאין אנו בקיאין בשיעור חזקו מתי קרוי חומץ משו"ה אוסר בו מגע גוי, מיהו סבירא לן לענין ברכה, דכיון דבני אדם נמענעין מלשתותו מחמת חומצו קרוי חומץ ואין מברכין עליו בפה"ג ע"כ, מבואר דאע"ג דלענין יין הוי ספק חומץ ואפשר דהוי יין אלא שאין אנו בקיאין, עכ"ז לענין ברכה ודאי ברכתו שהכל, כיון דלמעשה בני אדם נמנעין מלשתותו, ועל כן אף אם הוא יין אין ברכתו בפה"ג.

ובביאור הגר"א (שם ס"ד) כל שבני כו' שם צ"ה ב' אר"י יין כו' מודה ר"י בפורצמא כו' עכ"ד. הרי דכתב, דיין שבני אדם נמנעין מלשתותו דמיירי בו שבלי הלקט הוא פורצמא דאמרו בגמ' כאן, מבואר דפורצמא היינו יין ולא חומץ אלא שמתוך גריעותו נמנעים מלשתותו וע"כ אין מברכין עליו בפה"ג. ולפי"ז פורצמא לאו היינו דריחיה וטעמיה חלא כדכתבו הרמ"ה והנמוק"י וכנ"ל, אלא היינו יין דטעמיה חמרא אלא שהוא גרוע ובני אדם נמנעים מלשתותו, ולפי"ז יין שהקרים מיירי דאכתי הוא יין דטעמיה חמרא, וחומץ דאיתא במתני' הוא כשריחיה וטעמיה חלא.

ולפי"ז סתם חומץ דמתני' הוא לאו דוקא חומץ חזק המבעבע, אלא כל שריחיה וטעמיה חלא הוי חומץ, ונכלל במה שאמרו במתני' חומץ מברכין עליו שהכל, ואתא ברייתא, ואשמעונן דאפי' הוא יין אלא שהקרים ואינו ראוי כ"כ לשתיה, אין מברכין עליו בפה"ג אלא שהכל.

דף צ"ו ע"א

בגמ': א"ר יוחנן ה"ק, כל ג' ימים הראשונים ודאי יין וכו'.

וברשב"ם (בתו"ד) כתב: דרך היין המחמץ להריח מתחילה ריח חומץ, והולך ומריח יותר ויותר עד שנהפך אפי' טעמו לחומץ וכו' ע"כ.

והנה בטור או"ח (סי' רד) כתב דיין דריחיה חמרא וטעמא חלא, מברכים עליו שהכל ע"כ.

וכתב בספר עדות ביעקב (ח"ב סי' ק"ט אות ב'): יש לעמוד בזה מדברי הרשב"ם ותוס' במס' ב"ב (דף צו.) דהרשב"ם בד"ה כל ג' ימים כתב דרך היין המחמץ להריח מתחלה ריח חומץ והולך ומריח יותר ויותר עד שנהפך אפי' טעמו לחומץ וכו', מבואר דבתחלה נהפך הריח לחומץ, א"כ לא אשכחן ריחיה חמרא וטעמיה חלא. וכ"כ תוס' שם ד"ה הבודק דאי ריחיה חמרא ודאי חמרא הוא דאיכא ודאי חמרא דריחיה חלא, אבל חלא לעולם לא הוי ריחיה חמרא ע"כ.

וראיתי בביאור הגר"א (לסי' רע"ב) על מש"כ הרמ"א: ואין מקדשין על היין דריחיה חמרא וטעמיה חלא, כתב הגר"א; טור, כיון דקיי"ל הכל הולך אחר הטעם, אבל הוא דבר שאינו, כמ"ש תוס' שם צו. ד"ה הבודק עכ"ל.

אמנם כדברי הטור מצאתי בה' רי"ץ גיאות (ה' קידוש) משם רב שרירא דכתב וז"ל: והכי אמר רב שרירא, ריחיה חמרא וטעמיה חלא היינו יין שהקרים ואומר שהכל.

★ ★

בגמ': כמאן פשט ליה פליגי בה רב מרי ורב זביד חד אמר כרבי יוחנן וחד אמר כרבי יהושע בן לוי.

בספר שם עולם (קנב) כתב שידים לדבר שרב מרי אמר כרבי יוחנן, ורב זביד כרבי יהושע בן לוי, וכל אחד אמר כשיטת רבו, דהנה איתא במדרש (שמות רבה מד, ט) שרב זביד היה תלמידו של רבי יהושע בן לוי ושמעתתיה בפומיה, ורב מרי היה תלמידו של רבי יוחנן כדמצינו במסכת ברכות (מ, א).

דף צ"ו ע"ב

בגמ': ושמואל אמר חמרא אכתפא דמאריה שוואר.

בקול מבשר (ח"ב, ביצה) מובא מס' רמתים צופים, פעם אחת, למד הרבי ר' בונם זי"ע הסוגיא דשלהי ביצה (דף לט ע"ב), פירוש רש"י, שכל אחד ממלא, שהמים שעלו בכדו הן המבוררין מן השמים לחלקו. ע"ש בד"ה 'הכא במאי'. וסיפר, מעשה שהיה אצל הרבי מנעשכיז ז"ל. פעם אחת בשעת הסעודה הביאו לו בקבוק יין, ונתן גם לכמה אנשים מאותו הבקבוק, והיה יינו טוב מאד שאין בנמצא כמוהו. והיה לפלא מאד. והיין שנתן לאחרים גם מאותו הבקבוק, היה גרוע מאד, שבכלל לא היה דמיון בינו ובין היין הקודם. ועיין במס' ב"ב (דף צו ע"ב), חמרא אכתפיה דמאריה שוואר, כו'. ויען אשר בעצמי שמעתי מרבינו זי"ע דבר זה, חביב עלי מאד. על כן, רשמתי לי הדברים, כי גדולים מעשה הצדיקים, אפילו סיפור מעשיהם. וכן היה במצרים, שהיה מים ודם בכלי, וישראל שתה ממנו מים, והמצרי דם. ממש כמו שכתוב בתדבא"ר פרק ז'.

★ ★

בגמ': אמר רבא, דכו"ע, רמא תלתא ואתא ארבעה, חמרא הוא, רבא לטעמי' דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא וכו'.

מבואר בדברי הגמ', דהיכא שנותן שלוש מידות של מים על מידה אחת של שמרי יין, חשיב יין מעליא.

בתוס' (ד"ה כל חמרא וכו') הקשו דבסנהדרין (ל"ז ע"א) משמע דמזיגה היא, שני חלקים מים על חלק אחד של יין, והכא כתוב שאף שלושה חלקי מים על חלק אחד יין הוה מעליא ותירצו בתוס', דהתם איירי ביין השרוני דרפי משאר יינות וכו' ע"כ.

מפורש א"כ, דמה שאמר רבא: חד על תלת, לאו מילתא פסיקתא היא, אלא יש יינות שהמזיגה צריכה להיות פחות והכל תלוי בחוזק היין, וכן מפורש בגמ' שבת (עז:) דתנן: והמוזג שני חלקי מים ואחד יין מן היין השרוני וכו'. יין השרוני לחוד דרפי וכו'.

וכתב הנמוק"י (כאן) וכן לענין מזיגה אין הולכים ביינות שלנו למזיגה של רבא (דאמר כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא, לאו חמרא הוא) אלא כל שאין דרך בני אדם לשתות כלל בתורת יין, אין עליו תורת יין לענין ברכה ולא לענין מגע יין נסך. ע"כ דברי הריטב"א ז"ל המובא בנמוק"י.

משמע שאפי' אם נתן פחות מזיגה ממזיגתו של רבא אלא שאין דרך בני אדם לשתותו בתורת יין, ברכתו שהכל ואינו יין גם לענין יין נסך, וחומרי טעם אינם מועילים להחשיב שדרך בני אדם לשתות בתורת יין.

★ ★

רבינו יונה בברכות (דף ל"ב: בדפי הרי"ף) כתב וז"ל: ונראה דמה דאמרינן דאי רמא תלתא ואפיק ארבעה חמרא הוא, זה דווקא ביינות שלהם שהיו חזקים. אבל במקומות שאין היינות חזקים כל כך, אפי' רמי תלתא ואפיק ארבע, לא דיינינן ליה חמרא, ואין מברכין עליו בפה"ג.

ואפשר שמפני זה לא פירש רבינו הגדול הרב אלפסי ז״ל הדבר וכתב סתם - אין הלכה כאחרים עכ״ל. והוא כהנ״ל.

★ ★

ובשו״ע או״ח (סי׳ ר״ד סעיף ה׳) כותב הב״י: שמרי יין מברך עליהם בפה״ג. נתן בהם מים, אם נתן שלוש מידות מים ומצא ארבע, הוה ליה כיין מזוג ומברך עליו בפה״ג. ואם מצא פחות, אע״פ שיש בו טעם יין, קיוהא בעלמא הוא, ואינו מברך אלא שהכל. והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כ״כ, אפי׳ רמא תלתא ואתא ארבעה, אינו מברך עליו בפה״ג. ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. עכ״ל.

והרמ״א הגיה על הנ״ל: ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל עכ״ל.

וזוהי דעת האגור שהביא הב״י (על הטור) וז״ל: כתב האגור שהשיב מהר״י מולין על יין מזוג לענין בפה״ג, אע״ג דבעלמא פסק ר״ת דטעם כעיקר דאורייתא אפי׳ לקולא, מ״מ לענין ברכה הוכיח ר״ת ספ״ק דחולין (כה:) דחד בשיתא בטל דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיתא, הולכים אחר הטעם. אי רגילי אינשי למשתי במקום יין מברך בפה״ג עכ״ל.

★ ★

ולכאורה קשה על דעה זו (של האגור שפסק כן הרמ״א וכנ״ל) מהגמ׳ שבב״ב כאן דמבואר דהשיעור הוא חד חמרא ותלת מיא, אלא צ״ל כמש״כ הרא״ש (פ״ב דע״ז סי׳ יב) וז״ל:

אמר רבא יין מזוג יש בו משום גילוי ויש בו משום יין נסך וכו׳... ויין מזוג כל זמן שיש בו טעם יין, יש בו משום יין נסך. אע״ג דגבי שמרים מפליגינן בין רמא תלתא ואתא ארבע, ובין - רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, לענין בפה״ג, הנ״מ גבי שמרים דהיוצא מהן אינו אלא קיוהא בעלמא אע״פ שיש בו טעם יין. אבל יין גמור אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו. הלכך, כל זמן שיש בו טעם יין, יש בו משום יין נסך. עכ״ל.

וי״ל דג״כ הרמ״א מחלק כך בין יין לשמרים וא״ש.

★ ★

ובמשנה ברורה (סימן ר״ד ס״ק ל״א) תמה על הגהת הרמ״א, דלכאורה משמע מיניה דמהני עד קרוב לששה חלקים מים, והרי הב״י בשולחן ערוך בא להחמיר ולא להקל, ואם כן מהו שכתב הרמ״א בלשון ״ובלבד״, משמע דאתא להחמיר ואינו כן.

וסוף סוף העמיד, דכוונת הרמ״א לא בתמד, אלא ביין שנעשה מענבים ממש, שאז עד קרוב לששה חלקים של מים קרי ליה יין עכ״ד.

★ ★

ובכף החיים (סימן ר״ד ס״ק ל״א) כתב גם הוא להעיר על דברי הרמ״א שהתיר למזוג ששה חלקים של מים, דכל זה הוא דווקא לדברי הרמ״א, אבל לדברי מרן הב״י יותר משלוש חלקי מים עם שליש יין אסור לברך עליו בורא פרי הגפן.

עוד כתב וז״ל: אם כן הוא הדין בצימוקין לא יתן מים יותר מחד תלת אם כן הוא הדין בצימוקים אין ליתן מים יותר מכנגד הצימוקים אחר שנתגדלו, דכיון שהענבים נתכחשו ואין עושין יין חזק כל שכן צימוקים ודו״ק עכ״ל.

★ ★

ובקו׳ דעת כשרות תשס״ב (ע׳ 80) מביא מדברי הפרמ״ג (סי׳ ר״ב ס״ק טז) שכותב: דביינות שלנו שאינם חזקים, כל שיש רוב מים, ראוי לברך שהכל עכ״ל. פמ״ג זה הובא בכף החיים (סי׳ רב אות לב) והמשיך על דברי הפרמ״ג: ומשמע - הא אם המים כמו היין מדה כנגד מדה, יש לברך בפה״ג, ונראה, כי כן יש להיזהר ואין למזוג יותר עכ״ל.

ושם מסיק להלכה: כיום בדורינו ישנם יקבים שמערבים בין 17 ל 20 אחוז יין והשאר מים (שסומכים על דעת הרמ״א ומקפידים שלא יהיה פחות משישית היין), וא״כ לדעת מרן הב״י ברכתם שהכל נהי׳ בדברו. ולא כדעות הסוברות שגם לדעת מרן יברך בפה״ג כיון שמדובר ביין ממש. ולכן כל יין שיש בו פחות מ-50 אחוז יין, ברכתו שהכל. ואם יש יותר מ-50 אחוז, צריך טעימה, כדי לבדוק שלא פג טעמו וריחו של היין.

דף צ"ז ע"א

בגמ': יין מגיתו כו' כיון דאם הביא כשר אנן אפילו לכתחילה נמי.

הפוסקים תמהו אמאי מברכין על יין מגיתו בורא פרי הגפן הלא בברכות (ל"ה ע"ב) מבואר דלכן תקנו ברכת בורא פרי הגפן על יין מפני חשיבותו שמשמח וסעיד, וא"כ על יין מגיתו (-מיץ ענבים) שאינו משמח למה לא יברכו עליו שהכל נהיה בדברו, כמו שאר מי פירות.

ותירץ הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה סי' ד' שכיון שראוי שיצא מזה יין המשמח, יש לו כבר חשיבות, ומברכין עליו בפה"ג, ואף ששמים חומרים בתוכו לעכב התסיסה ולא יהפוך ליין, אבל כיון שכבר חל עליו שם יין בתחלה, תו לא פקע מיני', ומברכין עליו בפה"ג.

★ ★

בגמ': תאני ר' חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר.

בלקח טוב (כלל י"ב אות ב) כתב, דמדברי הגמרא מבואר, דכיון דיין מגתו אינו פוסל בדיעבד בנסכים דאורייתא, ע"כ בקידוש דרבנן הכשירוהו אפי' לכתחלה, ואע"פ שהאיסור דלכתחילה בנסכים הוא מה"ת מקרא דשכר, וא"כ גם לענין יבש, אע"ג דחיוב דואנוהו הוא חיוב דאורייתא, עכ"ז כיון שאיננו מעכב, שפיר יכול להיות דלא עשו דבריהם בזה כעין דאורייתא, ואין הכרח לאסור יבש ביו"ט ב' אפי' לכתחלה.

★ ★

על הפסוק (במדבר כח, ז) 'ונסכו רביעת ההין לכבש האחד בקדש הסך נסך שכר לה'' פירש רש"י: 'נסך שכר - יין המשכר, פרט ליין מגתו'. וכתב על כך הרמב"ן, 'ואינו נכון, שכבר אמרו יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר, והנה אינו מתמעט מן הכתוב, אלא מעלה מדרבנן לכתחילה, אבל "שכר" להוציא את המזוג שהוא פסול אפילו בדיעבד, וכך הוא נדרש בספרי (פנחס כג לג) ושם אמרו בקדש הסך, שיתנסכו בקדש ובקדש יבלעו'.

דף צ"ז ע"ב

בגמ': דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום.

במסכת פסחים (קו, א) מובא, 'זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין בכניסתו'. ולענין זה אמרו גם כאן, 'סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום'.

בש"ך (שפתי כהן, בראשית) מעיר, דאם אמרו זכרהו משמע שיש דבר שנשכח שאותו צריך לכור, וצריך ביאור מהו הדבר שנשכח.

וביאר לפי הדעות שהעץ שאכל אדם הראשון גפן היה, והחטא נעשה לאחר שנבאר דהיינו סמוך לכניסת השבת, וחטאו היה בזה שחטא ששכח את ציווי של הקדוש ברוך הוא לבלתי אכול מעץ הדעת. לפיכך מזכירים את מה שנשכח על ידי דבר מאותו המין, דהיינו יין.

★ ★

בשו"ע (או"ח סי' רעב סעיף ב) איתא: יין מגתו מקדשין עליו וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. וכתב שם המג"א (ס"ק ג) ומ"מ מצוה ביין ישן כמ"ש סי' תר עכ"ל. וכוונתו למ"ש שם המג"א (תר, א) אם יש לו תירוש חדש יקדש על היין וכשיגיע לשהחיינו יטול התירוש בידו (ד"מ מנהגים) ואע"ג דמקדשין על תירוש כמ"ש סי' ערב ס"ב, מ"מ ישן מצוה מן המובחר עכ"ל המ"א.

והנה דברי המנהגים הובא בדרכי משה שם, שבליל ב' דר"ה שנוהגים לברך שהחיינו על פרי חדש ע"כ יקדש על יין ישן וכשמגיע לברכת הזמן יסתכל על התירוש שמונח על השלחן, אולם טעמו ונימוקו לא פירש, למה לא יקדש בכלל על התירוש ולמה לי יין ישן, ע"כ נתן המג"א נימוק לדבריו, שיין ישן יותר חשוב מתירוש.

★ ★

והנה מדברי הגמ' שלפנינו מבואר לכאורה להדיא דיוצאים יד"ח קידוש לכתחילה ביין מגתו (דהיינו שלא עברו עליו מ' ימים) וראה בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י קו'

ב ע׳ פח והלאה) שהאריך הג״ר יחיאל גולדהבר שליט״א והביא הרבה מדברי הפוסקים שהעלו כך להלכה. ולפי״ז מיץ ענבים שלנו, שהוא באופן הנזכר בגמ׳ הנ״ל ״סוחט אדם אשכול של ענבים״, כשר לכתחילה לקידוש וע״ש באריכות.

★ ★

ובספר תשובות והנהגות להגאון ר׳ משה שטרנבוך שליט״א (או״ח חלק ד סי׳ סט) כותב:

נתפשט המנהג בהרבה מקומות לקדש בשבת ובמועדים על מיץ ענבים שהוא קל לשתיה (כשאר מיצי שתיה). אבל תמוה שבסנהדרין ע. איתא דיין מגתו אינו משמח, ומה״ט מותר לשתותו אפילו בערב ת״ב בסעודה המפסקת ע״ש, וחשיבות יין שצריך ברכה בפני עצמו היינו דסעיד ושמח כמבואר במ״ב רב ס״ק ב, וכן מפורש ברבינו יונה בברכות לה: ע״ש, ולפ״ז מיץ ענבים שנסחט מפרי ושותים מיד, כשם שבפירות לא סעיד ומשמח גם מיץ ענבים כן.

והא דאיתא בגמרא (ב״ב צז:) סוחט אדם אשכול של ענבים ומברכין עליו, אלמא מברכין אף שלא סעיד ושמח, נראה דשאני התם דנקרא יין, ולכן אף שאינו סעיד ושמח כיון שנקרא יין וראוי עוד לתסיסה סגי בהכי ויוצאין בו, שחז״ל לא חילקו לדרוש אם סעיד ושמח, רק כיון שיין סעיד ושמח יוצאין בכל יין, ולכן סוחט אדם אשכול של ענבים ומברך עליו בורא פרי הגפן, שתוארו יין וראוי לתסיסה. אבל במיץ ענבים כהיום שמערבין בו כל מיני כימקילים ואבץ שלא יתסוס לא נקרא יין, ואינו אלא מיץ מענבים כפשוטו.

★ ★

מיהו יש לחלק בין שני סוגי מיץ ענבים. יש מיץ ענבים בשוק שמיד לאחר סחיטתו מבשלים אותו ולא מערבים בו דברים אחרים וסוגרים הרמטית וזהו סוג מיץ טעים. מאידך גיסא רוב המיצי ענבים שבארץ ובחו״ל מוסיפים אבקות למנוע תסיסה, ומעיקרא לא ראוי ליין אלא כמיץ, ונראה דבכה״ג אינו ראוי לצאת בו. (וביין מבושל אף שנשתנה כשר זהו מפני שמעלי ליין כמבואר במפרשים במסכתא תרומות, אבל כאן דאיכא שינוי עלול לפגום קצת ואף שמוסיפים לטעם טוב מ״מ הוי שינוי ואולי פוסל).

ונראה שאף מיץ זה תקנה יש לו, להוסיף רבע יין ממש עם המיץ, דזהו שיעור מזיגת יין בזמן חז״ל. ואף שבמיץ ענבים לא מהני כה״ג אם מוזג ג׳ חלקים מים, שאין בזה טעם יין, מ״מ בנידון דידן שהמיץ לבד אמנם אינו יין, מ״מ אינו מים, נראה שאם עירב רבע יין ממש, מורגש היטב שזהו יין ונקרא יין, ולכן כשר לקידוש שלא חילקו וכשר אם שמו וטעמו יין.

והנה בכל ה״הכשרים״ היום בודקים בעובדי בתי החרושת שלא יעבדו שם מחללי שבת, משום חשש יין נסך. ובארץ ישראל ההשגחה גם על תרומות ומעשרות וערלה, ולדברינו צריך השגחה גם שיהיה באמת יין בעשייתו. והיום רוב האנשים מקדשין על מיץ ענבים, שערב לאדם יותר, ולכן נתפשט לקדש עליו, ומה עוד שנהגו להתיר גם יין צימוקים ששרו ג׳ ימים, ואפילו בישלו צימוקים לזמן עד שיש בו טעם יין נהגו להתיר וצ״ב.

★ ★

ולענין מעשה, כיון שכולם רגילים במיץ ענבים ושמחים בו נתפשט להיתר, אבל לירא שמים ראוי לחקור ולדרוש מיץ ענבים שלא עירבו בו חמרים, אלא מיד עם הסחיטה בישלו היין לבד, ואם עירבו בו, יוסיף רבע יין ממש, שע״כ משנה טעמו ונקרא יין, ועיין ב״מנחת יצחק״ ח״ח סימן יד, ובמנחת שלמה סימן ד. והנלע״ד ביארתי, וקצרתי במקום שיש לי להאריך.

סוף דבר, הנה כתוב בתהלים ״רחבה מצותך מאד״, וע״כ אין ליכנס במצות אלקינו אלא ברחבה, שאין בו פקפוק, ולא לסמוך על היתרים דחוקים וכמש״נ. (וכאן בארץ ישראל מצוי סוג מיץ ענבים בלי שום תערובות כלל, מיוחד, וראוי להדר לקחת אותו דוקא. שמיד עם הסחיטה ממלאים הבקבוקים כמות שהם וסותמים ומוכן לשתיה).

★ ★

ובקובץ הנ״ל (שנה י קו׳ ה ע׳ קלו) מובאת תשובת הגה״צ ר׳ שמואל זאב הלוי ראטה זצ״ל וז״ל:

״**ובענין** מי שנהג לקדש על מיץ ענבים, וכעת אין לו, עד שאתה שואל בעת שאין לו, שאל כשיש לו, היודע אתה אם מיץ ענבים זה יש לו דין יין, אני שמעתי שמרננים הרבה עליו, שלא נעשה רק ממעט אבק שעושין מיין, ואח״כ מוסיפין סוכר ומטעימים. ועיקרו מים, ולו יהא שהוא באופן אחר, עכ״פ במצוה יקרה זו, קדוש על היין שאמרו עליו

מושבע ועומד מהר סיני, הלא היה צריך לדקדק יותר שהיין יהיה יין לכל הדעות.

ומי שמזיק לו שתיית יין, הלא אפשר לו לצאת ע״י שמיעת קידוש מהמקדש על היין, דהוי ממש כמקדש בעצמו על היין, וגם אולי אפשר להרגיל עצמו לשתות מעט יין לכבוד מצוה יקרה זו. וכעת יש לו עוד ברירה לקנות ענבים ולסחוט מהם כוס יין. ועוד ישנם דרכים לעשות יין צימוקים. כמבואר בפוסקים ״ובאין שום ברירה לקדש על הפת״, וכל זה לדעתי עדיף ממיץ ענבים דידן״ עכ״ד.

★ ★

והנה בעצם דברי הגמ׳ ד״סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום״, כתב בשו״ת הרשב״א (ח״ז סי׳ תקכט) בשם י״א דאיירי בשבת עצמה ע״ש, והרשב״א לא דחה פירוש זה וצ״ב דיש בזה איסור סחיטה ומלאכה דאורייתא.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה י קובץ ג׳ ע׳ צד) כתב הגאון ר׳ אלטר אליהו הלוי רובינשטיין זצ״ל די״ל הכוונה שסוחט על גבי אוכל דמותר דהוי כמפריד אוכל מאוכל וכותב: אך לכאורה דהאיך מקדש עליו אח״כ כשמעורב היין עם אוכל, דהרי מבואר בדברי השו״ע הרב ז״ל בס׳ תקה דבעי שיבלע לגמרי בתוך האוכל עי״ש וא״כ כשנבלע היין לגמרי בתוך האוכל מסתבר שא״א לקדש עליו א) משום הקרבהו לפחתך כמש״כ המ״ב סי׳ קפב ס״ק לב דכשמעורב הרבה חתיכות פת יש בו משום מיאוס עי״ש. ב) יותר מזה נראה, דכל זמן כשיש הרבה פת בתוך היין וצף על גבי האוכל כשכל המשקה בלוע בתוך המאכל אינו בכלל בגדר יין ומשקה וא״א בכלל לקדש עליו (אם לא מצד פת כמקדש על פת והרי רוצה לקדש על יין ולברך עליו בפה״ג).

ע״כ הנלענ״ד לפרש הדברים, שסוחט האשכול לתוך אוכל אבל אח״כ סוחטו מתוך האוכל ורק אח״כ יקדש עליו כשהוא צלול ונקי, דנראה שהסוחט אשכול ענבים לתוך אוכל בשבת מטעם דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי היה לו מותר לסוחטו אח״כ משם, דלכאורה היה אפשר לדמותו לדינא דס׳ שכ ס״ז בכבשים ושלקות ושם הרי אסור (עכ״פ מדרבנן) לסוחטן כשצריך למימיו וא״כ ה״ה בנ״ד צר״ל אסור לסחוט האוכל שנבלע בתוכו משקה.

אולם נ״ל דמותר, דהרי העולת שבת שם סק״כ הסביר הטעם דשאר פירות מותר לסחוט וכבשים ושלקות אסור, משום דכו״ש דמי לתותים ורמונים דדרכם לסוחטם קצת עי״ש וא״כ י״ל שבנ״ד אין הדרך כלל לסחוט האוכל שנבלע בתוכו משקה וא״כ אינו דומה לתותים ורמונים, והמג״א שם סק״ט כתב הסבר אחר בהאי דינא, והוא מטעם שהיה עליו שם משקה מקודם עיי״ש (ופמ״ג שם ס״ק ט׳ דנפק״מ בין הע״ש למג״א כשכבוש במי שאר פירות עי״ש).

וא״כ כל זה בכבשים ושלקות שנכבשו במה שהיה לו כבר שם משקה לפני כן, אבל בנ״ד שלא היה לו מעולם שם משקה שהרי בא ישר לתוך האוכל, צר״ל דמותר לסוחטו אח״כ משם. וכו׳ עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אלא כו׳ **יין צמוקין** כו׳ **ואם הביא כשר**.

הרי״ף (פ׳ ערבי פסחים) והרמב״ם הל׳ שבת (פרק כ״ט) כתבו דאין מברכין על יין צמוקין רק אם להצמוקין בעצמם יש לחלוחית, אבל אם הם יבשים לגמרי אין מברכין רק שהנ״ב.

ובערוך השולחן (סי׳ ר״ב סעיף ט״ו) תמה על המנהג מדורי דורות שמברכין על יין צמוקין, אף שהצמוקין הם כבר יבשים.

וכתב ליישב די״ל דהרמב״ם לשיטתו שסובר בעלמא דטעם כעיקר אינו אלא דרבנן, שכן כתב בהל׳ מאכלות אסורות (פט״ו) דמאכל אסור שנמחה בקדרה אם אין בו כזית בכא״פ אינו לוקה עליו, וא״כ י״ל דלהכי סובר דלקולא לא אמרינן שאם הצמוקין נותנין טעם ביין, שיהי׳ לזה דין יין. אבל אנן קייל כר״ת והראב״ד שסוברין שטעם כעיקר אסור מן התורה, ולכן י״ל דגם לקולא אמרינן הכי, ומשו״ה אם הצמוקין נותנים טעם בהיין, כבר אפשר לברך עליו בורא פרי הגפן.

ועיין באו״ח סי׳ ר״ח סעיף ט׳ לענין קמח בתערובת שכיון שטעם כעיקר צריך לברך אחריו על המחי׳ כשיעור מועט.

★ ★

בשו״ת חכם צבי (סי׳ ק״מ) דן לגבי ההלכה שמי פירות עם מים שמחמיצין יותר מהר ממים לבדם, אם שרו צמוקין במים, ונעשה יין צמוקין, כתבו המהרי״ט

והרשב״ץ דהוה כמים שנשתנו בתוך ״העבים״. וכמו שמבואר כאן שדינו כיין לענין קידוש ונכסים, ה״ה שדינו כמי פירות שאינו מחמיץ.

והחכם צבי חולק עליהם דשאני מים שבתוך העבים שנשתנו בטבע, אבל כאן אדרבה ה״ז כמי פירות ומים שיש בזה טבע של חמימות וקרירות שגורם למהר החימוץ.

בברכי יוסף (או״ח סי׳ תס״ב והובא בשערי תשובה שם סק״י) כתב דט״ס בהעתקה וצ״ל כמים שנשתנו ב״ענבים״, והוא ההלכה שם בשו״ע סעיף ג׳ ומקורו מהסמ״ג מותר ללוש ביין אע״פ שא״א לו בלא טיפת מים שנופלות על הענבים בשעת הבציר, ועיין שם במג״א (ס״ק ו׳) שמחלק בין אם נתערב ביין לפני התסיסה שאז נעשה הכל יין, לאחרי התסיסה.

★ ★

בגמ׳: למעוטי יין מגולה כו׳ הקריבהו נא לפחתך וגו׳.

ולפי זה כתבו הפוסקים דאף בזמנינו דלא חיישינן לגילוי, מ״מ פסול לקידוש משום הקריבהו לפחתך.

ובפמ״ג ריש סי׳ רע״ב חוקר ביין שנוטף טיף אחר טיף דבגמרא ע״ז איתא דאין למיחש לגילוי, אם נפסל לקידוש, די״ל דהפחתים מקפידים רק ביין שראוי לגילוי אף בלא מצויין נחשים בינינו. משא״כ בכה״ג.

כתב בכף החיים (סי׳ רע״ב ס״ק ט׳) שיין שהי׳ מגולה, אבל הוא בארון (או מקרר) אם לא נפגם טעמו כשר לקידוש.

בשיעור זמן שיהי׳ מגולה להפסל, כתב בקצות השלחן (סי׳ מ״ו סק״ב) ראי׳ מליל הסדר שמוזגין כוס שני, ואומרים עליו ההגדה לפעמים כמה שעות, ואינו נפסל, הרי ששיעור גילוי הוא יותר מזה.

אמנם הגרשז״א ז״ל (בשש״כ מ״ז צ׳) דחה ראי׳ זו דכיון דאומר ההגדה על הכוס, הרי זה כמאריך הרבה בברכת הקידוש, משא״כ בשאר גילוי שלא לצורך יש לומר דנפסל בפחות מזה.

★ ★

בגמ׳: חמר חוורין מהו א״ל אל תרא יין כי יתאדם.

דעת הרמב״ן דאפילו בדיעבד פסול יין לבן לקידוש, שמפרש הגמרא דלענין קידוש קא מבעיא לי׳ ופשיט לי׳ שלענין קידוש פסול אף בדיעבד, דכתיב אל תרא יין כי יתאדם.

אבל שאר הפוסקים השמיטו דבר זה שיין לבן פסול לקידוש, וכתב הב״י (או״ח סי׳ רע״ב) דיש לפרש דס״ל דלנסכים דוקא קא מבעיא לי׳, אבל לקידוש כשר הוא. א״נ דס״ל דפשיט לי׳ להיפוך ״אל תרא יין כי יתאדם״, אלמא שישנו יין שאינו אדום

והלבוש (סי׳ רע״ב ס״ד) פירש אל תרא יין כי יתאדם כמו שנאמר בשמואל כשבא למשוח א׳ מבני ישי (שמואל א׳ ט״ז ז׳) אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו, כלומר אל תסתכל בדבר פרטי זה אם יש לו מראה וגבוה בקומה, כן כאן הפירוש הוא אל תסתכל ביין אם הוא אדום או לא, כי האדמימות לא מעלה ולא מוריד.

ובשם התשב״ץ מביא הבית יוסף ראי׳ שיין לבן כשר אפילו לנסכים, מדברי התרגום בשיר השירים (ה׳ א׳) על הפסוק שתיתי ייני עם חלבי: אתקבל ברעוא קדמי, נסוך - חמר סומק וחמר חיור דנסיכו כהניא על מדבחי. הרי שגם יין לבן כשר לנסכים, וכתב דלפ״ז דמ״ש יין חיור פסול, היינו דוקא יין שנתלבן מחמת גריעותו, אבל יין לבן טוב מטבעו כשר.

ונחלקו הפוסקים אם מקדשין על יין המבושל, דלנסכים פסול הוא כדאיתא במנחות פ״ו ע״ב, והרא״ש ס״ל דלא לכל דבר מדמין יין לקידוש ליין של נסכים.

★ ★

במחלוקת זה אם בעינן בכל דבר לקידוש שיהי׳ ראוי לנסכים, כתב הפמ״ג (משבצ״ז סי׳ רע״ב סק״ג) יהי׳ עוד נק״מ אם עירב כ״ש צוקר או דבש או נתן סולת שיהי׳ צלול, שבנסכים פסול הוא, דכתיב וכל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו׳, וכתב הרמב״ם (רפ״ה מהל׳ איסורי מזבח) אפילו דבש כל שהוא שנתן בקטורת פסלה, וא״כ ה״ה לקידוש פסול, אבל לדידן דסוברין כמ״ד דמקדשין על יין מבושל, ה״ה על יין שנתן בו צוקר או סולת מקדשין.

דף צ"ח ע"א

בגמ': **חמרא מזלי' דמרי' גרים כו' ואף כי היין בוגד גבר יהיר וגו'.**

ופירש הרשב"ם שהוא מדה כנגד מדה, כמו שהוא מתגאה בדבר שאין בו, כי במה נחשב האדם, כן היין חושב שהוא טוב ולבסוף נעשה חומץ.

ובזה פי' הגר"מ פיינשטיין ז"ל (דרש משה דרוש כ"א) העובדא בברכות (ה' ע"ב) שלרב הונא החמצי לו ד' מאות חביות של יין, ובאו לעזור לו לפשפש במעשיו עד שהגידו לו שזה בעבור שלא נתו לאריסו שברו משולם בהזמורות, ורב הונא סבר שזה מותר כיון שהאריס גם הי' גונב ממנו חלק שלא כדין.

ולפי הנ"ל מובן המדה כנגד מדה, שבגלל שהוא שגג וטעה בהורא', הרי שחשב שהוא יודע הדין שמותר לו ליקח, לכן ענשו אותו כנגד זה מדה כנגד מדה שחשב שיש לו יין, ונמצא שהכל הי' חומץ.

★ ★

בגמ': **אמר רב מרי האי מאן דיהיר אפילו אאינשי ביתיה לא מיקבל.**

ביערות דבש (א, ג) ביאר, דהרגל נעשה טבע, ואם אדם מתנהג עם בני ביתו וזרעו בגאוה, אף שהם בניו וחייבים בכבודו, מכל מקום אחר שיצא לחוץ וידבר עם אנשים אחרים, גם עמהם יתנהג בגאוה, ויהיה כל ימיו בגובה לב, כי הרגל נעשה טבע שני, ולעומת זה כשמתנהג עמהם בענוה ושפל רוח, ההרגל נעשה טבע, שמתנהג כן עם כל אדם, והוא עניו לכל אדם.

לפי זה ביאר מדוע כשמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא אמר (ברכות כז, ב) 'איזיל ואמלך באנשי ביתי', והטעם בזה, משום שהסיבה שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו בהיות הוא מתנהג ברמה, וחשב רבי אלעזר בן עזריה לעצמו, אולי גם אנוכי בטבעי גאה, כי אין אדם מכיר עצמו, וגאה שבגאים חושב נפשו לעניו, כי כאשר שאלו לחכם מה הוא הנקל שבאדם ומה הוא הקשה שבאדם, השיב הנקל שבאדם לרמות עצמו, כי לרמות אחרים צריך רוב תחבולה ויגיעה ומרמה, ולעצמו מטעה בכל שעה ורגע, והקשה לאדם להכיר עצמו, כי אדם מכיר חבירו ויודע כל מומין שיש בו מכף רגל ועד ראש, ומום עצמו אינו רואה ומבחין כלל, וחושב היותו תמים בלי מום ודופי כלל, לכן רצה רבי אלעזר בן עזריה לעמוד על הבירור הנכון, ולזה אמר 'איזיל ואמלך באנשי ביתי' והם ידעו, אם אני מתקבל להם הרי אני עניו, ואם לאו הרי אני איש יהיר.

★ ★

בגמ': **האי מאן דיהיר, אפילו אאינשי ביתיה לא מיקבל.**

הרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג אמר, שלכן אמרה תורה במצורע "וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" (ויקרא, יד, לח) - כי צרעת באה על גסות הרוח כדפירש רש"י שם, ולכן כיון דהוא יהיר, אינו ראוי ומקובל לשבת בתוך אנשי ביתו.

★ ★

בגמ': **א"ר יהודה אמר רב כל המתגאה בטלית של ת"ח ואינו ת"ח אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה.**

בבן יהוידע הקשה, מה עבירה עשה בכך שלבש טלית של תלמיד חכם, אם בשביל שנתגאה יאמר כל המתגאה אין מכניסין אותו, ואם לשון מליצה הוא זה, דכונת המאמר הוא על האומר דבר תורה שחדשו אחדים בשם עצמו, שמראה לשומע שהוא חידשם, הנה זה עון אחר שהוא בכלל גניבה, שגונב חידוש זה מאחרים, וגם גונב בו דעת הבריות, לחשוב שהוא בעליו של אותו דבר ואינו כך.

ופירש דכונת המאמר כפשוטו, שלובש טלית של תלמיד חכם, והוא אינו תלמיד חכם, דעביד תקלה בזה כי העולם חושבין שהוא תלמיד חכם, וכיון דאינו נוהג מנהגים של תלמיד חכם גורם חלול השם דהוא חמור מכל עבירות.

בתורת חיים מפרש, משום דשקורי קא משקר ומטעה את הבריות, כסבורין שהוא תלמיד חכם, לכך אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, כדאשכחן בנבות שהיה משקר ומטעה את הנביאים, ואמרו בפרק הנחנקין, ויאמר תפתה וגם תוכל צא ועשה כן, אמר רב יהודה מאי צא, צא ממחיצתו, דכתיב, דובר שקרים לא יכון לנגד עיני.

דף צ"ח ע"ב

בגמ': **כדכתיב בספר בן סירא הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו וקל מחתן אורח מכנים אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע שנאמר משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה.**

הקשו האחרונים, מה ענין סובין לחתן הדר בבית חמיו, וכן כל אותם שמנה מה ענין זה אל זה.

בבן יהוידע מפרש, דסובין קודם טחינה היו מגוף החיטים וכבוד אחד להם, אך אחר טחינה נפרדו מן החיטים ונעשו סובין, שאז כבודם קל מאד מאד, כי נזרקים ונבדלים על ידי נפה, ולזה ידמה בעל שהוא כאשתו שהם נחשבים כגוף אחד, אשר קודם נשואין זאת אשתו שהיא כגופו, היתה דבוקה באביה ואמה, וכבודה נחשב כמו כבודם, ואחר נשואין דאז דבקים איש ואשתו נפרדה אשתו שהיא כגופו מן אביה ואמה, ואז כבודה קל מאד, וממילא גם כבודו קל, ונמצא זה הוא כמו הסובין אשר קודם טחינה היה כבודם כמו הכבוד של החיטים שהיו עמהם, ואחר הטחינה קל כבודם, שהם מוכנים לזריקה שיבדלום על ידי נפה ויזרקו אותם, ולהכי לא נקיט נוצה, כי הנוצה מתחילתה היא נבדלת מגוף העוף וניכרת בפני עצמה, וקל מסובין אורח מכניס אורח, כי הקלות שיש לבעל שהוא החתן עצמו אינו דומה לקלות הבת שהיא אשתו, כי הבת בבית אביה אחר נישואין היא כבודה כאורח, אבל בעלה הוא אורח הנכנס מחמת אורח, ועל כן כבודו קל מכבוד אשתו, ועם כל זה משיב דבר בטרם ישמע, הוא כבודו קל יותר מזה הבעל שהוא בסוג אורח הנכנס מחמת אורח.

★ ★

בתורת חיים מפרש, דהכי קאמר, הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי דבר, שהסברא נותנת שהוא טוב, והוא אדרבא גרוע מאוד כמו סובין, דמסתבר שהסובין טובים לאכילה כיון שהן באין מקמח הטוב והיפה, ובאמת גרועין הן בתכלית, כדאמרינן בריש פירקין, ממרי רשוותך פארי איפרע, וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו, דכיון שחמיו נתקרב אליו ונתן לו בתו ונדוניא, מסתבר לומר שידור אצלו בביתו להיות קרוב לו תמיד, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד משום חשד וממון לא ניחא ליה לחמיו שידור אצלו. וקל מחתן, אורח מכניס אורח, דמסתבר לומר כיון דבעל בית זה חביב עליו אורחים, שהרי הזמינו והכניסו לביתו, יפה עשה מה שהכניס אורח אחר עמו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, דכיון שלא הזמין לאחר, הוא מקפיד על זה האורח שהכניסו, וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע, דמסתבר לומר כי טוב הוא, כיון שהשואל חפץ שישיב לו, נמצא כי יפה עשה מה שהשיב לו מיד טרם שגמר את דבריו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, דכל אדם מקפיד על זה הרבה, דקסבר שמא לא הבין את השאלה.

דף צ"ט ע"א

בגמ': **דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון וכרובים אינו מן המדה.**

בילקוט אליעזר מפרש, על פי מה שאמרו 'אין הברכה מצויה, לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, אלא בדבר הסמוי מן העין', והכוונה בזה, שכל הקנינים הגשמיים יש להם קץ וגבול, על כן יש להם מידה ומשקל ומנין, אך אי אפשר לומר שיש בהם ברכה בשלימות, כי ברכה היא למעלה מכל קץ וגבול ומידה, ורק על דבר הסמוי מן העין, עין לא ראתה ה' זולתך, ומי שנתברך מהטוב הזה, ברכתו היא אמיתית, ורק בזה מצויה ברכה.

ובזה יבואר מה שאמרו כאן, כי תלמידי חכמים שעוסקים בתורת ה', הם ראוים שיהיה חלקם בחיים, וגם המחזיקים בתלמידי חכמים, שרק כספם נתנו לבדק הבית, שעל פי השכל האנושי קשה להבין שחלק כחלק יאכלו עם התלמידי חכמים שעמלו בתורה, בכל זאת קבלה לנו מאבותינו כי בצל החכמה בצל הכסף, ולא יקטן שכרם משכר של תלמידי חכמים, עליהם נאמר מאמר זה, שמקום ארון זה התלמדי חכמים, והכרובים הם אלו המחזיקים בתלמידי חכמים, ופורשים כנפיהם, על שניהם נאמר שביחד יקבלו שכר שאינו מן המידה, כלומר, שאין לו מידה ומשקל, אלא שכר כברכה שאין לו קץ וגבול כמבואר.

★ ★

בגמ': **כיצד הן עומדין רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר פניהם איש אל אחיו וחד אמר פניהם לבית ולמ"ד פניהם איש אל אחיו הא כתיב ופניהם לבית לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.**

הקשה הריטב"א (יומא נד, ב) בשם הר"י מיגש, הרי מובא במסכת יומא (שם), 'בשעה שנכנסו נכרים להיכל,

ראו כרובים המעורין זה בזה', וכי כיצד היו מעורין, והלוא בשעת החורבן לא היו עושים רצונו של מקום.

והביא שיש מתרצים דכאן מדובר בכרובין שעשה משה, אבל שם מדובר בכרובים דצורתא שבכותלים, שהם תמיד היו מעורין, (ועיין שם שדחה תירוץ זה).

בספר כרם הצבי (פר' תרומה) תירץ, דהנה דרשו חז"ל על הפסוק 'ונקלה אחיך לעיניך' - 'כיון שלקה הרי הוא כאחיך', וכן מצינו במסכת סנהדרין (מז, א) 'נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידך לחיותו ארץ מאי עבדיך ומאי חסידיך וכו' הנך דמחייבי דינא דמעיקרא, וכיון דאיקטול קרי להו עבדיך'.

ולפיכך גם בשעת החורבן, כיון שקיבלו את ענשם נתכפר להם עוונם, וחזרו להיות פניהם איש אל אחיו.

★ ★

בגמ': כיצד הן עומדין, ר"י ור"א, חד אמר פניהם איש אל אחיו, וחד אמר פניהם לבית וכו' כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל וכו'.

וברשב"ם כתב: "ופניהם איש אל אחיו; בשל משה כתיב. ופניהם לבית; בכרובים של שלמה כתיב בדברי הימים, דכתיב: "והם עומדים על רגליהם ופניהם לבית" וכו'. כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום; הם הופכים פניהם זה לזה דוגמת חיבת זכר ונקבה האוהבים זה את זה, סימן שהקב"ה אוהב את ישראל, ומתחלה כך נעשו פנים אל פנים, כדי שתשרה שכינה בישראל וישראל יעשו רצונו של מקום, וכשאין עושין הופכים פניהם לבית על ידי נס" ע"כ.

★ ★

וכתב א"א הרה"ח ר' אפרים קליין ז"ל בספר הבן יקיר לי אפרים (לט' באב) להקשות מדברי הגמ' יומא (נ"ד ע"ב) דאיתא שם: בשעה שנכנסו נכרים להיכל, ראו כרובים המעורים זה בזה וכו' ע"כ. והקשה, דלפי הנ"ל, א"כ, בזמן החורבן, לא היו צריכים הכרובים להיות מעורים בזה אלא הופכים פניהם לבית, שהרי אז היה זמן של "אין עושין רצונו של מקום"?

אכן כאן טמון סוד האהבה המיוחדת שהקב"ה אוהב את עם ישראל, שהיא אהבה בלי סוף ותכלית. כשם שאב המוכיח ומייסר את בנו, תמיד הוא יוסיף לטיפה כל־שהיא, או אם הוא חלילה נאלץ לזרוק את הבן מביתו, בכל זאת ברגע האחרון, הוא בוודאי יפרד ממנו בנשיקה חמה ולבבית, כלומר, למרות הכל עדיין בני אתה, וגם אם חלילה אינך מתנהג כשורה - אהבתי אליך לא פסקה.

יחסי האהבה בין הקב"ה לבין עם ישראל הינם יחסים של אבא ובן, גם בעת שעם ישראל חטא והקב"ה גירשם מעל אדמתם והגלה אותם אל בין האומות, בכ"ז לא זז חיבתו מהם כלשון חז"ל (גיטין לו,ב): "עדיין חביבותא הוא גבן". דווקא בשעת החורבן, טרח הקב"ה להערות את הכרובים זה בזה שפניהם יהיו זה אל מול זה, דוגמת חיבת זכר ונקבה האוהבים זה את זה, שהוא סימן שהקב"ה אוהב את ישראל, כדי להראות את חיבתו המיוחדת לבניו גם בעת שכועס עליהם ומגלה אותם מארצם.

★ ★

בגמ': ולמאן דאמר פניהם איש אל אחיו, הא כתיב ופניהם לבית, לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

המגיד ממזריטש זי"ע אמר, שלפי זה קשים דברי הגמרא ביומא (דף נ"ד ע"ב) בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה וכו'. והלוא זה היה בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום? ותירץ עפ"י מה שאמרו חז"ל ביבמות (דף ס"ב ע"ב) - חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך.

והכהן גדול מלובלין זי"ע ענה, שכיון שבזמן שנכרים נכנסו להיכל ראו בני ישראל שעוד מעט והבית המקדש יחרב, עשו תשובה, וממילא על ידי תשובתם נהיה זמן של ישראל עושין רצונו של מקום, וממילא הכרובים היה מעורין זה בזה.

והאדמו"ר מלובאויטש זי"ע בליקוטי שיחות בפרשת דברים כותב, שהנה ענין הגלות יש לה שתי מטרות, פנימי וחיצוני. בחיצוניות הרי זה התרחקות מאור פני מלך חיים, עונש וכפרה על החטאים. אך בפנימיות הכוונה של הגלות היא הכנה לגאולה העתידה. וכמו במצרים, קושי השיעבוד זירז את הגאולה, כן בגלות זו, הסתרת פנים עכשיו הוא הכנה להתגלות האור הגדול בביאת המשיח. ומכיון שקודש הקדשים הוא פנימיות, ראו כבר אז ביציאתם לגלות את תכלית הגילוי שהגלות יביא, וזהו 'פניהם איש אל אחיו'.

ויש להוסיף, כי הרבי מלובאויטש זי"ע ראה תמיד את הגאולה שבא, כי ראה תמיד את הפנימיות שבכל דבר, וממילא תמיד ראה הגאולה וביאת משיח צדקינו.
(וללוי אמר)

★ ★

בשו"ת משיב דברים להגאון ר"ג ליטש-רוזנבוים זצ"ל (יו"ד סי' קה) כותב:

ע"ד שאלתו בענין האריות שעומדים בבית הכנסת לנוי ולהדר, ומעמדם בזה האופן הלוחות עומדים ממעל לארון הקודש וסביב להם חונים שתי האריות, בפניהם אל הבית ואחוריהם אל הלוחות, ארי' א' מצד זה והשני מצד אחר, ונשאלתי דלפי מה דאמרו חכז"ל בב"ב דף צ"ט פעם כתיב ופניהם איש אל אחיו. ובדה"י כתיב פניהם הביתה כאן בעושין רצונו של מקום כאן באין עושין רצונו של מקום, א"כ בודאי אינו נכון הוא להעמיד האריות כ"א באופן שיהי' פניהם איש אל אחיו כמו שהי' בעושין רצונו של מקום וגם לפי מה דאמרו שם במצדדי אצדודי ג"כ, עכ"פ הי' פניהם איש אל אחיו וא"כ מן הראוי' להסיר האריות ולהעמידן על מכונם הראוי' עכ"ד.

ולבי אומר לי' לעיין בהדבר, כי באמת כמה שאגו בקול מאורי אור גאוני העולם, על המנהג הזה להעמיד אריות צורות בולטות בביהכנ"ס מקום המקדש מקום התפילה ויש בו איסור דאורייתא לא תעשון כן, עיי' בהג"ה אשרי פ"ג דע"ז דף מ"ג ובמרדכי ר"פ כל הצלמים בשם ר' אליקים שהי' חמיו של הראב"ן ז"ל ציוה להסירם מביהכנ"ס של קלוני' מחשש דנראה כמשתחוה להם, אלא דהב"י סי' קמ"א על רבינו אליקים הנ"ל דלית דמשגח בי' דהוא יחיד במקום שרבים חולקין עליו עיי"ש ובש"ך ס"ק ל' ובמהרי"ט ח"ב סי' ל"ה החזיק בעד ר' אליקים וא"כ לכאורה תמוה מאוד למה נכנסו הדור הקדום בפרצה דחוקה להמיד על ארון הקודש דבר שיש בו חשש איסור דאורייתא. [אב"ה. עיי' שם בהגהת יד שאול ובחכמת אדם כלל פ"ה אות ז' ועיי' תשו' לחם רב סי' ט"ו]

וראיתי בספר מחנה חיים ח"ב יו"ד סי' כ"ט שחפש ומצא איזהו טעם להעמדת האריות וכתב שם שהם סימן לכרובים שציוה הקב"ה להעמיד אצל הארון שבו הלוחות ושיהי' פורסי כנפים למעלה עפ"י הטעם הרבינו בחיי בשם הרמב"ם בפ' תרומה דזה מראה על אמונת הנבואה שהיא עיקר ויסוד לתוה"ק תורה מן השמים, והוא א' מי"ג עקרים. ולפי"ז אם המה רומזים על הכרובים בודאי צריך שיהי' העמדתן כפני הכרובים שהי' פניהם איש אל אחיו ובהאי דהנשאל הי' צריך אולי להפכם ממה שהם עכשיו עומדים ופשוט.

אבל לדעתי בכוון לא העמידו הרבנים כשהי' בונים הביהכנ"ס הנהו אריות איש אל אחיו אלא שינו להפוך להראות כי אין האריות רמז אל הכרובים. ועיי' תוס' ר"ה דף כ"ד ע"ב ד"ה ממעל דהקשו למאי דס"ד דמיירי בעשי' הוי מצי לאקשוי' דמות שמשי מלא תעשון נפקא וצ"ע הא לא תעשון הוא רק בשמשין שבמדור העליון וצע"ג. ועיי' מ"ש גאון אבי ז"ל במתא דירושלים שם לתרץ קושי' התוס' הנ"ל.

ולפי המבואר בר"ה שם רק צורת ארבעה פנים וצורות אדם או צורות שמשים שבמדור העליון חיות ואופנים הוא דאסור מלא תעשון אתי וצורות לבנה ג"כ אסור מהיי"ט אבל צורת ארי ונשר לבד אינו אסור דאינן ממשמשין לפני דרק צורות ארבע פנים משמשין במרום ולא צורה אחת לבד.

ולפי"ז בארי' לבד אין איסור אלא מתוס' יומא דף נ"ד מבואר דאף צורות ארי ונשר לבד אסור, ותוס' שם רוצים לומר אם קבועים בכותל אין בו איסור דבטל לגבי כותל, ואולי ע"ז סמכו העולם בעשי' האריות בבהכנ"ס דהמה קבועים ודוחק.

ולדעתי הכונה בהאריות בבהכנ"ס לרמז על האש שבמזבח שהי' רבוץ כארי וגם רמז לדברי הנביא ארי' שאג מי לא ייראא"ד אלקים דיבר מי לא ינבא, וכי' ד' כארי' ישאג, ועיי' במג"א בשם זוהר ממעלות של הבימה שיהי' שש על שם שש מעלות לכסא ועל הכסא של שלמה עמדו אריות.

★ ★

ועל הנשאל מהאי דמס' ב"ב נראה לפי המבואר במס' יומא דף נ"ד שם הי' מעורים, וזה א"א כעת, וגם בבית שני לא הי' כן ע"כ לדעתי לא העמידו האריות פניהם איש אל אחיו לרמז כהנ"ל בעת החורבן לא הי' מעורים, העולה מהנ"ל אם אפשר להסיר האריות לגמרי מביהכנ"ס מה טוב הי' וזכות יקבלו בני הקהילה על הרחקה זו מבית ד' אבל אם אין רצונם להסירם לגמרי רק לשנות העמדה שלהם ממה שהם כעת זאת לא נ"ל נכון לעשות כן כי זה תחילת העמדה.

ועוד בודאי דורות קדמאי בכוון עשו כן ולא גילו לנו הטעם אבל הם ידעו מדוע עשו ככה, עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **כתוב אחד אומר "ופניהם לבית"** (דברי הימים ב ג, יג) **כאן בעושין רצונו של מקום, כאן באין עושין רצונו של מקום.**

"ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים" (שמות כה, כב)

מה הפירוש "מבין שני הכרבים"?

ואולי זה מה שכתוב "ופניהם איש אל אחיו", שזה פירוש למש"כ מ'בין שני הכרובים', והיינו, דכאשר שמדברים אחד עם השני כראוי, אז יש גילוי השכינה.

וחשבתי, שסופי תיבות "ופניהם איש אל אחיו" הוא 'שלום', שכשאחד מדבר עם השני בא שלום, ושלו' הוא אחד משמותיו של הקב"ה כמו שאחז"ל (שבת י' ע"ב)

והגמרא כאן אומרת: כתוב אחד אומר "ופניהם לבית" (דברי הימים ב' ג, יג) כאן בעושין רצונו של מקום, כאן באין עושין רצונו של מקום.

והפרדס יוסף כותב, שאם רוצה אדם לעשות רצונו של מקום, אין לו לתת דעתו רק על עצמו, כי אם לדאוג גם לזולת, שגם רעהו יהיה יהודי נאמן, שגם בנו של רעהו ילמד תורה "ופניהם איש אל אחיו" - שיהיו פניו מופנים גם אל אחיו. ברם אם דואג אדם רק לעצמו, פניו מופנים רק לביתו הוא "ופניהם לבית" - הרי זה סימן שאינו עושה רצונו של מקום.

וחשבתי, שסופי תיבות "ופניהם לבית", הוא 'מת', שאם האדם רק לעצמו אז הוא בבחינת מת.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **כרובים מעשה צעצועים הן ומצודדים פניהם כתלמיד הנפטר מרבו.**

כתב החתם סופר בדרשות (ח"ב שס"ד ע"א) שאותם הכרובים שהיו על הכפורת מרמזים לתלמידי חכמים, ולכן היו "פניהם איש אל אחיו" באהבה אחוה ורעות.

אבל אותן כרובים שעשה שלמה שהיו על הרצפה, הם היו נגד עשירי עם, ואותם עשה שלמה כשהם "מצודדי אצדודי" כתלמיד הנפטר מרבו, שהנדיבים שבעם צריכים להיות נכנעים אל התלמידי חכמים למען ידריכום בדרך ישרה, וכן להיפוך המה יביטו אל התלמידי חכמים לתמכם ולהמציא להם פרנסתם.

★ ★

בגמ': **תניא נמי הכי, ארון שעשה משה** וכו'.

וברשב"ם ד"ה ארון שעשה משה וכו' ולפניו כ' עד הדביר.

העיר הגה"ח ר' נתן לוברט זצ"ל, מבואר מדבריו שכונת הגמ' יש לו ריוח עשר אמות "לכל רוח ורוח" היינו לימין ולשמאל, אולם התוס' יו"ט כ' דהארון היה באמצע ממש. וכ"מ ברש"י מגילה י' ע"ב.

דף צ"ט ע"ב

במשנה: **מי שיש לו גינה לפנים מגינתו של חבירו נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסים, ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאים, ואינו מכנים לתוכה תגרין, ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת.**

ופירש ברשב"ם שם, כלומר לא יכנס בתוכה לכתחילה כשאין צריך לזו הגינה כלום אלא ליכנס דרך עליה לשדה אחרת שלו כדי כדי לקצר את דרכו, דדמי להכנסת תגרין שזה החיצון לא שיעבד לו דרך אלא לתקן את גינתו ללקוט פירותיה. אבל למידי דאינו צורך הגינה לא שעבד לו עכ"ל.

ובהמשך המשנה שם - נתנו לו דרך מן הצד מדעת שניהן, נכנס בשעה שהוא רוצה, ויוצא בשעה שרוצה ומכניס לתוכה תגרין, ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת, וזה וזה אינן רשאין לזורעה. ע"כ. וברשב"ם זה וזה אינן רשאים לזורעה דכיון דמן הצד היא לגמרי ייחדוה להילוך גרידא. עכ"ל.

★ ★

והנה במשנה לעיל (נ"ז ע"א) איתא: אלו דברים שיש להם חזקה ואלו דברים שאין להם חזקה וכו'. ובמסקנת הגמ': רבינא אמר - לעולם לא קפדי, והא מני רבי אליעזר היא, דתניא רבי אליעזר אומר אפי' ויתור אסור במודר הנאה ע"כ.

והקשו שם התוס' (ד"ה רבינא) דמשמע מהגמ' שם דדוקא שותפין אהדדי לא קפדי אהעמדה כדי ואדריסת הרגל, הא כלפי איניש אחרינא קפדי, ואילו בגמ' נדרים (לב:)

ומגילה (ח.) מבואר דדריסת הרגל חשיבא ויתור גם כלפי איניש אחרינא, שהמודר הנאה מחבירו - אי שרי ליה ליכנס לרשות חבירו תלי ליה במחלוקת רבנן ור"א אי ויתור אסור במודר הנאה.

ותירץ ר"ת, דהגמ' בב"ב מיירי בחצר, ולכך בזה דוקא שותפין אהדדי לא קפדי הא אאיניש אחרינא קפדי, אבל הגמ' בנדרים ובמגילה איירי בבקעה, ובזה אפי' כלפי איניש אחרינא חשיבא ויתור ולא קפדי. וכ"כ הרא"ש בפסקיו נדרים (לב:) בשם ר"ת.

והרמב"ן תירץ (הו"ד ברשב"א ובר"ן נדרים לב:) דלעולם תרוויהו מיירי בחצר, ודריסת הרגל בחצר לא חשיבא קפידא אפי' כלפי איניש אחרינא, וכמבואר בנדרים (לב:) ובמגילה (ח.), ומה שמחלקת הגמ' בב"ב (נז:) בין שותפין לאיניש אחרינא, לא מיירי בדריסת רגל בהעברה בעלמא, אלא בדרך של עיכוב דומיא דהעמדת בהמות, דבזה דוקא שותפין לא קפדי אהדדי הא כלפי איניש אחרינא קפדי. וכל זה בהעמדה של עיכוב אבל דריסת הרגל בחצר אפי' כלפי איניש אחריני לא קפדי והו"ל ויתור.

לפ"ז עולה לפנינו מחלוקת ראשונים בדין דריסת הרגל דרך מעבר חצר האם חשיבא ויתור ודבר שאין דרך להקפיד בו וכשיטת הרמב"ן ודעימיה, או שמא הוי דבר קפידא כלפי איניש אחרינא וכשיטת ר"ת ודעימיה.

★ ★

והקשה לפי"ז בספר משפט שלמה (חלק ד' הל' שכנים ע' כב) במשנה כאן, מדוע לא יוכל הפנימי להלך בה על מנת שיכנס בה לשדה אחרת והלא דריסת הרגל הויא ויתור. לא מבעיא לשיטת הרמב"ן דס"ל הכי גם בחצר, אלא אף לשיטת ר"ת דלא שרי אלא בבקעה בימות החמה שאין בה זרעים, הכא נמי הא דמיא לבקעה בימות החמה, דכיון שנתן לו דרך מן הצד ולגמרי ייחדוה להילוך גרידא ולא לזריעה, א"כ מאי קפידא איכא שילך בה כרצונו ואפי' שלא לצורך גינתו הפנימית אלא לצורך קצור דרך בעלמא לשדה אחרת.

ודוחק לומר דאומנם הוי ויתור ובסתמא לא קפדי ומ"מ זכותו לעכב לפי רצונו וכנ"ל. דמפשטות המשנה ובשו"ע חו"מ (סי' קס"ט ס"ב) נראה דהכי דינא נמי בסתמא, דלא יוכל הפנימי לילך בדרך זו אלא לצורך גינתו הפנימית, וא"כ שפיר קשה דהא קיי"ל דבסתמא דריסת הרגל אין דרך להקפיד בה עכ"פ בבקעה ובדומה לה.

ונלע"ד לישב בס"ד, דיש לחלק בין דריסת רגל עראית דאהא קאמרינן דהו"ל ויתור ולא קפדי אינשי, לבין דריסת רגל קבועה דבכה"ג קפדי אינשי. ועפ"ז י"ל דבמשנה כאן שהפנימי שכן לחיצון והולך בדרך שנתן לו לצורך גינתו הפנימית, אם יהלך בה גם לצרכים אחרים וכגון לקצור דרך וכדו', יהא הדבר דרך קבע ואהא קפדי אפי' בבקעה ולכך מצי מעכב עליה.

★ ★

ותהילות לא-ל זכיתי לכוון בדבר זה לסמ"ע חו"מ (סי' קנ"ד סק"ז) שכתב וז"ל: ואין להקשות מהא דאיתא בגמ' וכתבו המחבר לפני זה, דלכו"ע לא יפתח אחד מן השותפין בחצר פתח לחצר לצורך הבית שיש לו בחצר שבצדו מפני שמרבה עליו שותפו הדרך, ש"מ דגם אהילוך שבחצר קפדי (ואפי' שנעשה לצורך השותף). דשאני התם שיהיה לו הילוך תדיר ותשמיש קבוע בחצר מן הבית שקבוע ועומד בחצר האחר, משא"כ מחמת הילוך בני אדם הבאים מן השוק להחצר באקראי בעלמא.

ומהאי טעמא נמי לא תיקשי להרמב"ם דאסר למלאות אפי' את ביתו שבחצר זה מאנשים אחרים מפני שמרבה הדרך בחצר של השותפין וכמ"ש המחבר בריש סעיף זה, וראב"י מתיר לכנוס לחצר, דשאני הכא כשימלא את ביתו שיהיה להן הילוך ותשמיש קבוע עכ"ל.

הא קמן, דגם במקום דלא קפדי אינשי אדריסת הרגל בחצר, וכגון כשנעשה הדבר ברגל אחרים לצורך השותף, מ"מ כל זה דוקא בהילוך ארעי, אבל בהילוך קבוע ודאי קפדי. וכ"כ בנתיבות שם בחידושים סק"ט, ובפתחי תשובה שם סק"ד.

וע"כ יש לפרש ג"כ עפ"ז דין המשנה לעיל, ומה שנפסק עפ"ז בשו"ע (סי' קס"ט ס"ב) דאסור לפנימי לקצר את דרכו ע"י שיעבור בדרך שנתן לו החיצון, כל שלא נעשה הדבר לצורך גינתו, וטעם הדבר שמקפידין בו, כיון דהו"ל הילוך קבוע וכנ"ל.

★ ★

בגמ': אמאי שלו לא הגיעו לינקוט פזרא וליתיב.

ופירש הרשב"ם: 'לינקוט פזרא - מקל או רחת שקורין פורקא, וליתיב בההוא דרך להכות את כל מי שירצה לעבור'.

בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קי) דן מנין ההיתר להכות אדם, וכתב, 'מיהו גבי שדה אמרינן הטעם, משום דשדה דאית ליה פסידא, דמפסדא ארעיה, כדאמרינן בעלמא אסור לפנות לשדה ניר, וזה שבא לעבור - רשע מקרי, ולאו עושה מעשה עמך הוא, ושרי להכותו, כדאמרינן בריש פרק הנשרפין, דמקשינן הכאה לקללה, אבל בחצר ובית שאין לו פסידא, מידי דלא קפדי אינשי הוא, כדמוכח בריש פרק אין בין המודר, דרבי אליעזר היא דאמר ויתור אסור במודר הנאה, ולכך אסור בדריסת הרגל, אף על גב דלא קפדי בה אינשי במודר אסור, אבל רבנן ס"ל, דכיון דלא קפדי, כל כה"ג לא מקרי הנאה. הילכך בהא ודאי, אף על פי שנכנס שלא ברשות, או אפי' שלא ברצונו אסור להכותו'.

דף ק' ע"א

בגמ': דאמר רב יהודה, מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו.

ברשב"ם כאן פירש, שהחזיקו בו רבים ותקנוהו להילוך והבעלים ידעו ושתקו, אסור לקלקלו דודאי לרבים מחל וכו' ע"כ. ומבואר דדעת הרשב"ם, דדווקא אם עשו הרבים מעשה חזקה ותיקון בקרקע אסור לקלקלו, אבל אם עשו הרבים הילוך גרידא לא מהני.

אכן הרשב"א בתשו' (סי' אלף קנ"ב) פליג על דעת הרשב"ם, וס"ל דמצר שהחזיקו בו רבים היינו אפי' בהילוך בעלמא, ולא עוד אלא אפי' קודם שהלכו אם עשו מעשה המוכיח שכוונתם ליטול לעצמם את הדרך (כגון שהרחיבו את הדרך) קנו. ולכאו' צ"ב דעת הרשב"א היאך קנו הרבים את המצר, והא אכתי לא עשו מעשה קנין הראוי לקנות בו. וצ"ל דס"ל לרשב"א, דדוקא גבי יחיד שרוצה לקנות בעינן חזקה מעליא ולא סגי בהילוך, אבל גבי רבים סגי להו בחזקה כל דהו ואפילו הילוך בעלמא. וכעי"ז העלה בשו"ת חוט המשולש, תשובות הג"ר אליעזר יצחק סי' נ"ה, עיי"ש.

והנה להלכה הביא בבאר הגולה בחו"מ (סי' שע"ז ס"א) את דברי הרשב"ם, דבעינן שהשוו הרבים את הדרך ותקנוה, ולא בהילוך גדידא, וכ"ה בב"ח ובפרישה שם. ומשמע מדבריהם דנקטו להלכה כדעת הרשב"ם דבעינן נמי חזקה. ע"ש

★ ★

וכתב הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בספרו קובץ תשובות (ח"א סי' רח):

השאלה אם מותר לגדור את השטח שהחזיקו בו רבים לעבור בו.

הנה הלכה זו מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו לא נאמרה אלא באופן שהם החזיקו ברשות, כמבואר בחו"מ סי' שע"ג, ובביאור הגר"א שם הביא מ"ש הר"ש באהלות, "דוקא בנתייאשו הבעלים מהשדה ואחזוקי כדין אז אסור לקלקלו". ועי' בחידושי הרשב"א ב"ב דף ק' "אבל בדרב יהודה דאמר מיצר שהחזיקו רבים אסור לקלקלו, לא מיבעי' לי', דכיון דהבעלים מדעת עצמן נתנו להילוך של רבים ה"ה כשביל של כרמים דמודו רבנן לר"א דנקני בהילוך".

ובכן אם בעל השדה לא עלה על דעתו מעולם להקצות לרבים דרך בשדהו ורק באופן זמני הרשה להם, כל עוד ואין לו חסרון בדבר, הרי בידו לנקוט פזרא וליתיב.

אך לפי הדברים שנאמרו במכתבך שיתכן הדבר שהבעלים הקודמים או חלק מהם הקצו את הדרך לטובת הרבים ע"מ שישתמשו בו לקצר את הדרך - לעולם, והרבים החזיקו כדין, והואיל ולפי הנראה ממכתבך אנשי העיר משתמשים בשטח הזה עוד מלפני כניסתך לגור שם, א"כ מי שבא לגדור את השטח ולמנוע רגל הרבים מלעבור בו, עליו הראיה להוכיח כי מעולם לא חשבו הבעלים הקודמים על כך, וכי כל כוונתם היתה רק באופן זמני בבחינת זה נהנה וזה לא חסר, ואז יהיה בידו לסלק אותם.

★ ★

בעלון "מסביב לשולחן" (גליון 443) מביא כמה דינים הנוגעים לענין הנ"ל ואלו דבריו:

אמר לי הגאון ר' חיים פנחס שיינברג שליט"א, כי לדעתו, בזממנו יש לצדד שאין דין זה של מיצר שהחזיקו בו רבים, וטעמו, כי יסוד דין זה, משום ויתור ומחילה של בעל הממון, [או הפקעת חכמים את הממון, אחר שהרבים זכו בזה]. וכיון שבזמננו יש "טאבו" רישום מקרקעין, וכולם נותנים עיניהם ברישום זה, אפשר ובעל הממון לא מוחל, ומה שהסכים שיעברו, זה משום שידע כי רישום המקרקעין

הוא הקובע, ואפשר שלא הפקיעו חכמים כאשר יש רישום. [וראה חכמת שלמה סוף הלכות גזילה, שכתב, דדינא דמלכותא קובע בזה].

★ ★

פסק הגאון ר׳ יצחק זילברשטיין שליט״א מב״ב: שתושבים שרוצים לעשות פסי האטה לכביש כדי שמכוניות יסעו לאט, אסור להם לעשות כן, משום דזהו שהרחוב הוא כמיצר שהחזיקו בו רבים לנסוע כרצונם באין מפריע ואסור לקלקלו ולעשות בו הגבלות ומכשולים, זאת למרות שהתושבים חוששים מפגיעת מכוניות דוהרות בילדיהם.

וקצת ראיה לכך מהמבואר בתשובת הרשב״א המובא בחו״מ סימן קס״ב א׳ בהגהה בדבר בני מבוי שהיה במבוי שלהם שכונה בחצר אחת ובו בית כנסת ובית המקוה והחצר סגורה בדלתות והמבוי פתוח לרשות העכו״ם, ובמקום אחר דרים ישראלים שיש להם דרך על זה המבוי לילד לחצר ההוא לצורך טבילה או תפילה, ובני המבוי רוצים להעמיד דלתות כדי לשמור עצמם מן העכו״ם הנכנסים, הישראלים האחרים יכולים למחות בידם אעפ״י שרוצים להסיר הדלת מן החצר ולקבעה בראש המבוי ויעוין בסמ״ע ח׳ שכתב ״לא מבעיא אם בא להוסיף דלת דיכולין למחות דאינו דומה עיכוב דלת אחת לעיכוב ב׳ דלתות, אלא אפילו אם באו להסיר את הדלת מן החצר ולקבעה בראש המבוי, מכל מקום יכולים למחות ולומר כבר החזקנו במבוי ללכת בכולה כל זמן שנרצה והוי ליה מיצר שהחזיקו בו רבים שאסור לקלקלו״ עכ״ל.

והנה מסתבר שהדלתות היו נפתחות לכל דורש ע״י שומר וכדומה, וכך משמע מהלשון ד״אינו דומה עיכוב דלת אחת לעיכוב ב׳ דלתות״ משמע שאפשר היה להכנס, אלא שנגרם להם עיכוב, וגם אם נאמר שבלילה נסגר לגמרי השער אם כן מה זה משנה להם, הרי בין כך נשאר בחוץ כתוצאה מהדלת, אלא ודאי משמע דלא היה בזה כי אם עיכוב, ושמע מינה שגם עיכוב מהווה סיבה שאסור לעכב בעד הרבים וכך גם בענינו.

★ ★

מעשה שאירע לא מכבר הגיע לשולחנם של פוסקי ההלכה, אודות מגרש ריק ליד מרכז מסחרי שהיה בבעלות אדם, ובמשך שנים רבות השתמשו בו הלקוחות לצורך מעבר לחנויות, וכך החנו שם את רכבם וכדו׳ מבלי שבעליו יעיר להם על כך, ולאחר זמן כשהחפץ היה לבנות בנין על המגרש ולבטל על ידי כך את המעבר, מתנגדים לכך תושבי המקום בטענה שהם החזיקו בשימוש במגרש זה בידיעתו, ולפיכך נחשב הדבר שנתן לציבור את זכות ההשתמשות במגרש שלו, וכעת אין הוא יכול לקחת זאת.

ויתרה מכך מצוי שמספר דיירים הגרים במפלס העליון של הרחוב, רגילים לעבור דרך חדר מדרגות של בנין סמוך כדי להגיע למפלס התחתון של הרחוב, והדבר נעשה בידיעת דיירי אותו בנין, ועקב ריבוי העוברים החליטו השכנים של אותו בנין למנוע מכל האנשים הזרים לעבור דרך רשותם, האם החלטה זו מועילה גם נגד הדיירים שהחזיקו כבר לעבור שם, שהרי הוא כמיצר שהחזיקו בו רבים.

ותשובת הפוסקים היה ברורה, שחז״ל קבעו ״מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו״, וישנם שני אופנים שבהם דין זה קיים, אופן אחד כאשר בעל הקרקע נותן מיוזמתו לרבים להשתמש בה לצורך מעבר כבתוך שלהם ללא הגבלת זמן, במקרה זה זכו בני רשות הרבים להשתמש בדרך זו לעולם, ואין בעל הקרקע יכול לבטל את זכותם, במקרה האמור חזקת הרבים קיימת אפילו אם כעת רוצים בעלי הקרקע לתת לבני רשות הרבים דרך חליפית במקום אחר, ואע״פ שהדרך השניה טובה יותר מהדרך הראשונה שהם הולכים בה עתה, בכל זאת הדרך הראשונה נשארת לעולם לשימוש בני רה״ר, כמו כן אפילו אם תושבי אותה שכונה מוכנים לוותר לבעלי הקרקע וללכת בדרך השניה, לא מועיל הוויתור שלהם, משום שבדרך הראשונה זכו כל בני העולם, והם הרי לא ויתרו לבעלים הראשונים על זכותם העכשוית בקרקע שקיבלוה מהבעלים בעבר.

★ ★

האופן השני שבו קיים הדין ״מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו״, הינו כאשר ראה בעל הקרקע שבני רשות הרבים מיישרים את הקרקע שלו באופן מקצועי לצורך מעבר קל או יוצקים על הקרקע משטח בטון וכדו׳ לצורכם, ובעל הקרקע כשראה זאת שתק, במקרה כזה נחשבת שתיקתו כהסכמה מצידו לאנשי רשות הרבים להשתמש בקרקע שלו, ולפיכך לא יוכל אח״כ בעל הקרקע למנוע מבני רה״ר להשתמש בקרקע זו בכל אופן שהוא, אמנם אם בעל הקרקע רואה שבני אדם עוברים או מחנים את מכוניתם על הקרקע שלו, ורק מכיון שאינו זקוק באותה שעה לקרקע, או שמספר

מועט של אנשים העוברים שם לא מפריעים לו, לכן הוא מרשה להם להשתמש בקרקע שלו שימוש עראי, במקרים אלו יכול בעל הקרקע לבנות על הקרקע שלו כשירצה ואין זה נחשב שבני רה״ר החזיקו בקרקע, ואפילו אם המצב היה קיים במשך עשרות שנים.

ולכך בנידון שתי השאלות, אין שם את הדין של מיצר שהחזיקו בו רבים, ולכן בעלי הקרקע או הדיירים שבבנין המשותף לעבור ברשותם או להשתמש בקרקע שלהם. וישמע חכם ויוסיף לקח לברר ההלכה.

★ ★

בגמ׳: רבים במאי קנו לי׳ בהילוכא וכו׳ מ״ט דר״א דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה וכו׳.

הנה במדרש איכה רבתי (פרשה א׳ אות כ׳) איתא: בלילה ט׳ באב נכנס אברהם אבינו לבית קדשי הקדשים אחזו הקב״ה בידו, והוה מטייל בו ארוכות וקצרות וכו׳ ע״כ.

כתב רבינו מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל בספרו כתבי וחדושי מהר״ם שפירא (ח״ב ע׳ רלח): הלשון ארוכות וקצרות אינו מובן, ונראה דחז״ל אמרו בסנהדרין צ״ח ע״א: זכו אחישנה לא זכו בעתה, דיש שני גאולות זכו הוא גאולה דאחישנה, לא זכו הוא גאולה בעתה, וזהו שהי׳ מטייל עמו ארוכות וקצרות שגילה לו אלו הב׳ גאולות אחת ארוכה ואחת קצרה.

ומפי האדמו״ר הגה״ק מגור (שליט״א) זצ״ל [-האמרי אמת] שמעתי, דכתיב אצל אברהם אבינו ע״ה בפר׳ לך: קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, והיינו לזכות בארץ ישראל עי׳ ב״ב דף ק׳. ועי׳ בסוכה ט״ו ברש״י דקצרה הוא רוחב עיי״ש. ולכן כעת כשכבשו אוה״ע את ירושלים. וקנאו את הארץ בכיבוש מלחמה, הי׳ א״א ע״ה צריך קנין מחדש, וזהו הי׳ מטייל עמו ארוכות וקצרות - ארוכות - לאורך, וקצרות - לרוחב וכנ״ל מרש״י סוכה, כדי לעשות קנין שני.

★ ★

בגמ׳: הלך בה לארכה ולרחבה קנה כו׳ דברי ר״א וחכ״א אין הילוך מועיל כלום כו׳ מ״ט דר״א דכתיב קום התהלך בארץ וכו׳ מודים חכמים לר״א בשביל של כרמים.

הרחתם סופר (תו״מ מהדו״ת פ׳ לך לך) מבאר דמה שאברהם אבינו קנה א״י בשביל בניו, לא היה לצורך לאכול מפריה ולשבוע מטובה, שלא ע״י שהיא ארץ העליונה, פלטרין של מלך, זוכין ״להלוך בה״ ממדריגה אל מדריגה.

וזהו באמת הי׳ ההילך של אברהם אבינו כשביל של כרמים ״שעשוי להלוך בה״, שבזה כולי עלמא מודים שקונה בהילוך, ומשום כך ארץ ישראל שעשוי להלוך בה למעשה למעלה בדרגות הרוחניות קנאו אברהם אבינו לצורך ישראל כהילוך.

★ ★

בגמ׳: מאי טעמא דר׳ אליעזר דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה.

בפרשת דרכים (ט) הקשה, דכאן אמרו שאברהם אבינו קנה את ארץ ישראל בחזקה, ואולם נאמר בתורה (בראשית טו, טז) ׳ודור רביעי ישובו הנה׳, נמצא אם כן שהיה זה קנין שיחול רק לאחר זמן, ואם כן כיצד חל הקנין, הרי כפי שמובא כאן בגמרא אין קנין חל לאחר זמן. והביא שתירץ מהר״ש יפה (בראשית רבה מא, יג), שהקנין היה מעכשיו ולזרעו, וכפי שאמרו כאן שאם אמר מעכשיו ולאחר שלשים יום קנה.

על פי זה ביאר בפרשת דרכים, את דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (נג, ב) שגוי שהשתחווה ללבנה של ישראל אסרה, והוכיחו ממה שהתורה ציותה בבואם לארץ לשרוף את כל אשריהם, למרות שהיה שייך לישראל. ולכאורה, כל זמן שלא באו לארץ למה היתה נחשבת הארץ של ישראל. אלא בהכרח שהארץ ניתנה לאברהם אבינו מעכשיו ולזרעו.

★ ★

בגמ׳: מודים חכמים לר׳ אליעזר בשביל של כרמים הואיל ונעשה להילוך נקנה בהילוך.

במשך חכמה (פ׳ חוקת כ׳ יז) מבאר בזה מענה בני ישראל לבני אדום:

לא נעבור בשדה ובכרם וגו׳ דרך המלך נלך וגו׳. שבני ישראל חשבו שאדום חוששים פן הם רוצים לעשות חזקה וקנין ע״י עברם בתוך ארצם.

לכן השיבו להם בני ישראל בני אדום ״לא נעבור בשדה וכרם״ שלא נלך בשביל של כרמים, ששם מועיל חזקה ע״י הילוך כיון שעשוי להילוך, אלא ״בדרך המלך נלך״

שסתם דרך לא מועיל שם חזקה ע״י הילוך גרידא, וא״כ אין לכם מה לחשוש.

דף ק׳ ע״ב

בגמ׳: דרך הרבים שש עשרה אמות, דרך ערי מקלט שלושים ושתים אמות.

וכתב בספר זר הצבי (ח״ב פר׳ שופטים):

הדבר תמוה, למה אמרה תורה שדרך ערי מקלט צריך להיות בדוקא ל״ב אמות, והרי דרך הרבים הוא ט״ז אמות, כמו דאיתא שם בגמ׳, ולמה דרך ערי מקלט צריך להיות כפול.

והנראה לומר, דאיתא בגמ׳ מכות (י, ב): ״ר״ש בן לקיש פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא, ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו וכו׳, כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע וגו׳, במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד, לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקב״ה מזמינן לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו, זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה״. ועיי״ש (ב, ב), דזה שהרג בשוגג גולה מטעם דלהווי לו כפרה.

וא״כ הרוצח כאשר הולך לגלות צריך ליתן ״לב״ ודעת לחטא הגדול שחטא, וכן לחטאיו הקודמים שגרמו לו שיבוא לידו חטא כה גדול, בכדי שיעשה תשובה ויתכפר לו. ועל כן אמרה תורה דהדרך לערי מקלט היה רחבו ל״ב אמות כמנין תיבת ״לב״, לרמז לרוצח שיתן ״לב״ לכל מה שחטא ופשע.

★ ★

עוד י״ל, דאיתא שם: ״תנן מוסרין לו שני ת״ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו וכו׳, כדתניא וידברו אליו [לגואל הדם] דברים הראוים לו, אומרים לו אל תנהג בו מנהג שופכי דמים, בשגגה בא מעשה לידו. ר״מ אומר, הוא מדבר ע״י עצמו, שנאמר וזה דבר הרוצח. אמרו לו, הרבה שליחות עושה״. והנה איתא הכא במסורה פעמים תיבת תכין, הראשון הכא. והשני: ״תכין לבם תקשיב אזנך״ (תהלים י, יז). ועפ״י הנ״ל מבואר היטב, דהנה גואל הדם צריך ליתן אל ״לבו״ שרק בשגגה עשה הרוצח מה שעשה, וכן צריך להאזין באוזניו למה שהשלוחי ב״ד אומרים לו, בכדי שלא ינהג ברוצח מנהג שופכי דמים, ושפיר מבואר המסורה. ועל כן אמרה תורה דדרך ערי מקלט היה ל״ב אמות כמנין תיבת ״לב״, בכדי שיכין גואל הדם את לבו לכל מה שנאמר לו.

★ ★

בהגדה של פסח תפארת שמשון להגה״צ רש״ד פינקוס ז״ל (ע׳ לה-ו) כותב: בזמן שהיה בית המקדש היה הקב״ה מלך על העולם ומלך על ארץ ישראל. נביא כאן דוגמא, אחת מיני רבות, בה באה לידי ביטוי מלכות הקב״ה.

כיצד נראו הכבישים בזמן ההוא? אומרת הגמרא (ב״ב ק ע״ב): ״דרך הרבים שש עשרה אמות, דרך ערי מקלט שלשים ושתים אמות, א״ר הונא מאי קראה? דכתיב ׳תכין לך הדרך׳״... אמצעי התחבורה אז היה עגלות עם סוסים או שוורים. רשות הרבים הוא כביש מרכזי שרוכבו 16 אמה שהם כשמונה מטר. ואילו הכבישים שמובילים לערי מקלט מצוה לעשותם ברוחב כפול, כלומר, 32 אמה שהם 16 מטר. בנוסף לכך ישנו חיוב שהכביש יהיה חלק לגמרי, ללא שום גומא או גבשושית. סביר להניח שבכל יום נעשו סריקות לאורך הכבישים הללו לוודא שהם אכן חלקים ללא מהמורות.

הסיבה לכל הציורים הללו היא כדי להקל על הנמלטים לעיר מקלט, כאשר הרוצח בשוגג נמלט לעיר מקלט כשהוא נרדף ע״י גואל הדם שמותר לו להרגו אם משיגו בדרך. כיוון שחשש הקב״ה לחייו של הרוצח בשוגג, ציווה לסלול את הכבישים היטב, שמא מהמורות או מכשולים בדרך יגרמו לגואל הדם לתופשו יותר בקלות. לכן, הדרך לערי מקלט סלולה בכבישים חלקים בלי שום מהמורות שרוחבם 16 מטר.

כך התנהל העולם. כביכול, בנוסח של הקב״ה.

אמנם, כיום, בגלותנו, לא ניכר כל כך שהקב״ה הוא ״מלך העולם״, אבל הוא עדיין מלך על עם ישראל בכלל ועלינו בפרט, ומקבלים אנו את עול מלכותו עלינו בכל שנה ושנה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: המוכר קברו כו׳ באין בני משפחה וקוברין אותו בעל כרחו משום פגם משפחה.

בס׳ צפנת פענח (לרבי יוסף ב״ר משה מטראני) פ׳ חיי שרה ביאר מה שנאמר ״נשיא אלקים אתה בתוכינו במבחר

קברינו קבור את מתך״ כי באו לשלול שיבא אח״כ אחד מהם ויבטל ההקנאה ומוציאין ממנו משום פגם משפחה. לזה הקדימו ואמרו לו ״נשיא אלקים אתה בתוכינו״, וא״כ אדרבה זה שבח ומעליותא לנו שתקבור את מתיך אצלנו.

★ ★

בגמ׳: דרך המלך אין לה שיעור: שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו.

בפרשת ויחי (בראשית נ, י) נאמר, ׳ויבואו עד גורן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד ויעש לאביו אבל שבעת ימים׳, ופירש רש״י: ׳גורן האטד - מוקף אטדין היה. ורבותינו דרשו על שם המאורע, שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישראל למלחמה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם והקיפוהו כתרים, כגורן המוקף סייג של קוצים׳.

וצריך להבין, על מה ולמה באו מלכי כנען להלחם עמם, ומה גרם להם כתרו של יוסף לפרוש ממלחמתם.

בספר מוצל מאש ביאר על פי מה שאמרו כאן, ׳דרך המלך אין לה שיעור, דרך הקבר אין לה שיעור׳, ופירש הרשב״ם: ׳דרך המלך אין לה שיעור׳ כדמפרש בגמרא שהמלך פורץ בתים וגדר מלפניו לעשות לו דרך ולא יטה ימין ושמאל וכו׳, ׳דרך הקבר׳ כשנושאין המת לקברו אין לו שיעור, תקנת חכמים היא משום יקרא דשכבי כדאמרינן בגמרא, ואמרינן בכתובות (יז, א) דצריכין ללוות הרבה בני אדם שיחזיקו מלוא כל הדרך מאבולא עד סיכרא. ונראה בעיני דהא אין לו שיעור דמת, לא חמיר כדרך המלך לפרוץ בנינין להפסיד ממון אחרים. אלא להלך על גבי תבואה, ולא יטו ימין ושמאל.

והנה, בוודאי בהלווייתו של יעקב אבינו היו הרבה אנשים וברור איפוא שהן מזיקים בהליכתם, ובבואם לגורן האטד הזיקו את כל סביבם, מלכי כנען בראותם זאת באו להלחם עמם, שהרי חשבו דהוי דרך המת ודרך המת לא אלים כ״כ כדי להזיק ממון אחרים, ולכן ביקשו להלחם. אכן כשראו את כתרו של יוסף הבינו דאין זה דרך המת אלא דרך המלך דאלימא גם בכדי להזיק ממון אחרים, ולכן חזרו לאחוריהם.

לפ״ז יוסבר היטב מה שכתוב לקמן (פסוק יא) דהכנענים קראו למקום זה אבל מצרים, ולכאו׳ מה ראו לכן לקבוע שם על מאורע הזה. אלא שיושבי הכנעני ידעו שהארץ הובטחה לבני ישראל, ובראותם שבני ישראל הולכים ומזיקים את התבואה ועושים גורן, חששו שאם לא ימחו בידם יראו בזה כחזקה בארצם, ואם ישתקו יחשב כהודאה, ובכדי שלא ליתן פתחון פה לישראל הנציחו את הדבר, כאילו זה אבל מצרים, כלומר דאין זה אלא בגלל דרך הקבר אבל אין להם חזקה במקום, והיינו אבל מצרים דהמקום שייך למצרים.

★ ★

בגמ׳: אין פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת כנגד הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל וכו׳.

וכתב הרשב״ם (בד״ה מקום מעמדו) שעומדין ויושבין שם סמוך לבית הקברות בשובם מן הקבר כדלקמן ע״כ. וכן כתב בנימוקי יוסף בשם הר״ש, שאלו המעמדות עושים לאחר שקברו את המת, במקום הסמוך לבית הקברות.

אכן המאירי מביא כאן ב׳ פירושים, וז״ל:

״**מעמד** זה שהזכרנו הוא, שכשהיו מוליכין את המת בביה״ק עומדין כל הקרובים הן מחוייבי אבילות הן שאין מחוייבי אבילות במקום ידוע לאותה משפחה, מיוחד להם לכך. ושאר כל העם אומרין לפניהם קינות ומושיבים אותם שם וכו׳ ומ״מ עושין מעמד אף לנשים וכן הספד אלא שאין מניחין מיטתה ברחוב וכו׳, ויש מפרשים ענין מעמדות ומושבות כשהיו חוזרין מבית הקברות״, עכ״ל.

מבואר בדבריו דס״ל דהמעמד הי׳ בדרך לביה״ק ודלא כרשב״ם הנ״ל שס״ל שזה הי׳ בדרך חזרה מהקבר, (ואת פירוש הרשב״ם הביא בשם ״יש מפרשים״ בסו״ד).

★ ★

והרשב״ם כותב עוד בתו״ד: וראיתי כתוב מפני שהשדים מתלוים עם החוזרים מבית הקברות, לכך תקנו מעמדות ומושבות, כדי שבתוך כך יסתלקו השדים מעליהן, ולא נהירא, דא״כ יהיו עושין כן בכל מקום, ולקמן אמרינן דבמנהגא תליא מילתא, ועוד מאי כנגד הבל הבלים, ע״כ.

אכן רבינו גרשום כאן כתב כפירוש זה שדחה הרשב״ם וז״ל: ״כך אמר המורה מפני מה היו עושין המעמד ויושבין כשחוזרין מביה״ק, מפני ששדין מלוין אותן,

וכשיושבין ועומדין הצבור במקום אחר הולכין להם השדין״ וכו׳ עכ״ל.

★ ★

וכתב בנימוקי יוסף (כאן) שמעמידין אותו ז׳ פעמים, כנגד שבעה דברים שהעולם נפסקין מהם, כדכתיב זרע וקציר קור וחום קיץ וחורף יום ולילה (יום ולילה נחשבים כאחד), לומר כי החי יתן אל לבו כי העולם וכל עניניו הבל, ואשרי מי שעמלו בתורה ובמעשים טובים ע״כ.

★ ★

ולהלכה מצינו ב׳ הדברים, גם בהליכה לקבורה וגם בחזרה ממנה.

בעת ההלויה קודם הקבורה מצינו ברמ״א (יו״ד סי׳ שנ״ח ס״ג): יש אומרים כשמגיעים עם המת לקברות, מעמידים אותו כל ד׳ אמות קודם שנקבר, וכן נהגו האידנא להעמידו ב׳ ג׳ פעמים קודם שאומרים עליו צדוק הדין, ובימים שאין אומרים צדוק הדין אין צריכים להעמיד אותו (מ״כ בשם מהרי״ל). והביא הש״ך (ס״ק ד׳) בשם העט״ז, טעם ההעמדה, שמעתי כדי להבריח רוחות הטומאה הרוצים להחזיק בו, שלא להכנס עמו לקבורה, כי כשמעמידים אותו הולכים להם, ובימים שאין אומרים צידוק הדין אין צריך להעמיד אותו, כי ביום זה אין כל כך רוחות טמאות מצויות, עכ״ל.

★ ★

במעבר יבוק (מאמר ג׳, שפתי רננות) כתב לעשות שבע הקפות לפני הקבורה, ולא הזכיר שבע מעמדות, ושם (פרק ט״ו) כתב, ובכל זמן שעומדים עם הארגז להחליף, יכוונו להבריח מעליו ומסביביו הרוחות, כי בכל עמידה הרוחות פורחים, ואולי שאין להם רשות רק להלך לא לעמוד, כמו שהמזיק אין לו ראשות לזוז ממקומו, ואולי הרוחות נקראות פורחות על זה, כדכתיב (יחזקאל י״ג כ׳) ונפשותיכן לפורחות, ע״כ.

וביאר בשו״ת אבני חפץ (חלק ד׳ סי׳ לח) משו״כ במעבר יבוק ״דהרוחות נקראות פורחות״:

וכוונתו להאי קרא, לכן כה אמר אדני ד׳ הנני אל כסתותיכנה אשר אתנה מצודדות שם את הנפשות לפורחות וקרעתי אותם מעל זרועותיכם ושלחתי את הנפשות אשר אתם מצודדות את נפשים לפורחות, ופירש שם המלבי״ם (חלק באור הענין), ושלחתי את הנפשות אשר אתם מצודדות את נפשים, ר״ל שאתן מצודדים נפשות ביד נפשים, ר״ל ברשות כחות הטומאה שהם נפשים לפורחות, לשדים ומזיקין הפורחים באויר.

★ ★

ובקצור שו״ע (סימן קצ״ח סעי׳ י״ב) כתב, כשמגיעים עם המת לערך ל׳ אמות מן הקבר, יעמדו עמו כל ד׳ אמות, כדי שיעמדו ז״פ כנגד ז׳ מעמדות שהם נגד ז׳ הבלים שבקהלת, וז׳ מדורי גיהנם, וז׳ דינים החולפים על המת, וישהו מעט שם, שזוהי קצת כפרה למת, וביום שאין אומרים תחנון אין צריכין להעמיד, כי אזי אין הדין קשה.

★ ★

מלבד הנ״ל מצינו ענין הז׳ מעמדות אחרי הקבורה בשו״ע (יו״ד סי׳ שע״ו ס״ד) דאיתא שם:

עכשיו נוהגים שאחרי שנגמר סתימת הקבר מעפר (או לאחר שהפך האבל פניו מן המת), חולצין מנעל וסנדל ומרחיקין מעט מבית הקברות, ואומרים קדיש דהוא עתיד לחדתא עלמא, ואחר כך תולשין עפר ותולשין עשבים ומשליכים אחר גוום ורוחצין ידיהם במים. וכתב הרמ״א על זה, הגה, י״א שיושבים ז״פ, מפני שהרוחות מלוות אותו וכל זמן שיושבין בורחין ממנו (מהרי״ל בתשובה כ״ג בשם י״א), ובמדינות אלו לא נהגו לישב רק ג״פ, אחר שרחצו הידים ואומרים כל פעם ויהי נועם וגו׳ יושב בסתר וגו׳ ע״כ.

ובט״ז (ס״ק ג׳) הביא מה שכתב רש״ל, שקיבל מאביו זקינו, שיש לומר ז׳ פעמים, דהיינו בפעם אחת מלת כי ומלת כי בכלל, ובפעם הב׳ עד כי מלאכיו, ובג׳ עד כי מלאכיו יצוה, ובד׳ עד יצוה לך, ובה׳ עד לך לשמרך, ובו׳ עד לשמרך בכל ובז׳ בכל דרכך, ויש בו סוד. וכתב בלבוש שגם הוא נהג כן עכ״ל. וכ״כ הש״ך (ס״ק ו׳), ומנהג זה הוא לאחר הקבורה.

דף ק״א ע״א

בגמ׳: ותו הא תנן חצר הקבר העומד בתוכו טהור וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ותו וכו׳) כתבו: וא״ת לר״ש היכי אזיל כיון שיש ד׳ מערות לד׳ רוחות, וכי תימא באמה שבין כוך לכוך, האמר בפרק מלחמה דמת תופס ארבע אמות היכא

דלא מסיימי מחיצות, ודוקא בחצר הוא דמסיימי מחיצות אינו תופס, ופ"ה דאזיל שם בשידה תיבה ומגדל עכ"ל.

והקשה במשנה למלך (פי"א דטומאת מת הלכה ה') דהרי אהל זרוק לא שמי' אהל, ותירץ דאיירי במונחת. ועוד תירץ שנכנס באמה שבין כוך לכוך, ואף דמת תופס ד' אמות, מ"מ כיון דהוי רק משום הרחקה מהני אהל זרוק, וכמ"ש התוס' בעירובין (דל"ח) ע"ש.

★ ★

וכתב בספר פתחי האהל (כלל ג' סי' ט'): והנה מה שתירץ דכיון שאסור משום הרחקה מהני אהל זרוק, הרי התוס' כתבו בשם פ"ה, ורש"י ז"ל בעירובין (ל' ע"ב) בד"ה מ"ט דרבנן פליג על התוס' דאף דאסור משום הרחקה לא מהני אהל זרוק.

ומה שתירץ דאיירי במונחים, הנה הרשב"ם ז"ל שם בב"ב כתב כן בשם הרבינו חננאל ז"ל, והרי הר"ח ס"ל דאף במונחים לא שמיה אהל כמו שהביא הרשב"א עירובין (שם) בשמו.

אך באהלות (פ"ט מי"ד) איתא, בד"א בזמן שהיא כלי, היתה פחותה או פקוקה בקש או מחזקת מ' סאה כדברי חכמים, טומאה תחתיה בתוכה או על גבי', טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, ר' אליעזר ור' שמעון אומרים אין טומאה עולה לה אף לא יורדת ממנה ע"כ, וכתב שם המהר"ם מרוטנבורג ז"ל, דר"א ור"ש ס"ל דאדם וכלים נעשים אהלים לטמא ולטהר, ור"א לשיטתיה ברפ"ו עש"ה בארוכה.

ולפ"ז לר"ש דס"ל דכלים נעשים אהלים לטהר, שפיר יכול לכנוס בבה"ק בשידה תיבה ומגדל, דאע"ג דאהל זרוק לא שמי' אהל וכלי הוא, הא גם כלי חוצץ, ור"ש לשיטתיה וא"ש.

★ ★

בגמ': דעביד להו כמין נגר וכו'.

וברשב"ם: ונתן המתים זקופים וכו' ע"כ. כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאוויטש זצ"ל התייחס (בספר שיח שרפי קודש ע' 465) למובא כי רבי מאיר בעל הנס ביקש שיקברוהו בעמידה, ויתנו מקל בידו, כדי שיוכל לילך ולפגוש את המשיח - שיבוא בטבריא - ללא שהיות זמן כלל, אפילו לא הזמן של קימה ממצב של שכיבה למצב של עמידה!

ובגמ' כאן מבואר דקבורה מעומד אינה דבר היוצא מן הכלל וכך נהגו בפועל. ואע"פ שבהמשך הגמ' איתא: "והא אמר ר' יוחנן קבורת חמורים היא זו", ונפסק להלכה שקוברין בשכיבה ולא בעמידה, כיון שאין זה דרך כבוד - מ"מ צריך לומר בגמ' שלנו דאיירי לגבי קברי המשפחה, שלהיות קבור בקבר משפחתו אפילו מן הצד וכיו"ב הוא כבוד יותר.

ולפי"ז יש להבין ג"כ את הסיפור הנ"ל מרמבעה"נ ודפח"ח.

★ ★

והנה ברמב"ם (פ"ט דטומאת מת ה"ג) נראה דהקפידא היא שלא לקבור יושב ואין קפידא על עומד ע"ש, וכ"כ ברע"ב (פ"ט דנזיר מ"ג) ע"ש.

ויש לציין למבואר בשו"ע יו"ד (סי' שס"ד סעיף ב'): נותן המת על גביו ופניו למעלה כאדם שהוא ישן ע"כ, ובש"ך שם (ס"ק ב') כתב דמעומד או יושב הוא דרך גנאי ע"ש.

נראה עוד בש"ך יו"ד (סוף סי' רפ"ט) שכתב שמזוזה עומדת הוא דרך גנאי כקבורת חמורים ע"ש וי"ל.

והנני להביא כאן מאמר מופלא מהספר מחקרים וביאורים להגרש"ח קוק ז"ל (ח"ב ע' 97 והלאה):

חפץ אני לחקור בדבר אגדה אחת, הקשורה באחד הקברים שעל ידי חמי טבריה. האגדה מספרת, שהאיש הנקבר באותו קבר נקבר מעומד, מפני שנשבע בחייו שלא ישב עד שיבא משיח.

העובדא, שאחד הנקברים בטבריה נקבר מעומד נזכרת על ידי כמה מרושמי רשימות קברי הצדיקים בא"י, ובהמשך דברינו נזכירם בשמם, אך ענין השבועה נמצא לפי ידיעתי רק במקור אחד, בספר המסע של הנוסע האלמוני שביקר את א"י בשנת רפ"ב ונדפסה בספר מבשרת ציון.

הנוסע הנזכר, כשהוא מדבר על חמי טבריה והקברים הנמצאים בסביבה ההיא, כותב: "וקרוב לשם יד ציון של אבנים זקוף במישור ושם מתקבצים להתפלל ערב ובוקר, אומרים כי שם נקבר אחד ששמו רבי מאיר שנשבע שלא ישב עד כי יבא שילה ונקבר מעומד. ואיננו סתם רבי מאיר דמתניתין".

והנה, הקבורה מעומד, כשהיא לעצמה, והשבועה, שגרמה לקבורה זו, הם דברים תמוהים מאד. קבורה מעומד היא נגד המנהג המקובל ונחשבת לקבורת בזיון. על קבורה "כמין נגר" - שלפי דעת מפרשי התלמוד, היינו קבורה מעומד - אמר ר' יוחנן: "קבורת חמורים היא זו", "והלא הכלבים אינן נקברים כן". ואיך אפשר שיקברו איש נכבד קבורה כזאת?

אך יותר מעצם הקבורה מעומד נפלא בעיני ענין השבועה, שהרי ברור שאי־אפשר לאדם להתקיים בעמידה זמן ארוך. וכיון שאין זמן קבוע לביאת המשיח, הרי מי שנשבע שלא ישב עד כי יבא שילה נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו, ושבועה כזאת היא שבועת־שוא. ועל כיוצא בזה אמרו: "שבועה שלא אישן שלשה ימים, מלקין אותו וישן לאלתר", ואיך אפשר שצדיק ישבע שבועה כזאת?

לבעל האיגרת "יחוס האבות", שנכתבה בשנת רצ"ז ונתפרסמה על פי העתקה שנעשתה בשנת שכ"ד על ידי ר' אורי ב"ר שמשון מבילא, היה הדבר ברור שר' ירמיה הוא הקבור מעומד, שכן הוא כותב: "ואצל חמי טבריא - ר' מאיר, ועל הדרך מחמי טבריא לכפר - ר' ירמיה, ואומרים שהוא קבור מעומד". וכן הוא גם בספר "יחוס הצדיקים" לר' גרשום איש שקרמילא. אך ראוי לציין שאת דברי בעל יחוס הצדיקים אי־אפשר לחשוב כעדות מיוחדת, כי הספר בעיקרו אינו אלא ליקוט מאיגרת "יחוס האבות" הנ"ל.

רואים אנו איפוא, שבענין זה היו שתי מסורות הסותרות זו את זו, ואני נוטה להכריע שהמסורה הנכונה היא זו האומרת שר' ירמיה הוא הקבור מעומד. ולדעתי נקבר ר' ירמיה מעומד לא מפני שנשבע שלא ישב עד כי יבא שילה, אלא שהוא ציוה לפני מותו שיקברו אותו מעומד, כדי שיהא מוכן כשיבוא משיח. ואם הקבורה מעומד היתה על פי צוואתו, שוב אין שאלה איך קברו אותו קבורה בזויה, כי "רצונו של אדם זהו כבודו" ו"מצוה לקיים דברי המת".

וע"ש עוד מה שהאריך בענין זה.

דף ק"א ע"ב

בגמ': אלא במעמיק כו'.

וכתב רשב"ם ומ"מ במעמיק לא יחפור בשוה לאחרים אלא מלמטה יחפור אותו שיהא אמה בינתים כעין עילית ותחתית.

באגרות משה יו"ד חלק א' סימן רל"ד נשאל כלפי מה שנפסק בשולחן ערוך יו"ד סי' (שס"ב סעיף ד') דבעינן הפסק בין קבר ששה טפחים, מה דין קבר מצעמענט (-מלט) שאין חשש שיפול ויתפורר אם סגי בפחות מזה או לא.

וכתב דיש לחקור בחיוב ההרחק של ג' טפחים אי הוא מדין "קבורה" שצריך שזה יהי' לזה שם קבר מיד בהכנסת המת לתוכו וכדכתיב (פ' ויחי) "בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען", וא"כ בעי הרחקה ע' טפחים ששיעור כותל בור מבואר בב"ב דף י"ז שהוא ג' טפחים, וא"כ לכל קבר בעי ג' טפחים הרי ו' טפחים.

או שמצד עצם הקבורה סגי בקרקע כ"ש, ומה שצריך שיעור ו' טפחים בין קבר לקבר הוא שלא יפול הקרקע לתוכו ויתבטל הקבר.

וע"ש שהאריך בדבר ומסיק דגם בקרקע קשה כמו מלט בעי שיעור הרחקה ד' טפחים, וי"א שהשיעור הוא ג' טפחים ע"ש.

★ ★

בגמ': והא דרב הונא בריה דרב יהושע ברותא היא.

כתב ביד מלאכי (קיג), 'ברותא היא, טעות שגור בפי הכל גם לחכמים לגרוס בדותא היא בדלי"ת מלשון בדאי, כלומר שקר הוא, ואינו כן אלא ברותא ברי"ש, כלומר דעת חיצונית היא, כמו שכתב הערוך בערך בר, כנסת הגדולה (חושן משפט סי' רסט) הגהות הב"י אות ב'. וכן נראה מדברי הלכות קטנות (ח"ב סי' ע"ז) שפירש חוץ מן ההלכות.

'ואני מצאתי לר' בצלאל בשיטה מקובצת על ב"מ (דף קנ"ח ע"ג) שכתב בשם הריטב"א וז"ל, הא דרב אשי בדותא היא, פירש לא אמרה רב אשי מעולם אלא אחד מתלמידיו אמרה מעצמו, או דשמעה מכללא וטעה וקראוה על שמו, וכן הלשון מתפרש בכל מקום עד כאן. הרי לנו שר וגדול דגריס בדותא בדלית ומפרש לה מלשון בדאי, עוד מצאתי לרש"ל ז"ל שם שכתב בדותא היא, נ"ב או ברותא, וכן כתב שם בעל עין יהוסף, יש גורסין בדלית ויש גורסין בריש, הרי דלא הכריעו בזה, ומאן דגריס בדלית לא משתבש, וכן ראיתי עוד בשו"ת הרשב"ש (דף כ"ו סע"ג) שכתב בדותא היא, כלומר שאין דבריו אמת עיין שם'.

★ ★

בגמ': הכי נמי בניפלי וכו'.

כתב בספר תורת חיים כאן: פירשב"ם ז"ל דלר"ש נמי הכוכין שהן בתוך הד' אמות של מערה שניה, קברי נפל הן, שאין ארכן אלא חצי אמה, וזה נראה דוחק לומר דחצי המערה היתה לצורך נפלים וחציה היתה לצורך גדולים, ודוחק נמי לחלק בין המערות ולומר דשתים מהן היו לצורך גדולים ושתים מהן היו לגדולים ולנפלים.

לכך נראה, דד' מערות דר"ש ליכא מאן דפליג דבמעמיק הוו והא דמשני ה"נ בניפלי, אאותן ב' כוכין קאי, שהיו עושין אחד מימין הפתח ואחד משמאלו קאמר דניפלי הוו, שהיו מניחין נפל אחד מימין הפתח במה שהרחיק מזויות כותל הארוך כדפירשתי, ונפל אחד משמאל הפתח באמה שהרחיק מזויות כותל הארוך, ולפירוש הרשב"ם ז"ל שלא היו מרחיקין את כוך הראשון אלא חצי אמה דוחק הוא לומר שהיו עושין כוך בכותל קצר שאינה אלא חצי אמה.

וא"ת כיון דהשתא נמי רבי שמעון במעמיק איירי, אמאי דחיק לאוקמי הני תרתי בניפלי לוקמי כרבי יוחנן דעביד להו בקרן ובמעמיק, וי"ל לפי מה שפירשתי דעביד להו בקרן זויות היינו באלכסון אתי שפיר, דלא ניחא ליה לאוקמי דמעמיק תלת זימני.

★ ★

ועוד כתב: צ"ל דקים להו שכן המנהג דלא למיעבד במערה אחת טפי מי"ג כוכין, וב' מהן צריכים להיות א' מימין וא' משמאל הפתח דוקא, דאי לאו הכי למאן דמוקי להנך תרתי בניפלי תיקשי, אמאי לא הוה עביד ה"נ בכל המערה באותן אמות כותל שבין כוך לכוך, אלא צ"ל דלא הוו נהיגי למיעבד אלא בכה"ג, וא"כ לא קשה מידי מה שהקשו רשב"ם ז"ל והתוספות לעיל גבי הא דמשני דעביד להו בקרן זויות, אמאי צריך שיעשה בקרן זוית, יעשה ברוחב או באורך המערה וכו', דדוקא בצד הפתח היו עושין לאלו השנים אחד מימין ואחד משמאל, דלכולהו שינויי הנך תרתי מימין ומשמאל הפתח הוא, ועל כרחך צריך לומר דטעמא הוה להו לעשות אותן דוקא משמאל ומימין פתח המערה ע"כ.

★ ★

בגמ': תנן התם, המוצא מת מושכב כדרכו נוטלו ואת תפוסתו וכו'.

הנה הרשב"ם כתב: מושכב פרט ליושב, כדרכו פרט לשראשו מונח לו בין ירכותיו, דאיכא למימר עכו"ם הוא הואיל ואין מושכב כדרך ישראל מת, אי נמי אם ישראל הוא באקראי בעלמא השליכוהו לשם עד שיהא להם פנאי ויטלוהו מכאן לקברו בבית הקברות, הלכך אין להם תפוסה ולא שכונת קברות.

אכן בתוס' כתבו בשם ר"י המוצא: פרט לידוע, דדוקא נמצא, הוא דבעינן מושכב, כדרכו, פרט ליושב ושראשו מונח בין יריכותיו דאית לן למימר דנכרי הוא, דישראל לא מותבינן ליה, אבל ידע שישראל הוא, בכל ענין שיהיה יש לו תפוסה ע"כ.

★ ★

עוד יש נק"מ לדינא אם נמצא שכונת קברות מימי קדם, ויש להסתפק אם הם של ישראל או נכרים, והמתים מונחים שם כשראשם בין ירכותיהם או יושבים, דלתוס' בודאי של נכרים הוא בית הקברות, ולהרשב"ם יש לצדד אולי של ישראל הוא, שנקבר שם באופן עראי.

★ ★

ובספר מראה עוזר (ע' שכז) ביאר, דיצא נפק"מ בין רשב"ם לתוס' לגבי מצא ישראל שאינו קבור כדרכו, לרשב"ם אין לו תפוסה ולר"י יש לו ע"ש עוד.

★ ★

עפ"י דברי תוספות אלו הביא בס' יקרא דאורייתא (פ' דברים) בשם חכם א' לבאר מה שנאמר (דברים א' ד'): אחרי הכותו את סיחון מלך האמורי "אשר יושב" בחשבון, ואת עוג מלך הבשן "אשר יושב" בעשתרות אדרעי. וקשה דמאי זה "אשר יושב" אשר נקט, הול"ל "אשר ישב".

ולפי הנ"ל דדרך העכו"ם לקבור מתיהם בישיבה ניחא, שי"ל שאת סיחון ועוג קברו אותם אחרי שנהרג ע"י עם ישראל - בישיבה, וזה את סיחון וגו' אשר יושב וגו' ואת עוג וגו' אשר יושב, דעדיין במצב ישיבה הם נמצאים.אבון שבזמננו יש הרבים זכו בזה.)בזה.זה של מיצר שהחזיקו בו

רבים, וטעמו, כי יסוד דין זה, משום ויתור ומחילה של בעל הממון, [או הפקעת העיר משתמשים בשטח הזה עוד מלפני כניסתדין לו חסרון בדבר, הרי בידו לנקוט פזרא וו, אסור לקלקלו דודאי לרבים מחל וכו' עטייל עמו ארוכות וקצרות שגילה לום ומגלה אותם מארצם.זה שהוא סימן שהקב, כלומר, למרות הכל עדיין בני אתה, וגם אם חלילה אינך מתנהג כשורה אהבתי אליך לא פסקה.חרון, הוא בוודאיובים להיות מעורים בזה אלא הופכים פניהם לבית, שהרי אז היה זמן של כשאין עושין הופכים פניהם לבית עור הן עומדין, ר, צריך טעימה, כדי לבדוק שלא פג טעמו וריחו של היין.וקים אין ליתן מים יותר מכנגד הצימוקים אחר שנתגדלו, דכיון שהער לו המוכר או הלוקח ות כיון דבשעה שלקחו יין היה שהרי טעמו, ואי משום דהחמיץ השתא ואגלאי מלתא דלא הוה יין טוב מ

★ ★

ברשב"ם ד"ה יש מפרשים שיטה זו וכו' בתו"ד: ומשני במעמיק, לא יחפור בשוה לאחרים, אלא מלמטה יחפור אותו שיהא אמה בינתים כעין עילית ותחתית וכו' ע"כ.

הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל כתב בתשובתו בשו"ת אגרות משה (ח"ב יו"ד ח"א סי' רלד):

בדבר הרוצים לחפור בקרקע עמוק ולבנות שם קברים מצעמענט [בטון] זה על זה איזה הפסק צריך להיות ביניהם, אם ששה טפחים כדאיתא בש"ע (סי' שס"ב סעי' ד') והוא מלשון ר' האי גאון שבטור (סי' שס"ג), או שלשה טפחים כהב"י בסי' שס"ב בשם הרמב"ן, או מכיון שהוא בצעמענט [בטון] שמתקיים אף בפחות מג' טפחים סגי כפי שיתקיים.

והנכון לע"ד דאף בצעמענט [בטון] שמתקיים בפחות צריך או ששה טפחים או שלשה טפחים לכל אחד כדאית ליה. כאשר אבאר באורך באור השיטות בזה.

דהנה צריך להבין מש"כ רשב"ם ב"ב דף ק"א בד"ה יש מפרשים במעמיק לא יחפור בשוה לאחרים אלא מלמטה יחפור אותו שיהא אמה בינתים כעין עילית ותחתית, וכן איתא בפי' רגמ"ה עיי"ש, מנא להו להצריך הפסק אמה בינתים בזה על זה, ומשמע שילפי משיעור הפסק כשנקברין זה אצל זה, שהוא לפירושם במתני' שיעור אמה.

וא"כ קשה להרמב"ם (פכ"א ממכירה ה"ו) שכן פסק בש"ע חו"מ (סי' רי"ז סעי' ו') שהפסק דבין כוך לכוך הוא בכותל הארוך אמה ומחצה ובכותל הרוחב שתי אמות, היה להו להצריך אמה ומחצה בהפסק שבין זה על זה במעמיק וכו'.

★ ★

ולהלן כותב:

וצריך לומר דבחיוב קבורה יש לפרש בשני דרכים. א) שתהיה הקבורה דוקא בקבר, היינו שיתחשב המקום בשם קבר, וכדמצינו בלשון הקרא בקברי אשר כריתי' "ויקבר אותו בקברתו" וכדומה משמע שצריך שיהיה בשם "קבר" בעצם לא רק מחמת שיש שם מת, ואף שודאי כשליכא מת אינו בדין קבר, וממילא גם שלא בשם קבר, מ"מ הוא נעשה באופן שיהיה בשם קבר כשיניחו שם מת. ב) שאין צורך שיהיה בשם קבר, אלא לקוברו בעלמא, שהוא במקום שנחשב נקבר שהוא בקרקע למה דאיפסק בסי' שס"ב. ולשונות הקראי אינו בדוקא לדינא, אלא שממילא קורין זה בשם קבר.

והנה יש חלוק גדול, דלדרך הא' שצריך שיהיה בשם "קבר", שייך לומר שיהיה דין שיעור על הדפנות. וגם אולי בלא ג' טפחים אינו חשוב להיות כותל, כמו שלא חשוב לצאת מתורת לבוד, ול"ד לכותל בנוי למעלה שבהכרח הוא בשם דופן. וגם אפשר כיון דחזינן בב"ב (דף י"ז) שכותל בור הוא ג"ט משום שבפחות עלול ליסתר, אין להחשיבו בשם "קבר" דכסתור דמי, ואף שע"י הארונות יתחזקו ולא יסתרו, הרי נעשה אחר הקבורה, ולא סגי להחשיבו מצד זה בשם קבר קודם שנקבר, ולכן צריך שיהיו דפנות של ג"ט, שלא יסתרו גם מצד עצמן, שרק אז נחשב שנקבר בקבר שזהו דין הקבורה.

ולדרך הב', אין שייך שיעורים מצד זה, דבכל אופן הרי הוא נקבר בקרקע שרק זה הוא חיוב הקבורה, ומדין שאסור לקבור שני מתים בקבר אחד סגי אף במשהו. ואם נצריך הפסק אמה כדאיתא במתני', הוא דין חדש, שצריך הרחקה ששה טפחים ביניהם. או שמת תופס ג' טפחים סביב לקברו. ואולי כיון שיש צורך בהג' טפחים לחזוק קברו נאסר לאחרים אף שהוא קרקע עולם שלא נאסר בהנאה, נאסר להשתמש בו גם לקבר אחר דהוא כבזיון קצת. ויצא זה מדין שאין קוברין שנים בקבר אחד.

★ ★

והנה לדרך הא', שבלא ג' טפחים אינו בשם "קבר", בין אם הוא משום שלא חשוב להקרא דופן בפחות מג' טפחים, יש למילף שכמו שבדפנות צריך שיהיו ג' טפחים לקבר, כ"כ יש להיות למעלה ולמטה ג' טפחים לקבר. וזהו שיטת רשב"ם ורגמ"ה דילפי מזה שגם למעלה ולמטה בעי ג"ט לקבר, ולכן מצרכי גם בזע"ז הפסק ששה טפחים. ולדרך הב' שליכא כלל דין דופן ומ"מ צריך הרחקה ששה טפחים אם הוא מטעם שמת תופס ג"ט סביב לקברו, נמי יש למילף שכ"כ הוא בזע"ז דמ"ש למעלה ולמטה מהצדדין. וזה נמי אפשר לומר לרשב"ם ורגמ"ה.

ועי"ש עוד שהאריך הרבה בביאור השיטות בענין זה.

דף ק"ב ע"א

בגמ': מצא שלשה, אם יש ביניהם מארבע עד שמונה הרי זו שכוונת קברות וכו'.

כתב חכ"א בקובץ כנסת חכמי ישראל (קובץ א' סי' לא):

ביו"ד סי' של"ט ס"ה כתב המחבר דהמנהג לשפוך כל המים שאובין שבשכונת המת. וכתב ע"ז הט"ז בסק"ד והך שכונה לא נתבאר כאן השעור. אלא דהתוס' כתובות [כח.] כתבו דשכונה שלשה בתים כדאמרי' בע"ז [כא.] עכ"ל. ועל יסוד ההיא דע"ז (דף כ"א) כתב ג"כ רש"י בגיטין (דף ו') דסתם שכונה ג' בתים יעו"ש.

ולא אבין כעת, הא דע"ז (דף כ"א) שם ההקפדה רק על שלשה בני אדם ולא על ג' בתים, וכן להלכה ביו"ד (סי' קנ"א ס"ט) וברמב"ם (פ"ו ה"ג מה' עכו"ם), ובכ"מ שם מוכח בהדיא דרק לג' בני אדם האיסור. וא"כ לפ"ז ק"ל על התוס' כתובות כ"ח ד"ה ואם ועל שיטת רש"י בגיטין ו' ועל הטו"ז ודעמיה שהחליטו דשכונה היא בשלשה בתים.

אולי י"ל בענין זה ולהביא ראי' מב"ב (קב.) מצא שלשה, אם יש ביניהן מארבע עד שמונה הרי זו שכונת קברות. א"כ מוכח דשכונה היא ג' דירות מג' מתים, וה"ה שכונה של חיים ג' בתים דלשון שכונה הוא ג' מקומות. והתוס' מביאים ראי' דבעינן הדירות של ג' בני אדם, ולא סגי ג' בתי מאדם א', רק שיהי' כל בית שייך לאדם א', אבל לשון שכונה שהיא ג' דירות בזה לא מסתפקי להו כלל שיוצרך להביא ראי' ע"ז, כמו שמוכח מההיא דב"ב הנ"ל. וכן נראה למדייק היטב בסוגי' ע"ז הנ"ל ע"כ.

דף ק"ב ע"ב

בגמ': כרם הנטוע על פחות מד"א, ר"ש אומר אינו כרם וחכמים אומרים וכו'.

ונפסקה הלכה בשו"ע (יו"ד סי' רצ"ו סעיף לג) כחכמים, דאם היו שלש שורות, אע"פ שיש ביניהן פחות מד' הרי אלו כרם ורואין את האמצעיות כאילו אינם. עיי"ש ברדב"ז וכ"מ.

ועפ"י הלכה זו, כתב הגאון ר' אברהם יעקב אורלנסקי ז"ל בקובץ הדביר (טבת-אדר תרפ"ה) במה שנשאל שם בענין משתלות הגפנים שנוטעים אותם האכרים רצופים מאד בלי שום הרחקה אחד מחבירו, כדרך המשתלות, ומניחין אותן כך בקרקע ערך שנה או יותר עד שיגדלו. ואח"כ עוקרים אותם ממקום נטיעתם ונוטעים אותם במקום אחר, ועושים מהם כרמים של גפנים מפוזרים שורות שורות כדרך הכרמים, כמה צריך להרחיק ממשתלות הגפנים אם בא לזרוע על ידם זרעים, אם יש להם דין כרם שצריך להרחיק ד' אמות, או יש להם דין גפן יחידי שמספיק להרחיק רק ששה טפחים, כנפסק ביו"ד סי' רצ"ו סעי' ל"א.

והעלה שם, דמכיון שעומדים המשתלות להעקר ממקומם, רואין אותם ג"כ כאילו אינן ויש להם דין גפן יחידית. ועד כאן לא פליגי ר"ש ורבנן כי אם רק אם בדעת בעל הכרם שישארו הגפנים נטועים תמיד במקומם, או שיעקרם אח"כ ליטע אותם במקום אחר, אבל אם נטעם לכתחילה לעוקרם וליטע אותם במקום אחר, כמו משתלות הגפנים הנ"ל שעיקר נטיעתם במקום המשתלה הוא רק כדי שישתרשו ויתגדלו ע"י השקאת מים וכדומה, ואח"כ כשמתגדלים עוקרים אותם ממקומם ונוטעים מהם כראוי כרמים, בודאי נראה פשוט לפי סברת הגמ' ב"ב כאן דאין על המשתלה דין כרם שצריך להרחיק הזרעים מהם ד' אמות, רק דין גפן יחידי יש להם וצריך להרחיק רק ששה טפחים עכ"ד.

★ ★

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' י"ח ס"ק ב') כתב להעיר על דבריו דיש לחלק בין הדברים, דבההיא דכלאים יש סברא טובה לומר למה שרואין את האמצעיות כאילו אינן ונותנין להן דין גפן יחידית, והוא מפני שהחיצוניות הרי הן קבועות, ולכן אין האמצעיות העומדות להעקר יכולות להצטרף עם החיצוניות הקבועות, וביניהם לבין עצמם של האמצעיות

הרי אין ד' אמות, לכן יש להן דין גפן יחידי, וממילא מכיון שאינן מצטרפין לחיצוניות יש לחיצוניות שיש בינם ד' אמות, דין כרם.

אבל במשתלות הנ"ל, הרי כולם כאחד עומדים להעקר ממקומם על מנת לנטעם במקום אחר, וכולם שוים, ולמה ומאיזה טעם ניתן להם דין גפן יחידי בזמן שנטועים יחד ככרם, ואדרבה בזה הסברא נותנת לומר דמכיון שנטועים מיהת ככרם ועומדים לכרם, צריכים לתת להם כדי עבודת הכרם ד' אמות. ואפי' כשהם נטועים פחות פחות מארבע אמות ג"כ צריך שיהא להם דין כרם מטעם דין הנ"ל דרואין את האמצעיות כאילו אינן, והחיצוניות מצטרפין זה לזה להיות כרם.

וע"ש עוד שהאריך בזה.

★ ★

בגמ': **הכא זימנין דמיתרמא ליה בין השמשות ומיקרי ומנחי ליה.**

בספר זכר דבר (עמ' נד, ב) כתב בשם ספר חדושי הגרשוני (יורה דעה סי' רנא), שאף על פעם אחת שייך לומר 'זימנין' ולאו דוקא על שתי פעמים. אמנם בשנות ימין (א, דרוש א לשבת הגדול עמ' קג) כתב שרק במקום ההכרח מפרשים שהכוונה לפעם אחת, אבל בסתם הכוונה למספר פעמים.

בשדי חמד (ז, ח) הוכיח שלא כדבריו מדברי רש"י במסכת גיטין (ח, א), דאמרו שם בגמרא, 'והא זימנין לא אמרת לן הכי', ופירש רש"י: 'זימנין - פעם אחרת', ולכאורה מי הכריחו לפרש פעם אחרת, ולא פעמים אחרות, אלא מוכח דאף ללא הכרח ניתן לפרש שזימנין היינו פעם אחת.

פרק שביעי

דף ק"ג ע"א

בגמ': **אי הכי אפי' פחות מכאן נמי, הנהו נגאני דארעא מיקרו, שדרי דארעא מיקרו וכו'.**

הנה מבואר כאן בגמ' דהא דהמוכר בית כור לחבירו והיו שם נקעים וסלעים פחותים מעשרה הרי הם נמדדים עמה, הוא רק אם נקעים וסלעים אלו הם עד ארבע קבין בכל הבית כור, אבל אי הוו טפי אין נמדדין עמה.

והטעם כפירוש הרשב"ם כאן, דאי הוי יותר מד' קבין לא מקבל לוקח, דהא בית כור עפר אתני ליה מוכר ללוקח, וכולי האי לא מחיל אניש ע"כ.

★ ★

וכתב בספר שמועת חיים על ערכין (ח"ב סי' יא): נראה מדבריו דגם יותר מד' קבין הוו עדיין בכלל נגאני ושדרי דארעא, אלא דהלוקח רצה לקנות קרקע טובה, וכשיש בה יותר מד' קבין נקעים וסלעים לא מחיל לוקח ואינו רוצה לקנות שדה כזו. ולביאור זה נראה, דבמקדיש בית כור שיש בה יותר מד' קבין סלעים ונקעים, אי הוו פחות מי' טפחים נמדדין עמה, דגם אינהו בכלל נגאני ושדרי דארעא.

וכן נראה לדקדק מהרמב"ם, דבפרק ד' מערכין הי"ג כתב הדין דפחות מכאן נמדדין עמה, ולא התנה דמיירי רק בשיעור ד' קבין, אע"ג דבהלכות מכירה (פכ"ח ה"ב) התנה כן גבי מכירה.

★ ★

וע"ש שהביא שמדברי העולת שלמה עמ"ס ערכין (כ"ה ע"א) נראה שלמד הפי' בגמ' כאן אחרת מהרשב"ם, דהטעם דהא דאמרו דפחות מעשרה נגאני דארעא מיקרו ושדרי דארעא מיקרו הוא רק עד שיעור ארבעת קבין, אבל ביותר מכאן חשיבי ולא בטלי לשדה ולא מיקרו נגאני ושדרי דארעא, ולכך גם גבי מקדיש שדהו והיו בה נקעים וסלעים, כשהם יותר מד' קבין לבית כור חשיבי באנפי נפשייהו ואין נמדדין עמה.

★ ★

בגמ': **בעי רב חייא בר אבא רובן במעוטה ומעוטן ברובה מהו תיקו בעי רבי ירמיה כשיר מהו כשורה מהו איצטדינין מהו דרך עקלתון מהו תיקו.**

בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רעב) דן באיבעיות בגמרא שלא איפשיטא, וכתב, 'ובפ' בית כור (ק"ג ע"א וע"ב) בענין נקעים עמוקים וכו' אין נמדדין עמה ואמרי' עלה בגמ' טרשים שאמרו בית ארבעה קבין, ואמר ר' יוחנן והוא שמובלעין ברובה של שדה ובעי ר' חייא בר אבא רובן במיעוטה ומיעוטן ברובא מאי וסלקא בתיקו. וכן בעי ר' ירמיה כשיר מהו כשורה מהו אצטדינין מהו דרך עקלתון מהו וסלקא נמי בתיקו. והרמב"ם ז"ל כת' עלה הרי זה ספק והממע"ה. והרי"ף ז"ל לא הביאן לבעיות אלו. ויש שסוברין לומר דלאו אליבא דהלכתא נינהו.

וכן (שם) בהיא דבעי ר"פ התם מפסקא עפר בנתים מהו. ובעי רב אשי נמי עפר מלמעלה וצונמא מלמטה או עפר מלמטה וצונמא מלמעלה מהו וסלקא בתיקו. גם הרמב"ם ז"ל כ' דלא קנה דכללא הוא לאקומי ממונא בחזקת מריה.

ובהוא פרקא (ק"ג ע"ב) גבי בית כור עפר אני מוכר לך מדה בחבל דתנן עלה שאם שייר בשדה בית תשעה קבין ובגנה בית חצי קב. ובעי עלה בגמ' (ק"ד ע"ב) שדה ונעשה גנה גנה ונעשית שדה מאי וסלקא בתיקו. הרי"ף ז"ל לא הזכיר בעיא זו. אבל הרמב"ם ז"ל הזכירה וכ' שהיא ספק. ובודאי דהוי קולא לנתבע. אבל אני תמה למה לא הזכיר הרמב"ם ז"ל ההיא בעיא דבסמוך (שם) בור מהו שתפסוק אמת המים מהו שתפסיק. רשות הרבים מהו שתפסיק (רבבא) (ריכבא) דדקלא מהו שתפסיק, דסלקי בתיקו. ואין דרכו של רבינו ז"ל להשמיט.

'ושמא כיון שבעיות הללו דהפסקה איבעיא לן זמנא אחריתי בפ' הספינה (פ"ג ע"ב) בענין מוכר שלשה אילנות וסלקי בתיקו, כיון שכתבם שם תו לא אצטריך למכתבינהו הכא. ובפ' מי שמת (קנ"א ע"א) באומר נכסי לפלוני איבעיא לן ספר תורה אי אקרי נכסי אי לא ולא אפשיטא. ופסקי רבוותא דלא זכי ביה מספיקא, והתם (ק"מ ע"א) בבעיא דבע"ח מהו שימעט בנכסים דלא אפשיטא. מוקמינן לנכסי בחזקת יתומים. ובפ' לא יחפור (כ' ע"ב) בעי אביי כבד ורבץ לאוצר והנהו בעיי דאיתנהו התם וסלקו בתיקו כ' הרמב"ם ז"ל דלכתחל' בעל האוצר מעכב. ואם עבר ועשה אין בעל האוצר יכול להסיר כדין כל מחזיק בנכסים שנפל בהם ספקא דתלמודא כדעתו ז"ל בכ"מ כיוצא בזה כמו שנכתוב עוד בס"ד, ובההוא פרקא (כ"א ע"ב) בבעיא דבר מבואה אחרינא אי מצי לעכב דסלקא בתיקו'.

דף ק"ג ע"ב

בגמ': כשיר מהו, כשורה מהו, איצטדינין מהו, דרך עקלתון מהו, תיקו.

ברמב"ם (פכ"ח דמכירה הלכה ב') מנה ה' דברים וז"ל: או שהיו מחולקין כמו חוט שוה או כמו עגול או כמו משולש או שהיו בצדדין או שהיו דרך עקלתון כל אלו ספק ע"כ.

וכתב הגרא"י ברומברג ז"ל בהערותיו שנדפסו בקובץ הר המלך (קובץ ד' ע' נט): מונה חמשה דברים ובש"ס ב"ב ק"ג ע"ב מונה רב ארבעה "כשיר מהו כשורה מהו איצטדינין מהו דרך עקלתון מהו".

ומקור לדבריו היא גירסת ר' האי גאון עיין שיטה מקובצת ב"ב לדף ק"ג ע"ב ד"ה אמר "ובנוסחא דרבינו האי גאון ז"ל אית ליה תוספת על נסחי דילן כחצובה מהו".

★ ★

בגמ': בעי רב פפא, מופסק עפר בינתים מהו, תיקו.

ובירושלמי כאן מפורש:

"כל שמחרישה סובבתו" ע"כ. ושם במראה הפנים הביא את הב"י (בסימן רי"ח) שהביא בשם הר"ן ז"ל, על הא דבעי רב פפא מופסק עפר בינתים מהו וסלקא בתיקו, וכתב: ולא איתפריש בגמרא כמה עפר מפסיק בעי, אבל בירושלמי פירשו דכל שהמחרישה סובבתו זהו באמצע עכ"ל.

★ ★

בגמ': איבעיא להו בית כור סתמא מאי תא שמע בית כור עפר אני מוכר לך מדה בחבל וכו'.

לבסוף מסיקה הגמרא, דכיון שמהרישא מדייקים לכאן ובסוף מדייקים להיפך, אין להוכיח מכאן כלום.

ברם מצינו בגמרא בכמה מקומות שבאופן כזה מסיקה הגמרא 'תברא מי ששנה זו לא שנה זו' (עיין בבא קמא מח, ב ועוד הרבה), וצריך תלמוד אימתי אמרו 'תברא' ואימתי אמרו סתם שמכאן אין להוכיח כלום.

השל"ה (תורה שבעל פה, אות רבי) כותב שהמעיין בכל המקומות יוכח, שבמקום שהדבר שהגמרא רוצה לדייק שנוי במחלוקת אמרו 'תברא', ואם אין שנוי במחלוקת, אמרו סתם 'אלא מהא ליכא למשמע מינה'.

דף ק"ד ע"א

בגמ': פחות כל שהוא ינכה.

כתבו בתוספות (ד"ה פחות), 'מה שפ"ה, דהא דאמר רבא, כל דבר שבמדה אפי' פחות מכדי אונאה חוזר, היינו במטלטלי, אגב חורפיה לא עיין, דבהדיא אייתי לה בריש פ"ב דקדושין, (דף מב: ושם), אמקרקעי דאמר ובמקרקעי נמי לא אמרן אלא דטעו בעילויא, אבל במשחתא לא כדרבא כו'. ואור"י, דרבא איירי כשמדדו והטעהו במדה, אבל הכא לא מדדו עדיין אלא בבאין למדוד, ומתחילה היה נמי יודע שאינו מכוין כ"כ שלא היא או פחות או יותר'.

כתב בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' נ), 'ובתוס' ב"ב תירצו, דבבית כור, כיון שלא אמר שמדד מתחילה, נמי היה יודע שיש פחות או יותר. נראה הפירוש, דלא הוי טעות כלל, כיון שמתחילה ג"כ ידע הלוקח שיש פחות או יותר, ולפי שיטה זו למד הר"ן (פרק האיש מקדש), דהמוכר שדה לחבירו ונמצא חציה גזולה דכל המקח בטל, והקשה על זה, מדאמר שמואל בב"ב (ק"ו ע"ב), דשני אחין שחלקו שבא להם אח שלישי ממדינת הים מקמצין. ותירץ, דחלוקה שאני, דניחא להו שתתקיים חלוקתם במה שהיא, וכמו שחילק הש"ס שם בין כור בשלשים דיכול לחזור אפי' בסאה אחרונה. ולפי

זה נראה, דבחלוקת אחין, דטעות במידה אינו מבטל כל החלוקה, כמו שבא להם אח שלישי ממדינת הים, וקשה, דהא שם (בפרק האיש מקדש) קאי רבא באחין שחלקו דפלוג במשחתא חוזר, וצ"ע.

★ ★

בגמ': אלא מהכא ליכא למשמע מינה.

כתב הגרא"י ניימרק ז"ל בספרו אשל אברהם: עפ"י רוב בש"ס כשבא לפשוט מדיוקי דרישא וסיפא דסתרי אהדדי מדחה כן דמהא ליכא למשמע מינה - ועי' נדרים ע"ב - אבל יש שהגמ' מסיק דדיוקא דרישא דוקא ולא סתר לסיפא דמתרץ דדיוקא דרישא נעשה כמו מה שמפורש בסיפא - עיין קדושין ה' ע"ב לענין ספיקא דגמרא בנתן הוא ואמרה היא דהדיוקים דרישא וסיפא סתרי אהדדי ומתרצי לה בתרי אנפי, או דהדיוק דרישא ברור דנתן הוא ואמרה היא פסול ודאי דהוא נעשה כאלו נתנה היא ואמרה היא - או באפן אחר דברישא תנא נתן הוא ואמר הוא דכשר ודאי ובסיפא נתנה היא ואמרה הוא דפסול ודאי, אבל נתנה הוא ואמרה היא ספיקא הוא עי"ש ולא יעלה על זכרוני מקום אחר בש"ס לישב הדיוקים דסתרי בדרך זה.

והנראה, דאין זה דרך מסוים, ומשו"ה באמת מתרץ לה בתרי אנפי היינו משום דלא פסיקא להו - וזה הוא רק במקום שאין להם הוכחה ברורה ממקום אחר.

והנה בסוגיין לאחר שהגמ' הוכיחה מברייתא דבית כור סתמא כבין חסר בין יתיר דמי, בודאי ניתן להאמר ולפרש גם דיוקי דמתני' בדרך זה דוקא מדה בחבל אבל בית כור סתמא כבין חסר בין יתר דמי, וא"צ דחוקי כרשב"ם דמשום סיפא נקטי'.

★ ★

בשו"ת אגרות משה להגאון ר' משה פינשטין זצ"ל (חלק ח' או"ח ח"ה סי' מ"ג אות ח') כתב: מצינו שלוש סוגיות שבהם פירשו המפרשים שהדיוקים הסותרים ממתני' אין פירושם שלתנא היה ספק, אלא שהספק הוא לדידן.

וא' מהם הוא בסוגי' שלנו, דהרשב"ם מפרש: אלא מהא ליכא למשמע מינה, דלגופה איצטריך למיתני ברישא היכא דאמר ליה האי או האי דאזלינן בתר ההוא לישנא דאמר לו, אבל בסיפא דאמר לתרוייהו, מידה בחבל אני מוכר לך הן חסר והן יתר דסותרין זה את זה הלך אחר האחרון לבן ננס.

ולא פירש שהתנא לא איירי בבית כור סתם שהוא משום דמספקא לו לתנא, וכן כתבו התוס' ד"ה אלא, דחד מינייהו דווקא.

★ ★

ובספר דברי סופרים ח"ב (ד' קי"ד ע"ב) כותב: אלא מהא ליכא למשמע מינה, וקשה, נימא דסתמא כהן חסר והן יתר, ולפי דברי השיטמ"ק בב"ק (מ"ח ע"ב) בשם הר' ישעי' ז"ל דכיון דהתנא תני רבות "ואם אמר" משמע דבבא אחריתי היא לכן אין לומר נעשה ע"ש, א"כ א"ש גם כאן ודו"ק.

ואולי כיון דבלא"ה מסיק הש"ס שם מכח ברייתא דסתמא כהן חסר הן יתר דמי, לכן לא רצה הש"ס להוכיח כן מכח נעשה דשינוי דחיקא היא וכמש"כ התוס' וש"מ ב"ק מ"ח ע"ב.

דף ק"ד ע"ב

במשנה: מדה בחבל אני מוכר לך הן חסר הן יתר בטל הן חסר הן יתר מדה בחבל הן חסר הן יתר מדה בחבל בטל מדה בחבל הן חסר הן יתר דברי בן ננס.

בגמרא מובא מחלוקת רבנן ובן ננס, הרע"ב בפירושו על המשנה מסכם ומבאר מחלוקת זו בזה הלשון: 'מדה בחבל וכו' - האומר לחבירו שתי לשונות הללו הסותרים זה את זה. מדה בחבל. דמשמע בצמצום. הן חסר הן יתר. דמשמע דלא קפיד על מעט פחות או יותר. בטל לשון אחרון שהוא הן חסר הן יתר. את לשון ראשון שהוא מדה בחבל. ואפילו פיחת רובע לסאה או הותיר רובע לסאה הגיעו.

דברי בן ננס - דסבירא ליה תפוס לשון אחרון, ופליגי רבנן עליה ואמרי הלך אחר פחות שבלשונות, בין ראשון בין אחרון. דמספקא להו אי תפוס לשון ראשון, או לשון אחרון. ונוטל הלוקח בפחות שבשעורין. והלכה כחכמים'.

במשכיל לדוד (פר' בא) ביאר את דברי הכתוב (שמות יא, ב) על פי מחלוקת זו. דנאמר: 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב', ופירש רש"י (ומקורו ממסכת ברכות ז, א) 'דבר נא - אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הזהירם על

כך, שלא יאמר אותו צדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם'. והקשו המפרשים, למה היה צריך לבקשה, הרי פשוט שמשה רבנו ישמע בקולו. ובפרט שדבר טוב הוא, ואם כן למה צריך לבקש כל כך שיעשו זאת.

אך הנה לעיל בפרשת שמות (שם ג, כב) אמר הקדוש ברוך הוא למשה: 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וגו'' וכאן אמר לו: 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה'. ולכאורה יש סתירה, דשם אמר לו שהאשה תיקח, וכאן אמר לו שהאנשים יקחו. ואמנם מה ששינה אחר כך, היינו משום דבתחילה אם היה מצוה על האנשים לקחת, היו יכולים להשתמט ולומר אין לנו כלל את הכלים הללו, מה שאין כן הנשים יודעות טוב יותר מרכושי השכנים ולהם יקשה להכחיש, ולכן ציוה על הנשים, מה שאין כן כאן היה כבר לאחר מכת חושך, שבו נכנסו בני ישראל לבתי המצרים ובדקו היטב את רכושם, וידעו היטב מה הם הכלים העומדים ברשותם, ולא יכלו להשתמט ולהכחיש. אך עדיין הסתירה במקומה עומדת, האם יצוה על האנשים או על הנשים. והיה מקום לומר, דכיון שהלכה כחכמים שהולכים פחות שבלשונות בין ראשון בין אחרון, ויתפוס הפחות שבלשונות והוא הלשון שאמר לו בתחילה 'ושאלה אשה משכנתה'.

לכך הוצרך לומר לו בבקשה ממך, אף על גב דבכל מקום הלכה כרבנן, כאן בבקשה ממך תפוס דוקא לשון אחרון, כי כך ירבה הרכוש, כי אם האנשים לוקחים מצליחים יותר מאשר הנשים.

★ ★

במשנה: **מדה בחבל אני מוכר לך** וכו'.

וברשב"ם בסו"ד כותב: דכל שני לשונות של מכירה שסותרין זה את זה תפוס לשון אחרון דחזר בו תוך כדי דבור מן הראשון עכ"ל.

וכתב בדרכי דוד כאן: וע"ע ברשב"ם לקמן (דף ק"ה ע"א) בד"ה קמ"ל, שכתב דכיון דבתוך כדי דיבור אמר שתי הלשונות, אין ידוע על איזה נתכוין יותר וכו' ע"ש ולקמן (דף קכ"ט ע"ב) ברשב"ם ד"ה והלכתא ע"ש.

והמתבאר מכל זה הוא, דתוך כדי דיבור חשיב כאלו אמר הכל ברגע אחד, ולכן היכי דהוי חזרה ממש בטל הכל, וכגון שאמר בדבור אחד מכור לך דבר זה, אינו מכור לך דבר זה הוי חזרה ובטל לגמרי, כי מכור ואינו מכור אין כאן מכירה כלל.

אבל היכי דעיקר הדבר קיים, אלא דשתי הלשונות הסותרות זו את זו הן בענין אופן המכירה, ואנו צריכים לדון, על עצם המכירה שהיא קיימת באיזה אופן היא מכורה, בזה שייך לומר הא דתפוס לשון ראשון או אחרון ובזה פליגי תנאי, ועי' נמוק"י כאן מש"כ בשם הריטב"א וצ"ל בכונתו כנ"ל ועיין.

דף ק"ה ע"א

בגמ': **אמר רבי אבא בר ממל אמר רב, חולקין עליו חבריו על בן ננס** וכו'.

בספר בית אהרן להגר"א מגיד (חלק ה' ע' תעו) האריך, האם כשאי' בגמ' לשון כזה, שא' אומרים: חולקים עליו חבריו וכו', האם כוונתו דהוא - האומר ג"כ ס"ל כחולקים, כיון שזה רבים נגד יחיד, או שאין ראי' איך הוא סובר בעצמו.

וכתב שם:

הנה מבואר מסוגיא זו דלשון חולקין עליו חביריו על ר' פלוני, אין הפי' דס"ל כהרבים החולקים על היחיד, דהרי כאן רב דאמר לשון זה ס"ל כבן ננס שהוא יחיד נגד הרבים, רק דקמ"ל דהא ד' פלוני לאו כ"ע ס"ל כוותיה וחביריו חולקים עליו, אבל לשון זו דברי ר' פלוני אבל חכ"א וכו' הפירוש הוא דזו דברי ר' פלוני ולא קיי"ל כוותיה, אמנם זה הוא מן הסתם, אבל אם יש הכרח לפרש באופן אחר הרי איכא למימר דר"ל דזו דברי ר' פלוני אבל הרבים חולקים עליו ולאו כ"ע ס"ל כוותיה, וזה הוי ממש כהלשון חולקין עליו חביריו, ודו"ק.

★ ★

וראה בפירוש רבינו גרשום כאן (ק"ה ע"א) שכתב: וז"ל מדקאמר שמואל זו דברי בן ננס מכלל דלא סבירא לבן ננס ע"כ, הרי מבואר מדבריו, דהדיוק הוא מלשון זה עצמו דזו דברי ר' פלוני ולא מסיפא אבל חכ"א וכו', וכן משמע מלשון הרשב"ם שכתב: ומתמה גמרא זו ולא ס"ל, מדקאמר שמואל "זו דברי בן ננס" ולא קאמר חלוקין עליו חביריו על בן ננס וכו', ולא הביא ג"כ סוף המימרא אבל חכ"א וכו', ושם בע"ב ברשב"ם ד"ה דהתם וכו' דכיון דאמר

"זו דברי בן ננס" משמע דלא ס"ל עכ"ל, וראה עו"ש בתוד"ה אלא שכתבו: ועוד כדפי' הקונט' דזו משמע ס"ל הכי ע"כ, ומשמע מזה דס"ל כמ"ש לדעת רבינו גרשום.

אבל עיין בחידושי הריטב"א (הנדפס בראשונה בניוארק תשי"ד) כאן בד"ה אמר רב יהודה וכו' [עד זו ו]לא ס"ל שכתב וז"ל: פירוש, דהכי משמע מן הסתם "כיון דאפקא בלשון חכמים" עד דאיכא הכרח דבעי למימר זו וס"ל, והכי סוגיין בכל דוכתא, חדא מינייהו בפרק אותו ואת בנו גבי פלוגתא דחנניא ורבנן (חולין ע"ט ע"א) עכ"ל, והרי מבואר, דלדעתו הדיוק הוא מסוף דברי שמואל שסיים אבל חכ"א וכו', ומדקראם לחביריו דבן ננס דהיינו רשב"ג ורבי יוסי חכמים, ש"מ דהכי קיי"ל, וע"ש עוד.

★ ★

בגמ': אמר שמואל, זו דברי בן ננס אבל חכמים אומרים הלך אחרי פחות שבלשונות.

וברשב"ם דהיינו אחר לשון שמפחית כחו של לוקח, דמספקא להו אי תפוס לשון ראשון או לשון אחרון, ויד המוכר שהוא מוחזק בקרקע שלו על העליונה, הלכך היכא דאמר מדה בחבל והן חסר הן יתר, אם הותיר כל שהוא אזלינן בתר לשון מדה בחבל ויחזיר, ואם פיחת כל שהו אזלינן בתר הן חסר והן יתר והגיעו ע"כ.

★ ★

והנה הרמב"ם (פכ"ח דמכירה הלכה י"א) כתב: האומר לחבירו בית כור עפר אני מוכר לך בין חסר ובין יתר, או שאמר בית כור אני מוכר לך בית חסר בין יתר מדה בחבל, הלך אחר פחות שבלשונות ואין לו אלא כדין אם חסר אם יתר עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגות: לא ידעתי מה זה, כי הפחות שבלשונות קולא היא לנתבע, ואם נתן מעות הלוקח הוא התובע, ואם לא נתן והלוקח מחזיק והמוכר תובע מעות יתירים, הוא התובע, ופעמים שחסר קולא או חומרא לנתבע וכן ביתר עכ"ל.

וכתב הרב המגיד שם, דיש לבאר דעת הרמב"ם דס"ל כהרשב"ם (וכן הביא שם שס"ל להר"י מיגאש), דיד בעל השטר על התחתונה דהממע"ה ל"ש אם הפחות הוא לשון ראשון או לשון אחרון, והוסיף המ"מ, שאפילו בא מוכר ליקח מעות כופין את הלוקח ליתן כשהותיר דקרקע בחזקת בעלים עומדת וכן אמרו גבי שכירות בב' לשונות סותרים ע"כ.

★ ★

אכן בדרישה על הטור (סי' ריח) הביא, דמ"ש המ"מ דהרמב"ם ס"ל כהרשב"ם, מדברי הטור לא משמע כן, דהרמב"ם כתב ואין לו אלא וכו' ומשמע דקאי או אמוכר או אלוקח בין לטובה ובין לרעה, אבל אינו מחלק בין חסר ליתר, וביאר בפרישה טעמיה דהרמב"ם, דמ"ש בגמרא הלך אחר פחות שבלשונות ר"ל, אחר הלשון המפחית הדיבור של המוכר שפתח בבית כור אלא הן חסר והן יתר הוא, ונמצא שאם יש יתרון מרויח הלוקח ואם יש חסרון מפסיד הלוקח.

ועיי"ש שכתב עוד דרך בביאור שיטת הרמב"ם אלא שדייק בדרישה שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות משמע כדברי המ"מ עיי"ש.

דף ק"ה ע"ב

בגמ': אמר רב הונא, אמרי בי רב וכו'.

וברשב"ם כתב: בפ"ק דסנהדרין (י"ז ע"ב) אמרי בי רב [רב] הונא והאמר רב הונא אמרי בי רב, אלא רב המנונא, כלומר כל היכא דאמרינן אמרי בי רב דמשמע תלמידי דרב היינו רב המנונא שהיה תלמידו של רב ואמר ההלכה משמו של רב, והכי מוכח לקמן דפרכינן והא אמרה רב חדא זימנא עכ"ל.

והנה בסנהדרין (י"ז ע"ב) איתא: אמרי בי רב רב הונא, והאמר רב הונא אמרי בי רב, אלא רב המנונא, ובתוס' (ד"ה אלא רב המנונא) כתבו: פי' הקונט' אלא אמרי בי רב היינו רב המנונא, וקשה דבשילהי הערל (יבמות פ"ג ע"ב) קאמר אמרי בי רב היינו רב הונא ורב הונא אין הלכה קאמר, ודחק שם בקונט' לפרש, דהא דמסקינן הכא דקא אמרי בי רב היינו רב המנונא היינו היכא דמוכח דלא הוי רב הונא, כי הך דקאמר רב הונא אמרי בי רב, וקשה וכו', ואומר ר"ת דהכא גרס אימא רב המנונא ולא גרסינן "אלא", ואפילו גרס "אלא" יש ליישב, כלומר לא תימא אמר רב הונא אמרי בי רב אלא אמר רב המנונא אמרי בי רב עכ"ל התוס'.

וברשב"ם כאן מבואר דס"ל כרש"י הנ"ל, דאמרי בי רב היינו רב המנונא.

★ ★

וכתב בספר בית אהרן (חלק י' ע' רנט): אלא דמלשונו של הרשב"ם משמע דכל אמרי בי רב אפילו היכא דלא מוכח היינו רב המנונא, וזה קשה, דביבמות (פ"ג ע"ב) מפורש להדיא, אמרי בי רב מנו רב הונא, וזה הכריח לרש"י לפרש שם, דרק היכא דמוכח אמרינן דהיינו רב המנונא, ועיין בזה עכ"ד.

★ ★

בגמ': מאי קא משמע לן תפוס לשון אחרון.

על הפסוק בראשית (א, יא) 'ויאמר אלוקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי', פירש רש"י: עץ פרי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי ולא העץ פרי'. וצריך ביאור, וכי הארץ יש לה יצר הרע לעבור על מצות ה'.

וביאר הט"ז (דברי דוד, בראשית), שחטא הארץ היה בטעות, דמתחילה כשנאמר 'עץ פרי', סברה הארץ דהיינו שיהא טעם העץ כטעם הפרי, אבל בסוף כשנאמר 'עושה פרי', סברה דהיינו שרק יעשה העץ פרי, אבל לא שיהיה טעם העץ כטעם הפרי.

והנה אנו נוקטים להלכה, דתפוס לשון אחרון, ומשום כך סברה הארץ, דכיון שבלשון האחרון נאמר 'עושה פרי', לכן לא הוציאה הארץ טעם העץ כטעם הפרי, אמנם האמת אינו כן אלא 'עושה פרי' היינו שיוציא דווקא ממינו, אבל לעולם צריך שגם עם העץ יהיה כטעם הפרי. ואף על פי שחטא הארץ היה בשוגג, מכל מקום שגגת תלמוד עולה זדון, ולכן הזכירה התורה את חטאה.

דף ק"ו ע"א

בגמ': איתמר רב הונא אמר שתות כפחות משתות רב יהודה אמר שתות כיותר משתות.

בחמדת ימים (עשרת ימי תשובה, ג) מביא בשם הראשונים שפירשו את הפסוק (ויקרא כה, יד) 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך' לרמוז, שלא תמכור לו רק דבר שגם הקונה ירויח בו, אם הוא קונה למכור. וזהו שנאמר, 'וכי תמכרו ממכר' כלומר, יהיה גם כן ממכר לעמיתך, ולא למכור לו כל כך ביוקר שלא יהיה לו עוד ריוח בו, ולכן אסור להונות בשתות.

★ ★

בגמ': איתמר רב הונא אמר שתות כפחות משתות רב יהודה אמר שתות כיותר משתות.

בחמדת ימים (עשרת ימי תשובה, ג) מביא בשם הראשונים שפירשו את הפסוק (ויקרא כה, יד) 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך' לרמוז, שלא תמכור לו רק דבר שגם הקונה ירויח בו, אם הוא קונה למכור. וזהו שנאמר, 'וכי תמכרו ממכר' כלומר, יהיה גם כן ממכר לעמיתך, ולא למכור לו כל כך ביוקר שלא יהיה לו עוד ריוח בו, ולכן אסור להונות בשתות.

דף ק"ו ע"ב

בגמ': והא עשרין אמר לי, אמר לי' דעדיפא כעשרין וכו'.

וברשב"ם: ולהשביח מקחו אמר כן ע"כ.

בספר אבני חשן (ח"ב ע' תקפט) נשאל: משכיר אמר לשוכר שאורך הסלון ארבע מטר, והשוכר ראה את הדירה ואת הסלון והאמינו למשכיר ולא מדד ע"פ הרצפות כיון שהיו מכוסים בשטיח, אך נראה לו הסלון עונה לצרכיו ולכן שכר את הדירה וחתם על חוזה ושילם מעת.

עתה פירק את הארון שבדירתו הקודמת, אך כשהביאו אותו הסבלים והחלו להתקינו התברר שאורך הסלון שלש מטר ותשעים, ולא ניתן להרכיבו.

לכן הוא תובע מהמשכיר את הוצאות הפירוק והסבלים מדין גרמי, כי אומר שסמך על דברי המשכיר שאמר שבסלון ארבע מטר והוציא הוצאות, ולכן יש לחייבו בהוצאות אלו.

וכתב שם לפשוט מהגמ' כאן דמבואר כנ"ל, שהמוכר גם הוא היה יודע שאין בשדה אלא ארבע עשר, אלא כוונתו היתה שהחמשה עשר אלו שלו עדיפים ומשובחים כעשרים של שדה אחר ולהשביח מקחו אמר כך. ונראה שגם בענינו כך, שיכול המשכיר לומר לשוכר נתכוונתי שהדירה מעולה, וכאילו יש בה ארבע מטר ולהשביח דירתי נתכוונתי.

★ ★

בגמ': ר' יוסי אומר האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהם קנו כולן וכו'.

וברשב"ם: כלומר זה קנה לגמרי בגורל ולא יכלו לחזור בו וכו' ע"כ.

וכתב בלח"מ (פ"ב דשכנים הי"א) דנראה מדברי הרשב"ם שהגורל עושה קנין אפי' דלא החזיק, וע"ש שכתב

שכן נראה דעת הרמב״ם (שם) דסתם ואמר קנו כולם. אבל מתשובת הרא״ש שכתב הטור (בסי׳ קע״ג) נראה דלא מהני גורל בלא חזקה וכו׳. ואולי שזו היא כוונת הראב״ד בהשגות שכתב על רבינו ז״ל שלא נתחוורו דבריו, אפשר דמשום שהבין בדברי רבינו ז״ל שהגורל עושה קנין, השיג עליו שאינו כן אלא דצריך חזקה וכסברת הרא״ש ז״ל עכ״ד הלח״מ.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ בצלאל ז׳ולטי ז״ל בספרו משנת יעב״ץ (חו״מ סי׳ כ״ח אות ז׳):

ויש להסתפק לדעת הרשב״ם (ב״ב קי״ג ע״ב) דחלוקת נחלה הוא דין וצריך בי״ד והוא רק ביום ולא בלילה, אם זה נאמר רק על עצם החלוקה שעושים בי״ד, אבל הקנין על החלוקה יכול להיות גם בלילה, או שגם הקנין הוא בכלל דין נחלות וביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה.

והנה בפירוש רבינו הלל על הספרי (פר׳ כי תצא) כתב, ביום מפילין דמדכתיב ביום הנחילו ביום מפילין נחלות, דהיינו דמפילין גורלות לנחלות. ולכאורה משמע דגם הגורל שעושה קנין, הוא רק ביום ולא בלילה.

אמנם יש לדחות, דהלא זה פשוט דגם לדעת הרמב״ם והרשב״ם שהגורל עצמו עושה קנין, אבל זה ודאי שהגורל עושה מעשה החלוקה כמש״כ הרא״ש בתשו׳ הנ״ל, דהגורל הוא מברר החלקים, אלא שהרשב״ם סברי דהגורל מלבד שהוא מברר החלקים הוא גם עושה קנין, וא״כ הא דכתב רבינו הלל דהפלת גורלות לנחלות הוא רק ביום ולא בלילה, זהו לא משום דהגורל עושה קנין, אלא משום דהגורל מברר החלקים, ובירור החלקים בנחלות הוא דין וצריך בי״ד כדעת הרשב״ם.

★ ★

וכותב עוד שם: והעיר הרב יחזקאל שרלין:

א. בשו״ע סימן רי״ח סעיף ט״ז מובא לשון המחבר, המוכר לחברו שדה שהלוקח יודע אותה ואת מצריה וכבר הורגל בה אפי׳ אמר וכו׳, לכן היה לו להבחין בקלות במה שסופר לו, היות ויודע והורגל וממילא הפסיד לעצמו, משא״כ בנד״ד שאנו דנים בשוכר שבא לשכור דירה לא הורגל בה, ולא מעלה כלל על דעתו שזה להשביח מקחו. וראה להלן עפ״י הב״י מאי נפ״מ ״מהורגל בה״.

ב. בטור הביא מחלוקת ולדעת הרמ״ה בענין שיהא טוב משדה אחרת ושויה כ״כ. ואע״פ שרשב״ם נחלק, הרי במקרה והשוכר מוחזק, יכול לומר קי״ל. ואע״פ שהסכים הטור עם הרשב״ם, הרי כבר תמה בסמ״ע סימן רי״ח ט״ז ס״ק מ״ח מדוע הרמ״א והמחבר סתמו ולא פרטו דא״צ שיהא טוב דלהשביח מקחו אמר, וממילא לא נדחתה להלכה דעת הרמ״ה, ובודאי שאם השוכר יטען המוחזק קי״ל.

★ ★

ויעויין עוד בב״י (סימן רי״ח אות י״ג) שכתב, אבל מר קים ליה בגוה, מכיר אתה בשדה זו ויודע היית שאין בו אלא ט״ו וכיון דידעת מחלת. - וכ״ז ליתא בנד״ד דהוא באמת לא ידע ולא הכיר החדר ששכר, ואומדנא דמוכח שלא מחל, שהרי שילם ממון רב להכניס ארון עפ״י המידות שנמסרו לו והוטעה, ובודאי לא עלה בדעתו שהוטעה ולא מחל, ואין כאן לומר כבגמ׳ שהיה צריך לפרש את מידותיו של המשכיר דלהשביח מקחו נאמרו כיון שידע שאינם כן במציאות (משא״כ בגמ׳ שהיות וידע המציאות הי׳ צריך לפרש דלהשביח ובכא״פ יש נגדו טענת מחלת).

ומהב״י נראה דתרתי איתא: הקונה ידע ומחל, ואף אם יטען הרי המוכר אמר המדה הגדולה עי״ז הטענה דלהשביח וכך הקונה צריך להבין הדברים. אבל אם לא ידע הקונה המדות, ולא שייך שמחל כנד״ד, לא איכפת לן בזה שהמוכר נתכוין להשביח. עכ״ד הרב יחזקאל שרלין שליט״א.

ונראה דמהסוגיא דב״ב רואים אנו כאן - דרק, שהמוכר לא מדייק וכוונתו להשביח מקחו. ולכן נראה בענינו השוכר אשם, שלא בדק בדקדוק, ולא היה לו לסמוך על דברי המשכיר שאומר דברים להשביח מקחו.

★ ★

בגמ׳: מ״ט, אמר ר״א כתחילת א״י, מה תחלה בגורל אף כאן בגורל וכו׳.

ובמהרי״ט בחי׳ לקדושין (כ״ו ע״א) תמה, דבגמ׳ שם איתא: בחזקה מנלן, דבי ר״י תנא וירשתם אותה וישבתם בה במה ירשתם בישיבה. ולמה היה צריך לקנין חזקה בחלוקת א״י, הלא א״י נתחלקה בגורל וגורל עושה קנין. ומוכח מזה כדעת הרא״ש דאין הגורל עושה

קנין, אלא הוא רק מברר החלקים ושוב כל אחד צריך לקנות בחזקה. ע"כ.

★ ★

וכתב במשנת יעב"ץ (שם אות ח'): ולכאורה היה אפשר לומר דהא דחלוקת א"י היתה עפ"י גורל, היינו החלוקה לשבטים, אבל החלוקה למשפחות וליחידים לא היה עפ"י גורל, ולכן הוצרכו המשפחות לקנות בחזקה. אמנם הרמב"ן בפרשת פנחס פסוק נ"ה, כתב במפורש דגם החלוקה למשפחות וליחידים היה עפ"י גורל.

וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': כתחלת ארץ ישראל מה תחלה בגורל אף כאן בגורל.

בפרשת מסעי (לג, נד) נאמר, 'אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה', ופירש רש"י: 'מקרא קצר הוא זה, אל מקום אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה, ע"כ. וצריך ליתן טעם, למה באמת נאמר מקרא קצר.

בספר מגיד תעלומה ביאר, על פי מה שאמרו במסכת גיטין (נז, א) הטעם שנקראת ארץ ישראל ארץ הצבי, מה צבי משהופשט עורו מעליו, שוב אינו יכול לחזור ולכסות בו את גופו, משום שהוא קטן מגופו, ורק מעיקרא כשמונח עליו מתפשט על גופו, כך ארץ ישראל מתכווץ כשאין ישראל עליו וכשבאים לתוכה מתרחבת, ומעתה, לו אמר קרא כמש"כ רש"י אל מקום אשר יצא וכו' אין זה מדוקדק, דהא באותה שעה לא היה עדיין כלל מקום כזה בארץ, וזהו דאמר קרא לו יהיה בלשון עתיד, דאף שעתה אינו קיים, הרי כשיצא לשבט זה בגורל אזי יתרחב המקום כפי מה שהורה הגורל להיות מספיק לאותו שבט.

★ ★

בגמ': שני אחין שחילקו ובא להן אח ממדינת הים רב אמר בטלה מחלוקת כו'.

מעשה בעשר אנשים שהטילו גורל על גביע של כסף, וזה מעשה הגורל, שיש עשר פתקין עם שמות האנשים, ועשר פתקים שמהם תשע חלק ואחד כתוב בו "מזל טוב", וילד מוציא פתק א' מכאן ופתק א' מכאן.

ואירע שבהעלאה השני' יצאה הפתק "מזל טוב", ובדקו אח"כ הפתקים האחרים, והתברר שהי' כתוב בהן שנים "מזל טוב". וכתב בתשו' חות יאיר (סי' ס"א) דבטלה ההגרלה, כדקיי"ל כרב דאמר בטלה המחלוקת כיון שבא להן אח ממדינת הים.

וכתב עוד שאם שכחו לכתוב פתק א' של שמות האנשים, ועלה אחד בגורל, והוא רוצה לקיים הגורל ולהתפשר עם זה שלא נכתב, גם כן בטל הגורל, שהרי מבואר מתוס' (ד"ה ושמואל) שאליבא דרב אם שני האחין חלקו שלש שדות, והאח השלישי שבא עכשיו נפל חלקו בהשדה שחלקוה לשנים, מ"מ יכולים האחים הראשונים לבטל הגורל, חזינן מזה דאף שאין להם שום טעם לבטל החלוקה שע"י גורל, מ"מ אם בטל מקצתו בטל כולו, כ"ש כאן שנעשה טעות בעצם הגורל, אם בטל מקצתו בטל כולו.

וכתב עוד יותר מזה, שאם התברר אח"כ שאיש אחד הי' כתוב שמו פעמים, והוא לא יצא, יכול לבטל הגורל בין הוא בין האחרים, כיון שהי' טעות בגורל, והובא בפתחי תשובה (חו"מ סי' קע"ה ס"ק א') עיי"ש.

דף ק"ז ע"א

בגמ': אמר רב פפא הלכתא בכל הני שמעתתא מקמצין.

כתב המהר"ל (נצח ישראל, ה), 'וכאשר תדקדק בלשון 'קמצא', כי השם הזה מורה על חלוק, שקורא 'קמצא' על שם החלוק והפירוד, כי זה הוא לשון קמיצה, כמו (ויקרא ב, ב) 'וקמץ משם'. ובלשון חכמים גבי האחים שחלקו, ובא בעל חוב וטרף חלקו של אחד מהם, ואמר שם 'מקמצים', כלומר שגובין מעט מכל אחד. ולפיכך הנפרד והנחלק מהכל נקרא 'קמצא', רוצה לומר קומץ מהכל. ובלשון חכמים (עדיות ח, ד) נקרא החגב 'קמצא', ותרגום אונקלוס (במדבר יג, לג) 'ונהי בעינינו כחגבים' - 'כקמצין'. וזה מפני כי יש בהם רבוי גדול, ולכך נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו, שהוא מחולק. ועל זה אמר (משלי ל, כז) 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל. וכן הנמלה כתיב עליה (משלי ו, ו-ז) 'לך אל נמלה עצל אשר אין לה קצין ושוטר', כלומר שאין לה קצין אשר

הוא מאחד ומקשר הכלל, וכדאיתא בפרק אלו טריפות (חולין נז, ב).

'ונקראת הנמלה 'קמצא' גם כן בהגדה דעוג מלך הבשן (ברכות נד, ב) דעקר טורא ואייתי הקדוש ברוך הוא לקמצא, כי הדבר שהוא קטן, כמו הנמלה, נקרא 'קמצא' כמו שאמרנו, כי הקומץ הוא דבר מועט, ולקטנותם נקרא 'קמצא'. ומפני שיש בהם הקטנות יותר, לכך יש בהם החלוק יותר, כמו כל דבר קטן. ומפני כי אלו אנשים היו מחולקים בשנאת חנם, ראוי שיקרא שמם 'קמצא' ו'בר קמצא', כי בית המקדש שני נחרב בשביל שנאת חנם (יומא ט, ב), ובודאי היה זה על ידי אנשים שהיו מוכנים לחלוק ופירוד. ולפיכך אמר 'אקמצא ובר קמצא חרב ירושלים', כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק, ולכך על ידם חרב הבית, שהוא לאחדות ישראל, ולקשר אותם באחדות.

'ויש לך להתבונן, מה עשה קמצא, ומה פשעו ומה חטאו שאמר 'על ידי קמצא חרב ירושלים'. אבל יש לך לדעת, כי על ידי זה שהיה באותו הדור שנאת חנם ומחלוקת, ודרך המקום שיש בו שנאת חנם שיקח לו אוהב לחלוק עם אחר ששונא לו. וזה היה כאן, שהיה רחמיה קמצא. וזאת האהבה עצמה הוא באמת חלוק ופירוד ומחלוקת כמו השנאה, כי על ידי זה נעשה מחלוקת. ולפיכך האוהב הזה נקרא 'קמצא', שאין התקשרות זה רק כדי לחלוק על אחרים. והנה הפרוד והחלוק נאמר על המתחברים להיות אוהבים על זה הדרך. לכך נקרא בעל המחלוקת 'בר קמצא', שיש בו המחלוקת ביותר, והוא יותר גרוע. ומי שלא היה בו המחלוקת, רק שהיה מתחבר אל מי שהיה בעל מחלוקת, נקרא 'קמצא''.

★ ★

בגמ': ת"ר שלשה שירדו לשום, אחד אומר במנה ושנים אומרים במאתים וכו'.

ופסק הרמב"ם כן (בפרק כ"ב דמלוה ולוה הלכה י"ד) ע"ש וכתב בהרב המגיד (שם), דהרמב"ם מוכיח דין זה ממה שאמרינן בגמ' (כאן): קסבר מילתא מציעתא היא, היינו שממצעין בין המרובה והמועט וממצעין ביניהן ואין אנו מכניסין בחשבון את האמצעי ועיי"ש.

★ ★

וכתב הגאון ר' יעקב קמינצקי ז"ל בספרו אמת ליעקב עמ"ס מגילה (כ"ג ע"ב): והנה המעיין בגמ' יראה, דהרשב"ם מפרש דלעולם מחשבין באמת האמצעי, דהיינו אם אמר בכ"ח סלעים נמי נדון בכ"ח סלעין, והינו דכיון דיש מרחק גדול בין הא' לג', עבדי' כהאמצעי דהוא קרוב יותר אל האמת, דלדברי שניהן הוא קרוב יותר אל האמת, וא"כ מהיכן הכריע הרמב"ם לפרש דמילתא מציעתא היינו שממצעים ביניהם.

אבל כשנבוא לדקדק בלשון הברייתא שם נראה דדברי הרמב"ם מוכרחין, דלכאורה יש לתמוה בתחלת הברייתא, דמה הוצרכו לומר דבטל היחיד במיעוטו, דהא ודאי דכן הוא דבכל התורה כולה הא קי"ל דאחרי רבים להטות. גם יש לדקדק למה נקטה הברייתא תרי גווני דבטל היחיד במיעוטו, היינו א' אומר במנה ושנים אומרים במאתים, וא' אומר במאתים וב' אומרים במנה - מה"ת לן לחלק.

ולפיכך נ"ל, דשאני אומד משאר דיונים של ב"ד, דשם אין רק ב' אופנים חייב או פטור, נמצא דדעת הדיין היא או שקר גמור או אמת גמור ואין שניהם יכולין לטעות - דאם זה טעה, השני כיון אל האמת. משא"כ בשומא כל א' יכול לטעות, ולפיכך הי' עולה על הדעת דאנו מכניסין בחשבון אומדו של כל א' וא'.

ולפיכך אם א' אומר מנה וב' אומרים מאתים, הי' עולה על דעתנו לחלק את המנה הב' לג' חלקים ונימא דיתן מנה וב' שלישי מנה.

ואם ב' אומרים מנה וא' אומר מאתים צריך שיתן מנה ושליש - והיינו שכל א' טועה באומדנא אבל זה יותר וזה מועט, ולפיכך נקטי' לעולם את השנים מהשלשה, קמ"ל הברייתא דאם כוונו שניהם לאומד א', בטל היחיד במיעוטו ואין מכניסין אותו לחשבון כלל.

אבל היכא שנתחלקו הדעות - בזה נחלקו התנאים, דת"ק סבר דאין מדחין לגמרי שום דיין, ולפיכך נוטלין האמצע בין הכי קטן בין הכי גדול ונמצא שלשתן קיימין, ור"א ב"צ ס"ל דדחי' את הא' ולא נשארו רק ב', ובזה דנו בגמ' אי מדחינן הכי קטן או הכי גדול, ומסקי דגדול מדחי' משום דתפסת מרובה לא תפסת וממצעי' בין השנים הראשונים. ואחרים ס"ל דבאומד משתתף גם הכי גדול, אלא דמדחי'

לי' ונקטי' שליש הא' דהוא המיצוע בין שני הראשונים, ודו"ק כי נכון הוא.

★ ★

בגמ': ת"ר שלשה שירדו לשום וכו'.

ובשב"ם כתב: שלשה שירדו לשום נכסי יתומים למזון האשה והבנות ואין שומת בי"ד בפחות מג', עכ"ל, וכ"כ הנמוק"י כאן הא דנקט ג', משום שהם בי"ד הבאים לשום קרקע למזון האשה והבנות, עכ"ל.

ותמה בספר שמועת חיים על ערכין (ח"ב ע' קי): וצ"ב מפני מה ביארו דמיירי דוקא בנכסי יתומים, והרי משכח"ל בכל לוה שאין לו ממון לשלם, ויורדים בי"ד לנכסיו לשומם למכרן ולהגבות למלוה חובו, וכן ביתומים גופא מדוע הוסיפו הרשב"ם והנמוק"י דמיירי שמוכרים למזון האשה והבנות, הא משכח"ל נמי שמוכרים להגבות לאשה כתובתה או לבע"ח עכו"ם כשריבית אוכלת בהם כמבואר בסוגיא דף כ"ב ע"א דבכה"ג נזקקין לנכסי יתומים קטנים.

ונראה בזה דאף דבעל התרומות הכריע דגם במקום שיש דין הכרזה בעינן שומא, והביא כן מהרמב"ן, מ"מ מצינו בתשובת ר"י מיגא"ש (סימן קפ"ח) שחולק ע"ז, וס"ל כצד הראשון בבעל התרומות דכשיש הכרזה א"צ שומא.

ונראה דכן ס"ל גם לרשב"ם ונמוק"י, ולכך פירשו דמה שאמרו שלשה שירדו לשום מיירי במוכרים נכסי יתומים לצורך מזון האשה והבנות, דלדבר זה מוכרים שלא בהכרזה כדאיתא בכתובות דף פ"ז ע"א, ולכן מכירה זו צריכה שומא תחילה, אבל מכירת נכסי יתומים לצורך כתובת אשה או בע"ח עכו"ם דע"ז איתא במשנה כאן דמוכרים בהכרזה א"צ בהו שומא, וכן מכירת נכסי הלוה לתשלום חובו נמי בעו הכרזה ולכך לא בעינם בהו שומא.

ובהר"י מיגא"ש בב"ב שם כתב: שלשה שירדו לשום, פירוש מי שנמתחייב בבי"ד ממון ולא נמצא אצלו אלא קרקע ושלחו בי"ד שלשה לשום אותו ולהוריד בו אותו בעל חוב ונחלקו אותן שלשה בשומא שנים אומרים במנה וכו', עכ"ל.

והנה לכתחילה בי"ד מכריזין ומוכרים הקרקע לאחר ונותנים למלוה מעות, וכאן דקדק הר"י מיגא"ש לפרש דשמין להוריד המלוה לקרקע, ונראה דאזיל לשיטתו, דליכא שומא כשיש הכרזה, ולכן העמיד דשומא זו שאמרו מיירי כשליכא למי למכור הקרקע, ובי"ד מורידין למלוה עצמו לקרקעותיו של לוה, וכיון דבזה ליכא הכרזה לכך בעינן שומא.

דף ק"ז ע"ב

בגמ': אדרבה, האי ארעא מאה ועשרה שוי והאי דקאמר מנה קא טעי וכו'.

כתב הגאון ר' שלמה גנצפריד זצ"ל בעל קצוש"ע בחדושיו:

וכן בסמוך אדרבה האי ארעא מאה ותליסר ותילתא שויא וכו'. יש לדקדק על הלשון דמקשה אדרבה וכו', משמע דיותר מסתבר למימר הכי, ומהו הסברא, וה"ל להקשות בלשון ודילמא האי ארעא וכו'. ומצאתי שהרמב"ן הרגיש בזה, וכתב משום דגבי יורדין לשום, יד בעל הקרקע על העליונה, ומעלין אותה בכל מה שיכולין לעלות. אך קשה על זה דא"כ מאי מתרץ נקוט מיהת וכו', ונדחק הרמב"ן ז"ל לתרץ זאת, ע"ש.

עוד הקשו המפרשים ז"ל על סברת אחרים, דאמרי האי ארעא תשעין ותלתא ותילתא שויא וכו', נימא אדרבה תמנין ושיתא ותרי תילתי שוי', והאי דקאמר מנה קא טעי תליסר ותילתא לקמי', והאי דקאמר עשרין טעי תליסר ותילתא לאחורי', ובדין הוא דבעי לגרועי טפי, אלא דסברא מסתאי דקא גרעא כולי האי אחבראי.

ונלע"ד, משום דיש כאן שתי סברות, סברא אחת היא דכל מה שנוכל להמעיט השויא יש לנו להמעיט, כמ"ש הרשב"ם ותוס' דיש לתפוס המועט, וזו הסברא אינה כלל מכח שיקול הדעת, כי אין השכל מחייב שהיא שויא פחות, רק כיון שיש לפנינו ספק השקול אין אנו יכולין לתפוס המרובה.

אך נראה כי יש עוד סברא מכח שיקול הדעת להיפוך, כי השכל מחייב שכל מה שנוכל להרבות השויא יש לנו להרבות. כי זה פשוט דהטעות מצוי להיות לפי ערך השויא, ובודאי כי בשדה ששויא מאה דינרין אינן יכולין לטעות טעות גדול כל כך, כמו שיכולין לטעות בשדה ששויא אלף דינרין. ונמצא גם כאן, כיון שלפי דעת רבי אליעזר ב"ר צדוק אנו אומרים שכל אחד טעה בעשרה, ולדעת אחרים בי"ג ושליש, יש לנו לומר שהשדה שויא כפי מה שנוכל להעלות, כדי לקרב הטעות בכל מה שאפשר, שאם השדה

שויא יותר, יותר קרוב לטעות בסך כזה מאם היא שויא פחות.

★ ★

ולפ״ז נראה, הנה אם באנו לדון אם היא שוה פחות ממאה או יותר, שפיר קאמרי׳ נקוט מיהת תרי קמאי בידיך, דמתורת מנה לא מפקי לה, פי׳ שיש כאן שנים המעידים שאינה שוה יותר ממנה, ולא מפקי לה למעלה ממנה (כן נראה מהתוס׳), ואף שיש ג״כ שנים המעידים שלכל הפחות שוה מנה, מ״מ אוקי תרי לבהדי תרי. וכיון שאנו דנין בין העדים, אין אנו יכולין לסמוך על שיקול דעתינו, כיון ששנים עומדים לנגדינו ואומרים שאינה שוה יותר ממנה, וכיון דאיכא תרי להדי תרי אנו צריכין לתפוס המיעוט.

אבל אחר שאנו מסלקין את השלישי האומר שלשים, ואנו דנין בין השנים לבד, ודאי יש לנו לתפוס את המרובה מכח הסברא שכתבנו, כיון שאין לנו שום סתירה על זה. ובזה א״ש הכל, דשפיר מקשה אדרבה וכו׳, כי יש לנו להעלותה כל מה שאפשר, מכח הסברא שכתבנו כדי לקרב הטעות. ומתרץ נקוט מיהת תרי קמאי וכו׳ העומדים לנגדינו, אבל בהשנים שפיר יש להעלות כל מה שאפשר, כנלע״ד בס״ד ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: אדאכלת כפנייתא בבבל תרגימנא מסיפא.

בשו״ת חוות יאיר (סי׳ קנב) ביאר הכוונה במאמר זה, על פי מה שפירש הרע״ב (סופ״ק דערלה), על כפניות שהם תמרים שעודם סמדר, וזה התכוין באמרו, שבבבל העמוקה מכל הארצות, ודאי שם התמרים טובים מאד, כמו ששנינו בסוף פ״ק דביכורים (משה י), דתמרים שבעמק משובחים, אלא שראוי להמתין עד גמר בישולם ולא למהר לאכלם, כמו כן כאן, לא ירדת לסוף דברי המשנה.

פרק שמיני

דף ק"ח ע"א

במשנה: יש נוחלין וכו'.

ברד"ק (שופטים יא, א) הוכיח, דאף הנולד מן הפילגש יורש. במנחת חינוך (מצוה ת) דן לגבי מי שנולד לאם חציה שפחה וחציה בת חורין, וכתב בזה הלשון: 'וכן מי שיש לו בן מחציה שפחה וחציה בן חורין, דהדין דהוא חציו עבד וחציו בן חורין, ומצד חלק הבן חורין הוא בנו ומצד השפחות אינו בנו וכו', נראה ג"כ במקום הבנות יורש הכל ובמקום בנים נוטל כבן לא פחות, דמה לי כולו כו', ומ"מ צ"ע, וכבר הבאתי דבר זה בחיבור זה לענין כמה ענינים. וחצי עבד וחצי בן חורין שיש לו בן מישראלית כבר ביארנו כמה פעמים [שם אות י"ט] דהוא ספק אם הבן מתייחס אחריו, א"כ הוא ספק יורש, ואין לו כלום במקום יורש ודאי'.

★ ★

במשנה: נוחלין ולא מנחילין וכו'.

וברשב"ם בתו"ד: אבל אחיות מן האם, אין נכדה בן אחותה יורש אותה וכו' ע"כ. וברש"ש תמה, מאין לקח הרשב"ם הלשון הזה "נכדה" על בן אחותה ע"ש. ובאשל אברהם להגרא"י ניימרק ז"ל ציין:

ולפלא שבלשון אשכנז באמת נקראת בת אחיו בשם "נכטה", שהוא כנראה השתלשלות משם נכדה ע"כ.

★ ★

במשנה: והאחין מן האב נוחלין ומנחילין.

האחרונים מאריכים בספק, בגדר ירושת האחין, האם זו ירושה ישירה, דכשמת האח ואין לו יורשים אחיו יורשים אותו ישירות. או דלמא שיורשים אותו ע"י "משמוש", דהיינו דרך אביהם, שהנחלה ממשמשת והולכת קודם לקבר ואח"כ חוזרת אליהם.

ומדברי הרמב"ן (במדבר כז, ט) חזינן, דנקט שירושת אחין הוא ע"י משמוש, דהקשה שם מדוע לא הזכירה התורה שהאב יורש את בנו כשאין לו בן או בת. ותירץ הרמב"ן כי במשפטי הירושה כל מנחיל נוחל, כי הקורבה שוה, וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו ממילא גם האב יורש את הבן.

עוד תירץ שם הרמב"ן, כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין, א"כ "ונתתם את נחלתו לאחיו" משמע נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבוא לאחים, יעו"ש. וכן מבואר ברשב"א (ק"ט. בד"ה אחי האב) שאחין יורשים ע"י משמוש, יעו"ש.

★ ★

וידוע בשם הגאון רי"ש כהנמן מפונביז' זצ"ל שדייק מהרמב"ם בהל' רוצח (פ"א ה"ב) דירושת האח היא ישירה ולא ע"י משמוש, שכתב שם הרמב"ם וז"ל: מצוה ביד גואל הדם, שנאמר "גואל הדם ימית את הרוצח", וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם וכו'. והנה פשוט דאין כוונת הר"מ לראוי לירש ע"י משמוש, דא"כ נמצא שכל ישראל יחשבו גואלי הדם, דע"י משמוש אפשר להגיע לכל אדם מישראל, וכמו שאמרו שאין לך אדם מישראל שאין לו קרוב, שהרי נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן (להלן קט"ו:), אלא ודאי דכוונת הר"מ לאלו שיורשים בצורה ישירה דהם נעשים גואלי הדם.

והנה גם אח נעשה גואל הדם כמבואר שם בר"מ (הל' ג') דכתב שאב שהרג את בנו אין אחד האחין נעשה גואל הדם להמית את אביו מפני שחייב בכבוד אביו. ומשמע להדיא שלגבי שאר אנשים שהרגו את אחיו שפיר נעשה האח גואל הדם, ומוכח א"כ דס"ל לר"מ שירושת אח היא ירושה ישירה עכ"ד.

★ ★

והגר"ש רוזובסקי ז"ל מציין כאן למש"כ בערוך לנר (בחי' למכות י"ב ע"א) דמה שכתב הרמב"ם שם וכל הראוי לירושה הכוונה הוא למי שיורש עתה במציאות, ואף דיורש ע"י משמוש, ונמצא לפירוש זה דאין ראיה מהנ"ל שסבר הר"מ דירושת האח הוי ירושה ישירה יעו"ש.

★ ★

ונפק"מ בב' הצדדים הנ"ל כתב בהספר אוצרות יהושע לגבי גביית בעל חוב, אם האב היה חייב כסף, דלצד שירושת האח הוי ע"י "משמוש" דרך האב, יכול הבעל חוב של האב לבוא ולגבות. אמנם לצד דהוי ירושה ישירה, אין הבע"ח יכול לגבות את חובו מהאב, כמבואר לקמן (קנ"ט.) גבי נכד, דכיון שיורש את סבו ישירות ולא דרך האב, על כן אין הבעל חוב של אביו יכול לגבות ממנו.

★ ★

בגמ': ליתני הבנים את האב ברישא חדא דאתחולי בפרעונתא לא מתחילינן.

דבר זה נוגע גם לדינא, במה דאיתא בשו"ע או"ח סי' רכ"ג סעיף ב' מת אביו מברך ברוך דיין האמת, היה לו ממון שיורשו כו' מברך גם כן שהחיינו.

וכתב שם הגרעק"א בשם ס' לוית חן אבל להיפוך אם מת בנו והי' לו ממון ואביו יורשו, אינו מברך שהחיינו, דפורענות גמור הוא שהאב יראה במיתת בנו, ואפרענתא לא מברכינן.

דף ק"ח ע"ב

בגמ': ותנא איידי דאתיא לי' מדרשא חביבא לי'.

בספר הזכרון נצוצי אש (ע' שיב) מביא מהגאון רא"מ שך ז"ל שאמר: הוקשה לי בדברי הגמ' כאן.

איך שייך כלל לומר על דבר אחד בתורה שהוא חביב יותר מחבירו, הלא הכל הוא אותה תורה? ולאחר העיון נתיישבה לי הכוונה, שאין הכי נמי מצד קדושת ושגב דברי התורה, אין חילוק בין דבר אחד לחבירו, אך מילתא דאתיא לתנא מדרשא הי' חביב עליו יותר מדבר המפורש בכתובים, משום שבכדי להסיק ולדרוש דרשה זו הרי הי' על התנא לעמול בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ומכיון שהיגיעה היתה חביבה עליו לאין־ערוך, היתה חביבה עליו גם הדרשא שהשיג וקנה על־ידה, יותר מדבר המושג בקלות ובלא עיון.

★ ★

בגמ': תלמוד לומר הקרוב קרוב קרוב קודם.

במקרא מפורש (פר' לך לך) דקדק בדברי הכתוב (בראשית טו, ג) 'ויאמר אברהם הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי', וכי מי שאין לו זרע יירשנו עבדו, והרי יש סדר נחלות והקרוב קרוב קודם, וגם אם בן איש לו אחיו יורשו, וכן כל הקרובים לפי סדר קורבתם, ולמה אמר אברהם כי אליעזר יירשנו והרי היה לו אח נחור ולו דין יורש.

וביאר, דמכאן יש להוכיח כשיטת הרמב"ם (נחלות ו, ט), כי בבן נח רק הבן הוא יורש, אכן שאר ירושותיהן היכא דאין לו בן מניחין על פי מנהגם, ומעתה יש לומר כי אצל אברהם היה המנהג להוריש לעבדים, ועל כן על פי דין היה זכות ירושה לאליעזר.

★ ★

בגמ': מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה וכו'.

הנה בגמ' קדושין (ז' ע"א) איתא: הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא ע"כ. והקשה הפני יהושע שם (ד"ה שם מדין עבד כנעני) דאדליף לה מעבד כנעני, לילף מקדושי ייעוד דכתיב ואם לבנו ייעדנה, אלמא דמתקדשת לבנו אע"ג דלא חסר לבן מידי דמתקדשת בפרוטה שנתן אביו, ועיי"ש בפנ"י שנשאר בצ"ע.

וכתב הגאון רח"פ שינברג שליט"א בספרו משמרת חיים (עניני קדושין ע' קיט) ליישב עפ"י המבואר כאן וכנ"ל: מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה. והיינו דמה שמייעדה לבניו הוא מצד שהבן קם תחת אביו לגבי ייעוד, וכמו שהאב יכול לייעדה, ה"נ הבן שעומד במקומו לגבי זה יכול לייעדה. ולפי"ז אין ראיה מהא דיכול לייעדה לבנו דמקודשת אע"ג דלא קא חסר, דמה שיכול לייעדה לבנו, הוא משום דהבן עומד במקום אביו שכן היה חסר,

שהרי נתן לה פרוטה. ומשו"ה הוצרכה הגמ' בקדושין להביא ראיה מעבד כנעני, דמהני אע"ג דלא קא חסר ולא מידי.

★ ★

בגמ': **מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה** וכו'.

והקשו בתוס' (קדושין י"ז ע"ב) אמאי לא קאמר לנחלה, דבן קודם לאח, ותירצו משום דנחלה איתא נמי באח כשאין בן, אבל יעוד ליכא כלל באח ע"כ.

הנה מכאן הקשה הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בפירושו למסכת עבדים (ע' נה) על המנחת חינוך (מצוה מג) שכתב וז"ל:

ונ"ל פשוט דיכול למכור [אמה עברי'] ג"כ לאשה, דהא דאשה אינה קונה עבד היא מפני החשד, אבל אמה למה לא תקנה, ולא מצינו בשום מקום היפך זה, וזה פשוט אצלי, ואי דאין ראוי ליעוד הא מבואר בש"ס ור"מ ולקמן בעזה"י, דאלו דאין ראוי לעצמו, אם ראוי ליעוד לבנו נמכרת, והכא ראוי' ליעוד לבנה אם הבן עושה אותה שליח, דאשה נעשית שליח כמו איש, וכאן גזה"כ דיכול לקדשה לו או לבנו מ"ל איש ומ"ל אשה, כיון דיכולה לייעד לבנה הגדול ברשותו עכ"ל.

וכתב הגר"ח שליט"א: ולפי דבריו למ"ד בירושלמי פ"ב דקדושין ה"ב דמייעד לבנו קטן ה"נ האם תוכל לייעד לבנה קטן, ולענ"ד יש להביא ראי' דאשה אין יכולה לייעד לבנה, וממילא אין יכולה לקנות אמה דל"ש גבה ייעוד. דהא בשמעתין דאמרי' מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה, והקשו התוס' אמאי לא קאמר לנחלה דבן קודם לאח, ותירצו משום דנחלה איתי' נמי באח כשאין בן, אבל יעוד ליכא כלל באח, וכ"כ שאר הראשונים, הרי מבואר דסברת יעוד עדיפא מסברת נחלה דאיתי' נמי באח.

וכסוגיא זו ממש איתא נמי בערכין (כ"ה ב') לענין שדה אחוזה דבן קודם לאח שכן קם תחת אביו ליעדה ואמרי' שם, בעי ר"ז אשה מי מעמיד לה שדה, בעל מוקים לה שכן יורשה, או דילמא בן מוקים לה, שכן נוטל בראוי כבמוחזק תיקו, ובשלמא אם נאמר דבן אינו מייעד כלל במקום אמו א"כ ל"ש כאן יעוד כלל רק נחלה ולכן מבעי מי עדיף בנחלה, אבל אם אשה קונה ע"ע והבן מייעד, א"כ הבן קם תחת אמו ליעוד דל"ש בבעל כלל, אם כן פשיטא דבן עדיף מה"ט מבעל, דהא יעוד עדיף מנחלה, וכמו בסוגיא דלעיל דבן עדיף מאח מה"ט, אלא ע"כ דבן אין קם תחת אמו ליעוד.

ודוחק גדול לדחות ולומר, דבשלמא גבי אב שהאב ראוי ליעוד מקרי דהבן קם תחתיו, אבל גבי אשה שאינה ראוי' כלל ליעוד לא מקרי שהבן קם תחתי', דמ"מ המצוה מוטלת על האם, ואם אין יכולה לקיים אין יכול' לקנות כלל אמה עבריה רק בזה שהבן מייעד מקרי שראוי ליעוד, א"כ שפיר מקרי שהבן קם תחת אמו ליעוד, דהא גם אב הבן קם תחתיו גם כשאין האב ראוי כלל לייעד כגון שהוא קרוב כמבואר בקדושין (כ' א'), והיינו שהבן עומד במקומו, וכשהבן מייעד הו"ל כאילו האב מייעד, וה"נ גבי אם דכוותה, אלא ע"כ דאין בזה ייעוד כלל, דרק באב צותה תורה מצוה שייעד לבנו וכדאמרי' במכילתא משפטים (סי' מ"ח) אם אחרת יקח לו מכאן אמרו חייב אדם להשיא את בנו קטן, אבל האם שאינה מצווה להשיא בני' כדתנן קדושין (כ"ט א') אין עלי' מצוה זו, מיהו למ"ד דמוכר לקרובים אע"ג דאין ראוי לייעד אפשר ג"כ דאשה קונה אמה עבריה אע"ג דל"ש גבה יעוד ועדיין צ"ע בכ"ז.

דף ק"ט ע"א

בגמ': **ואימא שארו זה האב מלמד שהאב** קודם וכו' **כיון דלענין יבום** וכו'.

כתב הגרא"א פרייס ז"ל בספר משנת אברהם על ספר חסידים (חג ע' קע):

בגיטין (עז.) וכדרב כהנא דאמר ר"כ, נחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר - שאינה ירושת אבותיו, רש"י - אדם מתנה עליה שלא ירשנה, ובתוס' שם חתרו בטעם שאין אדם מתנה על נחלת אביו שלא ירשנה, והקשו דרב אית לי' בהכותב דאפילו בדאורייתא יכול להתנות, ודחקו לתרץ דהש"ס דהכא לא סבר הכי, ועוד דמסקנא דהתם לא קאי הכי. עכ"ל, ויש לבאר הדברים, דהנה נחלת הבן כשיורשה מאביו, אין כאן העברה מהאב אל הבן, עד שנאמר שהבן יאמר אי אפשי בטובה זו, אלא הבן נכנס במקום אביו והוא נעשה האב, וממילא לא יוכל להתנות נגד זה, ודמי כאילו מתנה שלא יהי' הוא האב של בנו אשר הוליד, דזה הוא דבר שבטבע ואין תנאי נגד הטבע.

ובזה מסתבר מה שפסק בספר רבינו ירוחם - מישרים נתיב כו-ג, בשם הר"י מיגאש, דאין הבן יכול לומר איני

יורש אבי ואיני פורע חובו, דדמי למקבל מתנה אחר שקבלה דאינו יכול לומר אי אפשר בזה, ודוקא בכור יוכל לומר אי אפשר בחלק הבכורה, ע"ש, והטעם בודאי הוא כנ"ל, דבן נכנס במקום אביו לאחר מיתתו לא מתורת ירושה כירושת שאר הקרובים אלא מדרך הטבע דברא כרעא דאבוה. ועי' בחו"מ סימן רע"ו.

★ ★

ולפי"ז יש לבאר את דברי הגמ' כאן הנ"ל. קושיית בש"ס היא למה לא יירש האב את בנו כשמת והניח רק בת, דהא הירושה שהבת יורשת את אביה היא מתורת העברה ונתינה כנ"ל, אבל האב שהוא יורש טבעי משום שהוא חלק מבנו, או שבנו המת הוא חלק ממנו, בדין הוא שאב יירש את בנו המת ולא בת של המת, ומשני, כיון דלענין יבום וכו', כלומר, אם נלך בדיני נחלות בסברא זו יתחייב שהאב יירש את בנו המת אפילו במקום שבן המת הניח בן, דהא האב מצד הסברא הוא העיקר והיורש הכי טבעי, אלא דזה אי אפשר לנו לומר, משם שכבר אמרו לעיל בגמ', דהגם דהאב הוא היורש הקודם לכל, אבל מכיון שהבן פוטר את אמו מיבום, אלמלא לגבי יבום קם הבן תחת אביו - רשב"ם כאן, לכן גם לגבי נחלה הבן גם תחת אביו, והלא מעלה זו יש לה גם להבת, דהבת פוטרת את אמה מיבום, לכן בע"כ דהבת יורשת את אביה מתורת העברה אפילו במקום אבי אביה, כי בכאן גילתה התורה שדין הנחלה תלוי בדין היבום, כמו שאמרו בנות צלפחד ואם אין אנו חשובות זרע, תתיבם אמנו.

★ ★

בגמ': **והאי תנא מייתי לה מהכא דתניא את זו דרש ר"י** וכו' **איש כי ימות** וכו' **במקום בת** וכו'. **ואימא במקום בת אתה מעביר** וכו'.

והנה לעיל (ק"ח ע"ב) איתא: שארו זה האב מלמד שהאב קודם לאחין, יכול יהא קודם לבן - ת"ל הקרוב, קרוב קרוב קודם. וכתב הרשב"ם (בד"ה מלמד שהאב): ולקמן פרכינן והא קראי לאו הכי כתיבי, ומשני קראי שלא כסדרן כתיבי, דמאי דכתיב הקרוב אליו דמשמע הקרוב קרוב קודם אתא לגלויי על סדר נחלות דשלא כסדרן כתיבי אלא הקרוב קרוב תקדים לירש. וכן תסדר אותן - איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו, ואח"כ ונתתם וגו' לאחיו, כלומר שאם אין לו שאר ונתתם את נחלתו לאחיו, ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאחי אביו, ואם אין אחין לאביו - הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה עכ"ד הרשב"ם.

וכאן בגמ' כתב הרשב"ם (בד"ה והעברת וכו'): משמע תעביר מקרוב זה שהוא קיים כדי לתת לזה. והעברת מן האב כדי לתת לבת. עכ"ל.

וממשיכה הגמ' להקשות - ואימא במקום בת אתה מעביר נחלה מן האחין ואי אתה מעביר נחלה מן האב אפילו במקום בת [ופירשב"ם - דהוא קרוב טפי], אם כן לא נכתוב רחמנא והעברתם [ומבואר מכ"ז דהסדר הטבעי למסקנא (אלמלא "והעברתם") הוא בן אב בת אח]. ולמאן דנפקא ליה מוהעברתם, האי שארו מאי עביד ליה, מיבעי ליה לכדתניא שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו. ולמאן דנפקא ליה משארו האי והעברתם מאי עביד ליה וכו'. ע"כ סוגית הגמ'.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ג קו' ג' ע' צה-ו): מבואר כאן שני מהלכים בפירוש דרשת הפסוקים וההלכה דסדר הירושה - ברייתא א' (בדף ק"ח ע"ב) ס"ל דאב נלמד מ"שארו". וגם ס"ל דסדר הקורבה היא בן בת אב אח כו'. וברייתא ב' (ק"ט ע"א) ס"ל דאב נלמד מ"והעברתם", וסדר הקורבה היא בן אב ובת אח וכו'. [דהיינו ברייתא שניה ס"ל דאב קרוב יותר מבת ושייך לדרוש בזה "והעברתם" להקדמת בת לאב בירושה ("ושארו מיותר ונדרש לירושת הבעל), וברייתא א' ס"ל דבת קרובה יותר, וממילא מוכרח לפרש "והעברתם" לדרשה אחרת, ושארו נדרש לירושת האב, (וירושת בעל ילמד מפסוק אחר כמבואר בדף קיא: בדעת ר"ע ור"ש שם, או שילמד דירושת הבעל דרבנן כדאיתא בכתובות פד.)]. וצ"ב מהו שורש מחלוקתם בה.

★ ★

ונ"ל דישנם שני אופנים של קירבה, יש קירבה של שארות בשר, ויש קירבה של דעות (שאינה תלויה בקירבה המציאותית אלא למי האדם קרוב בדעתו טפי להוריש את ממונו), ובזה פליגי הברייתות כאן - באיזה קירבה מיירי בפרשת נחלות, ברייתא א' ס"ל כאופן ראשון שתלוי בקירבה המציאותית (שנקבעת לפי ההלכות השונות שתלויות בקירבה

- יעוד ושדה אחוזה וכו', וכמבואר בשו"ט בגמ' שם, ואין זה דין בקירבת ירושה דוקא, אלא זוהי הקירבה הכללית שבתורה שנוגעת להרבה הלכות).

ואילו ברייתא שניה ס"ל דסדר הירושה תלוי לפי מי שדעת המוריש קרובה אליו טפי להוריש לו נכסיו (אלא שבבת נאמר "והעברתם" ואינה בכלל סדר זה, והטעם שלאופן זה בת אינה קרובה כבן יתבאר לקמן סוף אות ו ע"ש), וזהו סדר קירבה מיוחד לירושה דוקא ואינו נוגע לדין הקירבה שבכל התורה.

[והתעוררתי לחילוק זה (אי אזלינן בתר קירבת "שארות" הכללית, או בתר קירבת הדעת) ע"פ מש"כ בספר קובץ מאמרים להגר"י אברמסקי זצ"ל מאמר א - דיני ממונות (אות ז), יעו"ש בדבריו].

ואם כנים אנחנו, יש לבאר מחלוקת זו ביתר עומק, דברייתא ראשונה ס"ל דעיקר הירושה היא זכות שזיכתה התורה ליורש שיקבל נחלת מורישו, ולכן נמדד סדר הירושה לפי קירבת היורשים המציאותית שבכל התורה כולה, וברייתא שניה ס"ל דעיקר דין ירושה הוא זכות של המוריש (שתהיה לו המשכיות), ולכן תלוי סדר הירושה בדעת המוריש ובקירבת דעתו ליורש.

וע"ש עוד בענין זה.

★ ★

בגמ': אחי האב לא צריכי קרא אחי האב מכח מאן קא אתו מכח אב קאי אב קא ירתי אחי האב.

כתב במשך חכמה (פר' פנחס), 'עיין בזה ותראה כי קצרה התורה, כי זה אין סברא לומר דאחי האב קודמים לאביו, כי הלא קורבתם מצד שהן אחים של אביו, ואיך יכול להיות זה שאביו יחיה ואחי אביו יורשים אותו, וכן בגמ' אחי האב ל"צ קרא אחי האב מכח מאן קא אתו מכח אב כו' קא ירתי אחי האב, וע"כ דהתורה מדברת על צד הסדר שהושת העולם, שבן ימות אחרי אביו וישית ידו על עיניו, וכיון שהוא מת, כבר מת אביו ואבי אביו, וכן אמרו [להלן קח, א] לתני הבנים את האב דאתחולי בפורעניתא לא מתחלינן כו', יעו"ש, וא"כ כי אמר קרא ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו, הוא על אחי אבי אביו קאמר, שלהם יתנוהו, ואמר קרא שהם קרובים אליו ממשפחתו, והוא מאביהם הוא אבי אבי אביו, שלא נתרחקו ממשפחתו, ומשפחתו יאמר על מולדת אב המשפחה והוא הוא אבי זקנו, שהם בניו, והוא בן נכדו, ומצד זה הם קרובים, והמה כשני קוים היוצאים מן המרכז, שהקו השני מתיחס אל הראשון במה שיצא מן המרכז שזה יצא, א"כ המרכז קודם אליו לירש אותו, ונמצא דאחי אבי אביו המה קרובים אליו מצד שהם ממשפחתו, הלא צור חוצבו ממנו, הוא אבי אבי אביו, הלא קודם לאחי אבי אביו, כיון שכל קורבתם מצד שהם מאבי אבי אביו ולא נתרחקו ממנו וקרובים לו, א"כ אביהם הוא סבת הקורבה והוא קודם, וממש כדמיון הקוין והמרכז, שאין לפרש ממשפחתו קאי על המת והוא על אביו או אבי אביו, ואחי אבי אביו קרובים אליו מצד שהן אחין, הלא היה לו לומר הקרוב למשפחתו, שמשפחתו יאמר על מולדת אבי המשפחה, וכמו שאמר לחצרון משפחת חצרוני כו' שכל מולדתו שהוליד יקראו על שמו, וכיון שאמר ממשפחתו, ודאי דכיון שהם קרובים מאביהם שהוא המשפחה והמה בניו, והמת בן נכדו, וכיון שעילת קורבתם הוא מאביהם, נמצא דאביהם קודם אליהם, שהם תלוים באביהם ואביהם קרוב מצד עצמו, והוא כדמיון העילה והעלול, שהעילה אינו תלוי בעלול והעלול תלוי בו. וכיון שאבי אבי אביהם קודם לאחי אביו אביו, נמצא דהוא הדין אביו של מת קודם לאחיו של מת, והלימוד העיקרי הוא שקורבת האחין אינה קורבה בעצמותה, רק באה מצד האב לענין דין נחלות. בינה זה.

וע"ז אמרו בספרי (פ' כג) נתנה תורה לחכמים דעת לדרוש כל הקרוב בשאר בשר הוא הקרוב בנחלה. והקבלה עם פשט הכתוב תואמים יחדיו לא יפרדו'.

דף ק"ט ע"ב

בגמ': לעולם ידבק אדם בטובים.

בבן יהוידע ביאר תיבת 'לעולם', דבא לרבות אפילו מי שהוא צדיק וגדול בתורה ומעשים טובים כמשה רבנו ע"ה, בכל זאת ידבק בטובים, ואל יסמוך על זכותו הגדול בלבד.

עוד ביאר, דאפילו אם יש לו הכרח גדול בדבר כענין משה רבנו ע"ה שברח מחרב פרעה למדין, ולא היה יכול לישא בת ישראל, דכלם היו אצל פרעה במצרים, והוכרח לישא את צפורה, עם כל זה ישתדל לדחוק עצמו ולדחות ההכרח ולישא בת טובים. ובאופן אחר ביאר הכונה, אף על פי שאמרו רז"ל [הוריות פרק ג'] ממזר תלמיד חכם קודם

לכהן גדול עם הארץ, עם כל זה לענין נשואין שאני, שיקח בת כהן גדול עם הארץ, ולא יקח בת תלמיד חכם שאינו מיוחס. ומ"ש שיצא ממנו פנחס, כלומר שזכה פנחס להיות כהן, אף על פי שלא היתה לו מצד הדין, משום דלא נמשח עם אביו ועם אחיו, וכלפי זאת יהונתן היה כהן לעבודה זרה, שהוא דבר דחוק וזר מאד, מצדו ומצד יחוסו.

והוסיף, דמשום דנחשון מסר עצמו על קדוש השם, שקפץ לים תחלה, כמו שאמרו רז"ל [סוטה ל"ז ע"א] על פסוק [תהלים קי"ד ב'] היתה יהודה לקדשו, לכן פנחס בן אחותו נדמה לו בזה שמסר עצמו על קדוש השם במעשה זמרי, כי רוב בנים דומין לאחי האם [לקמן ק"י ע"א].

★ ★

בגמ': **הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלות לע"ז כו'.**

בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ק סי' ס"ט) נשאל בדבר שמשודכת שאבי אביה יצא מכלל הדת אחרי שנשתדכו, אם יכול החתן לבטל השידוך מפני פגם משפחה.

והביא משו"ת הרא"ש (כלל ל"ד סי' א') באחות המשודכת שקלקלה דרכה והמירה דתה שכתב הרא"ש דאומדנא דמוכח הוא דאדעתא דהא להשחית נחלתו ולפגום א"ע לא צריך לקיים השידוכין.

וכתב הנו"ב דאם כן כ"ש כאן שמצאנו שלעזו על פנחס הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו וכו', ואבי אמו לאו דוקא, דהרי אמרו (לקמן ק"י ע"א) אי אבוה דאבוה מיתרו, אי אבוה דאמי' מיתרו, וא"כ יאמרו לזרע דאימי' המשודכת שפיטם אבי אבי אמו עגלים לע"ז, ואיכא לעז, וק"ו הוא מתשובת הרא"ש שהרי זה פגם ואינו צריך לקיים השידוך.

ועיין שם עוד דאיכא פגם בכי האי גוונא יותר מאחות שבתשובת הרא"ש, וגם איכא חשש של פוקד עון אבות על בנים על שלשים ורבעים.

★ ★

ביאר אדמו"ר האמרי אמת זצ"ל דהשבטים חשבו שמה שפנחס הרג את זמרי, זה היה מחמת תכונת רציחה שהיתה טבועה בו מזקנו יתרו שפיטם עגלות והרגן לעבודה זרה.

בא הכתוב וייחסו אחר אהרן הכהן שהי' אוהב שלום ורודף שלום, לומר שבלי שום נגיעה וטינה אישית הרג את זמרי.

דף ק"י ע"א

בגמ': **אמר רבא הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה שנאמר ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון ממשמע שנאמר בת עמינדב איני יודע שאחות נחשון היא מה תלמוד לומר אחות נחשון מכאן שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה.**

במנחת מרחשת (פר' וארא) הקשה, למה המתינו מלדרוש זאת עד כאן, ולא דרשו כן כבר בפרשת תולדות כשלקח עשיו את מחלת בת ישמעאל אחות נביות (בראשית כח, ט), שלכן נכתב 'אחות נביות' ללמד שהנושא אשה צריך לבדוק באחיה, ואילו שם דרשו שמת אביה והשיאה אחיה נביות לעשיו.

ותירץ, דלא שייכת דרשה זו שצריך לבדוק באחיה אלא בנחשון שמפורסם בתורה בחשיבות וכנשיא בישראל, מה שאין כן בנביות שלא הוזכר בשום מקום בתורה מי היה, אין שייכת דרשה זו שצריך לבדוק באחיה, כיון שלא מצאנו באחיה שום דבר חשיבות, ולפיכך דרשו שם לענין אחר שמת אביה והשיאה אחיה נביות.

★ ★

בגמ': **מכאן שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה.**

כתב חכ"א בקובץ תל תלפיות (קובץ ס"ד ע' קמז): לכאורה יש לתמוה למה הפוסקים השמיטו דרשת רבא בב"ב (ק"י.) דהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, ואמנם בחכמת אדם (כלל קכ"ג ס"י) כ' וז"ל ולעולם ישתדל אדם לישא בת ת"ח ולהשיא בתו לת"ח, ויבדוק באחיה אם הם יראי ה' וצדיקים ולומדים, כי רוב הבנים הולכין אחר אחי האם עכ"ל, אבל ברמב"ם ושו"ע לא נפסק האי דינא, והדבר אומר דרשני, דכיון דאין מי שחולק על רבא למה לא נפסק להלכה, ובפרט דהא דישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח נפסקו להלכה ברמב"ם (הל' איסו"ב סופכ"א) ובשו"ע (אהע"ז סי' ב' ס"ו).

★ ★

וע"ש שהאריך להוכיח מדברי הגמרא והפוסקים האם יש חילוק בין הלשון "חייב" או "צריך", דרבא נקט כאן

הלשון ״צריך״ וי״ל דאין זה כמו הלשון ״חייב״ ואינו חיוב גמור ע״ש, ולפי״ז א״ש שלא הביאו זאת הפוסקים להלכה. ושוב הביא מדברי המאירי כאן הכותב וז״ל:

אף כשמקיים מצות נשואין צריך שתהא כוונתו לשמים ושישתדל בהם להעמיד ממנה תולדות הגונות ופונות לעבודת השם, מעתה ראוי לו לידקדק בנשואיו לישא בת אבות, ועכ״פ יבדוק באחיה יותר מכולם, שרוב בנים דומים לאחי האם, צא ולמד מאהרן שנשא בת עמינדב ואחות נחשון וצא ובדוק בתולדותיו שמעולם לא העבירו את הדרך עכ״ל.

ואמנם גם אם אינו חיוב גמור לבדוק באחיה, מ״מ כתב בספר חסידים (סי׳ שע״ח) וז״ל: אדם שיכול לקחת אשה שאחיה צדיקים ולקח אשה שאחיה רשעים, ע״ז יביאו אותו לדין שגורם לעצמו שבניו דומים לאחי האם ע״כ.

★ ★

הגאון המהרש״ם זצ״ל בשו״ת (ח״ג סי׳ שס״ב) נשאל מחתן שנודע לו אחרי שנשתדך, שאחי המשודכת קלקל מעשיו במאכלות אסורות וחילול שבת והוא גם מוסר, ולכן החתן רצה לנתק הקשר. וכתב המהרש״ם דבשו״ע (יו״ד סי׳ רכ״ח ואהע״ז סי׳ נ׳) לא נזכר קלקול מעשים רק במשודך עצמו, אבל באחות המשודכת נזכר רק שיכול לנתק הקשר כשהמירה דתה והביא מש״כ בשו״ת הב״ח (סי׳ ח׳) דרק מום המרה הוי סיבה לבטל השידוכים דהוא אונסא דלא שכיח, משא״כ בזנות, ובפרט דבזנות עדיין לא יצאה מהכלל

ולכן פסק המהרש״ם דבנד״ד א״א לבטל השידוך, דבעוה״ר חילול שבת ומסור ומאכלות אסורות שכיחי בזה״ז, והוסיף עוד דגם אם חילל שבת צריך גביית עדות גמור שחילל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל ע״ש.

★ ★

הנה בגיטין (י״ז ע״א) איתא: איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין? רבי יוחנן אמר משום בת אחותו (והיא אשתו, ושמא תזנה תחתיו וחס עליה שלא תחנק, וכותב לה גט בלא זמן ונותן לה, וכשמעידין עליה בב״ד מוציאה גיטה ואומרת גרושה הייתי ופנויה באותה שעה - רש״י).

וכתב בספר בית ישראל להגר״י טויסיג ז״ל מהדורא תליתאי (ח״א ע׳ יט) בקו׳ מגדנות ליחזקיהו:

יש לדקדק, דלא הוי צריך לומר רק: ״שמא יחפה על אשתו״, ולמה אמר: ״משום בת אחותו״.

ושמעתי פירוש על זה, בשם הגאון ר׳ ליב פרידמן זצוק״ל ראב״ד דק״ק פרשבורג, דאמרינן בגמ׳ ב״ב (דף ק״י ע״א): אמר רבא הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה וכו׳ תנא רוב בנים דומין לאחי האם.

ולפי זה, אם זנתה בת אחותו, יאמרו הבריות שזאת בא לה מתכונות נפשו, שהוא אינו נוהג כשורה, שהרי כל הבנים הולכים אחרי אחי האם, לפיכך זנתה בת אחותו, ולכן מחפה עליה, שלכל הפחות לא יהיה זנות דאשת איש אלא דפנויה. לפיכך נקט ר׳ יוחנן שתיקנו זמן משום ״בת אחותו״.

★ ★

בגמ׳: ״הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה״.

בספר אגרא דכלה פרשת תולדות כותב, שאם כן למה יצחק אבינו לקח אחות לבן, ונמשך מזה שיצא ממנו עשו הרשע? אלא דבר זה שייך רק כאשר נושא אשה סתם, ואין ידוע לו אם היא בת זוגו מן השמים או לא. אך כאשר ברור לו כי היא בת זוגו, אין זה יכול להשתנות, ורבקה הלוא היתה זיווגו מן השמים.

וחשבתי, שאצל רחל ולאה הרי עוד לא היה ללבן בנים, וכמו שמביא רש״י על הפסוק שאמר לבן ליעקב אבינו ״נחשתי ויברכני ה׳ בגללך״ (בראשית ל, כז) - מנחש הייתי וכו׳ שעל ידך (יעקב) באה לי (לבן) ברכה,כשבאת לכאן לא היו לי בנים שנאמר ״והנה רחל בתו באה עם הצאן״ אפשר יש לו בנים והוא שולח בתו אצל הרעים, ועכשיו בין לו בנים שנאמר ״וישמע את דברי בני לבן״.

ומשום זה יעקב אבינו לא היה צריך לבדוק באחיה, שהרי לא היה לה אחים, ולפיכך מיד כשיעקב אבינו ראה שרחל באה עם הצאן ואין לה אחים, רצה להתחתן איתה. שראה שהיא צדקת, ואין לה אחים שצריך לבדוק אחריה. (וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: רוב בנים דומים לאחי האם.

הרא״ש בתשובה (כלל ל״ד סי׳ א׳) כתב בנדון שהמירה דתה אחות המשודכת יכול לבטל השידוכים בלי שום קנס וחשש שבועה, דאדעתא דפגם משפחה לא נשבע ולא התחייב בקנס, וכתב הט״ז ביו״ד (סי׳ רכ״ח ס״ק נ״א) ובאה״ע (סי׳ נ׳ סק״ח) דאין להוסיף עליו אחות אם המשודכת, דהבו דלא לוסיף עליו עיי״ש.

וכתב החת״ס (שו״ת אה״ע סי׳ קי״ג) דהדין עם הט״ז, דגם באחותה אילו לא אמרה הרא״ש ל״ה ידעינן לי׳, דלא מצינו פגם משפחה בש״ס ופסול יוחסין אלא בנוצר ונולד באיסור, כגון משפחה ועבד וחייבי לאוין וכדומה, אבל לא ע״י קלקול המעשים, הלא אח עשו ליעקב, ורבקה אחות לבן הארמי, והיא כבודה שלא למדה ממעשיהם, ומסיים החת״ס ואפשר חשש הרא״ש למה דאמרו חז״ל רוב בנים דומים לאחי האם וס״ל דה״ה אחות האם עכ״ד.

★ ★

עי׳ בספה״ק עבודת ישראל (עה״פ ויגד יעקב לרחל) דכתב דבבנות אמרינן דדומות לאחות האב כי נודע דתלה הכתוב הנקבות בזכרים ע״ש.

וכבר כ׳ כן רבינו בחיי (סו״פ תולדות) ״ואל תתמה מזה (למה הלך יעקב לישא בנות לבן הרשע) כי אחי רבקה (-לבן), הוא אחי הצדיקת, וראויות הבנות להדמות לאחות אביהן עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: רוב בנים דומין לאחי האם

סיפר אחד מתלמידי בעל החזון איש זצ״ל, שפ״א הגיע אל מרן החזו״א עם בן אחותו. אמר לו החזו״א: מכיון ש״רוב בנים דומין לאחי האם״, יש לו לנצל כשרונותיו שיהיה להם במה להדמות! [ואמר התלמיד הנ״ל, שנלמד מזה כי מה שאמרו ״רוב בנים דומין לאחי האם״, היינו דוקא כמה שאחי האם ניצלו את כוחותיהם, וזהו חידוש].
(ספר מעשה איש חלק ו)

★ ★

בגמ׳: ופינחס לאו מיתרו אתי והא כתיב ואלעזר וכו׳ לקח לו מבנות פוטיאל, מאי לאו דאתי מיתרו שפיטם עגלים לע״ז. לא, דאתי מיוסף שפטפט ביצרו. והלא שבטים מבזים אותו ואומרים ראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע״ז. אלא אי אבוה דאמיה מיוסף אמה דאמיה מיתרו. אי אבוה דאמיה מיתרו אמה דאמיה מיוסף.

כתב הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל: קשה לאחר שהביאה הגמ׳ שהשבטים מבזים אותו ואומרים ראיתם בן פוטי זה שפיטם עגלים וכו׳, והוכח שפינחס מזרעו של יתרו - לשם מה ממשיכה הגמרא ואומרת, אי אבוה דאמיה מיוסף אמה דאמיה מיתרו אי אבוה דאמיה מיתרו אמה דאמיה מיוסף - הרי הוכח שפ ו ט י א ל הוא יתרו שפיטם עגלים, ומהו ההכרח שפינחס הוא מזרעם של יוסף ויתרו גם שניהם.

ויבואר עפ״י ההסבר במה גדול כוחו של פינחס ובמה זכה הוא יותר מאחר לקנא קנאת ה׳ ולהתגבר על זמרי. וי״ל שבמעשה דזמרי היתה התגברות של שני יצרים, יצה״ר דעריות, ויצה״ר דעבודה זרה. כדכתיב ״ויחל העם לזנות״ וכו׳ ״ויצמד ישראל לבעל פעור״. ושתי עבירות חמורות אלו נקראות השחתה (ע״ז - פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל. ג״ע - כי השחית כל בשר את דרכו). אלא שע״ז היא השחתה בשכל, וג״ע - השחתה בגוף. והעבירה החמורה השלישית - שפיכות דמים באה כתוצאה מן ההשחתה הנוצרת משתי העבירות ע״ז וג״ע. ולכן כאן פרצה מגיפה ונהרג עם רב מישראל.

וכדי לבטל את הכוחות הרעים ולגבור על עבירות אלו צריך האדם להיות מושלם בכך. כמו דכתיב הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט - משמע שאי אפשר להנחיל שמיעה או ראיה לנברא, אם לא שהנותן זאת בעצמו שומע ורואה. ופינחס הוא אשר היו לו שני הכוחות. כוחו של זקנו יוסף שפטפט ביצה״ר דעריות, וכוחו של יתרו אשר זנח את כל העבודות זרות ודבק בקל אחד כדכתיב עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים. הוא היחיד אשר היה יכול לגבור על זמרי ולכפר במעשהו על עם ישראל. וזהו ההכרח בגמ׳ שפינחס היה נכדו של יתרו וגם של יוסף. כי אחרת יוקשה מאין שאב את הכוחות הנשגבים למעשה זה.

דף ק״י ע״ב

בגמ׳: בת לאו בת יעדה היא וכו׳.

מבואר כאן להדיא דא״א לעשות פירכא ממידי שלא שייך, והקשה מכאן הגר״י ענגיל ז״ל בציונים לתורה (כלל לג) על מש״כ התוס׳ ביבמות (נ״ז ע״ב) ד״ה רב וכו׳ בתו״ד: ועוד הקשה הר׳ יו״ט מיוני וכו׳ ואין לומר דלא חשיבא פירכא משום דחופה דפסולות אינה קרוי׳ חופה, דמ״מ פירכא היא, כדפריך התם רפ״ק דקידושין מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני תאמר בביאה כו׳ עכ״ל התוס׳ ומבואר בזה דעושין פירכא גם ממידי דלא שייך. וכן כתבו התוס׳ עוד בזבחים (דף ח׳ ע״ב) ד״ה הנך וכו׳ ע״ש.

וצ"ע מדברי הגמ' כאן דמבואר דא"א לעשות פירכא ממידי דלא שייך ע"כ.

דף קי"א ע"א

בגמ': **מדין קל וחומר כיצד ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים קל וחומר לשכינה ארבעה עשר.**

בספר בעל שם טוב על התורה (פר' בהעלותך) מובא לפרש בדרך דרוש, למה השיב הקדוש ברוך הוא תשובה בקל וחומר, דהנה משה רבנו ביקש מהקדוש ברוך הוא (במדבר יב, יג) 'אל נא רפא נא לה', והנה שלש עשרה המידות שבהם התורה נדרשת הם כנגד שלש עשרה מדות של רחמים, והמידה הראשונה שהתורה נדרשת היא מידת קל וחומר, והיא כנגד מידת 'קל' במידות הרחמים, ולפי שמשה רבנו אמר 'קל', לפיכך השיבו הקדוש ברוך הוא במידת קל וחומר.

★ ★

בגמ': **הוא יאי וגולתיה יאי.**

כתב בבן יהוידע, 'נ"ל, דזה היה קודם שנעשה רבינו הקדוש נשיא, דאיך יתכן שלא הכירו רבי שמלאי אם היה נשיא, ואם היה מרחוק הרבה איך הכיר יופיו ויופי טליתו ולא הכירו בצורתו, ועוד בעת שקרב אליהם היה לו להודיע לרבי ינאי, מי הוא זה. אך צ"ל למאי הוצרך רבי שמלאי להודיע דבר זה לרבי ינאי, דמאי נפקא מינה מזה, ואין דרכן של חכמים לשוח שיחה שאינה צריכה. ונ"ל בס"ד דראה ר' שמלאי דרבי היה מהלך בשביל הדרך, וכשראם נטה משביל הדרך שהיה מהלך בו ובא מהלך כנגדם, ומזאת הבין שרצונו לדבר עם רבי ינאי, ולכך הודיעו דבר זה כדי שידע איך יתנהג עמו בכבוד. ומ"ש לית דין צבי למילף, קשא מהיכא ידע זה, ונראה שראה אחר ששמע הטעם של הקש המטות, הקשה לו תיכף ומיד אי מה מטה האב נוטל פי שנים, קודם שנתיישב בדבר, והבין דקושיא זו היתה שמורה תחת לשונו, ולכן נראה שהוא היה יודע זה הטעם, ולא שאל מחסרון ידיעה אלא כדי להקשות, והיינו כי לקושיא זו יש שלשה אופנים לתרץ אותה, האחד כמ"ש אביי, אמר קרא בכל אשר ימצא לו ולא לה, והשני כאשר אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא ראשית אונו ולא אונה, ועל שני תשובות אלו יש קושיא כמ"ש בגמרא, והשלישי היא תשובה העקרית, כאשר אמר רבא דאמר קרא לו משפט הבכורה, לו לאיש ולא לאשה, וזו אין עליה תשובה, ורבי ינאי הבין שהוא יודע כל אלו הטעמים, ושאל אותו מפני כי אמר אולי ישיב לי כפי שני הטעמים של אביי ורב נחמן בר יצחק ואז אקשה לו, ולכן רבי ינאי לא השיב לו תשובה על זאת, כי אמר הוא יודע כל הטעמים וגם טעם העקרי ואינו שואל אלא כדי להקשות'.

★ ★

בגמ': **ר"י ב"ר יהודה ור"א ב"ר יוסי אמרו משום ר' זכריה בן הקצב אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם** וכו', **רב הונא בר חייא סבר למעבד עובדא כר"ז בן הקצב דהבן והבת יחלקו בשוה בנכסי האם, א"ל ר' נחמן מאי האי, א"ל דא"ר הונא א"ר הלכה כר"ז בן הקצב, א"ל ר' נחמן אשלח ליה, איכסיף ר"ה בר חייא** וכו',

ופי' רשב"ם וז"ל, אשלח ליה, לר' הונא ואודיענו שאתה אומר כן משמו ואדע אם אמת הוא שאמר ר' הונא כן. איכסיף, דשמא חזר בו ר' הונא או לא היה סומך בשמועתו, עכ"ל. אולם יעוי' ברבינו גרשום שכ' שכתב באופן אחר וז"ל, ואיכסיף ר"ה בר חייא, דאיהו לא הוה אמר הכי משמיה דרב הונא אלא כדי להעמיד דבריו ותלה בגברא רבה כר' הונא, עכ"ל ר"ג ע"ש.

והנה יעוי' בפ"י דפסחים (קיב.) שכ' חמשה דברים צוה ר"ע את רשב"י כשהיה חבוש בבית האסורין וכו' אמר לו אם ביקשת ליחנק היתלה באילן גדול, ופירש"י, אם ביקשת ליחנק, לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך, היתלה באילן גדול, אמור בשם אדם גדול, עכ"ל. ומבואר דס"ל דמותר לתלמיד לומר דבר בשם רבו ואע"פ שבאמת לא קיבלו מרבו כלל.

וצ"ע מדאיתא בפ"ד דברכות (כז:) דר' אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו וכו' והאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל יעו"ש, וא"כ מהו דא"ר עקיבא לרשב"י דמותר לו לומר דבר "בשם רבו" והיינו בשם "אדם גדול" ואע"פ שלא קיבלו ממנו מעולם, וצ"ע.

ובאמת יעו"ש ברשב"ם דבי' באופן אחר וז"ל, ואם ביקשת ליחנק וכו', לומר דבר שישמע לבריות ויקבלו ממך, ומשום דנקט לישנא "דחניקה" נקט היתלה באילן, **למוד בפני רבו ואמור שמועותיו משמו**, עכ"ל ע"ש. וא"כ מבואר דלא ס"ל כרש"י דמותר לומר דבר "בשם רבו" ואע"פ שלא קיבלו

ממנו, כ"א יעצו ר"ע שיאמר דברים שאכן שמע מרב ועי"ז יהיו דבריו מתקבלים ונשמעים, והיינו שמועותיו דרבו, דאם יאמר התלמיד רק מדיליה ע"כ לא יקשיבו לו כ"כ. אכן אף ברש"י אפ"ל דס"ל כנכדו הרשב"ם ומש"כ "אמור בשם אדם גדול" היינו ששמע באמת מפיו, אולם יותר נר' דכוונתו שיאמר בשמו ואע"פ שלא קיבלו ממנו. ומאידך הרשב"ם דנטה מפירושו דזקינו רש"י ע"כ דלא ס"ל כוותיה וס"ל שאסור לאומרו בשמו. וכן יעוי' בר' חננאל דבי' עד"ז וז"ל, חמשה דברים צוה וכו' היתלה באילן גדול, פי' אם רצית לשאול בדבר איסור שאל חכם גדול ועשה כהוראתו וכו', עכ"ל ע"ש. ודלא כרש"י דס"ל דאמור בשמו וכו', אולם יל"ע בר"ח א"כ מאי קמ"ל ר"ע, דאטו לא ידעו רשב"י מדנפשיה. ועכ"פ לפי"ד הרשב"ם ור"ח לק"מ מפ"ד דברכות שם.

וא"כ יל"פ **דאזלי לשיטתם**, דהרשב"ם דס"ל שם בפסחים דכל דאר"ע התלה באילן גדול היינו "שילמד בפני אדם גדול ויאמר שמועות בשמו" אך לומר שמועות בשמו שלא אמר אסור, ע"כ בי' דה"ט דאיכסיף מדחשש "שמא חזר בו", ולא כש"כ ר"ג דה"ט מדלא אמרו ר' הונא, דהא ס"ל דאסור לומר דבר בשם רבו שלא אמרו. ומאידך ר"ג דס"ל דה"ט דנתבייש מדבאמת לא אמרו, ע"כ דס"ל כרש"י שם דמותר לומר דבר אע"פ שלא קיבלו, והיינו דוקא לאדם גדול, ולכן שפיר אפ"ל דר' הונא בר חייא אמר "בשם ר' הונא" דה' כר"ז בן הקצב ואע"פ שלא אמרו, ודו"ק. והדברים נפלאים.

(שדה צופים)

דף קי"א ע"ב

בגמ': אמר לי' לשמעי', גוד, לית דין צבי למילף.

וברשב"ם: אלא להקשות דברים שאינן צריכים וכו' ע"כ. בספר חפץ חיים (הל' לשון הרע כלל ד' אות ב') כותב: אפילו אם הוא דבר שאין נזהרין בזה הרבה מהמוני ישראל ואין לו בזה גנות גדול כל כך, כגון לומר על אחד שאינו רוצה ללמוד תורה וכו' וכל כיו"ב אעפ"כ אסור וכו' עכ"ל.

ובבאר מים חיים (שם אות ו') כותב: ואין להקשות על זה מבבא בתרא (קי"א ע"ב) דא"ל ר' ינאי לשמעיה גוד לית דין צבי למילף, ועיין ברשב"ם שם דפירושו כך הוא: אינו רוצה ללמוד אלא להקשות דברים שאינם צריכין ע"כ. או דהיה תלמידו של ר' ינאי ואם כן לא קשיא מידי כמ"ש בתשובת חות יאיר (בסימן קנ"ב) שמותר לרב להוכיח לתלמידיו בדברים קשים כדי לזרזם שיעיינו וישגיחו וישמרו מן הטעות והשגיאה עי"ש.

★ ★

וכתב בספר ברכת יצחק (על החפץ חיים ע' קנז): לפי משמעות לשונו משמע שתירץ שני תירוצים, חדא דהתם לא אמר שאינו לומד, אלא שרוצה לשאול דברים שאינם צריכים וזה מדברי רשב"ם, ותירוץ שני תירץ החפץ חיים שהיה תלמידו של ר' ינאי, וקשה דאטו מותר לגנות אדם ולומר דאינו חפץ ללמוד רק לשאול דברים שאינם צריכים.

ואולי י"ל דאה"נ, דהואיל וכל פיטפוטא בישין בר מפיטפוטיא דאורייתא, א"כ אינו בזה שום גנאי ודוחק.

ולפענ"ד דלא מסתבר שהחפץ חיים ס"ל דלפי' הרשב"ם אין קושיא, ואעפ"כ כותב תירוץ אחר דמה צורך לכתוב פירוש אחר אחר שרשב"ם פירש פירושו דלפי"ז אין התחלה לקושיא.

ולולי דמסתפינא היינו מוחקים תיבת או ולגרוס אולי היה תלמידו של ר' ינאי והכל הוי חד תירוץ וצע"ק.

ולעצם התירוץ שהיה תלמידו, לכאורה מפשט הגמ' לא משמע כן, דמשמע דלא היה מכירו, מדהוצרך ר' שמלאי לומר לו שהוא נאה, ואולי תלמיד לאו דוקא, אלא כל אדם גדול בדור נחשבים כולם לתלמידיו ויכול לחנך את התלמידים ודו"ק.

★ ★

בגמ': ת"ר שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו, יכול אף היא תירשנו, ת"ל וירש אותה, הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו.

הגאון בעל קהלת יעקב בספרו ברכת פרץ עה"ת (פ' פנחס) כתב רמז בזה "את נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו וירש אותה" בגימטריא "ללמדך שבעל יורש את אשתו, אבל אין היא יורשת אותו", א"נ "מלמד שהבעל יורש את אשתו, אבל היא אינה יורשת אותו".

★ ★

בגמ': **דתנו רבנן שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו יכול אף היא תירשנו תלמוד לומר וירש אותה הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו והא קראי לאו הכי כתיבי אמר אביי תריץ הכי ונתתם את נחלתו לקרוב אליו שארו וירש אותה אמר רבא סכינא חריפא מפסקא קראי אלא אמר רבא הכי קאמר ונתתם את נחלת שארו לו קא סבר גורעין ומוסיפין ודורשין.**

כתב השל"ה (תורה שבע"פ, לשונות סוגיות), 'גורעין ומוסיפין ודורשין. פירוש דאות כתובה בתיבה שגורעין אותה מתיבה זו ומוסיפין אותה בתיבה אחרת ודורשין הכתוב בכך, כי הא דפרק יש נוחלין (ב"ב קט, א) גבי ונתתם את נחלתו לשאירו דדריש הכי, ונתתם את נחלת שאירו לו, מלמד שהבעל יורש את אשתו. כלומר גורעין 'ו' דנחלתו ומוסיפין על 'ל' דלשארו ודורשין 'ו' 'ל' לו, והוה ליה ונתתם את נחלת שארו לו. וכן בכל דוכתא. ודוקא בריש התיבה או בסופה הוא דגורעין ומוסיפין, אבל באמצע לא, כמו שכתב רש"י ז"ל בפרק הזהב (ב"מ נד, ב) גבי הקדש כתיב ויוסף חמשית כסף ערכך עליו וכי שקלת 'ו' דויסף ושדית ליה אחמישית, הוה ליה חמישיתו. וכתב רש"י ז"ל הא דלא שדינן 'ו' דויסף אחמישית בין 'י' ל'ת' והוה ליה חמישיות, כלומר חמישיותיו הרבה. משום דבאמצע התיבה לעולם אין מוסיפין אלא בראשה או בסופה, אבל באמצע כדקאי קאי. ועוד האריך רש"י בראיה עיין שם. ולא שייך למיפרך בכי האי גוונא סכינא חריפא אפסיקינהו לקראי כדפריך בכל דוכתא, משום דלא מקרייא הפסקה אלא דוקא בתיבות להקדים תיבה זו לזו, אבל באותיות לא הוה הפסק. כדאמרינן התם מעיקרא גבי הך קרא דונתתם את נחלתו, דסבר אביי למימר תירוץ ואומר הכי ונתתם את נחלת קרוב אל שארו וירש אותה, ואמר ליה רבא סכינא חריפא מפסיקינהו לקראי, פירוש סכין חד חותך ומפסיק הכתוב ועושה שארו המוקדם מאוחר והקרוב אליו המאוחר עושהו מוקדם, וכן כל כי האי גוונא בכל דוכתא. ואית תנא דלא דריש גורעין ומוסיפין כדאיתא התם'.

דף קי"ב ע"א

בגמ': **וכי מנין ליאיר שלא הי' לו לשגוב** וכו'

ובתוס' (ד"ה מנין וכו') הקשו: תימא לרשב"א, אי לבאי הארץ נתחלקה הארץ, אמאי לא הי' ליאיר שלא הי' לשגוב עכ"ל.

והביא בהקדמת הספר כליל תפארת (הנקראת דברי מנחם סוף אות א'): תירץ הרב הגאון רבי ליבוש ממיקולוניץ זצ"ל, כי קושית הגמ' מנין הי' לו בארץ הגלעד, אחרי כי שגוב הי' משבט יהודה אחיו של כלב עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

וראה בקובץ נחלת צבי (קובץ ג' ע' מו) בהג"ה כותב: ונכדו הגאון רבי ישעיה שור זי"ע עשה סמוכין לדבריו מדברי הירושלמי דאיתא שם בפירוש מנין היה לו בארץ הגלעד.

★ ★

בספר דברי טובה על דברי הימים א' (ע' עז בהג"ה) כותב בישוב קושית התוס' הנ"ל: נלפענ"ד שחז"ל הבינו שהפסוק כאן לא מדבר על חלקו של יאיר מצד עצמו, כי אם כך היה הפסוק כותב ויהי ליאיר עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד ושישים עיר בבשן, וסוברים חז"ל שלכך הפריד הפסוק בין השישים עיר שבבשן לעשרים ושלוש ערים שבגלעד שלא הזכירם בפסוק אחד, כי השישים שבבשן באו לו ליאיר מצד עצמו שזהו חלקו בארץ, (שלאחר שלכד את חוות יאיר כמבואר בבמדבר פרק ל"ד פסוק מ"א נתן לו משה נחלתו שם), אבל העשרים ושלש ערים באו ליאיר באופן אחר שבאו לו בירושה, ועל זה אומרת הגמ' שירש את אשתו.

ואולי זה גם התירוץ על קושית רב פפא בגמ' בבא בתרא שם שמקשה אמר ליה רב פפא לאביי ממאי דילמא לעולם אימא לך בעל לא ירית וקראי בסבת הבן כדשנינן ויאיר דזבין מיזבן, והנה לא תירצה הגמ' על זה כלום, ואולי זהו התירוץ כהנ"ל, שאם היה בא הפסוק לספר על עושרו של יאיר, היה גם כותב שהוא גם קיבל שישים עיר בבשן, וגם קנה כ"ג עיר בגלעד, ומזה שלא כתב הפסוק כך, מוכח שאין כוונת הפסוק לספר על עושרו, אלא כוונת הפסוק רק ללמדינו דיני ירושה, והוא דין ירושת הבעל, שהבעל יורש את אשתו, ויאיר ירש את אשתו בכ"ג ערים.

והגמ' לא אמרה זאת מפורש, כי אולי זה לא תירוץ מוכרח, אבל יוצא שהתנא שהביא ראיה זו כך למד וכנתבאר, וכך אמרה הגמ' קודם וכי תימא התם הכי נמי, שיאיר ירש את אמו, אם כן תרי קראי למה לי, שכן לא בא הפסוק לספר על עושרו שירש את אמו, כי אם רוצה לספר על עושרו שהיה לו הרבה בירושה שירש את אמו שיכתוב גם

את עושרו שקיבל שישים ערים, ולא בא הפסוק אלא ללמד הלכות דיני ירושה, וצ"ע.

★ ★

בגמ': מלמד שנשא יאיר אשה ומתה וירשה.

הרד"ק בדברי הימים א' (פרק ב') כתב שיאיר המוזכר כאן אינו אותו יאיר המוזכר בתורה (בסו"פ מטות) שהרי שם כתיב שיאיר היה משבט מנשה "יאיר בן מנשה", ואילו יאיר המוזכר כאן הוא משבט יהודה, בן שגוב בן חצרון בן פרץ בן יהודה.

אבל במלבי"ם (שם) כתב שהיינו הך זהו אותו יאיר שבסו"פ מטות, ובאמת הי' משבט יהודה אלא לפי ששגוב אביו אמו היתה משבט מנשה, ולכן ירש אותה בארץ גלעד, לכן נקרא יאיר בן מנשה, ומה שמסופר בדברי הימים ומה שמסופר בתורה א' הם. ועיין רמב"ן (סוף פ' מטות ל"ב מ"ט) מה שכתב בזה, כעין דברי המלבי"ם.

★ ★

בגמ': א"ל פנחס דזבין מיזבן לא מצית אמרת, דאם כן נמצאת שדה חוזרת ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו.

הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ד') כותב:

"**ולא** אמנע להודיעך מה שעלה ברעיוני כעת אהא דדייק הש"ס [ב"ב קי"ב] דירושת הבעל דאורייתא מקרא ואליעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו, מניין לפנחס שלא היה לאלעזר, וכ"ת דזבון מיזבין, לא מצי אמרת דא"כ צדיק קבור בקבר שאינו שלו, והפליאה עצומה דא"כ לפי"ז אפילו אם נימא דירושת הבעל דאורייתא ושפיר השדה היא של פנחס, מ"מ מה מהני. הא ביובל חוזר השדה לפנחס, וא"כ שוב צדיק קבור בקבר שאינו שלו וכו' עכ"ל.

★ ★

וכתב הגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד' ע' ל):

א) **ונלע"ד** נראה בזה כך, דהנה יש להבין מה גריעותא הוא מה שצדיק קבור בקבר שאינו שלו, ואם הגמ' ידעה איזה טעם וסברה שאין ראוי לצדיק להיות קבור בקבר שאינו שלו, היה לגמ' להביא טעם והסברה, וממה שסתמה הגמ' נראה שהדבר פשוט שאין ראוי לצדיק להיות קבור בקבר שאינו שלו, ויש לעיין מאי פשיטותיה. ונראה שזהו הגריעותא שהקובר מת בקבר שאינו שלו, על פי מה שאמרו בגמ' סנהדרין מ"ז ב' ת"ש נמצא אתה אומר שלוש קברות הן קבר הנמצא קבר הידוע קבר המזיק את הרבים, קבר הנמצא [כגון שהוא חדש ויודע בעל השדה שלא צוה מעולם לקוברו שם ובגזילה נקבר שם] מותר לפנותו [שלא קנה מקומו], פנהו מקומו טהור ומותר בהנאה [שאע"פ שגזרו טומאה על הקברות ואע"פ שנטלו משם, לא גזרו על זה ובהנאה נמי מותר ואע"ג דאיסורא דאורייתא הוא דאין תורת קבר עליו]. קבר הידוע [שנקבר שם מדעת בעל השדה] וכו'.

ב) **ועל** פי זה מובן מאחר שמת שנקבר בקבר שאינו שלו מותר לפנותו, א"כ היינו גריעותא שיפנוהו מקברו וגורמים למת חרדת הדין, שמהאי טעמא אסור לפנות מת מקבר הידוע וכמו שנפסק ביור"ד סימן שס"ג ובט"ז וש"ך שם סק"א "שהבלבול קשה למתים מפני שמתיראין מיום הדין וזכר לדבר ישנתי אז ינוח לי, ובשמואל הוא אומר למה הרגזתני לעלות..", ונראה שמה שמותר לפנות קבר הנמצא, אף שגורמים למת חרדת הדין, מ"מ אין בעל הקרקע חייב להפסיד ממונו משום כך, וגמ"ח אינו אלא בגופו ולא בממונו, והיינו גריעותא של מי שקבר בקבר שאינו שלו, שיוציאוהו מקברו ויקברוהו בקרקע של המת.

עוד יש לומר שכל שקברוהו למת בקבר שאינו שלו לא קיימו מצוות קבורה, שיש לומר שכך היא מצוות קבורה לקוברו בקבר עולמית וכל שמפנים אותו לא קיים המצוה גם לשעתו, ולכן הקובר מת בקבר שאינו שלו, לא קיים מצוות קבורה. ויש לכאורה לתלות סברה זו בספק אחר במת שהוציאוהו מקברו אם יש מצווה לחזור ולקוברו, ויש להביא ראיה מהדין בסימן ת"ג ס"ט "המלקט עצמות והמשמר את המת והמוליך אותם ממקום למקום פטור מק"ש ומתפלה ומהתפילין ומכל מצוות האמורות בתורה". ועיין בפתחי תשובה שם סק"א "וכל היודע כי יפנו היום עצמות קרוביו פטור מכל המצוות עד שהביאם למנוחתם בקבר וכו'..." והנה הטעם שמי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצוות כתוב ברש"י ברכות י"ז ב' "פטור מלקרות ק"ש לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוי דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצווה", ובחתן מפורש בגמ' שם ט"ז א' שהוא משום שעוסק במצוה פטור ממצווה, וא"כ מוכרח שמצוות קבורה הוא שיהיה קבור עולמית.

[**והנה** בסימן שע"ג ס"ו מבואר שכהן שמטמא לקרוביו "אינו מטמא להם אלא עד שיסתם הגולל, ואם דעתו לפנותו, מותר לטמא לו לצורך עד שיסתם גולל שני", ומקור הדין מתשובת הרשב"א סי' רצ"ב, והנראה שם מדברי השואל שטעם החילוק בין אם היה דעתו לפנותו ללא היה דעתו לפנותו, שכל שהיה דעתו לפנותו יש צורך בקבורתו השנית, לכן מותר, אבל בשלא היה דעתו לפנות, אין צורך לפנות, ואין היתר לטמאות לכהן לקרוביו אלא כשיש צורך, ולפי"ז נראה שגם בקובר מתו (עליו) [שלא] היה דעתו לפנות, אבל אחר הקבורה נולד צורך לפנותו, כגון שגזרה המלכות לפנותו או שפינהו מחטטי שכבי, מותר לכהן לטמאת כדי לקוברו שנית כל זמן שהוא שלם].

ג) **אכן** לא נראה לומר שאין מצוות קבורה מתקיים אלא בקוברו קבורה עולמית, אבל כל שעתיד לפנותו לא קיים מצוה כלל, שא"כ איך קוברים על מנת לפנותו, וכי נאמר שלא נתקיים המצוה של קבורה רק בקברו קבורה שניה. לכן נראה יותר שגם בקברו לשעה מתקיים מצוות קבורה, רק שמצות קבורה אין גידרה לעשות מעשה קבורה, אלא גידרה שיהיה המת קבור, וכל שעה ושעה שהוא קבור מתקיים המצווה, וכל שהוציאו מקברו מתחייב מחדש לקבור, אבל כל זמן שהיה קבור קיים המצווה.

★ ★

ולפי כל מה שכתבנו, מה שאמרו בגמ' שלא יתכן שקברו אלעזר בקבר שקנה בנו פנחס שהרי הקבר חוזר ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, והיינו גריעותא שכשיבוא היובל יפנו את אלעזר מקברו, ואם כי יש לומר שאז יקברוהו מחדש וגם אין בזה חרדת הדין שהרי אם מתחילה קוברין על מנת לפנותו אין חרדת הדין וכמו שנתבאר סימן שס"ג ס"א.

ד) **ואולי** יש לומר שכל שקבור בקבר שאינו שלו אינו מקיים מצוות קבורה, שהמצווה לקוברו בקבר וכל שאינו שלו אינו קבר, וכמו שכתב רש"י שהבאנו באות א' "דאין תורת קבר עליו"... אם נקבר בשדה שאינו שלו ולכן מותר בהנאה. אכן בש"ך (בסימן שס"ד סק"ה) כתב וז"ל [קבר הנמצא] ומותר בהנאה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ויתכן שגם כוונת רש"י כך הוא שזה דאין תורת קבר על קבר הנמצא, הוא מטעם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אכן לפי"ז אינו אלא סברא למה אינו אסור בהנאה, אבל אינו סברא שלא יחשב קבר לענין קיום המצווה, ואין לומר שאינו נחשב קבר אלא מקום האסור בהנאה וכל שאינו אסור בהנאה אינו קבר ולא נתקיים המצווה, לא יתכן לומר כן, שהרי אין קבר נאסר בהנאה אלא קבר בנין וכמבואר בגמ' סנהדרין מ"ח ובטור ושו"ע סימן שס"ד ס"א, אבל קבר מחובר לקרקע מותר בהנאה ואעפ"כ מתקיים מצוות קבורה גם בקבור בקרקע. לכן נראה שכוונת רש"י על פי מה שמבואר בגמ' ב"ק ס"ו ב' לפי פירוש התוס' שם ד"ה דגזל שהגוזל עורות מחבירו ויחדן למשכב אינו מטמא טומאת משכב, וטעם הדבר שאין כח לאדם ליחד למשכב רק דברים שהם שלו ולא של אחרים, ועיין בספר ראשי בשמים (סימן א' אות א') וז"ל "והנה כלל גדול אני אומר לידידי, דכמו שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו שלו, כמו כן אין אדם יכול להתפיס שם קדושה ולהזמין איזה דבר לצורך מצוותו בדבר שאינו שלו, והלוא גם לענין טומאה לא מהני מחשבת הגזלן להורידו לידי טומאת משכב וכו'".

ה) **ומעתה** גם לענין קבר לא נתפס בקבר שאינו שלו, ונראה שזה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא ג"כ מטעם זה, שאין באדם כוחו להתפיס קדושה או איסור בחפץ שאינו שלו, וגם דברים שהאיסור בא מכח המציאות, כמו מה שעבודה זרה אסור בהנאה שהאיסור בא מכח מה שנקבע המציאות שהנעבד הוא ע"ז ואין כח לאדם לקבוע דבר שאינו שלו להיות מציאות של ע"ז, ולפי"ז יש לקיים מה שכתבנו באות ד' שאין מתקיים מצוות קבורה אלא בקברו בקבר ולכן בקברו בקבר, של אחרים שאינו קבר, שאין אדם מייחד דבר שאינו שלו לא נתקיים המצווה, ואינו דומה לקובר בקבר קרקע שנעשה קבר רק שאין קבר קרקע נאסר בהנאה, משא"כ בקבר שאינו שלו שלא נתיחד לקבר ואין המצוה מתקיים אלא בקוברו בקבר שלו.

ועיין מה שהבאנו לעיל דף ק' משו"ת אגרות משה לענין גדר "קבר".

★ ★

בגמ': ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו.

במשנה למלך (הל' שמיטה ויובל רפ"א) חקר בקונה שרב בזמן שהיובל נוהג, ונמצא שאין הלוקח השדה קונה אותה רק לפירות אי שרי לחפור בה בורות שיחין

ומערות, או דלמא כיון דמקלקל גוף השדה, והרי לא קנה גוף השדה רק לפירות, אסור לו לקלקל גוף השדה.

והביא מהראב"ד (בהל' מכירה פכ"ג הל"ו) והמגיד משנה (שם) דנקטו בפשיטות שיכול לעשות בשדה מה שירצה. ותמה עליהם מירושלמי (גיטין סו"פ ד') דמבואר שם דאסור לחפור בה פירות שיחין ומערות דכתיב ושב לאחוזתו - כמו שהיה מקודם.

אלא שכתב דלכאו' יש להביא ראי' מסוגיין דאמרינן גבי אלעזר בן אהרן שקברוהו בגבעת פנחס, מנין לפנחס מה שלא הי' לאלעזר, ומקשה דלמא דזבן מזבן. ומשני דזבן מזבן לא מצית אמרת דנמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו.

בחזון איש (אבן העזר סי' ע"ד סוס"ק ט"ו) כתב דזה גופא יש לפרש דברי הגמרא נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, וממילא אסור לחפור לקברו כיון שיוצא ביובל.

★ ★

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ש"ל) כתב דמכאן יש ראיה להמנהג שלוקחין דמי תשלום עבור דמי הקבורה, ואפילו עני שבישראל נותן דבר מה לקנות מקום קבורתו, דחזינן הכא דגנאי הוא לו אם אינו קבור במקום שהוא שלו, ועיין שם מה שהאריך בזה אם זה גנאי על המת או גנאי להמשפחה.

ועיין מש"כ בסוגיין באוש' (סוף הל' אבל) ושו"ת אגרות משה יו"ד (ח"א רלז רל"ח ור"מ).

★ ★

בפירוש הטור הארוך (פר' ויחי) כתב, 'ויש מפרשים, שלכך אמר לו (יעקב ליוסף) שקברה בדרך אפרת, שידעתי שיגיע לחלק מבניה, (ראה ספרי דברים לג, יב), ולא קברתיה במערה שאינה לחלק בניה, ולא יהיה כבודה להיותה קבורה בשאינה שלה'.

דף קי"ב ע"ב

בגמ': אתה אומר בסבת הבן או אינו אלא בסבת הבעל וכו'.

כתב בספר דבר יעקב (אות א'): צ"ב מה נ"מ אם הוי סבת הבן או הבעל.

וכתב הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל-הי"ד נפק"מ, אם האשה אינה יכולה לילד שאין חשש הסבת הבן. עוד כתב בקוב"ש שם אם הבעל הסתלק מירושתה.

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי ז"ל [אות טו] מסתפק, שיש מקום לומר שלא חילקה תורה ואסרה בכל אופן נישואין למטה אחר.

עוד כתב בקוב"ש נפק"מ שאיסור הסבת הבעל הוי בזמן נישואין והסבת הבן בזמן ביאה או בזמן לידה. והגר"ש רוזובסקי סובר, שגם הסבת הבן עוברת בזמן נישואין.

בספר גדולי שמואל כתב, שהסבת בעל עוברת בזמן נישואין, אבל לא באירוסין כיון שאין הבעל יורשה, אבל הסבת בן יהיה מהאירוסין אם קידשה בביאה ע"כ.

★ ★

בגמ': ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה.

כתב הרמב"ן (סו"פ מסעי), 'ונכון הוא על דרך הפשט, שאין "ולא תסוב נחלה" טעם, כדי שלא תסוב הנחלה, אבל הן שתי מצוות צוה ביורשות נחלה, שלא תנשאנה רק למטה אביהן, וצוה בנשואות כבר ואשר תבא אליהן נחלה אחרי היותן לאיש שלא תסוב הנחלה ממטה למטה אחר, אבל יירשו אותן אחיהן וקרוביהן לא בניהן ולא בעליהן והזהיר מתחלה בבנות צלפחד, ואחרי כן בכל בת יורשת נחלה ואמר בכל ישראל שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה, שאף הנשואות, או המוזהרות אם יעברו על המצוה, יירשו אותן אנשי המטה, שיהיו דבוקים וקשורים בנחלת מטה אבותם לא תפרד נחלתם מהם והם לא יפרדו מנחלת אבותם ולא נהג כל זה רק בדור הנוחל את הארץ בעת החלוקה והנה נתן להם עצה בפנויות אשר שאלו, ותקן גם בנשואות'.

דף קי"ג ע"א

בגמ': מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק וכו'.

הנה ביסוד דברי הגמ' האלו מונח הדין, שאין הבעל יורש את אשתו אלא בנכסים שהיו מוחזקים בידה קודם שמתה, אך נכסים שהיו ראויים לה אינו יורש בהם. וזאת הלכה העלו הרמב"ם (הלכות נחלות פ"א הי"א) והטור ומרן השו"ע (אהע"ז סימן צ סעיף א).

וכתב בספר אבני עזר (ח"ב סי' ט'): יש לחקור בגדר "ראוי" האמור כאן, האם ממון שלא החזיקה בו האשה קודם שמתה חשיב ראוי בכל גוונא ואע"פ שהיה לה בו "זכות" מחיים, כגון "נזיקין" או "מלוה" או "גניבה" או "שכר פעולה" - שלא הספיקה לגבותן קודם שמתה. או

דילמא דוקא כשאיכא תרתי לריעותא חשיב ראוי, והיינו שלא היתה מוחזקת בו וגם לא היה לה בו זכות מחיים, כגון ירושה שנפלה לה מבית אביה לאחר מיתה.

והאריך שם דהביא דפליגי הראשונים בספק זה, ובסו"ד כותב: חזינן להש"ס דמפיק ליה "ראוי" מתרי דוכתי. גרסינן התם (ב"ב קיג ע"א): "א"ר אבהו אמר ר"י מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, שנא' ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד. מנין ליאיר שלא היה לו לשגוב, אלא מלמד שנשא שגוב אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו".

ותו למדנו (ב"ק מב ע"ב): "ת"ר והמית איש או אשה, אמר ר"ע וכי מה בא זה ללמדנו וכו'. אלא להקיש אשה לאיש, מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה. וסבר ר"ע לא ירית לה בעל, והתניא וירש אותה - מכאן שהבעל יורש את אשתו דברי ר"ע. אמר ר"ל לא אמר אלא בכופר, הואיל ואינו משתלם אלא לאחר מיתה והו"ל ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק וכו'", ופי' רש"י שם: "הואיל ואינו משתלם אלא לאחר מיתתה, הלכך לא זכתה בו מחיים".

★ ★

הרי לפנינו שני לימודים המפקיעים את ירושת הבעל בראוי, אולם מתרוייהו אין במשמע אלא "ראוי ממש", והיינו ממון שלא היה מוחזק ביד האשה קודם מיתתה וגם לא היה לה בו זכות מחיים - דומיא דירושה שנפלה לה מבית אביה לאחר מיתה (המבואר בסוגיא דב"ב), ודומיא "דכופר" שאינו משתלם אלא לאחר מיתה (המבואר בסוגיא דבב"ק). אבל לעולם אימא לך, דשפיר הבעל יורש "בזכויות" אשתו כל שהיה לה בהם זכות מחיים כגון "נזיקין" או "גניבה" או "שכר פעולה" או "מלוה", אע"פ שלא היתה מוחזקת בהם מחיים. וזה הוכחה חזקה לדעת הראשונים דס"ל דלא דמי גדר הראוי האמור לגבי בעל לגדר הראוי האמור לגבי בכור, והלכך ס"ל דשפיר יורש הבעל בכל "זכויות" האשה הגם שלא היתה מוחזקת בה ובלבד שזכתה בהם מחיים, וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': **אר"ה אבהו אריו"ח וכו' ומטו בה משמי' דרבי יהושע בן קרחה, מנין לבעל שאינו נוטל וכו' שנאמר ושגוב הוליד וכו'.** וכי תימא יאיר דהוה נסיב איתתא ומתה וירשה וכו'.

אבל ריב"ק לא ס"ל כס"ד זה, כיון שהוא פירש, ששגוב נשא אשה ומתה בחיי מורישיה ועל כן ירשה יאיר ולא שגוב, כי הבעל לא יורש בראוי כבמוחזק והבן כן יורש בראוי.

וביאר בספר דברי טובה על דברי הימים א' (ע' עח בהג"ה): היינו שבפסוק כאן כתוב ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו כ"ג ערים, משמע קצת שלשגוב היה, כ"ג ערים, שהרי לא כתוב מפורש ויהי "ליאיר" עשרים ושלוש ערים, אמנם מצד שני האמת היא שליאיר היה הכ"ג ערים. כי אם היו לשגוב היה כותב בפסוק הקודם ותלד לו את שגוב ויהי לו כ"ג ערים, וכמו שכתוב ברשב"ם בדף קי"א סוף עמוד ב'

על כן פירשו חז"ל שהאמת הוא שליאיר היו כ"ג ערים, רק סובר ר' יהושע בן קרחה שלכך כתבו הפסוק באופן שניתן קצת לפרש שלשגוב היו אלו הערים, כי יאיר ירש ערים שהיה נדמה בתחילה ששגוב יירש אותם, כי שגוב חשב שמורישי אשתו ימותו בחייה והוא יירש את הכ"ג ערים, אבל לבסוף אשתו מתה בחיי מורישיה, ואז נשתנה הדבר שיאיר ירש את הכ"ג ערים ולא שגוב, וכל זה דעת ר' יהושע בן קרחה, אבל הברייתא שהביאה הגמ' בדף קי"ב עמוד א' מפרשת שיאיר ירש את אשתו ע"ש.

דף קי"ג ע"ב

בגמ': **תני רבה וכו' והיה ביום הנחילו את בניו, ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה.**

רבינו הלל בפירושו לספרי (פר' כי תצא אות רטז) מבאר: ביום מפילים נחלות, דהיינו דמפילין גורלות, ואין מפילין בלילה עכ"ל.

וכתב הגר"א שפירא ז"ל בשיעוריו (שיעור י"ז ע' קפב): לכאורה תמוה הדבר מדוע הוא מדבר רק על הפלת גורלות ולא על שאר סוגי הקניין? הרי הגמרא בתחילת המסכת (בדף ג ע"א) שואלת: "וכי קנו מידן מאי הוי? קנין

דברים בעלמא הוא״, ומתרצת: ״בשקנו מידן ברוחות״ או ״כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק״, ואם כן ניתן לחלק שותפות גם על ידי קניין סודר או חזקה.

ונראה להסביר שלדעת רבנו הלל דין הפלת הגורלות הוא דין מיוחד, ואין הוא דומה לקניין רגיל. מפשט הכתובים נראה שאין דין הגורל מועיל אלא לחלוקתה של ארץ ישראל, כפי שכתוב: ״אך בגורל יחלק את הארץ״ (במדבר כו, נה), ואף על פי שהגמרא (בדף קו ע״ב) מרחיבה את הדין ואומרת ש״האחים שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם; מ״ט? אמר ר׳ אלעזר: כתחילת א״י, מה תחלה בגורל אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואורים ותומים? אמר רב אשי בההוא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקנו להדדי״, ואם כן דין הגורל מועיל גם לחלוקה רגילה. וכמו שכתב הרמב״ם (בהלכות שכנים, פרק ב הלכה יא): ״האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל, כיוון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן, בהנייה שנעשית להם ששמעו זה מזה לדבר שהסכימו עליו, גמר כל אחד מהן ומקנה לחבירו״. אולם הראב״ד חולק על פסק דין זה וכותב: ״לא נתחוורו דבריו״.

ואף לפי הרמב״ם יש צורך לברר מי יכול להפיל את הגורל? האם כל אחד ואפילו קטן, או שמא רק גדול, או שהיורשים עצמם חייבים להפיל את הגורל ולא אחר? ומכל מקום אנו רואים שדין הגורל הוא דין מיוחד, ובניגוד לקניין רגיל שאינו מבצע אלא חלוקה טכנית, הרי הגורל מברר למי שייך כל חלק. ולפי זה מובן שישנם תנאים מסוימים בהם הגורל מברר, ולכן צריך לעשותו דווקא ביום ולא בלילה, בניגוד לקניין רגיל שיכול להיעשות גם בלילה.

ואם כי ייתכן שהדבר תלוי בשאלה אם יש ברירה או לא, אולם גם אם אין ברירה, מכל מקום לדין הגורל יש תנאים מיוחדים. ולפי זה מובן שהפסוק המיוחד בחלוקת ירושה בא להשמיע, שבניגוד לחלוקת שותפות רגילה הנעשית על ידי קניין, הרי חלוקת הירושה יכולה להיעשות גם על ידי גורל, אלא שאין הגורל יכול להיעשות אלא ביום ולא בלילה.

★ ★

בגמ׳: דאמר רב יהודה שלשה שנכנסו לבקר את החולה רצו כותבין רצו עושין דין שנים כותבין ואין עושין דין ואמר רב חסדא לא שנו אלא ביום אבל בלילה אפילו שלשה כותבין ואין עושין דין.

בפרשת שופטים מוצאים אנו שינוי בלשון הכתוב, דבתחילה (יז, ו) נאמר, ״על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת״, ואולם אחר כך (יט, טו) נאמר, ״לא יקום עד אחד באיש וגו׳ על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר״, וצריך ביאור, למה בתחילה לא נאמר ״על פי״ שלושה עדים.

וביאר במשך חכמה (פר׳ שופטים) דהנה קיימא לן, דמפיהן ולא מפי כתבן וזה נלמד מדכתיב, ״על פי שני עדים וגו׳״, דעדות בפה דוקא, ואולם מצינו שמעשה בית דין ניתן לכתוב וידונו על פיו, ואנו רואים כאילו הגידו העדים בפניהם ונחקרה עדותם והם חתומים על מעשה הבית דין.

והנה נתבאר כאן בגמרא שלושה שנכנסו לבקר את החולה שלא מתוך כוונה לדון או להעיד, אם נכנסו ביום שזה זמן שבית דין יכולים לדון, יכולים לשמש השלושה או כעדים או כדיינים, אבל אם נכנסו בלילה שאין זה זמן שיושבים הבית דין אינם יכולים לשמש אז כדיינין.

לפי זה יש לומר, שבאופן שהם שלושה שבאים להעיד לא יועיל עדות מפי כתבם, שאף שאם היו דנים היה מועיל על פי כתבם, מכל מקום כיון שעכשיו מצד עדות הם באים, אנו אומרים מפיהם ולא מפי כתבם על אף שהם שלושה.

על פי זה ניתן לבאר מדוע לא אמרה התורה בתחילה ״על פי״ שלושה, כיון ששם מדובר במיתה שצריכים לכך בית דין של עשרים ושלושה, ואם כן אין שום מעליותא של שלושה, שהרי בין כך אינם יכולים לשמש כדיינין, אבל בהמשך שמדובר בממון, והיה מקום לומר שבמקום שהם שלושה עדים לא יצטרכו ״על פי״, ויועיל אף מפי כתבם, כיון שהם שלושה, והיה ביכלתם גם לדון, לכך הדגישה התורה שאף במקום שהם שלושה מועיל רק עדות על פיהם ולא מפי כתבם.

דף קי"ד ע"א

בגמ': אבל בלילה אפילו שלשה כותבין.

וכתב הרשב"ם (ד"ה אפילו) שבדיעבד אם דנו בלילה דיניהם דין.

בשו"ת נודע ביהודה (אהע"ז מהדו"ק סי' נ"ח) נשאל ע"ד שטר שכתוב בו אנחנו חתומים מטה מעידים שקידש פלוני את פלונית וכו', ואח"כ מכחישין העדים שלא ראו מעשה הקידושין, ובשטר כתוב לאמר שכן ראו מעשה הקידושין.

וכתב כיון דבשטר נאמר שנכתב שלא מדעת המקדש, א"כ הוה מפיהם ולא מפי כתבם, ואין לו תוקף ככל שטר שנכתב בדעת המתחייב.

אלא שיש לומר שכיון ששלשה חתומים בו, א"כ יש לו תוקף של בית דין, ומועיל מצד פסק דין של דיינים. אולם בשטר כתוב שזה היה בלילה, ומ"מ צריכים אנו לחוש לדעת הרשב"ם שסובר שבדיעבד בלילה דיניהם דין.

★ ★

בקצות החושן (סי' רנ"ג ס"ק ג') תמה דעד כאן לא קאמר הרשב"ם דמועיל ראי' בלילה, רק אם העידו לפני בית דין בלילה, יכולים הם לדון על פי זה אח"כ ביום, אבל בית דין שראו עצמם בלילה, כיון שראו בשעה שאינם ראויים להיות דיינים, לא מהני ראייתם אז לדון לאחמ"כ. וא"כ כאן בשטר שהראי' היתה בלילה, לא מהני אף להרשב"ם.

ותירץ הגר"ש רוזובסקי ז"ל (מכות מילואים אות ט') די"ל דדוקא בדיני ממונות שצריך אחרי הראי' של בית דין להפסק, א"כ כיון שראו בלילה בזמן שאינם ראויים לדון, לא מהני ראייתם, אבל לגבי דבר שבערוב שכתב הגרעק"א בתשובותיו (סימן קכ"ג) שאינו צריכבית דין רק לקבלת עדות ולא ההוראה, שטפיר מהני ראייתם בלילה כדין ראיית בית דין, והוה כב"ד לקבלת עדות של הראי', כיון דבדיעבד מהני דין בלילה לשיטת הרשבם, והשטר מועיל מצד קבלת העדות, ולא מצד גמר דין, וא"ש דברי הנו"ב.

★ ★

בגמ': אבל בלילה אפילו שלשה כותבין וכו' מ"ט דהוו להו עדים ואין עד נעשה דיין וכו'.

ובטעם הדבר כתב הרשב"ם דהוא מגזה"כ, דכתיב "ועמדו שני האנשים" וגו', בעדים הכתוב מדבר (שבועות ל'.). "לפני ה'", היינו לפני הדיינין, אבל העדים אינן חוזרין ויושבין ודנין.

והקשה על זה הקצוה"ח (סי' ז' ס"ק ד') דא"כ לאחר שכבר העידו העדים בפני הדיינים וקיימו לפס' הנ"ל דועמדו וגו', אמאי לא יכולים אותם העדים ללכת אח"כ לב"ד אחר ולעשות שם את גמר הדין, דמהש"ס משמע דבשום אופן אין עד נעשה דיין.

ותירץ בקהלות יעקב עמ"ס כתובות (סי' כ"ד בד"ה ואפשר) שהחסרון בכה"ג מטעם דעביד איניש לאחזוקי דיבורא, דהוי נוגעים בדבר לעשות גמר דין כמו שהעידו, ועל כן אף שאין כאן חסרון מצד הגזה"כ דועמדו וגו', אפ"ה יש לפוסלם עכשיו מחשש שהם נוגעים בדבר, דיתאמצו לפסוק כפי מה שהעידו קודם לכן, יעו"ש.

★ ★

בגמ': ואין עד נעשה דיין.

על הפסוק (שמות ב, יב) 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש' פירש רש"י: 'ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה'. דהיינו שבבית בא על אשת איש, ובשדה הכה איש עברי. והקשה במשכיל לדוד (שם), למה הוצרך לראות גם מה שעשה בבית וגם מה שעשה בשדה, הלוא די להרגו בגלל מה שעשה בבית, דבן נח מצווה על גילוי עריות ואזהרתן זו היא מיתתן. ותירץ, דמכל מקום צריך לדון גם בן נח בבית דין, וצריך לפחות עד אחד שיעיד על מעשיו, וכיון שמשה רבנו הוא זה שראה המעשה, אינו יכול להעיד כי אנו פוסקים שאין עד נעשה דיין, ולכן הוצרך לראות גם מה שעשה לו בשדה, דמשום כך יש לו דין רודף, ודמו מסור ביד כל אדם הרואהו. אמנם בזה לבד לא די, כי עדיין אם יכול להצילו באחד מאיבריו אין יכול להרגו, אך כיון שראה גם מה שעשה בבית יכל להרגו.

★ ★

בערוך לנר (סנהדרין ע, א) הקשה, למאן דאמר שחם רבע את נח, למה נח הסתפק בקללה בלבד ולא הרגו כדין בא על הזכר, שבן נח נהרג עליו בעד אחד ובדיין אחד ואפילו קרוב. ברם, לפי דרכו של המשכיל לדוד יש לומר, דכיון שאף בדיני בן נח אין עד נעשה דיין, לפיכך לא יכל נח לדון על פי עדותו ולהרגו.

★ ★

המפרשים נתקשו, דמאחר שאין עד נעשה דיין, כיצד הקדוש ברוך הוא כביכול דן על פי מה שראה בעצמו. ובייטב פנים (דרוש לשבת תשובה) תירץ, דכל הטעם דאין עד נעשה דיין היינו משום שהרואה במו עיניו את המעשה אינו יכול להפך בזכותו, אבל הקדוש ברוך הוא צדיק וישר, ואף כשרואה את מעשה העבירה אומר, אני גרמתי לו שבראתי יצר הרע כפי שאמרו חז"ל, ולפיכך כיון שיהפך בזכותו יכול אף הוא בעצמו להיות דיין.

ובמדרש שמואל (אבות ד, כח) תירץ, דדוקא בדיני בשר ודם אין עד נעשה דיין, דשייך אצלם טעות בדין, אבל אצל הקדוש ברוך הוא לא שייך כלל, כי הוא הבעל דין והוא המצוה כל הדינים כולם, וכיון שהוא בעל הדין ורצונו הפשוט הוא הדין האמתי אם כן ראוי שהוא יהיה העד והדיין.

דף קי"ד ע"ב

בגמ': **והלכתא כוותיה דרב יוסף בשדה ענין ומחצה.**

בניצוצי אור כתב, דדוקא אם נחלק במימרא דאחרינא הלכה כמותו, אבל אם נחלק בסברת עצמו, אין הלכה כמותו. וביאר זאת משום שרב יוסף היה מרי דחטי (ברכות סד, א), ומכולי עלמא גמיר (חולין יח, ב), וקרא על עצמו 'ורב תבואות בכח שור' (סנהדרין מב, א), ולכן נתכנה 'סיני' (סוף מסכת הוריות), והיה דייקן בשמועות שקיבל (עירובין ג, א), ומצינו שאמר 'מאן לימא לן דרב פלוני בר סמכא הוא' (גיטין ו, ב), ולכן כאשר אמר משמיה דאחרינא סמכו עליו, אבל כאשר חולקים בסברא, הלכה כרבה שהיה חריף ממנו (הוריות שם).

★ ★

בגמ': **אמר ר"י משום ר"י וכו' דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה וכו'.**

ובתוס' (ד"ה אף וכו') כתבו: ונראה לר"ת ולר"י דבגיורת קאמר דיורשת את בנה (ונפק"מ שלא יהיו נכסיו הפקר) ע"כ.

ולקמן בגמ' (קט"ו ע"א) מסיק הגמ' דאם אינה יורשה, וא"כ מבואר דאף דליתא למשפחת אב מ"מ משפחת אם ג"כ ליתא, ואפי' ר' יהודה בר"ש לא קאמר אלא משום דדריש קרא דכתיב מטות, ואיתקש מטה האם למטה האב, אבל בלא"ה לא, וא"כ מוכח דממעטינן מקרא דלמשפחותם לבית אבותם דמשפחת אם לא הויא משפחה אף היכא דליכא משפחת אב.

והקשה הגר"ח מבריסק ז"ל (בפט"ו דאסורי ביאה הלכה ט') דקשה על זה מהסוגי' דבכורות (מ"ז ע"א) דאיתא: "אמר רב אדא בר אהבה, לויה שילדה בנה פטור מה' סלעים, דאיעבר ממאן, אילימא דאיעבר מכהן ומלוי, מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי, אלא דאיעבר מישראל, למשפחותם לבית אבותם כתיב, אמר רב פפא דאיעבר מעובד כוכבים, ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד לוי פסול מיקרי", ע"כ.

ופירש"י שם וז"ל: "לויה, בת לוי, אפילו ישראלית נמי, דאמרן בפירקין קמא (ג':) הכהנים והלוים פטורין, לבית אבותם, דמשפחת אב נפקא מהכא דקרויה משפחה ולא משפחת אם, ואמאי פטור, דאיעבר מעובד כוכבים, דל"ל חייס לגבי ישראל, ושייך הבן בתר אם ישראלית טפי מבתר אבוה עובד כוכבים, הלכך פטור, ולא תימא אליבא דמ"ד אין מזהמין את הולד, במס' יבמות (דף מה.) דאיכא למ"ד עובד כוכבים הבא על בת ישראל הוולד כשר, דבתר אימיה שדינן ליה, ומשום הכי פטור מחמש סלעים, אלא אפילו למ"ד מזהמין, דשדינן ליה בתר כוכבים, אפ"ה פטור, דלוי פסול מיקרי, הואיל ואית ליה שמא דלוי ופטור", עכ"ל.

ומבואר דבמקום שאין מתייחסים הוולדות להאב, הרי שדינן להולד בתר אמו, ושפיר י"ל שיש לה לענין זה את כל דיני האב, ויכולה לקבל קידושיה אם היא נקבה.

וקשה דמהגמ' כאן מתבאר דמשפחת אם לא הוה משפחה - אף היכא דליכא משפחת אב.

★ ★

וביאר הגר"ח, דבחלות שם לויה תרי דיני בה, דמלבד דין משפחת לויה, שהוא יסוד כל דיני לויה, להכשרו לעבודת הלויים ולכל דין מתנות לויה, איכא עוד חלות דין לויה שאינו תלוי במשפחה, ובזה דינם חלוק, דבדין משפחת לויה הכל הולך אחר האב, מקרא דלמשפחותם לבית אבותם, משא"כ דין לויה שאינו תלוי במשפחה, בזה מהני גם צד אמו לאשוויי לוי.

והא דלוי מיפטר מחמש סלעים של פדיון, דמבואר בהסוגיא דבכורות דבנכרי שבא על הלויה ג"כ מיפטר בזה משום דלוי פסול מיקרי, הוא משום דהפטור של לויים בפדיון, אינו תלוי כלל בדין לויה של משפחת לויה, כי אם דכל צד חלות לויה שלו מועיל לפוטרו מפדיום, ולכך מהניא גם חלות שם לויה מצד אמו, עיי"ש.

דף קט"ו ע"א

במשנה: סדר נחלות כך הוא וכו' **בן קודם לבת, כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת. בת קודמת לאחין, יוצאי יריכה של בת קודמין לאחין** וכו'.

כתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ג קו' ג' ע' צו-ז):

ידועה חקירת האחרונים אם האחים יורשים ישירות מהמת או שזוכים במשמוש מכח אביהם שקדם להם.

ולפ"ז יש לפרש המשנה הנ"ל בשני מהלכים - א. י"ל דאזלינן בתר סדר קירבה מסוים, (וכל יורש מוריש קודם ליוצאי חלציו, שדהם קרובים לו טפי), ואם אין לו יו"ח, עוברים הנכסים ליורש המרוחק יותר (אב, אח) וכן הלאה. ב. או שיש רק שני אופנים בהעברת הירושה - משמוש למטה ולמעלה (וזהו כצד שהאחים יורשים מהאב ואינם גדר "קורבה" בפני עצמו) - דהיינו כל יו"ח יורשים, ואם אין יו"ח, עולים מדרגה אחת למעלה, ומשם אזלינן לכל יו"ח דאותה מדרגה וכן הלאה.

★ ★

ושני מהלכים אלו יוצאים מדברי הרמב"ן עה"ת (במדבר כז, ט) וז"ל - קיבלו רבותינו כי האב יורש את בנו כו', והכתוב לא הזכיר זה, והטעם כי במשפטי הירושה כל מנחיל נוחל כי הקורבה שוה וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו גם האב יורש את הבן [וזהו כמהלך ראשון שכתבנו לעיל, ותלוי בקורבה]. ועוד, כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו ולא בצדדין, א"כ ונתתם את נחלתו לאחיו משמוש נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבא לאחים וכו' [ומפורש כמהלך שני]. עכ"ל. (ולפירושו הראשון שאב לא נלמד מיתור דאחים אלא מקירבה דבן, א"כ הא דכתבה תורה ירושת אחים היינו דזוהי עוד דרגת קירבה בפנ"ע, וכמשנ"ת דלמהלך ראשון זהו דין בקורבה, והאחים יורשים ישירות).

★ ★

ובפי' המשניות לרמב"ם (קטו.) למד כמהלך השני, שהאחים יורשים ע"י משמוש, וסדר הירושה ע"י משמוש למעלה ולמטה, וכשעולים למעלה חשבינן לאבי המת כאילו הוא המת, וז"ל: יש לך לזכור בסדר הנחלות שלשה עיקרים, האחד כי כשימות אדם בניו קודמים לנחלתו ואם אין בנים תשוב הירושה לאב, והעיקר השני כי כל הזוכה בירושה אם הוא בחיים ירש הוא עצמו ואם מת נפלה ירושתו ליורשיו "לחשוב כאילו זה הזוכה בירושה הוא אותו שנפטר", והעיקר השלישי כי הזכרים קודמין לנקבות כשקורבתם אצל המת שוה וכו', (ומביא שם משל שעמרם נפטר ואם אין לו זרע חזרה הירושאה לקהת אביו ואם קהת איננו "נחשוב שקהת הוא הנפסטר לא עמרם" והירושה הולכת לזרעו, וכן הלאה למעלה ומטה ע"ש.

★ ★

ושאני הכא דאמר קרא וכל בת יורשת נחלה יורשת ואינה מורשת. כתב בתורה תמימה (סו"פ מטות), יורשת ואינה מורשת - 'הרבותא בזה, אע"פ דכתיב וכל אשה יורשת נחלה ממטות ודרשינן לעיל שנוחלת משני מטות שאביה משבט אחד ואמה משבט אחר, ולפי"ז היה צריך להקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב אב יורש את בנו כך מטה האם אם יורשת את בנה, קמ"ל דהאם אינה נוחלת, ומסמיך זה על הלשון יורשת דמיותר הוא, דדי היה לכתוב וכל בת נחלה וגו', אלא רומז דרק יורשת שני מטות, אבל אינה מורשת לב' מטות אם מתה היא אלא לאחד מהם דהיינו לאביה, אבל לא לאמה, דאין האם יורשת'.

★ ★

במשנה: **סדר נחלות כך הוא איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו** כו'.

בשפתי צדיק (פנחס אות ל"ז) תמה על שבפרשת נחלות תחילה איירי "ואיש כי ימות ובן אין לו", ולא התחיל בירושת הבן שזהו עיקר וראשות משמוש הנחלה, ואח"כ יכתוב הדין מה לעשות כשאין בן.

ותיריץ דירושת הבן היה נהוג מימות עולם, ולא הי' צורך להכתב, וכמו שמצאנו אצל אברהם אבינו ע"ה שאמר הנה לי לא נתנו זרע והנה בן בית יורש אותי הרי שמובן מזה, שאם היה לו בן, בנו יורש אותו.

★ ★

במשנה: **והאב קודם לכל יוצאי יריכו.**

כתב הרמב"ן על התורה פ' פנחס (פ"ז ט') שהטעם שלא נזכר בתורה דבר זה מפורש שהאב יורש את בנו, כי הפסוק מדבר בדרך ברכה שהבן יורש את האב, ולא בדרך הפוך מסדר העולם שהבן מת בחיי האב בלי בנים והאב יורש אותו.

א"נ י"ל שבדור במדבר שאליהם נצטווה פרשה זו, לא הי' מצב כזה שבן מת בחיי האב בלי להשאיר זרע אחריו.

עוד כתב הרמב"ן די"ל דדבר פשוט הוא שאם הבן יורש את האב, ממילא האב יורש הבן, שהרי הקרוב קרוב קודם, וכיון שהבן יורש את האב, חזינן שהוא הקרוב אליו, וממילא גם להיפוך. וע"ש עוד.

דף קט"ו ע"ב

בגמ': **נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן.**

כתב החינוך (מצוה ת), 'ואל תחשוב שאמרי בזה שהמצוה היא שנעשה בענין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שארצה לומר שיהיה האדם מצווה מהאל לתת מה שיש לו ליורשו על כל פנים, כי האל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות מהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו כמו שיחשבו חכמי האומות, אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מורישו, ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופל עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק. ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו בלשון משמוש, כלשון אמרם בהרבה מקומות נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה. שכל היוצא מן האחד נופל על השני.

'ומפני כן אמרו זכרונם לברכה [להלן קכו, ב], שאם ציוה ואמר המוריש אל יירשני בני, או בני פלוני לא יירש עם אחיו, או בתי תירשני במקום שיש בן וכיוצא בדברים האלה, אין בדבריו ממש. שאין בידו לעקור דבר האל שאמר שיירש היורש מורישו. ואף על פי שאמרנו שנכסיו בידו לכל חפציו, הענין הוא לומר שיכול האדם ליתנם לכל מי שירצה ולעשות בהם כל חפצת נפשו, ואפילו לאבדם, בכל לשון, חוץ מזה של ירושה, לפי שזה הדיבור הוא כנגד דברו של מקום וגזרתו כי הוא אמר יירש היורש, ועל כן אין כח ביד אדם לומר לא יירש'.

★ ★

בגמ': **הא כיצד, נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ולימא עד יעקב, אמר אביי, גמירי דלא כלה שבטא.**

הנה עה"פ (במדבר ה, ח): ואם אין לאיש גואל וגו' כתב רש"י: ואמרו רבותינו, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים וכו' עד יעקב, אלא זה הגר שמת ואין לו יורשים עכ"ל. ולפי"ד הגמ' כאן דנקטה "עד ראובן" ולא עד יעקב כיון דלא כלה שבטא צע"ג דברי רש"י הנ"ל.

ועי' ברש"י קדושין (כ"א ע"א) שנקט בכה"ג: וכי יש לך אדם מישראל שאין לו גואלים מזרע יעקב ע"כ. וכן בסנהדרין (ס"ח:): כל זמן שלא כלו בני יעקב ע"כ. וזה מדויק מאוד למבואר בגמ' כאן דבדוקא לא נקט רש"י יעקב גופא, אך רש"י עה"ת הנ"ל צ"ב.

★ ★

איתא במסכת יומא (כב, ב), 'אמר רבי שמואל בר נחמני רבי יונתן רמי כתיב והיה מספר בני ישראל כחול הים (אלמא אית להו מנין, רש"י), וכתיב אשר לא ימד ולא יספר, לא קשיא, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום. בעל החות דעת בפירושו 'אמת ליעקב' מעיר, הרי המציאות היא שיש מספר לבני ישראל, ואדרבה אין בני ישראל רבים כל כך, ואדרבה אנו רואים שאומות העולם שלא נתברכו בזה הם יותר מישראל.

וביאר, דהכוונה למה שאמרו כאן בגמרא ששום שבט לא יכלה לעולם, ואם כן בוודאי שאין מספר לישראל, שהרי יהא להם המשך עד בלי תכלית, וכיצד שייך למנותם.

לפי זה ביאר מה שתירצו בגמרא ,׳כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום׳, דהרי אותם שיכלו לבסוף, שייך למנותם עד הדור האחרון, ועל כן לאותם שעושים רצונו של מקום אין מספר כיון שזרעם יהיה קיים לעולם, אבל אותם שאינם עושים רצונו של מקום, ימותו ערירים ויכלה זרעם ואם כן יש להם מספר.

★ ★

בחנוכת התורה (פר׳ ויחי) הובא, ׳במסכת תענית דף ה׳ ע״ב, יעקב אבינו לא מת וכו׳, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים וכו׳. והדקדוקים ידועים לכל מבין.

ויש לפרש על פי דברי הגמרא במסכת בבא בתרא דף קט״ו ע״ב, דנחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ופריך הגמרא ולימא עד יעקב, ומשני גמירי דלא כלה שיבטא וכו׳, עיין שם היטב ובפירוש הרשב״ם שם. והנה איתא במדרש, דסימן היה לו ליעקב, דאם ימות אחד מבניו בחייו אז יירש הוא גיהנם חס ושלום. ויש לומר דעל כרחך הוא הדין באם שימות אחד מבניו בלא זרע גם כן יירש גיהנם, מה שאין כן אם מניח זרע, אם כן לא כלה שיבטא, ובאם דלא כלה שבט אז הוא בטוח דאינו יורש גיהנם. וזה הוא הפירוש בדברי הגמרא הנזכר לעיל, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו על כרחך הם חיים, רצה לומר אחד מהשבט דהא גמירי דלא כלה שיבטא, ואם כן כל זמן שהבטחון הזה קיים, אז יעקב לא מת, דמקיש הוא לזרעו, דכך הבטיחו הקדוש ב״ה, דבחייו לא ימות אחד מן השבטים, ולא יכלה שבט אחד מן הי״ב שבטים, ואם כן מזה מוכח דיעקב לא מת.

★ ★

במשאת המלך (פר׳ נשא) כתב, ׳הנה יל״ע במאי דגמירא לן דלא כלה שבטא, האם סגי בנשאר רק עובר מהשבט, מי נימא דהברית עם השבטים היתה דתמיד יהיה השבט קיים, או שמא הברית עם השבטים היתה שלא יכלה השבט, והרי לא יכלה השבט לכשיולד העובר, וצ״ע.

׳**ומהשתא** באם נאמר דכל דאיכא עובר אין זה סותר לברית, הנה לענין הא דאמרו בב״ב (שם) נחלה ממשמשת עד ראובן ודי בזה, זהו משום דלכה״פ נשאר עובר מראובן ודי בזה לנחלה, דאף שאינו יורש עד שיבא לאויר העולם, אבל מ״מ לכשיולד תחזור עליו הירושה, אבל לענין גאולת קרובים קודם היובל, הרי משכח״ל שיש קרובים שהם אכתי עוברים ויולדו לאחר היובל, וא״כ האיך אמרו בקידושין וכי יש לך אדם שאין לו גואלים.

׳**וכמו״כ** יל״ע בגזל הגר ומת הגר והשאיר עובר, ועתה השיב הגזל לכהן שהרי אינו יורש עדיין ואח״כ נולד האם ישיבו לו הכהנים את הגזילה, ולפום ריהטא זה תליא בבעיא דגמ׳ ב״ק (ק״י ע״ב) אי יורשים הם הכהנים או מקבלי מתנה מגבוה הם, דאם יורשים הם א״כ השתא דנולד דינא הוא דיחזור ליורש הראשון לעובר, ואי מקבלי מתנה הם א״כ יתכן דזכו כבר, ולפי״ז למאי דקי״ל התם דמקבלי מתנה נינהו, א״כ משכח״ל אף בלא גר אלא ישראל שנגזל ונשאר עובר, וקאמר הכתוב דישיבו הגזילה לכהנים, וצ״ע.

׳**וכמו״כ** יל״ע בקושית החת״ס למבואר בשופטים שישראל רצו להכרית שבט בנימין, והאיך עלה כן בדעתם והרי גמירא דלא כלה שבטא, ויתכן דפסקו להכרית את החיים והיה להם לבנימין עוברין, וכמש״כ דיתכן דע״י עוברין אכתי לא כלה שבטא לכשיולד לבסוף׳.

★ ★

בגמ׳: גמירי דלא כלה שבטא.

במשך חכמה (פ׳ בהעלתך ט׳ י׳) מבאר שזהו מה שנאמר לגבי פלגש בגבעה שופטים (כ״א י״ז) כאשר הרגו בני ישראל שבט בנימין אנשים נשים וטף ולא נשארו רק שש מאות איש, ונשבעו שלא יתנו להם נשים, ״ויאמרו ירושת פליטה לבנימין (שצריכים הנשים שנשארו לפליטה מיבש גלעד לנשים לשבט בנימין), ולא ימחה שבט מישראל״ שזהו משום הא דאמרינן הכא גמירי דלא כלה שבטא.

ובזה מבאר עוד שיטת רבי יהודה (הוריות ד׳ ע״ב) ששבט שחטאו כהוראת בית דין, אין דינם כשגגת יחיד שמביא שבה או שעורה, אלא כשגגת ציבור שמביאים פר העלם דבר, שכיון שבזדון לא שייך כרת, שלא שייך כרת בשבט כיון דגמירי דלא כלה שבטא, א״כ אין מביאים בשגגה חטאת כמו יחיד, אלא כמו ציבור.

ולשיטתו סובר רבי יהודה גם כן בפסחים (פ׳ ע״א) ששבט שנטמאו אין מביאין פסח שני, אלא עושים כולם בטומאה כמו רוב ציבור שנטמאו, שמקריבין פסח בטומאה, שדין השבט כדין הציבור כולו.

דף קט״ז ע״א

בגמ׳: אמר רבי יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחאי כל שאינו מניח בן ליורשו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה.

בפרשת וילך נאמר (דברים לא, ז), ׳ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה׳ לאבותם לתת להם ואתה תנחילנה אותם׳, ופירש רש״י: ׳כי אתה תבוא את העם הזה - ארי את תעול עם עמא הדין, משה אמר לו ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך, הכל לפי דעתן ועצתן. אבל הקדוש ברוך הוא אמר ליהושע, ׳כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם׳, תביא על כרחם הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדן, דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור.

וצריך להבין, וכי עינו של משה רבנו היתה צרה ביהושע שיהיה המנהיג היחידי והכל יהיה תלוי בו בלבד.

וביאר ביעלת חן (שם) דהנה במסכת עירובין (סג, א) מובא מספר דעות ביחס למי שמורה הלכה בפני רבו, דרבי אליעזר אומר מורידין אותו מגדולתו, ורב לוי אומר הולך לשאול בלא ולד דכתי׳ אצל יהושע ׳ויאמר אדוני משה כלאם׳, וכתיב ׳נון בנו יהושע בנו׳, ולאחר יהושע לא חשיב בן.

היוצא מזה, דיהושע שהורה הלכה בפני רבו היה אפשרות שייענש בשני סוגי ענשים, או שיורידו אותו מגדולתו או שילך לשאול בלא ולד.

והנה העונש דהולך לשאול בלא ולד הוא עונש חמור יותר, כפי שאמרו כאן, ׳כל שאינו מניח בן ליורשו - הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה׳. ועתה משה רבנו מגודל אהבתו ליהושע העדיף שיהושע ירד מגדולתו ושלא ילך לשאול בלא ולד, לפיכך בחר עבורו את העונש הקל והורידו קצת מגדולתו על ידי שיצטרך להיוועץ בזקנים, אך הקדוש ברוך הוא הפליא יותר חסדו, ואמר לו שהוא בלבד יביא את בני ישראל לארץ, ואין לך ממה לחוש שתתמלא עליך עברה כיון ש׳ואנוכי יהיה עמך׳ אתה אינך בכלל זה.

★ ★

בגמ׳: דאמר רבי יוחנן דין גרמי׳ דעשיראה ביר וכו׳.

וברשב״ם בתו״ד: וכיון דר״י לא הניח בן, אם איתא דס״ל דמי שלא הניח בן נקרא לא ירא אלוקים לא הי׳ אומר וכו׳ חציף עלי מאן דמפרסם חטאיה וכו׳ ע״כ.

הנה בקו׳ בית מש״ח בסוף ספר בית משה חיים (א-ב ע׳ 9) מביא: בגמ׳ ברכות (ה:): ובנים לא היכי דמי אילימא דהוי להו ומתו, והא אמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר, עיין ברש״י ובתוספות, ואנכי הואלתי לפרש במ״ש במכילתין בסוף אין עומדין א״ר כהנא, חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, וא״כ דמיתת בנים הוי מזבח כפרה, איך אמר רבי יוחנן לכל מי שרצה לנחמו דין גרמא דעשיראה ביר, הלא הודיע בזה שחטא ופירסם בזה חטאיה, אלא ודאי דבנים הוו יסורים של אהבה, ולכן היה רשאי לפרש ולגלות מה שקרה לו כיון דלא היה למרק עונותיו.

ובהיותי בבית מורי הרב הגאון המובהק מהרי״א ז״ל האב״ד דק״ק מעזריטש קרית מולדתי הרציתי לפניו באמצע דברי גם זה החידוש, והקשה לי ממ״ש ביומא (דף פו ע״ב) א״ר יהודר רב רמי אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח, לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם, וכיון דמיתת בניו ודאי היתה מפורסמת, א״כ אפילו הוא מזבח כפרה נמי לא היה לו לכסות, אלא צריך לגלות כי המכסה פשעיו לא יצליח.

ותירצתי לפניו ע״ז דגמרא דילן מפרש הפסוקים כרב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן דשם, כאן בעבירות שבין אדם לחבריו כאן בעבירות שבין אדם למקום, פירש רש״י בד״ה עבירות שבין אדם לחבירו וז״ל יגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו, אבל בלאו הכי אין רשאי לגלות חטאיה, וא״כ הכא אי הוו בנים מזבח כפרה לא היה רשאי לפרסם לכן דייק שפיר מינה דהוו יסורים של אהבה.

וע״ש עוד שהאריך בזה. ובסו״ד כותב:

אחרי כן בעת למדי מסכת בבא בתרא מצאתי ראיתי שהרשב״ם מפרש כן (דף קטז ע״א) עיין שם, וברוך השם שזכני לכוון לדבריו הקדושים ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דוד שהניח בן נאמרה בו שכיבה יואב שלא הניח בן נאמרה בו מיתה.

במסכת בבא קמא (טז, ב) אמרו, וכבוד עשו לו במותו, מלמד שהושיבו ישיבה על קברו וכו׳, שיצאו לפניו ל״ו אלף חלוצי כתף׳, בעיר בנימין מפרש מאמר זה, על פי שאמרו כאן, ׳דוד שהניח בן - נאמרה בו שכיבה, יואב שלא הניח בן - נאמרה בו מיתה׳. והנה אצל ירמיהו נאמר גם גן שעשו לו כבוד במותו, וקשה, מאחר שנאמר אצלו לשון מיתה מוכח שלא הניח בן כמותו, (ואכן לא הניח אלא את מנשה שעליו אמרו ׳נשה-י׳ה), ואם כן כיצד ניתן לומר שכבוד עשו לו במותו, אדרבה זאת לכלימה תחשב.

אלא שבסמוך דרשו חז״ל את הפסוק (תהילים נה, כ) ׳אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים - רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר, כל שאינו מניח בן, וחד אמר, כל שאינו מניח תלמיד׳, ומבואר שתלמיד יכול להיות תחליף לבן, ובזה תירצו, שכיון שהושיבו ישיבה על קברו, דהיינו שהעמיד תלמידים, זהו הכבוד שעשו לו במותו.

★ ★

בגמ׳: כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים וכו׳.

הנה בגמ׳ כתובות (ק״ה ע״ב) איתא דכל המביא דורון לת״ח כאילו מקריב בכורים ע״כ.

ויש לבאר הדברים עפימש״כ בהקדמת שו״ת ציץ אלעזר (חלק י״ג עמ׳ 15) לבאר ענין מה שכתוב בפר׳ בכורים י״ג פעמים שם הויה והם כנגד י״ג מידות של רחמים ע״ש. וי״ל לפי״ז דהרעיון בהבאת בכורים לת״ח הוא כדי שיבקש עליו רחמים כמו ענין בכורים שהם כנגד י״ג מידות של רחמים וכנ״ל ודו״ק.

ובזה יש לבאר דברי הגמ׳ כאן: כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים.

ובנמוק״י כאן כתב: חכם - תופס ישיבה ע״כ. והיינו כי בכוח התורה אפשר לגרום התעוררות רחמים ודו״ק היטב.

★ ★

בפר׳ עקב (דברים ז, טו) כתיב: ״והסיר ה׳ מ׳מך כ׳ל ח׳ולי״, וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (שם ע׳ שצט): ר״ת חכם, דאיתא בב״ב דף קט״ו כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם שבעירו ויבקש עליו רחמים, ולכאורה אמאי לא יבקש בעצמו ואמאי תפלת החכם מועילה יותר. ונראה דאיתא דחולה שנתרפא מוחלין לו כל כונותיו, ויש להבין וכי לא די שנתרפא.

ונראה ליישב דאיתא בלקוטי עצות מהדו״ב דהחולאים באים מעונות, כי העוונות הם בחינת עננים שמחשיכים את אור השמש שעל ידה הרפואה, וע״י התפלה נתכפרין העוונות והעננים כלים והולכים בבחי׳ מחיתי כעב פשעיך וכו׳, ואזי הוא בחינת השמש שמשם הרפואה עכ״ל.

ואפשר לפרש בזה הפסוק ״הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי״, דע״י שמסלק העוונות והעננים זורחת השמש שמרפא בכנפי׳ ורופא לכל תחלואיכי, ובזה מובן דלחולה שנתרפא סיבת הרפואה הוא ע״י שמוחלין לו כל העוונות.

ובזה מובן דכל מי שיש לו חולה ילך אצל חכם, דאיתא בשעה שהחכם יושב ודורש הקב״ה מוחל לעונותיהן של ישראל, ולפי״ז טוב שילך אצל חכם וישמע ממנו שדורש תורה, וימחול לכולם את העוונות, ויסלק את העננים ויבוא השמש וירפא את החולה. וכו׳ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים.

בשו״ת אגרות משה (חלק ח׳ יו״ד סי׳ נ״א) כתב ברוב ענוותנותו המופלגת וז״ל: הנה באתי לבאר הענין מה שזה הרבה שנים שבאים אנשי אלי לבקש שאתפלל עליהם להשי״ת על כל צרה שלא תבא ח״ו ושאברכם לכל דבר שצריכים, בין בבריאות הגוף בין שיברך השי״ת אותם בבנים ובנות, בין בפרנסה, בין בהצלחה בתורה, ובעניני הגוף והנפש ובכל משאלות האדם, ואני עושה רצונם ומברך אותם

ומתפלל בעדם, אף שידוע לי מן ערכי וקטנותי בתורה ובמע"ט, שודאי תמהים על זה אנשי המכירים אותי, וגם ידוע מכמה גדולי תורה שהם אמרו להמבקשים מהם לברך ולהתפלל עליהם שאינם ראויים לזה, אלא שילכו לבקש מאחרים שעוסקים בכך, ואני לא דחיתי אותם לשלחם לאחרים, שצריך טעם.

ואחרי שהאריך שכל אחד שמתפלל בעד חבירו לדבר הנצרך לו, הרי הוא מקיים בזה מצות עשה דואהבת לרעך כמוך.

כתב עוד וז"ל: וכ"ש כשהוא חכם, שאיתא בב"ב "כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, ודרוש זה מקרא דכתיב חמת מלך, מלאכי מות, ואיש חכם יכפרנה, דקאי על מי שבאה לו צער מחמת המלך - הקב"ה, אף שהוא באופן הגדול כבא דמלאכי מות, וזהו חולה הנוטה למות, מועילה תפלת החכם כפירש רשב"ם שם, ולהכי ודאי מחוייב החכם לבקש עליו רחמים, דהא ודאי יקבל הקב"ה תפלתו, ואף שגם תפלת החכם אינו ברור שהקב"ה יקבלנה, כדמצינו בר"ג ור' יוחנן בן זכאי ששלחו לר' חנינא בן דוסא, ואף אצל ר"ח בן דוסא עצמו אמר אם תפלתי שגורה בפי, הרי לא תמיד נתקבל תפלתו, מ"מ לתפלת חכם חש הקב"ה להשיב יותר מלסתם אינשי, וא"כ מחויב החכם להתפלל, כ"ש מכל אדם שצריך להתפלל עבור חבירו.

ואף שנקט הכא שי"ל חולה בתוך ביתו, לאו דוקא, וה"ה בכל צער אחר שלא תבא, כגון פרנסה או בנים וכדומה, דמאי שנא זה מזה, הרי הכל תלוי בהשי"ת.

וכתב שם עוד דדבר זה תלוי בכל דור בחכם שבאתו דור, אף שאינם במדריגת חכם שבזמן התלמוד. ומסיים: וממילא אף שאינני מחזיק את עצמי אף מחכמי הזמן, מ"מ כיון שהחולה מחזיק אותו לחכם, והוא בדין צריך להחזיק כן, הרי הולך למקום שחז"ל צוו לילך, ובזכות אמונתו בדברי חז"ל יקבל השי"ת גם תפלתי וברכתי, וממילא מחוייבים להתפלל עבורו ולברכו. ע"כ דברים המופלאים.

ועיין עוד מה שהאריך הגר"מ פיינשטיין ביו"ד ח"א סי' ק"א בסופו דחס ושלום מלמנוע אף בזמנינו חידושי דינים ופסקי הלכות שלא נזכרו בשום ספר ע"ש דבריו הנמרצים.

★ ★

ציין כאן הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ובשם החי' הרי"ם אי' שדייקו חז"ל בלשונם לומר "חכם" ולא אמרו חסיד שבדור או צדיק, כי חכם יבין שזה הדבר נוגע לו וצריך לשוב בתשובה ועי"ז ושב ורפא, ומעשה הי' בעת שנפגשו האדמו"ר מקלויזנבורג ז"ל עם האדמו"ר הלב שמחה ז"ל, ועוררו הלב שמחה לשמור על בריאותו (שהיתה רופפת) ואמר לו הרבי מקלויזנבורג הרי אמרו על חולה שילך אצל חכם ולא אמרו להישמר, וענהו הרבי הלב שמחה, שבאמרם חכם רמזו לחכם מכל אדם שלמה המלך ע"ה שאמר צינים וגו' שומר נפשו ירחק מהם ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר כל שאינו מניח "בן" ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה, וח"א כל שאינו מניח "תלמיד" תחתיו [שלא רצה ללמד תורה לאחרים, ר"ג], הקב"ה וכו', תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר "תלמיד", דא"ר יוחנן דין גרמיה דעשיראה ביר, תסתיים דר' יוחנן דאמר תלמיד וכו'.**

ופי' רשב"ם וז"ל, מלא עליו עברה, בפי' ר"ח, כלומר "שונא אותו". דין גרמא וכו', נשאר אצלו שן אחד מבניו ובו היה מנחם למרי נפש האבלים, שהשן של מת אינו טמא וכו', וכיון דר' יוחנן לא הניח "בן", אם איתא דס"ל דמי שלא הניח בן נקרא "לא ירא אלקים", לא היה אומר לבריות "דין גרמא" וכו', דאמרי' בעלמא חציף עלי מאן דמפרסם חטאיה כדכ' אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, עכ"ל. וכן יעוי' בר"ג שכ' עד"ז, שהיה שומר "השן" של בנו הקטן וכו', ואת"ל דר"י הוא דאמר דמי שלא הניח בן היינו "רשע" לא היה קרי לנפשיה "רשע", וע"כ דר"י אמר שלא הניח "תלמיד", עכ"ד ע"ש.

אולם יעוי' ברש"י בפ"ק דברכות (ה:) דס"ל דהוי עצם ולא שן, שכ' וז"ל, דין גרמא וכו', זה עצם של בן עשירי שמת לו. ביר, כמו בר וצר, עצם פחות מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע, והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת נפש, עכ"ל יעו"ש, ובהג' הב"ח. ודלא כש"כ ר"ג והרשב"ם דהוי "שן" ולכן לא נטמא. וכן יעוי' במאירי הכא דהביא להני תרתי ביאורים, ע"ש.

ובדפירש"י דעצם "פחות מכשעורה" אינו מטמא "במגע", יעוי' כן במשנה באהלות (פ"ב מ"ג) שכ' אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באוהל, עצם "כשעורה"

וכו' ע"ש. וכ"ה בברכות (מא.) ובפ"ק דעירובין (ד:) ועוד, יעו"ש. אולם יל"ע בדפירש"י שאינו מטמא "במגע" ולא פי' שאף אינו מטמא "במשא", ונמצא שר' יוחנן לא נטמא עי"ז בין "במגע" ובין "במשא", ויל"ע.

אמנם ביותר צ"ע בזה, דיעו"ש בברכות בחי' רבינו ניסים גאון (על הדף) שכ' וז"ל, דין גרמא וכו' פירשו רבינו שרירא ורבינו האי ז"ל, ר' יוחנן קבר עשרה בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק, נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והיה מנחם בה אחרים. ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מא"י לבבל ללמוד תורה לפני שמואל, עכ"ל ר"נ גאון, יעו"ש. ובדכ' "עצם" וכו', מבואר כרש"י ולא כרשב"ם.

אולם צע"ג בדכ' בשם י"א דאכתי נשאר לו בן אחד, דא"כ מהו שכ' הכא דמדנהג ר"י למימר "דין גרמא" וכו' דע"כ דס"ל דכל מי שאינו מניח "תלמיד" ולא ס"ל מי שאינו מניח "בן" וכו', הא אכתי נשאר לו בן אחד ונמצא שלא נתקיים בו זה ולא הוי "רשע" כש"כ ר"ג, וא"כ ליכא ראיה דאמר "תלמיד" ולא "בן", וצע"ג.

ושמא רק אחר שנפטרו לו כל עשרה השנים נולד לו בן אחר ושלחו לא"י, והיכא שניחם אחרים דדין גרמא וכו' אכן לא הו"ל בנים ועדיין לא נולד ר' מתנה, וע"כ דס"ל "תלמיד". אולם מדכ' דנשאר לו בן א' משמע דהיה אצלו מעיקרא וגם כשאמר "דין גרמא" אכתי הו"ל לבן זה, וא"כ צע"ג בזה.

ואגב, שמעתי לבאר בזה בדכ' ר' ניסים ג' דבנו העשירי "נפל ליורה רותחת" וכו', דהנה כ' בספה"ק דיש באדם עצם אחד שלא יכלה לעולם ושמו "לוז", ואף אם יפול לתוך אש גדולה וכיו"ב לא ישרף, ועצם זה ישמר עד "תחיית המתים" ובו יקום לתחייה, [וניזון מסעודת "מלוה מלכה", וכמובן אם יש לו "טל תורה" דרק בצירופו יזכה "לקום", וכגמ' בשילהי כתובות (קיא:) יעו"ש], וא"כ זהו דניחם ר' יוחנן לאבלים "דין גרמא דעשירה ביר", דהנה בני נפל ליורה גדולה ונשרף אולם הביטו וראו שנשאר ממנו האי עצם ששמו "לוז" דהוי שלא כדרך הטבע שנשאר לפליטה מתוך אש גדולה כזו, ועל כרחך דסימן מובהק הוא דיהיה "תחיית המתים" ולכן לא שולט בו ה"אש" ולא יכלה לעולם, וא"כ שפיר יש לכם להתנחם במיתת קרובכם, דאכתי יזכה "לקום לתחייה" עם ביאת הגואל בב"א, ע"כ שמעתי [מידי"ע הגרא"ג פריד שליט"א מטעלז בארה"ב] בשם א' האחרונים (ויל"ע מקורו), והדברים נפלאים.

(נופת צופים)

דף קט"ז ע"ב

במשנה: בנות צלפחד נטלו ג' חלקים וכו'.

הנה בפסוק (במדבר כז, ז) כתיב: נתן תתן וגו' וברש"י: שני חלקים, חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו מנכסי חפר ע"כ. הנה במשנה נקטו ג' חלקים וברש"י כותב: שני חלקים, ומה הביאור בזה.

וכתב הרא"מ בפי' על התורה (שם): ומפני שאלה הג' חלקים באו להם על ידי שני גופות: חלק צלפחד בעבור גופו, וחלק פשיטותו וחלק בכורתו של צלפחד בעבור גופו של חפר, כתב רש"י "נתן תתן ב' חלקים, חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר", דהיינו חלק פשיטותו וחלק בכורתו בנכסי חפר. אבל במתניתא דקתני ג' חלקים, הוא מפני שהחלקים עצמם שלושה היו, והכל עולה בקנה אחד.

★ ★

במשנה: בנות צלפחד נטלו ג' חלקים בנחלה.

הרשב"ם כותב שמפירוש רבינו חננאל למד, דבכור בן בכור נוטל בראוי כבמוחזק. לפי זה תירץ בחתם סופר (פר' ויחי) מה שאמר יעקב ליוסף (בראשית מח, כב) שנותן לו שכם אחד על אחיו, דהיינו חלק ירושה יותר מאחיו, וקשה הרי אז היה ארץ ישראל ראוי ואין בכור יורש בראוי. אלא שלפי דברי הרשב"ם יבואר, דכיון שיעקב קנה בכורה מעשו, והיה ראובן בכור בן בכור היה נוטל גם בראוי.

מיהו י"ל דבכהאי גוונא ליכא לאו דלא יוכל לבכר, דדוקא במה שהקנו לו משמים אינו רשאי לבכר ולא מה שקנה, ויעקב קנה מעשו אין איסור להעביר, וא"כ יעקב שרק לענין חלק בארץ נתן ליוסף חלק בכורה ויכול ליתן.

★ ★

בגמ': בנות צלפחד.

כדאי לציין מה שהובא בספר החסידות לר"א מרקוס (עמ' 115) בענין היהודי הקדוש. כאשר מדבר בענין מדריגות ה'יראה' של אותם קדושים.

כאשר היהודי הקדוש התאונן בפני הרבי (הרבי הקדוש מלובלין זצ"ל), כי נפלה עליו יראה כזאת, שאין הוא מסוגל לשאתה עוד. ענה לו: בודאי לומד אתה בבבא בתרא את השיטה על בנות צלפחד, ואמנם כדבריו כן היה. מסיים ר"א מרקוס, דרך לימוד כזאת בודאי אינה מובנת לתלמיד חכם רגיל. (כדאי לדעת, כדי לקבל מושג מה מדרגתם זצ"ל).

דף קי"ז ע"א

בגמ': **ר' יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ** וכו' **ר' יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ** וכו'.

הנה שיטת הרשב"ם כאן היא, דלמ"ד לבאי הארץ נתחלקה הארץ סיבת הירושה היא מחמת היוצאי מצרים, ולכן לא סגי בכך דבאי הארץ יהיו בני כ' שנים אלא בעינן שגם אבותיהם שיצאו ממצרים יהיו בני כ'.

אך ר"ת בתוס' (ד"ה ומחזירין וכו') ס"ל דלהך מ"ד דלבאי הארץ נתחלקה וחוזרת ליוצאי מצרים, היינו דסיבת הירושה היא מחמת עצמם שהם באי הארץ, ורק דגזה"כ דהחלוקה כפי יוצאי מצרים ולהכי ס"ל דאם אבותיהם במצרים היו טפלים, עומדים בחלקם, וכן נקט המהרש"א להלן (קיח,א) עי"ש שחולק בזה על הגור אריה, והמהרש"א מציין דכן מפורש בדברי הר"ת הנ"ל.

★ ★

ברש"ש כאן הקשה על הרשב"ם הנ"ל, דלמ"ד לבאי הארץ נתחלקה, לא קיימא הילפותא דלאלה כאלה ע"ש. וגכתב חכ"א בקובץ הפרדס (שנה מ"ח ח"ו ח' ע' צו) ליישב בזה, דרק למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה בענין ילפותא זו, משום דבבאי הארץ גופייהו לא מצינו קפידא על בני כ' לענין חלוקה, דהא לא נתחלקה להם כלל, ולכך בעינן ילפותא מיוחדת למימר דנתחלקה רק ליוצאי מצרים שהיו בני כ', אבל למ"ד דלבאי הארץ נתחלקה, הרי להדיא חזינן דנתחלקה רק לבאי הארץ שהיו בני כ', וכדכתיב לאלה וגו', וא"כ שוב איכא איכא למימר מצד הסברא דבעינן גם ביוצאי מצרים שיהיו בני כ', מאחר שהחזרה להם היתה חלק מעצם חלוקת הארץ וכהנ"ל.

★ ★

בתוה"ק (דברים א, לט) כתיב: וטפכם אשר אמרתם וגו' יבואו שמה ולהם אתננה והם יירשוה וגו', ולכאורה צ"ב כפל הלשון "ולהם אתננה והם יירשוה", הרי זה ברור שאם להם אתננה ממילא הם יירשוה.

וביאר הגאון ר' צבי רוטנברג שליט"א עפ"י דעת רבי יונתן בגמ' כאן: אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם חיין יורשין מתים וכאן מתים יורשין חיין.

וברשב"ם: אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם - דמשמע דאחר יוצאי מצרים נמי יש לנו לחלק הנחלה, ומפרש ואזיל, דלהכי אהני לשמות מטות אבותם ינחלו, דלאחר שנטלו בני ראובן ושמעון י"א חלקים בארץ מחלקין אותה ביניהן לפי חשבון מטות אבותם כאילו ליוצאי מצרים, דהיינו לראובן ושמעון אבותם נתחלקו הני י"א חלקים ובניו של ראובן נוטלין מחצה מי"א חלקים ובניו של שמעון נוטלין מחצה. דהיינו בנו של ראובן נוטל חמשה חלקים ומחצה ובני שמעון נוטלין חמשה חלקים ומחצה.

וא"כ י"ל, אליבא דרבי יונתן, דזוהי כוונת הכתוב ולהם אתננה, דהיינו לבאי הארץ, אבל בזה לא נגמרה החלוקה, שהרי הירושה חוזרת ליוצאי מצרים ורק אח"כ והם ירשוה, דבאי הארץ ירשו מיוצאי מצרים.

★ ★

בספר אגרא דכלה להגה"ק בעל הבני יששכר כתב לבאר את הפסוק (במדבר טז, יג):

המעט כי העליתנו וכו' אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם וכו'. דהנה לכאורה תיבות "ותתן לנו" אין לו גיזרה (ובעלי הפשט פירשו דקאי על לא דרישא כנודע), ונ"ל דיתכן לפרשו כפשוטו, דהנה נגזרה גזירה על יוצאי מצרים שלא יכנסו לארץ, אבל אעפי"כ להם ניתנה הארץ למורשה להוריש לבניהם אחריהם כנודע מרז"ל ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ ובנות צלפחד יוכיחו (ב"ב קיז.).

ולפי"ז הבעלי מחלוקת הללו אמרו זה דרך חירוף, כמשחקים ומהתלים על דברי משה, אמרו לא הביאותנו אל ארץ זבת חלב ודבש, ותתן לנו נחלת שדה וכרם, רצ"ל השדות וכרמים לא נתתה לנו כאשר הבטחתנו, רק נתת לנו

נחלת שדה וכרם, רצ"ל הנחלה היא בידינו להנחיל ולהוריש שדות וכרמים כאלו שאינו בידינו, והוא דרך היתול והגזמה כדרך בעלי המחלוקת.

★ ★

בגמ': **ר' יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו וכו' ר' יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ.**

איתא במסכת פסחים (ח, ב), 'כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל, ושאין לו קרקע אין עולה לרגל', וכתבו בתוספות (שם ג, ב ד"ה מאליה), 'ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, יש לומר שלא היה לו קרקע וכו' דפטור מפסח', וצריך ביאור, מנין להם לתוספות שלרב יהודה בן בתירא לא היה קרקע בארץ ישראל.

וביאר הגר"א (הובא בבית יצחק יורה דעה, סי' נה), דהנה איתא במסכת סנהדרין (צב, ב), 'מתים שהחיה יחזקאל, עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם'.

והנה בגמרא על אתר מובא מחלוקת, האם נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים או לבאי הארץ, ואותם מתים שהחיה יחזקאל ועלו לארץ לא היו לא מבין יוצאי מצרים ולא מבאי הארץ, ואם כן לא היה להם חלק בארץ.

מכאן ניתן להסיק שלמדו התוספות, דרבי יהודה בן בתירא שהיה מבני בניהם, לא היה לו חלק בארץ.

★ ★

בגמ': **משונה נחלה זו מכל נחלות שבתורה כו' וכאן מתים יורשים את החיים.**

בטעם הדבר לשינוי זה, כתב בשפתי חכמים פ' פנחס (כ"ו אות ד') לפי שהקב"ה הבטיח ליוצאי מצרים ונתתי אותה לכם למורשה וגו' (שמות ו' ח'), שינחיל להם את ארץ ישראל.

ואע"פ שחטאו אח"כ במרגלים, ונגזרה עליהם כליון במדבר, אבל דבר טוב שיצא מפי הקב"ה אינה חוזרת ריקם, ולכן ירשו את בניהם בקרבה, וחזרו והנחילו לבניהם אחריהם.

ועיין עוד בקדושת לוי (פ' וארא) מה שכתב בזה.

דף קי"ז ע"ב

בגמ': **לאלו ולאלו נתחלקה הארץ** וכו'.

הנה ברש"י (במשדבר כז, ז) עה"פ נתן תתן להם וגו' כתב: שני חלקים, חלק אביהם שהי' מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר ע"כץ. הרא"מ בפי' על התורה (שם):

קשה: היכי פירש רש"י להאי קרא אליבא דמאן דאמר "ליוצאי מצרים", והלא רש"י ז"ל כמאן דאמר "לבאי הארץ" סבירא ליה, כדמשמע מהא דפירש לעיל גבי "לאחה תחלק הארץ" (במדבר כו, נג) וגבי "לשמות מטות אבותם ינחלו" (שם נה). והווה ליה לפרושי לקרא ב"חזרה", וליטול בנכסי חפר (בלבד ולא בנכסי צלפחד שלא היה בין באי הארץ). דלמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה ולא ליוצאי מצרים. מכל מקום אית ליה "חזרה" - שמחזירין לאבותם כל מה שנטלו, וחוזרים ויורשים מאבותיהם כמשפט.

ויהיה פירוש המאמר הזה למאן דאמר "לבני הארץ" הכי: - "למה יגרע שם אבינו" צלפחד מתוך נחלתו שהיה לו לזכות עם אחיו בנכסי חפר אביו, והלא אם היה לו בן או בן הבן בן כ' שנה כשנכנס לארץ היה נוטל הוא (הבן או הנכד) חלק אחד, ובני חפר אחיו של צלפחד כל אחד מהם חלק אחד; ואחר כך היו מחזירים מה שנטלו לחפר אביהם, והיה מחלק אותם לכל בניו, ואבינו שהוא בכור היה נוטל שני חלקים. ועכשיו שאין לו בן, למה לא נקום אנחנו תחת אבינו ליטול החלק הראוי לו בנחלת חפר, אף על פי שאין לנו ליטול חלק אבינו שכבר מת, ובן אין לו ליטול חלק מבאי הארץ.

★ ★

תירץ על זה רבינו המהר"ל זצ"ל בגור ארי' עה"ת (שם):

ואפשר דסבירא ליה כרבי שמעון בן אלעזר, דסבירא ליה דלבאי הארץ וגם ליוצאי מצרים. ומפרש (רש"י) דרשב"א סבירא ליה גם כן "חזרה", שאף על גב דמוקי ליה לקרא ד"שמות מטות אבותם" ליוצאי מצרים, סבירא ליה לרש"י (בהסבר שיטת רבי שמעון בן אלעזר) דכיון דליוצאי מצרים ניתנה הארץ, דכתיב "ונתתי אותה לכם מורשה" (שמות ו, ח), אם כן סברה שלא יטלו (חלקים בארץ) רק על ידי חזרה, דאין באי הארץ ראויים ליטול (לכשעצמם, משום

שהדגישה התורה "לכם מורשה") ע"כ.שמשם הרפואה עכחכם מועילה יותר. אלא ושכבר העידו העדים בפני הדיינים וקיימו לפס' הנ ודנין.ה.ותפות רגילה הנעשית על ידי קניין, הרי חלוקת הירושה יכולה להיעשות גם מברור, ולכן צריך לעשותו דווקא ביום ולא בלילה, בניגוד לקניין רגיל שיכול להיעשות גם בלחילה.ן בסימן שסדה שאינו שלו ולכן מותר בהנאה. אכן מקיים מצוות קבורה שהמצווה לקוברו בקבר וכל שאינו שלו אינו קבר, וכמו שכתב רשל מנתלפנוזבין לא מצי אמרת דשאאליעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו מניין לפנחס שלא היה לאלעזר וכערים שהיה נדמה בתחילה ששאינה מצווה להשיא בני' כדתנן קדושין רוב כמבוזאר בקדושין תחתי' דמ כל

★ ★

בגמ': **אמר ליה רב פפא לאביי בשלמא למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ היינו דכתיב לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו אלא למאן דאמר לבאי הארץ מאי לרב תרבו נחלתו קשיא.**

כתב באור החיים (במדבר כו, נד), 'אמרו במסכת בבא בתרא וז"ל, אמר ליה רב פפא לאביי, בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, היינו דכתיב לרב תרבה וגו', אלא למאן דאמר לבאי הארץ מאי לרב וגו', קשיא, עד כאן. פירוש, אם החלוקה היא לאותם המנויים בערבות מואב, מה מקום לומר לרב וגו'.

הנה קושיא זו אינה מאיזה דיוק רק, שנוכל לומר לא נתן דעתו עליו שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב, ועוד אין אלו דברי אמורא לדחותן, אלא דברי ר' יונתן שהוא תנא, ולפי מה שקדם לנו מכללי התלמוד שכל שיאמר הגמרא קשיא היא עומדת לתירוץ, אלא שלא נזדמן להם תירוץ.

'ונראה לפי מה שפירשתי במה שאמר במספר שמות, שחוזר על החמשים ושבע משפחות, ידוייק על נכון אומרו לרב וגו', פירוש שיחלקו נ"ז חלקים, ולא חלק כחלק יהיה, אלא לרב תרבה נחלתו, המשל משפחה שיש בה כ' אלף תיטול בכפלים מהמשפחה שיש בה עשרה.

'עוד נראה לפי דרכו של רש"י ז"ל, כי רבי יונתן סובר שלא יטלו חלוקה אלא אותם שהיו במספר ערבות מואב, כפי זה בא הכתוב לאם היו לאחד עשרה בנים בני עשרים, ולאחד שמנה בנים, ארבעה מבן עשרים, וארבעה למטה מעשרים, ובכניסתן לארץ מי שהיו לו עשרה בני עשרים, מתו לו ארבעה, ומי שהיו לו ד' בשמנה למטה מעשרים הגיעו לכלל עשרים בשעת החלוקה.

'לזה אמר הכתוב לרב פירוש בזמן המספר תרבה נחלתו, פירוש מי שהיו לו עשרה בני עשרים במספר זה תרבה לו כשיעור עשרה, הגם שאין לו אלא ששה, ולמעט בזמן המספר שלא היו לו אלא ד' בני עשרים תמעיט לתת לו כשיעור ד' הגם שיש לו ח' בני עשרים, ואולי שרש"י ז"ל לתרץ קושיא זו נתחכם במאמרו'.

דף קי"ח ע"א

בגמ': **אלא למאן דאמר לבאי הארץ מאי קא צווחו בני יוסף כו' משום טפלים דנפישי להו צוחו כו'.**

ז"ל הרמב"ן (פנחס כ"ו נ"ד) אחרי שהביא הגמרא כאן: וביאור הענין, כי בני יוסף כשני שבטים נטלו, בני אפרים חלק אחד, ובני מנשה חלק אחד, כי כן כתוב (ביהושע י"ד ד'), ואין אחד משניהם שמרובה באוכלסין יותר משאר שבטים, ואדרבה בשאר שבטים יש שמרובין מהן, כי שבט יהודה ויששכר וזבולון ודן מרובין מהם, ולמה יצוחו בני יוסף ואותם המרובים ישתקו.

וכל שכן קשה אם נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים, שהיו אז במנין הראשון בני יהודה מרובין יותר מאפרים ומנשה ביחד [יהודה 74,600, מנשה 32,200, אפרים 40,500].

אבל בני יוסף היו צועקין מפני הטפלים, שהיו בני מנשה במנין יציאת מצרים שלשים ושתים אלף, ונתרבו במנין השני במדבר (בפ' פנחס) לשנים וחמשים אלף, ואין בכל השבטים שנתרבה כל כך, וכמו כן היו ממשיכים להרבות בנים עד שנתחלקה הארץ, וגם בני אפרים הרבו בבנים [א.ה. יל"ע שבמנין הראשון היו בני אפרים 40,500, ועכשיו במנין השני נתמעטו והיו 32,500]. ולא היו הטפלים אלו נוטלים כלום.

ולכן צעקו בני יוסף ואין שומע להם, כי כן משפט ירושת הארץ שלא יטלו אלא בני עשרים ע"ש עוד בדבריו ומה שחולק על רש"י אם נחלקה הארץ לפי אוכלסין שבכל שבט, או לפי שבט בלבד, וע"ע באור החיים הקדוש (שם פסוק נ"ו).

★ ★

בגמ': **עצה טובה קמ"ל דאיבעי לי' לאיניש לאיזדהורי מעינא בישא** וכו'.

הנה מצינו הרבה בחז"ל כיו"ב, שחששו לענין "עין רעה", - "עינא בישא". ואחז"ל לעיל (ב' ע"ב): דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב, אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, ופירש"י שם אסור לאדם שיעמוד וכו', שלא יזיקנו בעין רעה ע"ש.

ובגמ' (ב"מ ק"ז ע"ב) דרש רב עה"פ "והסיר ה' ממך כל חולי" - זן עין, ורב לטעמו דס"ל דצ"ט מתוך ק' מתים בעין רעה ע"ש.

ואיתא במדרש תנחומא פרשת מקץ (סימן ח) "ויאמר יעקב לבניו למה תתראו". אמר להם יעקב בבקשה מכם היו מצניעים עצמיכם, שאין קשה מעין הרע, וכן אתה מוצא בלוחות הראשונות על ידי שניתנו בגדולה נשתברו, שנאמר "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ יד), אבל הלוחות השנים כשניתנו, לא ראה אותם אלא משה, שנאמר "ואיש לא יעלה עמך" וגו' (שמות לד ג), ואף ירושלים לא חרבה אלא מפני עין רעה, שנאמר "הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי משוש לכל הארץ" וגו' (איכה ב טו), ואומר "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי" (איכה ג נא), לפיכך אמר יעקב אל תראו עצמיכם, שנאמר "ויאמר יעקב לבניו למה תתראו", אלא היו מהלכין בצנעה, שנאמר "הגיד לך אדם מה טוב וגו' והצנע לכת עם אלקיך" (מיכה ו ח) עכ"ל.

★ ★

וגם להלכה אנו חוששים לעין רעה, וכתב בשו"ע או"ח (סי' קמ"א ס"ו): יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. ואפי' אם א' הוא השביעי וא' הוא המפטיר, לא יקראו השני בשמו משום עין הרע (מהרי"ל). ובמשנה ברורה שם (ס"ק יט) כתב, ואין נ"מ בין אחים מן האב או מן האם ואפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע. ויש שמחמירין אפילו אב עם בן בנו משום עינא בישא ובמקום הצורך יש להתיר עם בן בנו. ע"ש.

והגאון החיד"א בברכי יוסף שם (ס"ק ו) כתב, ואין מניחים אלא בשביל עיה"ר. מדקאמר ואין מניחין, משמע אפילו אם הם לא חיישי לעין הרע, אנוחי לא מנחינן להו שיעלו, כיון דאיכא עיה"ר. והרב יד אהרן האריך להוכיח כן. ע"ש.

★ ★

עוד פסק בשו"ע (אבהע"ז סי' ס"ב ס"ג): אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם. הג"ה, ואפילו לא היו החתנים ביחד, אלא שהיה דעתו על שניהם, כמו שנתבאר בי"ד (סימן רס"ה) לענין מילה. וי"א דאין לברך לב' חתנים ביחד, משום עין הרע (הגהות מיימוני פ"י דאישות), וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד. אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד, אם אכלו ביחד עכ"ל.

★ ★

סגולות לעין רעה מצינו בגמ' ברכות (נ"ה ע"ב): האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא, לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה, וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה, ולימא הכי. אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, שנאמר (בראשית מ"ט) "בן פרת יוסף בן פרת עלי עין" וגו', אל תקרי "עלי עין" אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא (בראשית מ"ח) "וידגו לרב בקרב הארץ", מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם. ואי דחיל מעינא בישא דיליה, ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה וכו' ע"ש.

★ ★

והאריכו בספרי הפוסקים רבות בפרטים שונים בענין זה, כגון לחישה על עין הרע בשבת ועוד הרבה פרטים כיו"ב ואכמ"ל.

★ ★

בגמ': **והיינו דקאמר להו יהושע דכתיב ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה אמר להו לכו והחבאו עצמכם ביערים שלא תשלוט בכם עין רע אמרו ליה אנן מזרעא דיוסף דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין.**

בחתם סופר (עה"ת פר' ויחי) הקשה, וכי יהושע לא ידע זאת, והרי הוא ראש זרע יוסף, ומבכורו מבני אפרים, והטוענים האלו היו בני מנשה, כמ"ש הרמב"ן (פר' פנחס).

וביאר דכתיב 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין', וכתב הרמב"ן, שהכפיל בן פורת נגד ב' שבטים אפרים ומנשה ע"ש, והנה הרמב"ן בפר' במדבר [א' ל"ב] כתב, גבי מרגלים ייחס יוסף לנשיא, דשבט מנשה משמע אפרים לא נקרא סתם יוסף,

שוב כתב הטעם משום דמרגל של מנשה הוציא דיבה, משו"ה יחסו אל יוסף, משא"כ יהושע לבני אפרים, אבל לעולם בעלמא יחס יוסף על אפרים, והנה יהושע לא רצה ליטול גדולה לעצמו ולבזיון ליוסף שיחסו על מנשה בעל הדבה, אלא ס"ל יחוס יוסף שייך למנשה, ואפרים נקרא סתם, נמצא בן פורת יוסף הוא מנשה ולא נאמר בהם עלי עין ושוב בן פורת עלי עין הוא אפרים ובאפרים נאמר עלי עין, ע"כ אתם בני מנשה החביאו עצמכם ביערים, והם השיבו לא כן כי יחוס יוסף על אפרים וברכת עלי עין, עלינו נאמר וא"ש, ומ"מ במסקנא מסיק שם מוידגו לרוב ועל שניהם נאמר.

דף קי"ח ע"ב

בגמ': **אנן מזרעא דיוסף דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין.**

במסכת כתובות (סא, א) אמרו, 'דאכלה כוורי הוו להו בני חיננא', כל האוכל דגים זוכה לבנים הנושאים חן, וביאר בעין אליהו (שם), על פי מה שאמרו כאן בגמרא דזרעו של יוסף דומה לדגים שאין העין שולטת בהם, לפיכך אף האוכל דגים מעלה חן כיוסף, וזוכה שלא יהיה בו עין הרע, ולכן בניו נושאים חן.

★ ★

בגמ': **מרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם: מנהני מילי אמר עולא דאמר קרא ויהושע בן נון וכלב בן יפנה חיו מן האנשים ההם מאי חיו אילימא חיו ממש והא כתיב קרא אחרינא ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון אלא מאי חיו שחיו בחלקם.**

בשו"ת חתם סופר (סו"ס רח) נשאל על דבר הכתוב (בראשית מב, לז), 'את שני בני תמית', וכי יעקב הורג נפשות. והשיב לבאר זאת על פי המבואר כאן בגמרא, שנטלו יהושע בן נון וכלב חלקם של מרגלים בארץ ישראל וזה יכונה חיו, נמצא מי שמפסיד חלק בארץ ישראל נקרא מיתה, כי ידיעת ההפכים א', וראובן דימה בנפשו שהוא הבכור ושני בניו יטלו ב' חלקים כמו שהי' אח"כ אפרים ומנשה, ואמר עתה את שני בני תמית תטול מהם חלקם בארץ ישראל, וזה ראוי לאומרו.

עוד הוסיף על כך דרוש אגדה, דהנה מובא במדרש [ב"ר פצ"א י"ב], יעקב השיב בכור שוטה הוא זה בניו הם ולא בני, שהמכוון הוא בלשון תימה וכי לא בני הם, ויש לומר שהוא בניחותא, כי יעקב כבר החליט בדעתו ליטול הבכורה ממנו, ובלא"ה אין שני בניו כבני יעקב כמו שהיו מנשה ואפרים כראובן ושמעון, כבר פסק יעקב שלא יהיו אלו בניו אלא בני אביהם, וראובן אינו בכור לנחלת ארץ ישראל ומשו"ה קרא בכור שוטה, כמו הדס שוטה [סוכה י"ב ע"א], שאיננו בכור גמור שלא יהי' לו פי שנים בנחלת ארץ ישראל, עיין פרק יש נוחלין [קכ"ו ע"ב] בוכרא סוכלא, וא"כ בניו הם ולא בני בניחותא ואין כאן משכון וערבות.

★ ★

בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן קע"ד) כתב דפירושו דחוק, דג"כ יקשה וכי יש לו רשות להפקיר נחלת בניו בארץ ישראל דמוחזקת מאברהם יצחק. ועוד דהרי ד' בנים היו לו. וכתב דהפשט הוא דשנים מבני תמית, ואם יטול חלקם בארץ ישראל ימותו ד' בניו.

★ ★

בגמ': **ולמאן דאמר לבאי הארץ כו' תרי אחא דאבא הוו להו כו'.**

ובתוס' (ד"ה מאן דאמר) הקשו כיון דאיירי לחזרה ע"י חפר, למאי הוצרכו לומר ואבינו לא היה בתוך העדה הנועדים על ד' בעדת קרח וגו', הא בין כך לא ממנו - מצלפחד ירשו אלא מנכסי אביו חפר.

ותירץ באור החיים הק' פ' פנחס (כ"ז ג') דיש לומר דבנות צלפחד לא ידעו שלא נקנסו המרגלים ליטול בחזרה מנכסי אביהם, והתחשבו שפקע מהמרגלים לגמרי נחלה בארץ ישראל, לכן הוצרכו לומר והוא לא היה וגו'.

עוד תירץ על פי מש"כ בזוה"ק: אבינו מת "במִדְבַּר" שמת בגלל שדיבר במשה רבינו במתלוננים שמתו ע"י נחשים והשרפים (בפ' חקת) וסיפרו שלא היה בעדת קורח ולא בעצת מרגלים אלא "בחטאו" מת - בלשון יחיד, שהוא הי' צדיק גמור ולא היה לו רק חטא זה בלבד - מה שדיבר במשה רבינו, שכיון שצדקניות היו, באו להגדיל אימת משה רבינו ע"ה על כלל ישראל.

וכתב בש"ך עה"ת שלכן על תיבת "אבינו" מת במדבר, יש טעם "זרקא" כצורת נחש, לרמז שמת ע"י נחש, על שהי' מאלה שמדברים באלקים ובמשה.

★ ★

בגמ': **והעברת את נחלת אביהן להן זו חלק בכורה כו'.**

בפנים יפות (פ' פנחס) מבאר אמאי חלק בכורה נקרא "והעברת", כ' בארץ ישראל בעבר השני של הירדן, היתה מוחזקת להם בידם מאבותיהם, ובזה נוטל הבכור פי שנים.

אבל איפה שהם היו בארץ סיחון ועוג, כיון שלא ניתן לאברהם אבינו, אף שירשו אותו יוצאי מצרים, הי"ל דין "ראוי" ובזה אינו נוטל הבכור פי שנים, שאין הבכור נוטל פי שנים בראוי כבמוחזק.

וזהו מה דאיתא בילקוט (רמז תשע"ד) נתון תתן שנטלו בעבר הירדן, כלומר בעבר הירדן דוקא נטלו חלק הבכורה, ולא בארץ סיחון ועוג, שהיתה ראוי'.

דף קי"ט ע"א

בגמ': **יודע היה משה שונות צלפחד יורשת הן אלא לא היה יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לאו.**

בתורה תמימה (במדבר כ"ז ה') מבאר שזהו משום שנאמר: ויקרב משה את "משפטן" לפני ד'. ולכאו' קשה דהול"ל ויקרב משה "את דבריהן" לפני ד'.

אלא שמשפט משמעו דבר החלטי, כמו לגבי האורים ותומים כתיב "משפט" האורים, והיינו שזה כבר הי' מוחלט וידוע אצל משה שבנות יורשות הן, כמו שהם טענו ממ"נ תתייבם אמנו, ורק לא ידע אם יש להן פי שנים כבכור או לא.

★ ★

בגמ': **ויודע הי' משה רבינו שהמקושש במיתה וכו' אבל לא הי' יודע באי זו מיתה הוא ימות וכו'.**

בתום' (ע"ב ד"ה אפילו וכו') הביאו בשם מדרש, דהמקושש לשם שמים נתכוון, שהיו אומרים ישראל, כיון שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ במעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים ע"כ. וכ"כ בתרגום יונתן (במדבר טו, לב) ע"ש.

ובמהרש"א כאן כותב: והשתא בנותיו של צלפחד התנצלו בזה בעבור אביהם, ואמרו כמו שאתה לא ידעת באיזה מיתה ימות, גם זה היה כוונתו כדי שידעו באיזה מיתה דנים למחלל שבת, וזה שאמרו בחטאו מת, לא חטא רק כדי שיהיה מת וידעו באיזה מיתה דנין המחלל שבת.

ויעו"ש עוד שהביא המהרש"א שהקשו בדברי המדרש והיונתן בן עוזיאל הנ"ל, היאך חטא כדי להודיע באיזה מיתה דנין למחלל שבת. ותירץ ע"ז המהרש"א וז"ל: וי"ל כיון שלא היה צריך למלאכה זו אלא לידע באיזה מיתה דנים למחלל שבת, הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו חפר גומא ואין צריך אלא לעפרה וכו', מיהו הא ודאי היה חייב מיתה בידי אדם שלא ידעו העדים שהתרו בו שעשה על דעת זה, ואינו אלא דברים שבלב. ע"כ.

בשו"ת תורה לשמה (סי' קכג) נשאל במעשה שהיה ביהודי שנקלע בשבת לפונדק עם גוים תקיפים ואלימים. וחשש שאם יוודע להם שהוא יהודי יסלקו אותו לחוץ בזמן שהיה שם חורף קשה בחוץ, ועל כן התחכם ברוב סיכלותו והדליק נר בפניהם כדי שיבינו שהוא אינו יהודי ויניחו לו, ועתה בא לשאול אי עבר על איסור תורה, מאחר שלא היה צריך לנר, אלא רק לסימן להוכיח שאינו יהודי.

וכתב התורה לשמה עפ"י דברי המהרש"א הנ"ל שהכא נמי חשיב הדלקה זו למלאכה שאינה צריכה לגופה, משום שנעשתה רק לסימן להודיע שאינו יהודי, ולר' שמעון דסבר במלאכה שאינה צריכה לגופה שפטור מהתורה, א"כ אין כאן איסור מהתורה וכו' יעו"ש.

★ ★

בהקשר לדברי התרגום יונתן הנ"ל כתב בספר אמתחת בנימין להג"ר בנימין חשין ז"ל (ע' 230):

ושמעתי מפ"ק של הרב החסיד המפורסם מוה' יצחק יואל שליט"א, שזה היתה כוונת בנות צלפחד באמרם אבינו מת במדבר, שהפקיר את עצמו למיתה כמדבר לשם שמים ולא נתכוין לעבירה ככל עוברי עבירה חלילה, ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת אבל לא היה יודע באי זו מיתה הוא ימות.**

איתא במדרש (ילקוט שמעוני רמז תשנ), 'מות יומת האיש - לדורות, רגום אותו באבנים - לשעה'.

בליקוטי בתר ליקוטי (פר' שלח) הביא בשם רבי שמשון רפאל הירש שפירש את דברי המדרש, דהנה מבואר על אתר, דמשה רבנו לא היה יודע באיזה מיתה ייהרג, ולכאורה אם כן קשה כיצד התרו בו, ובשלמא לדעת הסוברים

דאין צריך להתרות באיזה מיתה ייהרג ניחא, שהתרו בו סתם שיתחייב מיתה, אך לדעת רבי יהודה (סנהדרין עח, א) שצריך להתרות באיזה מיתה ייהרג, כיצד התרו בו.

וצריך לומר שמיתת המקושש היתה הוראת שעה. מעתה יובן היטב דרשת חז״ל, מות יומת האיש לדורות, דאז יהיה אפשר להתרותו בעונש סקילה, אבל כעת רגום אותו באבנים לשעה, כלומר הוראת שעה.

★ ★

בגמ׳: ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנא׳ מחלליה מות יומת אבל לא היה יודע באיזה מיתה הוא ימות וכו׳.

הקשו התוס׳ דמדוע היה משה מסתפק היה לו לדונו בחנק משום דכל מיתה האמורה בתורה סתם חנק. ותירצו די״ל דמסברא היה נראה לו שנדון בסקילה כעובד ע״ז, דבכל דוכתא (חולין ה.) אמרינן דדומה שבת לע״ז דהיינו מחלל שבת בפרהסיא לעובד ע״ז. והוסיף התוס׳ דצ״ל דהאי מ״ד סבר כרבנן ולא כר׳ יהודה, דלר׳ יהודה דס״ל (בסנהדרין דף פ:) דאינו נהרג עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג אמרינן התם דהוראת שעה היתה וא״כ לא ידע משה כלל שדינו במיתה. ע״כ. וכ״כ התוס׳ בסנהדרין (דף עח:) דמסברא היה משרע״ה מדמה לעובד עכו״ם, דמחלל שבת בפרהסיא הוי ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית.

והקשה הגרע״א בגליון הש״ס, דא״כ דספיקו של משרע״ה היה רק משום דמחלל שבת בפרהסיא הוי ככופר בעיקר, א״כ עדיין מנ״ל לדינא דמחלל שבת בצינעא דינו בסקילה דילמא הא דהמקושש הוה בסקילה היינו משום דהקב״ה הסכים עם משרע״ה בסברא זו ודוקא בפרהסיא אבל בצינעא לא. ע״כ.

ומבואר בדברי הגרע״א דס״ל דשפיר היה אפ״ל דמחלל שבת בצינעא יהיה דינו בחנק מהך קרא דכתיב מחלליה מות יומת, ומיתה סתם היינו חנק. ואילו המחלל בפרהסיא יהיה דינו בסקילה, וע״ז הקשה דמנ״ל דלהלכה אי״ז כך.

והנה יעויין בתוס׳ עה״ת שג״כ הקשו כהתוס׳ בב״ב ובשבועות הנ״ל, אולם תירצו באופן אחר וז״ל: י״ל שהיו מספקים אם נלמד חילול חילול מע״ז וידון בסקילה כי אותה ג״ש דחילול חילול שנויה בסיני כדאיתא בסנהדרין, עכ״ל.

והיינו דבסנהדרין (דף עג:) גבי אי ניתן להצילו בנפשו אמרינן דלר׳ אלעזר בר״ש אף המחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו דאתיא שבת מחילול חילול מעכו״ם, ולרבנן איכא מיעוט מיוחד לאפוקי מזה, עיי״ש. ועכ״פ לתירוצם זה פשוט דלא שייך להקשות כלל קושיית הגרע״א, דאי מפאת הג״ש הוא דסבר משרע״ה לדמותו לע״ז הרי שאין לחלק כלל בין צינעא לפרהסיא בזה. אולם לתירוץ התוס׳ בב״ב ובשבועות הנ״ל שפיר קשה מה שהקשה הגרע״א.

★ ★

וראיתי בקובץ שיעורים (להגרא״ב וסרמן זצ״ל) בב״ב אות שנ״ו [וכ״כ בגליוני הש״ס להגר״י ענגיל זצ״ל בסנהדרין שם] שמיישב, דקרא סתמא כתיב ״מחלליה מות יומת״, וקרא בכל גווני מיירי בין בצינעא ובין בפרהסיא, וכיון דנודע לנו דבפרהסיא דינו בסקילה א״כ זהו הפירוש ב״מות יומת״, וא״כ ממילא גם בצינעא דינו בסקילה.

וכן מצאתי בפירוש רבינו בחיי עה״ת שם שביאר בפשוטו של מקרא וז״ל: ״ואמר מות יומת האיש רגום אותו באבנים כלומר מות יומת שכתוב מחלליה מות יומת פירושו סקילה״ עכ״ל. והיינו דהקב״ה אתא לפרש דין מיתתו של כל המחלל שבת, וממילא אין חילוק בין בצינעא לפרהסיא. [והרבינו בחיי בא ליישב בדבריו עוד שאלה אחרת שראיתי מקשים דלפי״מ דאיתא בגמ׳ דמשרע״ה היה יודע שחייב מיתה אלא שלא ידע באיזו מיתה, א״כ אמאי הוצרך הקב״ה לומר ״מות יומת האיש״, הא מה שחייב מיתה שפיר היה ידוע כבר, אולם לדברי הרבינו בחיי זה מבואר שפיר, שכל כוונת תשובת הקב״ה למשה היתה לבאר הפירוש ב״מות יומת״ דכתיב גבי חילול שבת].

ועכ״פ מאחר דהפרשה הכא אינה אלא גילוי ופירוש במה שכבר נאמר ״מחלליה מות יומת״ א״כ פשוט שאין לחלק בין בצינעא לפרהסיא, וא״כ אדרבה לכאורה צ״ב מה קושיית הגרע״א לחלק בזה.

אכן מדברי הגרע״א דהקשה קושייתו חזינן דאי״ז פשוט לפרש דקרא דהכא לא הוי אלא גילוי ופירוש אקרא דמחלליה מות יומת, צ״ל דהבין הפשט, דלביאור קרא דמחלליה מות יומת א״צ לכאורה שום ריבוי מיוחד דהוי בסקילה דמי אומר דקרא דפ׳ מקושש בא ללמד על הפסוק מחלליה מות יומת, הא אי גם התם הוי בסקילה היתה התורה

יכולה לכתוב זאת להדיא, וע״כ שפיר אפ״ל דקרא דהתם מיירי דוקא בצנעא ומיתתו בחנק.

★ ★

והנה בחידושי מרן רי״ז הלוי עה״ת הקשה על קושיית התוס׳ דהקשו דהיה לו למשרע״ה לדונו בחנק משום דכל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק, והקשה דהא הכא לא שייך האי כללא, משום דאכתי לא נתפרש הדין מיתה למחלל שבת כלל, (והאי כללא היינו שמגלה לנו הדין שנאמר בסיני). ועיי״ש עוד שהוסיף להקשות דהכא כיון דלא נשלמה עדיין פרשת מחלל שבת שוב ל״ש לומר דהוי בכלל כל מיתה האמורה בתורה סתם, דהרי יתכן דיתפרש בו מיתה מיוחדת (וכדחזינן דכך הוי אליבא דאמת דהמחלל שבת דינו בסקילה), עיי״ש. והיינו דדין כל מיתה האמורה בתורה סתם לכאורה אפשר ללמוד בשני אופנים. א׳ דזה גילוי על מה שנאמר בה בסיני, ב׳ דכשהתורה רוצה לכתוב דין חנק נכתב בתורה מיתה סתם ופירושה הוא חנק, וגם ע״ז הקשה הגרי״ז דזה שייך לומר דוקא לאחר סיום הפרשה, אבל הכא דעדיין לא נשלמה פרשת מחלל שבת, ל״ש האי כללא.

★ ★

ועיין בספר ״משאת המלך״ שכתב לבאר בדעת התוס׳ בהקדם ביאור באופן אחר בהאי כללא דכל מיתה האמורה בתורה סתם חנק (והיינו פירוש שלישי), והוא דבאמת אי״ז ילפותא דהכוונה במיתה סתם שהיא מיתת חנק, ואי״ז עיקר דינו כלל, אלא דהיכא דכתיב מיתה סתם אין כלל דין באיזו מיתה ימות ולא נקבעה לו מיתה מיוחדת, אלא דמאחר דאין להרגו אלא בד׳ מיתות שנמסרו לב״ד, ולפ״מ דקיי״ל כמ״ד דהקלה שבהן היא חנק, ממילא אי אתה רשאי לדונו בחמורה יותר ונשאר דינו בחנק. ולפי״ז כתב דשפיר הקשו התוס׳ דכיון דמ״מ יודע היה משה שהמקושש במיתה א״כ אפשר לדונו ככל המחוייב מיתה ולא נקבע לו מיתה שמיתתו בחנק. (ואע״פ שעדיין לא נאמר לו בסיני כלל באיזה מיתה ימות, או אם אף לא נשלמה פרשת מחלל שבת). עיי״ש.

אמנם באמת יש לדחות, דבפשטות האי דינא דנידון בקלה מפאת שלא נקבע לו מיתה הרי הוי זה בגדר הספיקות, ולכאורה גבי משרע״ה שיכול בכל עת לשאול את פי הקב״ה באיזה מיתה דינו לכאורה לא שייך לומר דאם עדיין לא נקבע לו מיתה למחלל שבת שיהא דינו בקלה שבד׳ מיתות, ועכ״פ נראה פשוט דהגרי״ז שהקשה על דברי התוס׳ והניחם בצ״ע בודאי לא הוה ניחא ליה ללמוד כאופן זה.

והנה עכ״פ גם לפי הבנת מרן הגרי״ז דמאחר דלא נשלמה פרשת מחלל שבת אמרינן דעדיין לא נתפרש דינו, א״כ אין מקום לקושיית הרע״א שיהיה חילוק בין צינעא לפרהסיא וכנ״ל דהפרשה הכא הוי המשך וסיום לפרשת מחלל שבת, וא״כ דין זה הוא בין בצינעא ובין בפרהסיא. [אמנם י״ל, שאחרי שאמר לו על פרהסיא, ממילא נגמרה הפרשה, ובצינעא הוי כסתם מיתה].

★ ★

אולם מקושיית הגרע״א הנ״ל על תירוץ התוס׳ (דהיה ניחא ליה לחלק בין מחלל שבת בצינעא לפרהסיא) נראה דלא ס״ל כמרן הגרי״ז, אלא דס״ל דהפשט בכל מיתה האמורה בתורה סתם היינו חנק בודאי, (וכהצד השני דלעיל בדברי הגרי״ז), והיינו דשפיר שייך לומר האי כללא אף קודם סיום התורה, דדוקא היכא שבא הכתוב ומפרש שדינו שונה ואינו בחנק התם מפקינן מהאי כללא דמיתה סתם, אולם כ״ז שלא נתפרש דין מיתה אחר הרי דמיתה סתם הוי כמפורש מיתת חנק, ומש״ה הבין שפיר את קושיית התוס׳ דלא היה למשרע״ה להסתפק כלל בדין מיתתו, והיינו משום דס״ל להתוס׳ דבהא דכתיב ״מחלליה מות יומת״ היינו כמו דכתיב להדיא חנק. וע״ז תירצו התוס׳ דאה״נ דעל חילול שבת בצינעא לא היה לו להסתפק שהוא בחנק אלא שנסתפק על חילול בפרהסיא.

וממילא הוה משמע ליה להגרע״א דס״ל להתוס׳ בתירוצם דהכא הוי דין ופרשה נפרדת משאר חילול שבת דכתיב ביה מחלליה מות יומת (דאל״ה לא היה מקום לקושייתם וכהגרי״ז הנ״ל), וע״כ שפיר הקשה דלפי״ז מנ״ל לדידן דבצינעא נמי חייב סקילה ולא חנק, [או אפ״ל דהוקשה לו דמהא דחזינן דלהלכה גם בצינעא חייב סקילה ע״כ דלא נשלמה עדיין הפרשה של חילול שבת, וכ״ז שלא נשלמה הפרשה ל״ש הכלל דמיתה האמורה סתם חנק, וכקושיית הגרי״ז ודלא כדברי התוס׳. והיינו דלפי״ז הרי מה שהקשה הגרי״ז על קושיית התוס׳, לפי הרע״א זה בהכרח קשה על תירוצם, אלא דס״ל להרע״א דבקושייתם שפיר היה אפ״ל דלא כהגרי״ז אלא דשפיר שייך לומר האי כללא דכל מיתה וכו׳ אף קודם סיום הפרשה, וכנ״ל].

[הרב צבי קריזר]

דף קי"ט ע"ב

בגמ': **היא גופא קא מסתפקא לי' וכו' או דלמא שמורישין ואינם יורשין.**

וברשב"ם, שגם בנות צלפחד ידעו כי יורשות הן, אך נסתפקו אם יש להם חלק בכורה משום שלא ידעו אי א"י מוחזקת וכו' ע"כ.

ומביא הגאון ר' מאיר ורשוויאק זצ"ל בספרו אמרי כהן ח"ג בסוה"ס במילואים לשמות (ע' רנג): הקשה בתשו' זכרון יוסף מדוע נסתפקו בזה אך בנות צלפחד, ולא שאר בני בכורי ישראל, אם מגיע להם חלק בכורה.

ואפ"ל כיון דליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, והם כולם (חוץ משבט לוי) קבלו דברי המרגלים שאמרו אפס עז העם, וידוע מ"ש הרא"ש (ריש ב"מ) בטעם ההלכה כל דאלים גבר, כי מי שהדבר באמת שלו מתחזק ומתאמץ יותר להשיג את שלו מאשר יתחזק הבא ברמי', ויודע בעצמו שאינו שלו, ואחרי שיוצאי מצרים שמעו לדברי המרגלים ונתייראו מיושבי ארץ כנען שלא יוכלו להם, הרי חזינן דסברו שאין א"י מוחזקת מאבותיהם, וא"כ בניהם של הבכורים ידעו שלא הי' לאביהם חלק בכורה, שהרי סברו שאין א"י מוחזקת ונתייאשו מחלק בכורתם, ולכן לא נסתפקו בניהם בזה.

אבל בנות צלפחד שאמרו אבינו מת במדבר ולא הי' בעצת מרגלים, וא"כ לא נתייאש מחלקו, שפיר נסתפקו אפשר מגיע להם חלק אביהם וגם חלק בכורה. וק"ל.

★ ★

בגמ': **והלכתא חולקין והלכתא אין חולקין קשיא הלכתא אהלכתא הלכתא אהלכתא לא קשיא הא דפליג ליה רביה יקרא הא דלא פליג ליה רביה יקרא.**

בחתם סופר (חדש) כתב, דדבר זה יש ללמוד מהקב"ה, שציוה לכבד ולירא מהחכמים והשופטים, ואע"פ שמלא כל הארץ כבודו, מ"מ חולקים להם כבוד, וכמו שהקב"ה חלק כבוד ליראיו, אף אנו צריכים לילך בדרכיו. וכתב שדבר זה מרומז בדברי הכתוב 'מפני שיבה תקום', ובאותו מעמד עצמו שאתה קם מפני שיבה שם נאמר גם כן 'והדרת פני זקן', דהיינו יניק וחכים, והראיה בכל זה כי רואה אתה ש'ויראת מאלוקיך' אלו דייניך ושופטיך', אע"פ ש'אני ה'', מכל מקום ציויתי לחלוק להם כבוד, וכן גם אתה תחלוק כבוד לתלמיד במקום הרב.

★ ★

בגמ': **בנות צלפחד חכמניות הן דרשניות הן כו'**

במאור ושמש (פ' פנחס) ביאר בזה, שבזה שאמרו לפני משה רבינו ע"ה "אבינו מת במדבר והוא לא הי' וגו', כי בחטאו מת" בזה עשו טובה גדולה לאביהם צלפחד, שעי"ז נתקשר נשמת אביהם בשרשו, שהרי חטא אחר לא היה לו, רק מה שבגלל זה מת, והרי חטא זה נתכפר במיתתו, עיי"ש עוד.

★ ★

באור החיים הק' (פנחס כ"ז ד') הקשה למה כתיב בפ' "ובנים לא היו לו" ואח"כ עוד פעם "כי אין לו בן".

ותירץ על פי המבואר כאן שבנות צלפחד באו כשישב משה ודרש בפרשת יבמין ושאלו ממ"נ אם כבן אנו חשובין תן לנו נחלה, ואם לאו תתייבם אמנו, וזה נתכוונו כאן כשחזר ואמר "כי אין לו כן" לרמז מה שנאמר בפרשת יבום: כי ישבו אחים יחדיו וגו' "ובן אין לו" ששם הבת היא בכלל הבן.

★ ★

בפרשת פסח שני (במדבר ט' ז') אמרו האנשים הטמאים לנפש אדם: למה נגרע וגו' ושם הטעמים הם "מונח - רביעי" המחבר יחד "למה נגרע". ואילו כאן בבנות צלפחד הטעם תחת "למה" הוא מונח, שהוא טעם מפסק, ותחת "יגרע שם אבינו" הוא מהפך פשטא, וצ"ב.

אולם לפי דברי הגמרא כאן א"ש כמין חומר, שלגבי קרבן פסח שאלו הטמאים שאלה אחת: למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ד'. אבל כאן בנות צלפחד שאלו ותמהו ממה נפשך משהו לא מסתבר - "למה"?, שאם אין אנו כבנים תתייבם אמנו, ואם כבנים אנו חשובין יותן לנו נחלה בתוך אחי אבינו.

★ ★

בגמ': **ואם לאו תתייבם אמנו.**

בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סי' נ"ו) הקשו לו לפי שיטת המרדכי (יבמות ל"ט ע"א) שמומר אינו זוקק ליבום,

משום שאינו בכלל: להקים "לאחיו" שם, אם כן למ"ד בצלפחד מקושש הי' שחילל שבת בפרהסיא כמו"ש רש"י ומדרש (במדבר ט"ו ל"ג) שבא לפני משה וכל העדה וחבילתו על כתפו, א"כ דינו כמומר, ואמאי אמרו בנותיו תתייבם אמנו.

ותירץ החתם סופר על פי מ"ד בשבת צ"ו ע"ב דחיוב במקושש משום תולש או מעמר (ולא משום מעביר ד"א), אם כן חולק על המדרש הנ"ל שהוא חילל שבת לפני כל משה וכל העדה, וא"כ י"ל דלא הי' מחלל שבת בפרהסיא.

עוד תירץ די"ל דהתוודה על חטאו לפני מותו, וכתב בש"ך יו"ד סי' שמ"ה סק"ה דבכ"ג נמחקו עוונותיו, וממילא פקע ממנו דין מומר.

עוד כתב לתרץ דדוקא מומר שנדבק בנכר הארץ, ויצא מכלל יהדות לגמרי, אבל אם מקיים כל התורה רק מחלל שבת ועובר עבודה זרה, לא פקע ממנו שם אח, ואשתו חייבת ביבום.

השואל רצה לתרץ על פי מש"כ תוס' (לקמן ע"ב) ממדרש דצלפחד לשם שמים נתכוין.

והחתם סופר דחה תירוץ זה, שכמו שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ולכן הרגוהו לצלפחד כיון שהתרו בו ועבר על חילול שבת, ה"נ לגבי יבום אזלינן בתר מה שאנו רואים, ולא היה ראוי שתתייבם אשתו.

★ ★

בגמ': אפילו קטנה שבהן כו'.

והביאו תוס' (ד"ה אפילו) ממדרש שצלפחד לש"ש נתכוין, שהיו אומרים ישראל כיון עליהם שלא ליכנס לא"י ממעשה מרגלים, שוב אין מחויבין במצוות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים.

לפי זה פירש החתם סופר מה שנאמר (במדבר כ"ז ג' ד') שאמרו בנות צלפחד אבינו וגו' כי בחטאו מת גו' למה יגרע שם אבינו. שמשמע שבגלל שבחטאו מת לא יגרע וצ"ב.

אלא לפי שמבואר כאן שמקושש לשם שמים נתכוין, וכוונתו היתה לחזק שמירת השבת בעיני ישראל, שכל מחללי' מות יומת, והמענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים (שבת קי"ח ע"א), לכן זאת היתה טענתם, שעל כן מגיע להם נחלה בתוך בני ישראל

האדמו"ר מקאצק ביאר שהיינו טעמא ש"ויקרב משה את משפטן לפני ד'", שרק הבוחן לבבות, הוא הי' יכול להעיד שצלפחד - מקושש לשם שמים נתכוין, וזהו מה שאמרו אבינו מת "במדבר", שלהורות בא לכלל ישראל שגם במדבר חייבים הם במצוות, ויענשו עליהם.

★ ★

האדמו"ר מליובאוויטש ז"ל ביאר מעשה המקושש, שבכל הספרים מובא שחטאם של מרגלים היתה שבמדבר היו דור דיעה חיי רוחניות עם אכילת מן ולימוד תורה ממרע"ה, ומה להם לצרה הזאת להיכנס לא"י ויעבוד איש את שדהו ואת כרמו, לכן מוטב להשאר במדבר.

וכן עכשיו שנגזר עליהם להשאר ארבעים שנה במדבר, היו שטעו וחשבו שכן נגזר עליהם רק להתבונן בהשכלת טעמי המצוות, ואינם חייבים במעשה המצוה.

לכן חילל המקושש את השבת, ובמחשבה של לשם שמים, ואעפ"כ נהרג הבית דין, שאין לדיין אלא המעשה שנעשה ולא המחשבה, ובזה הוכיח קבל עם ועדה, שעיקר הרצוי והמכוון, הוא "מעשה" המצוות, והראי' ש"מחשבתו וכוונתו" לטובה, לא הועילו לו להצילו מגזר דין סקילה שנגזר עליו.

★ ★

בפרשת מגדף (ויקרא כ"ד י"א) כתיב: ויקוב וגו' "ויביאו" אותו אל משה, אבל בפרשת מקושש כתיב "ויקריבו אותו" המוצאים אותו וגו'. וביאר בשער בת רבים (פ' שלח) כי המגדף שחטא ופשע, היו צריכים "להביאו" בעל כרחו ולהסגירו אל משה רבינו, אבל המקושש שנתכוין לשם שמים, מאליו רץ לבית המשמר, ולא היו צריכים רק "להקריב" אותו אל משה.

★ ★

בטללי אורות (פ' שלח) הביא בשם רבי חיים אבולעפיא שמטעם זה שממקושש התכוין לשם שמים ללמד להם דעת שגם במדבר יש עונש על החטאים מודגש שם: ויקריבו אותו המוצאים אותו וגו' ואל "כל העדה", וכן נאמר שם עוד "ויוציאו אותו" "כל העדה" וגו' שכל העדה היה בשעה שהוציאו אותו לסקילה, משא"כ במגדף לא נאמר "כל העדה", כי כאן היתה כוונה מכוונת למען ישמעו כל העדה ויראו, שמי שעושה עבירה הרי הוא נענש על מעשיו.

באופן אחר יש לפרש שלכן נאמר במקושש "כל העדה" שכל העדה כולה יצאה לראות הפלא הנשגב הזה, שאדם ישליך נפשו מנגד, ימסור את עצמו מרצונו הטוב על קידוש השם, ללמד שיש דין ויש דיין.

★ ★

בגמ': אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מארבעים שנה.

כתבו בתוספות (ד"ה אפילו), 'נראה לרשב"א דסבר לה כמ"ד (שבת דף צו:) צלפחד היינו מקושש, ומעשה המקושש היה בתחילת ארבעים, מיד אחר מעשה מרגלים, דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין, שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים, שוב אין מחויבין במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים, ולא נשאו עד סוף ארבעים שנה כדמוכחי קראי'.

כתב בפנים יפות (פר' מטות), 'לכאורה משמע שהיתה טענתם שהבת קודמת לירש לאחים, ואף שאחים הן קרובים לענין ייבום, וכמ"ש בב"ב שם [קט.] כלום יש ייבום אלא במקום שאין בת, הרי שהבת קרובה יותר מן האחים, ולפ"ז נראה דדוקא למ"ד שנטלו חלק צלפחד אבל למ"ד לבאי הארץ נתחלקו ולא נטלו אלא חלק בנכסי חפר אבי אביהם דהיינו שירשו החלק שיש לאביהם בנכסי חפר, אין זה טענה כיון שאחי אביהם קרובים לחפר יותר מהם ראוים יותר לירושת חפר. אך נראה דא"א לומר כן דהא אמרו שם חכמניות היו שאמרו ואם לאו תתייבם אמנו, צדקניות היו שלא נשאו פחות מארבעים שנה, ואיתא בילקוט [פנחס רמז תשעג], אמר ראב"י מקושש זה צלפחד, אר"ש אפשר לומר כן מקושש בשנה ראשונה שיצאו ממצרים בשנים ועשרים לחודש השני וכו' נמצא לא היה בכלל יוצאי מצרים, שהרי המנין היה אח"כ בשעת מלאכת המשכן, ודוחק לומר דבשעת מלאכת המשכן חשבו גם אותן שמתו מיציאת מצרים, דא"כ היו ג"כ צריכין למנות כל השלשת אלפי איש וכל המתים במגפה בחטא העגל ולא מצינו זה, ונראה דלכך נדחקו התוס' שם [קי"ט ע"ב ד"ה אפילו קטנה] שמקושש היה בשנה שניה לאחר מרגלים, אך זה דוחק דא"כ לא דיו ארבעים שנה שלימות, ועיקר נראה דאמרו זה מצד הסברא כיון דהן חשובין כבן לענין ייבום הרי הן כבן בנו של צלפחד ואביהן יורש בקבר חלק אביו ומנחיל לבנותיו'.

★ ★

בגמ': מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין שנאמר כי ישבו אחים יחדו אמרו לו אם כבן אנו חשובין תנה לנו נחלה כבן אם לאו תתיבם אמנו מיד ויקרב משה את משפטן לפני ה'.

שאל הרה"ק ר' פנחס מקוריץ זצ"ל מה הנאה להם בכך שתתייבם אמם. וביאר כי כוונתם היתה לטובת נשמת אביהם, כמו שמצינו ברות, 'להקים שם המת על נחלתו', ומפרש רש"י מתוך שאשתו יוצאת ובאה בנחלה אומרים זאת היתה אשת מחלון ושמו נזכר עליה. ומה מועיל למת ששמו נזכר כאן, אלא האותיות של שם האדם הוא חיותו, וכאשר מזכירים שמו בעוה"ז הוא נמצא כאן, ויש לו בכך נחת רוח ותועלת גדולה. לכן אין קוראים בשמם של רשעים, כי נפשם נכרתת.

לכך אמרו 'למה יגרע שם אבינו', 'תנה לנו אחוזה', ואם לאו תתייבם אמנו, כדי שיזכר שמו של אבינו. שהרי 'לא היה בתוך העדה' ולא היה רשע. (ובמוצ"ש נשבע שהדברים אמת). (אמרי פנחס פ' פנחס).

דף ק"כ ע"א

בגמ': דאמר ר' חמא בר חנינא זו יוכבד שהורתה בדרך ונולדה בין החומות.

מובא במסכת תענית (יא, א) אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, שנאמר 'וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב'. והקשו שם בתוספות, הרי יוכבד נולדה בין החומות כשנכנסו למצרים, ואותו העת עת רעב היה וכיצד שמשו מטותיהן.

ותירץ הרא"ם (מקץ), שאמרו שם שאם לא קיים פרו ורבו מותר לשמש מיטתו גם בשני רעבון, וכיון שללוי לא היה אז בנות ולא קיים עדיין מצות פרו ורבו, לפיכך הותר לו לשמש מיטתו. ברם, בבית יוסף (אורח חיים תקעד) הקשה, אם כן למה היה אסור ליוסף לשמש מיטתו והלא גם לו לא היה אז בנות.

ותירץ בפנים יפות (פנחס) על פי מה שנתבאר במסכת יבמות (יב, ב), דיש סכנה לאשה מניקה להתעבר, ולפי זה יש חילוק ברור בין יוסף ללוי. שכן אשתו של יוסף היתה מניקה ואם כן היתה מנועה להתעבר, ורק התירו לשמש שלא בשביל פרו ורבו, ובזה יש איסור בשני רעבון, מה שאין כן אצל לוי שלא היתה אשתו מניקה, וביקשו לקיים

מצות פרו ורבו, ועל זה שפיר כתב הרא"ם שהותר גם בשני רעבון.

★ ★

בגמ': **וילך איש מבית לוי כו' ואמאי קרו לה בת כו' שנולדו בה סימני נערות כו'.**

ביערות דבש חלק ב' (דרוש ט' - לז' אדר) כתב בטעם לנס זה שנעשה שנולד משה אחרי בימי זקנותה של יוכבד אחרי שחזרה לנערותי', שהרי יש קדושה לבכור פטר רחם יותר מן הבאים אחריו, ומשה רבינו שנולד אחר אהרן ומרים הי' חסר קדושה זו.

לכן החזירה הקב"ה לנעוריה, וכקטן שנולד מחדש דמי, ואם כן שפיר היה משה פטר רחם, והיה לו קדושה של בכור.

ועיין שם מה שהאריך באופן נפלא בביאור כל הסוגיא כאן.

★ ★

בגמ': **להלן מנאן הכתוב דרך גדולתן וכאן דרך חכמתן וכו'.**

נשאל הגאון המהרש"ם זצ"ל, באחד שהיו לו בנות ומתה אשתו ונשא אחרת ונולדה לו ממנה בת ומת האיש. עמדה האשה לשדך את בתה, אבל הבת הבכירה מעכבת בטענה: "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה". והשואל מביע את דעתו, שהאיסור לתת את הצעירה לפני הבכירה חל רק על האב ומכיון שבמקרה זה האב איננו בחיים על כן אין בזה איסור להשיא את הצעירה לפני הבכירה.

והשיב לו הגאון המהרש"ם זצ"ל בשו"ת (ח"ג סי' קלו) שלדעתו האיסור חל גם אם האב איננו בחיים, ומביא ראיה מן הרשב"ם כאן בד"ה וכו' שכתב: "כשנישאו בנות צלפחד מנאן הכתוב דרך גדולתן, דכתיב ותהיינה מחלה תרצה חגלה ומלכה ונועה בנות צלפחד לבני דודיהן לנשים, ומסתבר דכך נולדו כדכתיב לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" ע"כ. ומבואר דגם אם מת האב האיסור במקומו עומד, שהרי אביהן צלפחד כבר מת ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **אר"י אמר שמואל בנות צלפחד הותרו להנשא לכל השבטים כו'.**

לכאורה יפלא שהרי כל טענת בני יוסף היתה כלפי בנות צלפחד שהנחלה תסוב על ידם משבט לשבט, ואכן נאסרה לאותו דור לישא משבט אחר, ולמה אם כן הותרה לבנות צלפחד עצמם להנשא לכל אשר טוב בעיניהם.

וביאר בספר ברכת פרץ עה"ת (פ' מסעי) (וכעין זה כתב הגאון ר' יוסף שאול נטנזוהן בספרו דברי שאול עה"ת), דהנה הרמב"ם פוסק שירושת הבעל אינו אלא מדרבנן, אם כן כל החשש של הסבת נחלה אצלם הוא רק מצד בניהם אשר יולדו להם.

והנה לעיל מבואר שבנות צלפחד נעשה להם נס שילדו, שהרי היו בנות ארבעים, וא"כ מאי היתה טענת בני יוסף. ועכצ"ל שחששו שמרוב צדקתם יעשה להם נס, כמו שבאמת כן היה.

ולפ"ז א"ש היטב, שאמנם לטוב בעיניהם היו יכולים להנשא זהו מעיקר הדין, אבל אז לא יהיו ראויים שיעשה להם נס, שכיון שישנו בעולם איסור של הסבת נחלה, לא יעשה הקב"ה נס עבור זה, ואם כן לא יולד להם ילדים, משא"כ אחרי שנישאו לבני שבטיהם, שפיר נעשה להם נס וילדו.

★ ★

עוד כתב בברכת פרץ: "אך למשפחת מטה אביהן" בגימטריא "ועצה טובה השיאן הכתוב".

★ ★

עפ"י הגמרא כאן מבאר הנצי"ב בהעמק דבר מה שנאמר (במדבר כ"ז ו') כן בנות צלפחד דוברות, נתן תתן "להם" אחוזת נחלה בתוך אחי אביהן, וק' דהול"ל "להן" בלשון נקבה, אלא שמפני גודל מעלתן של בנות צלפחד התייחס להם התורה כאל זכרים, וממילא לא הי' נוהג בהם דין הסבת נחלה משבט לשבט מפאת חשיבותם.

★ ★

בגמ': **באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה באבות אין בבנים לא מאי משמע אמר רבא אמר קרא זה הדבר דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.**

כתב בפנים יפות (במדבר לו, ו), 'לכאורה היה נראה ליתן טעם לפי מ"ש חז"ל בגיטין ס"פ השולח [מח.] אי לאו דאמר ר' יוחנן קנין הפירות כקנין הגוף לא מצאנו ידינו ורגלינו בבה"מ, כיון דאמר ר' יוחנן אחין לקוחות הן לא מצי מייתי בכורים וכו', ועוד אמר שם מתניתין מסייע ליה

לר"ל דתני' נחלה החוזרת לאביו ביובל בכור נוטל פי שנים ע"ש, לפי זה היה נראה דלר"י בכור שנטל חלק בכורה בקרקעות בזמן שיובל נוהג לא היה לו קרקע זו אלא עד היובל, הרי בדורות הראשונים מחזירים זה לזה ביובל, ונמצא דחלק אביו שחזר לו ביובל הוא ראוי, ואף שאין הבכורה עצמה חוזרות ביובל כדאמר שם, מ"מ כיון שהשדה זו חוזרות מאבי אביו ה"ל ראוי ואין הבכור נוטל בראוי [ב"ב קיט.]

ולפ"ז י"ל דעיקר טענותם היתה משום סיבת הבעל, אבל משום סיבת הבן כיון דבאמת הוא מיוצאי יריכו של אבי האם אין זה העברת נחלה כ"כ, והיינו דכבר שמעו והעברתם נחלתם לבתו אלא דסברו דזהו בסיבת הבן וליכא כ"כ העברה דעכ"פ הוא מיוצאי יריכו, אלא שטענו בהסיבת הבעל שאינו אלא לאותו דור שבדור השני ליכא הסבת נחלה בירושת הבעל, דאע"ג דירושת הבעל אינו חוזרות ביובל מ"מ כיון שאביהם מחזיר הנחלה לאחים ובא להם נחלה אחרת מאחי האב, ה"ל ראוי ואין הבעל יורש בראוי כבמוחזק [שם קיג.]

ובזה היה מתורץ קושית התוס' ביבמות [כ"ד ע"ב] דאמר למאי הלכתא קרי רחמנא בכור לגריעותא, מה בכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק, והקשו התוס' דהוי מצו לחשיבותא שאין ירושתו חוזרות ביובל עכ"ל, ולפמ"ש אין נ"מ בזה אלא חד בר חד עד יהושע בן נון דכיון דנחלת אביו חוזר ביובל לאחי אביו כנ"ל, ונראה דס"ל לתוס' לדוחק דמתניתין דס"פ יש בכור [נב.] דבכורה ביבם אינו חוזרות ביובל דהיינו דוקא בחד בר חד, אלא העיקר בזה דזה לא מקרי ראוי דכיון שיש בידו נחלה, אף שבא אח"כ במקומו נחלה אחרת לא הוי ראוי, ודמי למלוה על המשכון במשכנתא באתרא דלא מסלקא דלא הוי ראוי, כדאיתא בח"מ סי' רע"ח [ס"ז] והא דלא ידעינן מעברתם נחלתו לבתו דמשמע שמעביר נחלה, תירצנו לעיל בפרשת פנחס דסברו דהעברה דהתם היינו ממשפחה למשפחה באותו שבט עצמו וע"ש'.

דף ק"כ ע"ב

בגמ': למאי הלכתא וכו' **לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות** וכו'.

הנה בלבוש (יו"ד סי' רכ"ח ס"א) כתב, שהדיוטות שצריך להתרת נדרים, היינו דגמיר להו וסברי קצת, כדי שידעו מה יתירו. וכתב הש"ך (שם ס"ק ב) שמשמע מדבריו, שאין צריך שיהיו סברי היטב, אלא די בכך דסברי קצת כדי שידעו מה שיתירו.

וכתב עוד הש"ך (שם) שאפילו לית להו בהו חד דגמיר מעצמו, סגי כל דגמרי להו אחרים וסברי. ע"כ.

וכתב בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' קפט) לבאר הטעם שאין צריך שהמתירים עצמם יהיו בקיאים בהלכות נדרים, אלא די בכך דאחרים גמרי להו וסברי, ע"פ דברי התוס' ביבמות קא, א (ד"ה הא קמ"ל), אהא דמבואר שם דמכשרינן לחליצה אפילו הדיוטות אע"פ שאינם בקיאים בדיני חליצה, ופירשו התוס' שם שזהו משום שאם לא עשו בטוב יוכלו לשאול לבקיאים, עיי"ש, וחזינן מזה, שאפילו בחליצה שהמסדרים נקראים "דיינים", סמכינן על מה שישאלו אחר המעשה, וא"כ ק"ו בהתרת נדרים דהוכשרו בזה "כל ישראל" [וכדגמרינן בנדרים עח,ב משחוטי חוץ], דודאי סמכינן אהדיוטות.

(וכתב שמטעם זה נראה, שגם לדברי הנמוק"י [שהובא בבית שמואל אבהע"ז סימן קסט, בסדר חליצה ס"ק ב] דס"ל שהמסדרים צריכים לדעת הלכות חליצה, בהתרת נדרים מודה שאין צריך לזה).

והוסיף הצמח צדק, שהרי באמת אין בהתרת נדרים ידיעת פרטים אפילו כמו בסדר חליצה, ובפרט שדיני ההתרה מבוארים בשו"ע (בסימן רכח סעיף ז), ולכן סגי במה שאחר ההתרה רואים שהתירו כדין, שמועילה התרתם.

★ ★

ועפ"ז כתב הצמח צדק שם, שבאופן שהנודר עצמו שמבקש התרה הינו אדם הבקי בהלכות נדרים ויודע בטיב נדרים, פשיטא שאין חשש בכך שמתיר נדרו לפני שלושה שאינם בקיאים בהלכות נדרים, שכיון שהוא אינו חשוד לקלקל עצמו שיהיה באיסור נדר כל ימיו ח"ו, ממילא אמרינן דמסתמא יודע הוא איך להתיר ע"פ ההלכה, ולכן מהני אף בכה"ג שהמתירים אינם יודעים מעצמם לפתוח ה'פתח', דמאחר דמסברי להו וסברי, אמרינן דמסתמא מצא 'פתח' לעצמו והסביר להם, עיי"ש.

והוסיף בזה, שלא שייך "חשדא" בהתרת נדרים, וכדמוכח מכך שלא אמרו שאין אדם מתיר נדרי עצמו משום חשדא, אלא מטעם אחר, וגם בענין 'פתח', רחוק הוא לצייר אופן שלא יוכלו למצוא 'פתח' כלל, דנוכל בזה לחוש לחשדא,

ולכן מסתבר, דאף, שלא היו יודעים לפתוח, שפיר דמי מאחר דמסברי להו וסברי.

וסיים בזה, שאמנם טעם זה הוא לרווחא דמילתא, שהרי בלא״ה אפילו שלושה הדיוטות כשרים וסמכינן עלייהו דמסתמא ידעו לפתוח ה׳פתח׳, ואם לאו היו שואלים וכנ״ל עיי״ש.

★ ★

ובספר החינוך (מצוה תו) כתב, דאע״ג דסגי בג׳ הדיוטות, אך צריך שיהי׳ א׳ מהם דגמיר הלכות נדרים ותרי דמסברי להו וסברי ע״ש.

וביאר הגרי״י פישר ז״ל בשו״ת אבן ישראל (חלק ח׳ סוף סי׳ סב) את הדברים, מדוע סגי באחד דגמיר וסביר, שהרי קיי״ל שאף שצריך לפרט את הנדר, מ״מ די בכך שמפרטו רק לאחד מהשלושה, וא״כ הרי בלא״ה לא ידון בהלכות ׳פתח׳ רק אותו אחד שפירטו בפניו את הנדר ולא שאר המתירים.

והוסיף שמטעם זה מסתבר גם, דהא דבעינן שצריך כאלו שיודעים להתיר ע״י ׳פתח׳, אינו לעיכובא. (ועיי״ש בשו״ת אבן ישראל שכתב ליישב המנהג שהולכים להתיר נדרים אצל שלושה בני ישיבה, שכיון שלומדים מסכת נדרים בישיבות, בודאי יודעים הם הלכות התרה ע״י ׳פתח׳).

★ ★

הגאון רבי עקיבא איגר זצ״ל נשאל מחכ״א, כיצד יוכל להתיר נדר, מאחר והגיע למקום חדש ועדיין אינו מכיר בתושבי עירו של מי מהם יכול לסמוך שלא יגלה לרבים דברי סתריו, ולכן קשה לו לפרט את הנדר לפני אנשים מהעיר, כפי שאיתא בגיטין (לה, ב) שצריך שיפרט את הנדר ואת הסיבה שבשבילה נדר, ואם לא פירט אין התרתן התרה, אמנם יש אתו בחור אחד רך בשנים כבן חמש עשרה אשר ליבו סמוך עליו ובטוח בו. והשאלה שנשאל הגרע״א היתה, כיון שהמתירים צריכים להיות ״אנשים שנתמלאו זקניהם, משום שהתרת נדרים הוא דינא דאורייתא, וצריך גדול וודאי״, ואם כך היאך ניתן למצוא פתרון להתיר את הנדרים באופן מותר.

★ ★

השיב על כך הגרע״א זצ״ל בשו״ת (ח״א סי׳ ע״ג):

״**עצה** קלה יש לי, והיא, שיקח ארבעה מתירין, ושלשה מהן מאנשי עירו אע״פ שאינו בטוח בהם, והרביעי יהיה זה העלם איש סודו ולפניו יפרט הנדר ודי בכך. וטעמא דידי אשר הזהרתי בזאת הוא משום דבדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא [במסכת נדה (מו, א) שקטן שהגיע לגיל י״ג אינו צריך בדיקה דחזקה שהביא שתי שערות], ויש לחוש שמא המתירים עוד לא הביאו שתי שערות כו׳, א״כ מדאורייתא סגי בג׳ אלו, דמדאורייתא א״צ לפרט הנדר, ולגבי דרבנן דצריך לפרט את הנדר, שוב סמכינן אחזקה דרבא, ואמרינן דכיון דהגיע לכלל שנים חזקה שהביא סימנים, והיה זה הרביעי ג״כ בכלל המתירין, והרי פירט את הנדר לפני אחד מן המתירין״ עכ״ל.

★ ★

הגאון ר׳ יצחק אלחנן זצ״ל בשו״ת נחל יצחק (הל׳ דיינים סי׳ ג׳ ענף א׳) הביא מדברי התוס׳ כאן (ד״ה שהפרת וכו׳) שכתבו: כ בכלל המתירין, והרי פירט את הנדר לפני אחד מן המתירין ין אחזקה דרבא, ואמרינן דכיון דהגיע לכלל שנים חזקה שהביא סימנים, והיה זה הר״פירש הריב״ם, שילפינן מדכתיב ראשי שנים משמע, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד״. ועוד מובא שם בתוספות: ״פירש ר״י, דבלא קרא ידעינן, דהא מדבעינן יחיד מומחה אם כן בהדיוטות לא סגי בחד, ובעינן שנים ואין בית דין שקול ומוסיפין עליהם עוד אחד״. וכפירוש ר״י כתב הרא״ש (נדרים עח, א ד״ה להכשיר שלשה הדיוטות), וכן הביא פירוש זה הרמב״ן בבבא בתרא (שם).

ומפורש איפוא בדברי כל הראשונים הללו, שגם בהתרת נדרים אסור שיהיה בית דין שקול, שהרי כתבו שכל הדין שצריך שלשה בהתרת נדרים נובע מכלל זה שאין בית דין שקול.

וקשה מאוד על הגרע״א זצ״ל הנ״ל שס״ל דבהתרת נדרים אין הדין דאין ב״ד שקול, שהרי יש כאן ארבע מתירין לפי דרכו.

★ ★

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי׳ בספרו רץ כצבי (ח״א קו׳ המועדים סי׳ כ״ג אות ה׳): ונראה בביאור דעת הגרע״א, שאפשר להתיר נדרים בבית דין שקול, שסובר הגרע״א שלמרות ההלכה שבהתרת נדרים צריך ״בית דין״,

מכל מקום אין צריכים "בית דין ממש" אלא די ב"כעין" בית דין.

וטעם הדבר, הרי שייך להתיר נדרים גם שלא בבית דין - ביחיד מומחה, ואם כן אין צורך להתרת נדרים עם המושג "בית דין". ומעתה יש לומר שגם באופן שיש כבר בית דין והם מתירין, מכל מקום אין זה בתורת בית דין ממש אלא בתורת "כעין בית דין".

ויתכן לומר שבהתרת נדרים אין מעשה הבית דין מעשה של חלות ופסק, אלא רק קביעת עובדה של מציאות פתח לנודר שיוכל למצוא פתח וחרטה ועל ידי זה יתחרט על הנדר, והבית דין רק נתן לו את העצה כיצד להתיר את הנדר באומרם לו אילו היה יודע שכך היתה התוצאה, לא היה נודר כלל וכלל. ואם כך, יתכן שאין צורך בבית דין שקול, מאחר ובית דין שקול צריך רק כאשר יש צורך בבית דין שפוסק וקובע שם חלות, אולם בית דין של התרת נדרים, שאין לו דין של בית דין שפוסק, ואינו בית דין שקובע חלות, אלא "כעין בית דין", אין צורך בבית דין שקול.

וע"ש שכתב כמה הוכחות וראיות לסברא זו.

★ ★

בגמ': אמר רב ששת, לומר שיש שאלה בהקדש.

הגאון ר"י ענגיל ז"ל באתוון דאורייתא (כלל יב) דן אם בכורים חשיב כקדשים ובעי בהם שינה לעכב או לא ע"ש. ויש הרבה להאריך בענין זה. אך נציין כאן, דלגבי הקדש חזינן כאן דיש שאלה.

אך לגבי ביכורים אין הדבר ברור, ובהפלא"ה על כתובות (ק"ה:) ובמנ"ח (מ' צ"א) נקטו דמהני שאלה ' צי תרת נדרים אע מתירין לפי דרכובביכורים כמו בהקדש ע"ש. אך ראה בהגהות מלא הרועים על פסחים (ל"ח.) שהסתפק בזה וי"ל.

דף קכ"א ע"א

בגמ': לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים.

בחת"ם (דרשות ח"א מ"ג ע"א) כתב טעם חדש, דיש שייכות גדול בין ט"ו באב ליוהכ"פ, דהנה בימי שלמה בחנוכת בית המקדש עשו שבעה ושבעה ימים חנוכת הבית, ואכלו ביוהכ"פ, ויצאה בת קול שנמחל להם אותו עון כדאיתא במו"ק (ט' ע"א), והאיך ידעו שנמחל להם אותו עון, שילדו כל נשיהם זכרים.

והנה אחרון שבישראל מגיע לנהר פרת בז' מרחשון (תענית י' ע"א), וכשתמנה רע"א ימי עיבור (כדאיתא בנדה ל"ח ע"א), נמצא שנגמרו בט"ו באב, ואז ילדו כולם זכרים, ונודע אז לרבים למפרע שנמחל להם החטא מה שאכלו ביום הכיפורים, וזהו השמחה של ט"ו באב.

★ ★

בגמ': יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל

בשפתי צדיק (על ט"ו באב) כותב שהטעם ליו"ט שהותרו שבט בנימין לבא בקהל, אף שהיה להם טעם על מה שנאסר בתחילה, מכל מקום עכשיו הותרו, משמע שהשיגו באותו יום דעת גדולה יותר ממקודם, וראו שיותר טוב לקרב אותם, אף שמתחילה היה נדמה להם שהתרחקות טוב יותר. מכל מקום כשבאו לדעת השלימות ראו שטוב לקרב אותם. וזה היה היו"ט שזכו לדעת השלימה, והעיקר הוא אהבת ישראל וזה מקור הגאולה. וכמו שכתוב "גלה עמי מבלי דעת", שכל עיקר הגלות היה זה שניטל מהם הדעת, וכשזכו לדעת יזכו לגאולה גם כן.

ובגמרא איתא חד מאן דאמר אשכחי' לאליהו אמר ליה מה עביד קוב"ה, אמר ליה אמר שמעתתא מפי כולהו תנאי מלבד מפי ר' מאיר משום שלמד תורה מאחר. אמר ליה ר' מאיר תוכו אכל וקליפתו זרק, אמר ליה השתא אמר הקב"ה מאיר בני כך הוא אומר (חגיגה טו:)

ואומר השפתי צדיק, שאף שהיה גלוי וידוע לפניו יתברך כך, מכל מקום הוצרך שהמאמר יצא מפי תלמיד חכם שבעוה"ז, ואז נעשה כך בעולם העליון. כך היה גם בענין שבט בנימין שהיה כן הרצון למעלה אך נצרך ב"ד שלמטה לדרוש לקרבם עכ"ד.

★ ★

בגמ': רב דימי בר יוסף אמר ר"מ, יום שכלו בו מתי מדבר וכו'.

וברשב"ם בתו"ד: בשנה אחרונה עשו כן, בדקו עצמן ונמצאו שלמים וכו' ע"כ. וכן הביאו בתוס' ע"ש.

וכתב בספר עטרת פז על סדר הסליחות (ע' נד): לכאורה כיצד זה שנתבטלה מהם הגזירה, והרי הקב"ה הוי כנשבע בענין זה שדור המדבר ימותו כולם במדבר ולא יבואו לארץ ישראל, וכמ"ש (במדבר יד לה) "אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת הנועדים עלי, במדבר הזה יתמו ושם ימתו", ואמרינן בגמ' מסכת סנהדרין (קי ע"ב) דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (במדבר יד) "במדבר הזה יתמו ושם ימתו". יתמו - בעולם הזה, ושם ימתו - בעולם הבא. ואמר (תהלים צה) "אשר נשבעתי באפי אם יבאון אל מנוחתי", דברי רבי עקיבא. יעו"ש. ולכאורה ענין שבועה זאת הוי נמי בענין שלא יכנסו לארץ ישראל.

וא"כ הא אמרינן בגמ' מסכת ראש השנה (יח ע"א) אמר רב שמואל בר אמי, ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן, מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע, שנאמר (שמואל א ג) "ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה" וכו'. יעו"ש. וא"כ איך חזינן הכא דנתבטלה מהם אותה הקבוצה האחרונה שהיו צריכים למות במדבר, ולא מתו. ומכל מקום אף אם נימא דלא הוה התם שבועה גמורה גבי דור המדבר שלא יכנסו לארץ ישראל (עי' היטב בגמ' סנהדרין שם, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שבקה רבי עקיבא לחסידותה, שנאמר (ירמיהו ב) "הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר וגו', זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", ומה אחרים באים בזכותם - הם עצמן לא כל שכן. יעו"ש).

אבל מכל מקום הרי ענין זה נאמר בתוקף גדול וגמור מאת הקב"ה, וכמ"ש (במדבר יד לה) "אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת הנועדים עלי, במדבר הזה יתמו ושם ימתו", ואכן כמו שרואים שרובם ככולם של דור המדבר מתו במדבר ולא באו לארץ ישראל, וא"כ ממילא כיצד גזירה זאת יכלה להתבטל מעל אותו דור אחרון, והם נשארו בחיים ובאו לארץ ישראל, דבר שלא נעשה לכל אלו הקודמים שהיו לפניהם.

★ ★

אולם יש לומר, דהיינו טעמא, דאותה הקבוצה האחרונה שהיו צריכים למות, באמת אף הם נכנסו לקברים כדרך שהיו נכנסים כל ישראל בכל שנה ושנה ביום ט' באב, אולם ההבדל הוא דהנה בכל שנה כשהיו ישראל נכנסים לקברים לא היו בטוחים שהם ימותו בודאי באותה שנה, דעדיין היה ספק בליבם שמא ישארו בחיים עד השנה הבאה, אולם אותם שנשארו בשנה האחרונה, ידעו שהם ימותו בודאות באותה שנה, ולכן עשו תשובה שלימה גמורה, ונשאו תפילה ותחינה לפני הקב"ה שירחם עליהם ויבטל מעליהם את הגזירה הקשה הזאת, ושיזכו להכנס לארץ ישראל ולא ימותו במדבר, ואותה תפלה בקעה מהם ממעמקי ליבם, כיון שידעו שהפעם הזאת מיתתם הוא בודאות גמורה, ולא כאשר היה בכל שנה ושנה שהיה דבר זה בספק, שמא ימותו ט"ו אלף אחרים, והמיתה לא תפגע בהם.

ומכיון שהיתה זאת תפילה ממעמקי הלב א"כ כאמור יש בכוחה של תפילה זאת לבטל אף גזירה קשה ונוראה כזאת שיש עימה שבועה. וק"ל ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **רב דימי בר יוסף אמר רב נחמן יום שכלו בו מתי מדבר. דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה, שנאמר 'ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם' וכו'.**

במדרש איכה שנינו _ א"ר לוי כל ערב תשעה באב היה משה מוציא כרוז בכל המחנה ואומר צאו לחפור, והיו יוצאין וחופרין קברות וישנין בהן. לשחרית היה מוציא כרוז ואומר קומו והפרישו המתים מן החיים, והיו עומדים ומוצאין עצמן חמשה עשר אלף בפרוטרוט חסרו שש מאות אלף. ושנת הארבעים האחרון עשו כן ומצאו עצמן שלמים, אמרו דומה שטעינו בחשבון, וכן בעשור ובאחד עשר ובשנים עשר ושלשה עשר וארבע עשר כיון דאיתמלא סיהרא אמרו דומה שהקב"ה ביטל אותה גזירה מעלינו, וחזרו ועשאוהו יום טוב. והמדרש מוזכר ברש"י ותוס' מס' תענית (דף ל ע"ב).

ואפשר למצוא רמז לזה בפסוק (דברים ב, טו): "וגם יד ה' היתה בם להמם מקרב המחנה" שעד י"ד יום "יד", לחודש אב היתה בהם מהומה ובלבול ולא מצאו עדיין מקום במחנה, שכן חשבו שטעו בחשבון הלבנה.

וזה היה "עד תומם", היינו עד שהירח היה מלא ותמים, שאז ידעו שנפרשו לחיים.

(ואגב, שאלני אחד אם בבוקר של ט' באב היה יוצא הכרוז ואומר קומו והפרישו וכו' או כלשון רש"י יבדלו

החיים (ובתוס' הבדלו) וכו', א"כ מה מקום היה לטעות ולחשוב שטעו בחשבונם.

אך למעשה שאלה זו אינה נכונה כלל, שכן בשנת הארבעים באמת לא יצא כרוז זה, שכן הכרוז היה מכריז שהחיים יפרשו מאלו שמתים, אך בשנת הארבעים לא היו מתים כלל ולא היה מי שיבדל מן המתים. ולכן כאשר קמו כולם ולא היה בהם מי שמת וגם לא היה כרוז סברו שטעו בחשבון). (וללוי אמר)

דף קכ"א ע"ב

בגמ': דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם וסמיך ליה וידבר ה' אלי לאמר אלי היה הדיבור.

ופירש הרשב"ם: 'לא היה דיבור עם משה - פה אל פה כבתחלה, אבל אם הוצרכו לדיבור כגון במעשה דקרח שהיה אחר מעשה המרגלים היה מדבר על ידי מלאך או באורים ותומים. אי נמי, לא היה מדבר עמו אלא על ידי צורך מעשה הצריך להם'. כעין זה מובא גם במסעת תענית (ל, ב).

ויש לברר, למה הכוונה 'לא נתייחד עמו הדיבור', האם נתנבא משה באותם שנים או שלא נתנבא כלל.

בפנינים יקרים (פר' ואתחנן) מביא לפרש, דהנה איתא בגמ' (סנהדרין פט, ב) 'נביא הכובש את נבואתו לוקה', ופריך ע"כ 'מאן מתרי ביה', ותי' הגמ' 'חבריה נביאי'. ומבואר, דכשהקב"ה דיבר נבואה אל נביא אחד ידעו מזה אף שאר הנביאים, אלא שלכל השאר לא ניתן רשות לומר את הנבואה אלא לנביא מסוים בלבד, שאליו ציווה ה' לאומרו.

אמנם נבואתו של משה רבנו לא היתה כן, דאי' בגמ' (יומא ד, ב) 'קול לו, קול אליו, משה ישמע וכל ישראל לא שמעו', ופירש"י 'ללמדך שאליו לבדו היה נמשך הקול באוהל מועד, משהוקם המשכן ונדבר עמו מעל הכפורת'. וכן מצינו במדרש רבה (סוף פר' נשא) דרק למשה היה הדיבור ולא לאהרן ולזקנים.

לפ"ז יבואר הכוונה בדברי הגמ' ורש"י דלא נתייחד עמו הדיבור, דהיינו שבכל אותן שנים לא התייחד הדיבור למשה בלבד אלא היה כשאר הנביאים, דהנבואה הנאמרת לו היתה ידועה לכל שאר הנביאים, אכן כאשר תמו כל אנשי המלחמה, חזר למדריגתו שהיה לו משהוקם המשכן שהדיבור נתייחד אליו בלבד.

★ ★

בגמ': אותו יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, תקנו ביבנה הטוב והמטיב וכו'.

וכתבו התוס' (ד"ה תיקנו וכו') דלכך תיקנו הטוב והמטיב אף על יין, לפי שהרוגי ביתר היו כמו גדר בכרם ולא נסרחו ע"כ. וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ו ע' סו): משמע דאף ברכת הטוב והמטיב על היין, קאי על הרוגי ביתר. והנה בשו"ע (סי' קע"ה סעיף ד') איתא: אין לברך הטוב והמטיב על יין אלא כשאחר שותה עמו, דהכי משמע, הטוב לו והמטיב לאחרים. ולכאורה נראה דהתוס' כאן חולקים ע"ז, דס"ל דקאי אהרוגי ביתר, דלפ"ז אין צריך אחרים עמו, כמו בברהמ"ז שאין צריך אחר עמו.

וכתב המג"א (סי' קע"ה) שאם שתה יין אחר ברהמ"ז, א"צ לברך הטוב והמטיב, שכבר אמרו בברהמ"ז. ולתוס' ניחא, דהטוב והמטיב שעל היין הוי כהטוב והמטיב דברהמ"ז, אבל אי הטוב והמטיב דיין הוא ברכה בפני עצמה, צ"ע איך נפטר ממילא בהטוב והמטיב דברהמ"ז, אי לא כוון לזה בהדיא.

ובמשנ"ב (סי' קע"ה סק"ב) הביא מרבינו בחיי טעם אחר לתקנת טוב והמטיב ביין, מפני שיין מביא לקלות ראש, וכשמברך הטוב והמטיב יזכור הטוב והמטיב שבברהמ"ז שנתקנה על הרוגי ביתר, ויזכור בזה את יום המיתה ע"כ.

★ ★

בגמ': רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפסקו מלכרות עצים למערכה וכו'.

המהרש"ל בים של שלמה סוף פרק מרובה (סי' לז) למד מכאן שיום סיום מסכת הוי יום שמחה וסעודת הסיום הוי סעודת מצוה, דכמו דביום זה שפסקו מלכרות עצים דהוי מצוה היו שמחים ונחשב להם ליום טוב, ה"נ בהשלמת ספר שאין לך מצוה גדולה מזו דודאי הוי יום שמחה ויו"ט, וכ"כ בנמוקי יוסף ב"ב (קכא ע"ב) דמהא שמעינן שמנהג ישראל לשמוח ולעשות יו"ט בהשלמת המצוה עי"ש.

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' יג) שכתב שכמו דהוי יו"ט וסעודת מצוה, ה"ה דנחשב יו"ט לגבי

נפילת אפים לפטור המסיים מלומר תחנון. ועיין שם שדן אם פטורים מלומר תחנון קודם סעודת הסיום בתפילת שחרית או מנחה עיי״ש.

★ ★

והנה ברבינו גרשום (ב״ב קכ״א:) מפורש שהיו״ט הי׳ שעכשיו התחילו ללמוד בהתמדה יותר, שבשעה שהיו עסוקים לכרות עצי המערכה היו מתבטלים מת״ת, ועכשיו שפסקו לכרות היה להם יותר זמן ללמוד תורה ולכן עשאוהו יו״ט.

אמנם ברשב״ם פירש שהוא כעין שמחת סיום, שסיימו מצוה גדולה כזו לכרות עצים לעבודת הקרבנות לכן עשאוהו יו״ט.

רואים מכאן ששמחת סיום אינו דוקא כשמסיימים מצות למוד מסכת אלא גם כשמסיימים עשיית מצוה שייך שמחת סיום.

ובספר קדושת לוי להה״ק מבארדיטשוב ז״ל (על שבועות) מביא שנשאל במדינת ליטא מפני מה נקרא חג השבועות בשם עצרת, והלא לא נזכר בתורה שם עצרת רק בשמ״ע והשיב בג׳ אופנים, ובאופן הב׳ מתרץ דכל המועדים נקראו שמותן ע״ש המאורע משא״כ שבועות לא נקרא על שם המאורע רק על מצות ספירה [״שבעה שבועות תספר לך״] והטעם שנקרא היו״ט על שם מצוה שעברה, מפני שהוא כמו סיום מצוה כמו שאמרו ז״ל (שבת קי״ח:) תיתי לי דכד מסיימי וכו׳ וכמו שבסיום מסכת גדולה מאד השמחה ועושין סעודות גדולות, ולכאורה לשמחה מה זו עושה, והלא כבר עברה המצוה ההיא, אבל באמת הלא המנהג נכון כמו שפירשו על שמיני עצרת שקשה עלי פרידתכם, מלמה״ד לשר אחד שהזמין את המלך עם כל שרי המלוכה על סעודה אחת, אחר הסעודה כשרצה המלך לנסוע לביתו אז אמר השר למלך קשה עלי פרידתכם ממני ע״כ עצור עצמך עוד בכאן בכדי שלא יפרדו איש מעל אחיו, ולכן נקרא שמיני עצרת, לפי שכל ימי החג מקריבים כמה פרים ואילים ע״ז אנו עושין שמיני עצרת בכדי לעצור עוד השמחה, וזה הטעם גם בסיום מסכת, וזה ג״כ הטעם של חג השבועות שאנו עושין אותו יו״ט על סיום מצות ספירה שזיכה אותנו הבורא ב״ה ולכן נקרא היו״ט בשם עצרת עכת״ד ז״ל.

וי״ל דמקור דברי הקדושת לוי הוא מהרשב״ם הנ״ל דעשו יו״ט על סיום כריתת העצים.

★ ★

ויש להוסיף, דבאמת מצות הספירה אינה כי אם הכנה לקבלת התורה וכמו שהשתוקקו בנ״י אחר יציאת מצרים להגיע כבר ליום חתונתם ולשמחת לבם יום מתן תורה ולזכר זה עושים מצות ספירה בכל שנה, מ״מ עושים יו״ט בסיום המצוה, כי ההכנה אל המצוה גדול מגוף המצוה כמו שרואים שהדלקת המנורה כשרה בזר וההטבה אינה אלא בכהן, וכן ביום ראשון דסוכות מתחילים חשבון עונות כדאי׳ במדרש דבד׳ ימים קודם טרודים בהכנת ד׳ מינים לסוכה ולא חוטאים ועוד בכמה מקומות רואים דהכנה גדולה מהמצוה, ולכן עשו יו״ט בסיום מצות הספירה, וזה רואים גם מסיום מצות כריתת עצים שהוא הכנה לשים את העצים על המערכה, דגוף כריתת העצים אינו מצוה לכאורה כדאי׳ בגמ׳ מכות (ח׳.) אילו מצא חטוב אינו חוטב השתא נמי לאו מצוה רואים שעשו יו״ט על סיום הכנת מצוה ודו״ק.

★ ★

בספר שפתי צדיק להרה״ק מפילץ זצ״ל (לט״ו באב אות ג׳) כותב: בט״ו באב פסקו לכרות עצים למערכה. לא מצאתי מתי היו מתחילים לכרות, וכי תימא בחודש טבת כשמתחילה החמה להתגדל - זה תמוה כי כח חמימות החמה אחר ט״ו באב הוא הרבה יותר מסוף החורף כמו שהכל מרגישים, ואולי היו מתחילים לכרות מן העצרת וכו׳, וגם זה רחוק עכ״ל.

וכתב על זה הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר כרם יעקב (סי׳ ו׳ ע׳ נד): ויש להעיר שהדבר מבואר בחדושי אגדה לרבינו המהרש״א ז״ל בבא בתרא (קכא.) ״כיון שהגיע ט״ו באב תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים. זכר התלמוד זמן שפסקו מלכרות, ולא זכר עד אימת פסקו ושהתחילו שוב לכרות. ואפשר שזמנו דומיא הכי, דהיינו בט״ו בשבט, שזמנו שוה בימי הגשמים כמו ט״ו באב בימות החמה, ואז מוסיף כח החמה באילנות, דהא מהאי טעמא אמרינן בראש השנה (ב׳ א׳) דט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות לבית הלל ואמרינן דטעמא הואיל ויצאו רוב גשמי השנה ע״ש, והיפך זה כאן בט״ו באב שתשש כח החמה ומתחילין ימי הגשמים ולחלוחית נוסף בעצים״, עכ״ד. ומפורש

שדעת המהרש״א ז״ל שזמן התחלת כריתת העצים למערכה הוא בט״ו בשבט.

★ ★

והוא ממשיך וכותב (שם): איברא דתמה אני על עצמי, שהרי הדברים מפורשים על אתר בדברי הרשב״ם ז״ל שם בבבא בתרא שכתב ״מניסן ועד ט״ו באב היו כורתין עצים לצורך המערכה לכל השנה, מכאן ואילך תשש כחה של חמה, ויש בעצים לחלוחית ומעלים עשן, וגם מגדל תולעת וכדאמרינן במדרש איכה״ ע״ש. הרי שהדברים מפורשים שבניסן היו מתחילים לכרות עצים למערכה, ודלא כמו שכתבו הנך רבדבי ז״ל, אלא שנעלם ממני מקור הדברים של הרשב״ם ז״ל דמנא ליה דמניסן התחילו לכרות עצים למערכה, וצל״ע.

★ ★

מיהו יש לעיין הן בדברי הרשב״ם ז״ל הן בדברי המהרש״א ז״ל, שאם כל הטעם מפני הלחלוחית ובימות הגשמים מתווספת לחלוחית בעצים (וכדכתב להדיא המהרש״א ז״ל), אם כן מדוע התחילו לכרות עצים מחודש ניסן (לרשב״ם) או מט״ו בשבט (למהרש״א), והרי בחודש ניסן עצמו נמי משכח שכיחי קטירי וכמפורש בראש השנה (ז׳ ב׳) ופירש״י ז״ל ״בניסן משכח שכיחי קטירי, עבים מתקשרים וגשמים יורדים והוי כימות הגשמים״ ע״ש, ובנדרים (ס״ב ב׳) הנודר עד שיפסקו הגשמים הוא עד שיצא ניסן כולו, וכתבו התוספות והר״ן ז״ל משום דעד ניסן רגילים גשמים לרדת ע״ש, ועיין מה שכתבתי בס״ד בס׳ כנסת יעקב (סימן ב׳, עמ׳ ד׳) בהך מילתא אי ניסן חשיב ימות הגשמים ע״ש (ויש להוסיף לשם לרש״י שמות י״ג ה׳).

ואם היתה לנו רשות לבאר היינו אומרים בס״ד, דזמן התחלת כריתת העצים היה בט״ו בסיון, ואמינא לה מהא דאיתמר בבבא מציעא (ק״ו ב׳) ״חצי סיון תמוז וחצי אב קיץ״ ופרש״י ז״ל ״קיץ הוא חוזקו של יובש ועל שמייבשין באותו פרק תמרים ותאנים לקציעות והן נקראים קיץ״, ולפי זה ימתק שבחצי אב שהוא ט״ו באב היו פוסקים מלכרות שאז תשש כוחה של חמה, ומינה נמי לתחילת הזמן שהוא בחצי סיון דהיינו ט״ו סיון וכנ״ל ודו״ק.

★ ★

עוד כתב בשפתי צדיק (שם אות ד) להסתפק בהא דהוצרכו העצים למערכה להיות מאותם שנכרתו קודם לט״ו באב, אם היינו דוקא לקרבנות צבור, אבל יחיד שהביא עצים עם קרבנו, היה יכול להביא מעצים שנכרתו אף אחרי ט״ו באב ע״ש.

וכתב הגרי״ח סופר שליט״א (שם): ואיני מבין ספקו, דזיל בתר טעמא, דהא איכא עשן ותולעים וכמ״ש הרשב״ם ז״ל לעיל, ולפי זה לא שנא קרבנות צבור לא שנא יחיד, צריכים העצים להיות מאותם שנכרתו קודם ט״ו באב ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: מכאן ואילך - דמוסיף יוסיף ודלא מוסיף יסיף וכו׳.

וברש״י: דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה וכו׳. וצ״ב מה הקשר של ענין זה לנאמר קודם, ויש להביא מש״כ רבינו גרשום בפי׳ בגליון הגמ׳ (ב״ב קכא:) בנוגע לשמחה בט״ו באב ולפי דבריו מובנים דברי הגמ׳ הנ״ל וז״ל:

״יום שפסקו מלכרות עצים למערכה, ולפי שעה שהיו עסוקים לכרות עצי המערכה היו מתבטלים מתלמוד תורה, אבל אותו יום שפסקו ועשאוהו יום טוב שמיכן ואילך היו עוסקים בתורה״: ״דמוסיף מן הלילות על הימים ללמוד תורה, מוסיף ימים לעולם הבא, שמשם ואילך הלילות ארוכים״, ע״ש. ולפי ביאורו מובן היטב הקשר בין הענינים בגמ׳ כאן ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה כו׳. יום תבר מגל.

ופירש רבינו גרשום דלפי שעד אז היו עסוקים לכרות עצי המערכה, והיו מתבטלין מתלמוד תורה, ובאותו יום פסקו מלכרות, ועשאוהו יום טוב שמכאן ואילך היו עוסקים בתורה.

דברי רבינו גרשום אלו העתיק הגה״ק מצאנז־קלויזנברג זצ״ל באגרת שנדפסה במכתבי שפע חיים (סי׳ רפ״א) להגאון ר׳ יהודה צדקה ראש ישיבת פורת יוסף בנמקו הסיבה שבישיבתו הק׳ לא מתקיים חופש בימים אלו שלאחרי תשעה באב.

ומוסיף עוד שבזה יש לבאר מ״ש הכא דתשש כוחה של ״חמה״, שעל ידי שמרבין בלימוד התורה שנקראת

תושי' (סנהדרין כ"ו ע"ב), תשש כוחו של חמה, היינו האומות העולם שמונין לימות החמה.

★ ★

בגמ': **מכיר בן מנשה ויאיר בן מנשה נולדו בימי יעקב** כו'.

ופירשב"ם: גמרא ע"כ.

במשך חכמה (פ' ויחי) כתב דיש לומר דלמדו זה ממה שנאמר (בראשית מ"ח י"א) ראה פניך לא פללתי והנה הראה וגו' "גם" את זרעיך, "גם" לרבות זרעי זרעו, והם מכיר ויאיר בן מנשה בן יוסף.

וזהו ההמשך (שם פסוק י"ט) שנאמר אצל מנשה גם הוא יהי' לעם, זהו מכיר בן מנשה, ו"גם" הוא יגדל, זהו יאיר בן מנשה שפירש"י (במדבר ל"ב מ"א) שלא הי' לו בנים לפיכך קרא למקום שכבש "חות יאיר", ולזה אמר גם הוא "יגדל" אבל לא יהיה לעם.

דף קכ"ב ע"א

בגמ': **תא שמע בין רב למעט ועוד תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים ולא נתחלקה אלא בכסף שנאמר בין רב למעט.**

ופירש הרשב"ם: 'תא שמע בין רב למעט - על פי הגורל תחלק הארץ נחלתן של ישראל, שיקח כל שבט ושבט מה שיתן לו הגורל, בין שהיה מגיע לו חלק מרובה, כגון שבט שיש בו אנשים מעט, בין שהיה לו חלק מועט, כגון שיש לו אנשים הרבה, דכיון דכל השבטים לוקחין בשוה, שבט הקטן כשבט הגדול, נמצאו חלקי בני שבט הקטן מרובה מחלק שבט בני הגדול, ואי לקרקף גברי מאי בין רב למעט, והלא נטלו כולן בשוה'. באור החיים (במדבר כו, נו) מביא את דברי הגמרא והרשב"ם, וכתב על כך בזה הלשון: 'וקשה בדברי הגמרא, למה מפשט מהכתוב כיון שאין לו הכרח ממנו, שהרי בברייתא שמביא מפרשו לקרוב לירושלים ורחוק ממנה, קרוב קוריהו רב, רחוק מעט, לפי ששוה יותר.

'ועוד נראים דברי הש"ס סותרים סופם לתחילתם, כי מאומרו ת"ש בין רב וגו' מגלה דעתו שסובר שנתחלקה בשוה לשבטים, ומאומרו ועוד תניא לא משמע כן, שהרי מפרש אומרו בין רב וגו' לריחוק מקום וקירוב מקום, ומכח זה מוכרחים אנו לומר דסובר התלמוד כי תנא דעתידה ארץ ישראל סובר שנתחלקה ארץ ישראל לשבטים בהשואה, ולזה העיר הש"ס במאמר ת"ש בין רב למעט לומר דסובר כדברי הברייתא שנתחלקה לשבטים בשוה ואין דברים אלו צודקים, שהרי אם נפרש בין רב למעט, בין שבט שנוטל רב, לנוטל מעט, לשיעור אנשיו, מנין לנו לומר ריחוק מקום וקירוב מקום, וכן להיפך אם נפרש לריחוק מקום וכו' מנין לומר שנחלקה וכו'.

'ועוד אם נאמר שנחלקה בשוה לשבטים, אם כן נעמיד מחלוקת רבי יונתן ורבי יאשיה בחלוקת כל שבט ושבט בפני עצמו, למר ביוצאי מצרים, ולמר לבאי הארץ, כפי זה מה מקשה הגמרא שם (דף קיח) וז"ל בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים היינו דקא צווחן בני יוסף וידברו בני יוסף, אלא למאן דאמר לבאי הארץ מאי קא צווחי כולהו שקול, משום טפלים, עד כאן, אין אני רואה קושיא כיון שלכל הסברות נטלו בני יוסף בשוה עם השבטים, וטענת בני יוסף הוא שהם רבים מכל השבטים, ובין להאומר ליוצאי מצרים, ובין להאומר לבאי הארץ, מחלוקתם היא בחילוק השבט עצמו, אלא ודאי דבין לרבי יונתן בין לרבי יאשיה לא נתחלקה הארץ בהשואה לשבטים, ואין להעמיד תנא דברייתא היפך שניהם. ועוד, אם נאמר שנתחלקה לשבטים בשוה, יותר היה לו לצעוק שבט יהודה, שהרי כפי מספר באי הארץ יש במספר יהודה שבעים וששה אלף וחמש מאות, ומספר מנשה ואפרים יחד שמונים וחמש אלף ומאתים, נמצא שאין יתרים שניהם מיהודה אלא שמנה אלפים ושבעה מאות, ונטלו בכפלים, שהרי הם נטלו שני חלקים, ויהודה חלק אחד, כמו שמבואר שם שלא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים, לבד מלוי שלא נטל חלק בארץ.

'אלא הנכון בעיני כי לא עלה על דעת הגמרא לומר שנתחלקה לשבטים בשוה כדברי רשב"ם, ופירוש דבריו שאמר ת"ש בין רב למעט ממשמעות הכתוב מוכיח, שהחילוק היה לשבטים, ממה שהזכיר בגורל בין רב למעט, הרי שהחלוקה שהיתה על פי הגורל היה בו חלק רב וחלק מועט ואי תימא לקרקף דגברי לא יוצדק ליאמר בין רב למעט, ופירוש רב ומעט הוא בין שבט שיש לו כפי אנשיו הרבה, ובין שבט שיש לו כפי אנשיו מועט, הכל יהיה על פי הגורל, לענין המקום שיטלו בו חלקיהם.

'ואומרו ועוד תניא עתידה ארץ ישראל וכו', ירצה להביא הדבר ביותר ביאור, לפי שיש לבעל הדין לחלוק,

ולומר שאין להוכיח מפסוק בין רב למעט, אלא לומר שלא נתחלקה לקרקף דגברי, אבל עדיין יש להסתפק אם למשפחות או לשבטים, לזה אמר ועוד תניא עתידה ארץ ישראל וכו' נתחלקה לשנים עשר שבטים.

'נמצינו אומרים כי פירוש בין רב למעט לכל הסברות אין נשמע ממנו שיחלקו השבטים בשוה ולא חלקו אלא כפי שיעור הפקודים, וכדברי תנא של ספרי שהבאתי בפסוק איש לפי פקודיו'.

★ ★

בגמ': ולא נתחלקה אלא בגורל שנאמר אך בגורל.

בפרשת מסעי התורה מפרטת את הנשיאים שיהיו בעת חלוקת הארץ, והנה בכל הנשיאים נאמר 'למטה בני וגו'', מלבד יהודה ובנימין שבהם נאמר למטה בלבד.

וביאר הנצי"ב (העמק דבר, שם) דהנה עיקר תועלת הנשיאים בחלוקת הארץ היתה בכך שבידם היה לחוב גם לקטנים וכדאיתא במסכת קידושין (מב, א) דדורשים מהפסוק 'ונשיא אחד' שבידם למוד ולזכות לקטנים, והיינו דמשום שבחלוקת הארץ יש זכות בעצם חלק הארץ אך כנגדה יש גם חוב במקום החלק בארץ, וכגון זה אשר יעלה לו בגורל חלק הרחוק מירושלים וככו שכתב הרשב"ם (ד"ה לקרובה) דחלק זה גרוע הוא, גם משום שרחוק מבית המקדש, וגם משום שקרוב לארץ העמים, וכיון שהיה בגורל זה חוב הוצרכו לנשיאים שבידם היה לחוב גם לקטנים.

והנה יהודה ובנימין חלקם היה הקרוב לירושלים מכולן, ונמצא אם כן שבהן לא הוצרכו הנשיאים לחוב לקטנים, לפי זה ניחא שפיר מה שנאמר 'למטה' בלבד בשבטים אלו, מה שאין כן בשאר השבטים דיש בהם חוב לקטנים, לפיכך כתב בהם 'בני'.

★ ★

בגמ': הא כיצד אלעזר מלובש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדין לפניו וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין כו'.

נחלקו מפרשי החומש באופן חלוקת הארץ לשבטיה.

שרש"י על התורה (במדבר כ"ו נ"ד) כתב שהארץ נתחלה לשנים עשר חלקים "שאינם שווים" כפי גודל האוכלסין של כל שבט ושבט, ולא חלקוה להם בעצמם, אלא עשו גורל, ועל פי נס עלה לשבט הגדול חלק הגדול, ולשבט הקטן חלק הקטן.

אמנם הרמב"ן השיג עליו (שם) דא"כ אמאי צווחו בני יוסף (יהושע י"ז י"ד) "מדוע נתת לי נחלה גורל אחד וגו' ואני עם רב" ויהושע השיב להם "עלה לך היערה וגו'". והרי קיבלו הגדול לפי גדלו.

ולפיכך כתב שם הרמב"ן (בסוף דבריו) שחילקו לשנים עשר חלקים "שווים", ומה שנאמר לרב תרבו נחלתו, היינו בתוך החלק עצמו למשל בשבט ראובן אם משפחת "חנוך" היתה מרובה, קיבלה חלק גדול, ואם משפחת "פלוא" היתה קטנה קיבלה חלק קטן.

בספורנו כתב דעה שלישית שלעולם חלקו בחלקים "שווים - לפי הערך", בית סאה עדית נגד בית כור זיבורית, ומ"ש "לרב תרבו נחלתו" היינו ששבט מרוב' אוכלסין קיבלה שטח יותר גדול מזיבורית שבשוויו שווה לקרקע עדית מועט שקבלה השבט המועט באוכלוסין.

★ ★

בגמ': עתידה א"י שתתחלק לי"ג חלקים כו'.

ומבואר כאן ברשב"ם וכן כתב בסמ"ג (על מצו' רע"ו באזהרת לא יהי' לכהנים חלק ונחלה וגו'), דלעתיד לבא יהי' לכהנים וללוים חלק בתוך ארץ ישראל.

והקשה המשנל"מ בפרשת דרכים (דרך הקודש דרוש ששי) דבכסף משנה סוף הל' שמיטה ויובל מפרש בדעת הראב"ד בהשגתו שם, שמה שנוטלים כהנים תרומות ומעשרות הוא תחת אשר אין נוטלים חלק בארץ ישראל, וא"כ לעתיד לבא שיטלו הכהנים חלק בארץ ישראל, ל"ל תתבטל הנתינה לכהנים תרומות ומעשרות.

ולכן כתב בפרשת דרכים לפרש בדברי הראב"ד שהוא רק לענין אותם מקומות חדשים שיכבוש מלך המשיח לעתיד לבא, בהם כיון שיש לכהנים חלק בהם, אין הם חייבים באותם מקומות בתרומות ומעשרות. אבל במה שהוא עכשיו ארץ ישראל, כיון שקדושה שני' לא פקעה, א"כ אותו חיוב של תרומות ומעשרות נשארה אפילו לעתיד לבא שיטלו הכהנים חלק בארץ ישראל.

★ ★

במשנת יעבץ (שמיטה ויובל פי"ג ה"י) כתב לחדש דהחלק שיהי' לעתיד לבא ללוים בארץ ישראל, אינו מדין "נחלה" אלא מדין "מתנה" משאר שבטי ישראל, ולפ"ז מיושב קושיית הפרשת דרכים, דרק אם יש לכהנים נחלה בא"י אז אין זוכים בתרו"מ.

ומיישב בזה גם קושיית המנחת חינוך (מצוה ת"ח) דהאיך יתעקר האיסור מה"ת דלא יהי' לכהן ולוי חלק ונחלה וגו'. ולהנ"ל ניחא דזה יהי' מצד מתנה ולא מצד נחלה.

★ ★

בגמ': ולא נתחלקה אלא לכספים וכו' אלא לקרובה ולרחוקה.

פירש הרשב"ם קרוב לירושלים ורחוק לירושלים.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כ"ט) הקשה דהרי בזמן כיבוש וחילוק לא ידעו כלל ישראל איפה יבנה בית המקדש, רק בימי דוד ושמואל למדו מהפסוק וקמת ועלית שהוא במקום הגבוה שבא"י בירושלים כדאיתא בזבחים (נ"ד ע"ב), ואם כן אמאי שלמו יותר על מקום שהוא קרוב לירושלים.

וכתב דע"כ צ"ל שבכניסתן לארץ חישבו לפי הקירבה והריחוק לשילה, ואח"כ כשנבנה ביהמ"ק בירושלים, שוב חישבו לפי הקירבה לירושלים, וכעין מש"כ המגן אברהם (סי' ק"נ סק"ה) לגבי מקומות שבביהכנ"ס ואח"כ נשתנה סדר ביהכנ"ס ונעשו חשובים יותר, שצריכים לשלם מה שנעשו מקומות אלו יותר חשובים.

★ ★

עוד העיר בחתם סופר שם אמאי שילמו הקרובים יותר, הא איכא שכר פסיעות למי שרחוק יותר.

לכן כתב דצריך לפרש באופן אחר, דלא מחמת טירחא ולאו טירחא, אלא שכל שהמקומות קרוב יותר לירושלים המקום מכובד יותר, וממילא שוה גם כן יותר.

וכעי"ז הביא הרא"ש בתשובה (כלל ה' סי' ג') שראובן ושמעון שהיה להם ספסל משותף יחד הראשון בבית הכנסת, ושמעון רוצה לעשת בספסל מחיצה בינו לבין ראובן, וראובן טוען שע"י זה יוצא שהוא ראובן יהי' השני, אם משלמים בביהכנ"ס לפי קירוב וריחוק מקומות, יכול לעכב על שמעון שלא יעשנו שני.

★ ★

בגמ': כתנאי ר"א אומר בכספים העלוה, ר"י אומר בקרקע העלוה וכו'.

הרמ"א (חו"מ סי' קנד) כתב, בפתח נגד פתח, דאם באו שניהם לפתוח בבת אחת פתח נגד פתח או חלון נגד חלון אם אחד מהם אינו חסר וחבירו נהנה כופין על מידת סדום, ואם שניהם כאחד חסרים יעשו פשרה ביניהם ע"כ.

והקשה בנתיה"מ (שם ביאורים ס"ק י') אמאי לא יפילו גורל, וכתב לחדש יסוד חדש, דגורל לא נתקן רק במקום שחולקין גוף הקרקע, דזה נלמוד מחלוקת הארץ כמבואר לקמן סקע"ג, משא"כ היכא שאין חלוקת גוף הקרקע אין בו דין גורל, וממילא מיושבים דברי הרמ"א הנ"ל, דכיון כיון שאין כאן חלוקת גוף הקרקע - או שכבר חלקו החצר או באופן שאין ד' אמות בחצר - ליתא דין גורל עכ"ד.

★ ★

ובספר ערך ש"י בחו"מ (שם ס"ק נד) טוען על יסודו של הנתיה"מ הנ"ל, דאם אנו באנו לדמות לחלוקת הארץ לא ידמה, דשם היתה על פי הדיבור ואורים ותומים, ומכח זה דחה את התירוץ של הנתיה"מ.

ובישוב קושייתו על הרמ"א שכתב שיעשו פשרה ביניהם אמאי לא כתב שיעשו גורל ביניהם, כתב הערך ש"י, דזה ודאי דאי אפשר להבי"ד לפסוק על פי גורל בעל כרחם של בע"ד ולחסר אחד מהם, כיון דאפשר שיעלו בכספים זה לזה מה דביני ביני, וכן בחלוקת הארץ מבואר בגמ' כאן: רבי אליעזר אומר בכספים העלוה ורבי יהושע אומר בקרקע העלוה, הרי שאף על פי שהגורל נפל לאחד קרוב לירושלים ולהשני רחוק מירושלים, מכל מקום הקרוב שילם להרחוק מה דשוה יותר כי לחסר דמי שוייו לא עשו גורל.

ומשום הכי ניחא הא דלא כתב הרמ"א בניד"ד, ששניהם רוצים לפתוח פתח נגד פתח או חלון נגד חלון שיטילו גורל ביניהם, כי היאך שייך לחסר לאחד ע"פ הגורל,

וכשיש חלוקת קרקע - ד' אמות לפני הפתח גם כן אי אפשר לחסר לאחד מהם ע"י גורל, אלא יעשו פשרה ביניהם - היינו שיעלו זה על זה בכספים, ואה"נ אם כל אחד רוצה ליתן דמים או ליקח דמים, אין מעלים זע"ז, אז הבי"ד מטיל גורל ביניהם עכ"ד.

דף קכ"ב ע"ב

בגמ': ואיכא דאמרי בתחלה מסריחין ולבסוף כחרס כלב דכתיב ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה.

ופירש הרשב"ם: 'כאשר דבר משה - והיכן דבר, דכתיב ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו, וזו היא חברון שדרך בה, כדדרשינן באגדה ויבא עד חברון, מלמד שנשתטח כלב על מערת קברי צדיקים שבחברון, והתפלל שם לפני המקום שיצילהו מעצת מרגלים, שלא יכשל בהן עמהן'.

כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' נג), 'וע"ד אשר נתעורר ויכוח ביניכם בעת אשר זכה להשתטח על ציון של מרן החת"ס ז"ל בריגלא דאמוראי ביומא דהילולא דילי', וראה דכמה מהמתפללים הניחו על הציון פתקאות (קויטליך) עם שמותם שלהם, ובזה נתעורר ויכוח אם ראוי ונכון לעשות כן, באשר שכפי דאיתא בבאה"ט (או"ח סי' תקפ"א ס"ק י"ז) בשם המהרי"ל, שהמתפלל על קברי צדיקים אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מהשי"ת שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר, וכ"כ בחיי"א (סי' קל"ח), ועפי"ז ל"ש לשום פתקאות על קברי צדיקים, דדומה למה שנותנים פתקאות לצדיקים חיים, ולהנ"ל אין זה שייך לצדיקים שוכני עפר, ומאחר שראה לאנשים יראים ושלימים ות"ח עושים כן, לכן נפשו בשאלתו אם יש היתר בזה עכת"ד.

'והנה צדקו דבריו עפי"ד המהרי"ל הנ"ל, אבל תכ"ד ציין במכתבו לפמ"ג (או"ח) ותשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' רצ"ג), ושם בפמ"ג כתב דמנוסח התפילה במענה לשון משמע דמתפללין שימליצו טוב בעדינו, וכן בתשו' מהר"ם שיק, אף שהביא מקודם את דברי הב"ח (יו"ד סוס"י רי"ז) בשם תשו' מהר"ח פלטיאל שכתב כדברי מהרי"ל הנ"ל, וגם כתב דכמה הראיות מדברי הש"ס שהביאו דיכולים להתפלל על קברי הצדיקים שיתפללו בעדינו, אפשר לפרש באופן שאין ראי' משם, אבל שוב כתב להצדיק הסוברים דיכולים להתפלל כנ"ל, דגם בלא"ה גוף התפילה שאחרים מתפללים בעד אדם אחד קשה להבין, איך תעשה רושם, וי"ל שע"י שהצדיק מצטער בצרת אחרים, מרחם ד' עליהם, שאם העונש והרע מגיע גם לאחרים, שאינם ראוים לעונש, אז ראוי שיעשה לפנים משורת הדין, וכמו שביאר העקידה (בפ' ויגש), וכמו כן אמרו חכז"ל דהמתים מצטערים בצער החיים, וא"כ מהאי טעמא אם מתפללים על קברות הצדיקים, שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועי"ז בצערם יהי' תשועה לו בזכותם, וע"כ אין מקום לאסור תפילה זו עכת"ד, ושוב הביא מספר חסידים (בסי' ת"נ) ובשאר מקומות, וגם ממאמרי הש"ס דאין איסור בתפילה זו, וכי נוסחת התפילה במענה לשון מקורה בזוה"ק, דהתפילה שימליצו לטובה עלינו ובעבורינו, ואף שכתב בתו"ד דיעות הפוסקים שפליגו בזה, דדעת מהר"ח ומהרי"ל ולבוש וסייעתם ס"ל דעיקר התפילה צריך להיות נגד ד', ובשכר אמונה זו בהשארה הנצחיית, ובשכר ועונש, יקבל ד' את תפילתו, אבל דעת ספר חסידים וזוהר כנ"ל, ונראה שאינו רוצה להכריע, מ"מ מוכח להדיא דעכ"פ שניהם המה דא"ח עיי"ש.

'והנה כסברת המהר"ם שיק שם, דמחלק בין הא דיש מה שצווחו על הנוסחאות של התפילות, שהם נגד מלאכים, ובין מה שמתפללים בשביל אחרים, שע"י שהצדיק מצטער בצרת אחרים מרחם ד' עליהם, מבואר כעין זה בתשובות חת"ס (או"ח סי' קס"ו), בשם המהר"ל מפראג, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשאין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך, או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען ישראל לפנים ממלאכי השרת, ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש, והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, א"כ המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה, אך כל ישראל שותפים וגוף א' ונפש א', וכשא' מצטער גם חבירו מרגיש ועמו מצער, ועד"ז המתפלל על חבירו צריך שיחלה עצמו עליו, פי' שיראה גם הוא חולה, וכיון ששניהם בצער, טוב שיכנס הראש משיכנס הרגל וכו', כיון ששניהם בעלי דברים ולא כמליץ בעד אחר וכו' עכ"ד, וכ"כ בדרשות חת"ס (דרוש לח' תמוז תקס"ט בדש"ה מדה"ס), ופירש בזה משאח"ז (שבת קי"ט ע"ב) כל המבזה ת"ח אין רפואה למכתו, דאחז"ל (ברכות י"ב ע"ב ל"ב ע"א) המתפלל על חבירו צריך שיחלה עצמו עליו שנאמר ויחל משה, ונראה הענין דעפ"י שכל לא יובן איך יועיל תפילת זה על חבירו וכו', אבל הענין הואיל וכל ישראל נפש אחד, נמצא גם חליו של זה

כואב לזה, והוה כאלו פיו של אדם מתפלל שירפא לו מכאב אצבעו, והיינו צריך שיחלה עצמו שיראה כאלו הוא עצמו חולה עליו, ועי"ז יקובל תפילתו כאלו מתפלל על עצמו, אמנם המבזה ת"ח עכ"ח אינו סובר שהוא נפש אחד וכו' א"כ אין רפואה למכתו שלא תועיל עליו תפילת ת"ח עיי"ש.

'**וכאמור** שבזה מצדיק המהר"ם שיק שגם אפשר להתפלל שהצדיקים במיתתן שמצטערים בצער החיים, שימליצו טוב בעדם כנ"ל.

'**והעולה** מדברי מהר"ם שיק, שאין חשש דורש את המתים אם מתפלל כנ"ל, אבל אם מצוה לעשות כן נראה מדבריו דתלה ד"ז במחלוקת הפוסקים, א"כ י"ל דשוא"ת עדיף, אבל בתשו' מנחת אלעזר (ח"א סי' ס"ח) כתב דלא רק שאין איסור בזה, אלא אדרבה מצוה איכא, והאריך להוכיח מכמה מאמרי חז"ל וזוה"ק עיי"ש, והובא דבריו בספר קצה המטה על המטה אפרים (סי' תקפ"א אות צ"ו), וכי כן משמעות המג"א (סוס"י תקע"ט) וכו' עיי"ש. וע"ע בספר סגולות ישראל (מע' ק') מכמה מקומות בזה.

'**והנה** אם נאמר דיכולין להתפלל שהצדיקים ימליצו טוב בעדינו, ומטעם שצדיקים במיתתן נקראו חיים, יש ענין גם להמנהג של הפתקאות כמו שנותנים לצדיקים חיים.

'**אמנם** ראיתי בספר על הגאולה ועל התמורה לרבינו כ"ק הגה"ק מסאטמאר זלה"ה (אות ק"ח), שכתב דכל ענין הליכה על הקברים אינו ענין אלא לבני אדם גדולים וצדיקים היודעין ומבינין סודן של הדברים והוא ענין התדבקות נפש בנפש כמבואר בזוה"ק וכו', ועוד הביא שם את דברי הב"ח בשם הר"ח פלטיאל זלה"ה וכו', וסיים הב"ח אלא שכבר החזיקו במנהג ואין מוחה וכו' עיי"ש, והנה כי כן הביא בהגהות לספר אורחת חיים מהגאון המהרש"ם ז"ל (סי' תקפ"א אות י"ד), מדברי הרשב"ם (ב"ב נ"ח ע"א ד"ה ר"ב), דאין רשות לכנוס בקברי צדיקים אלא לאדם גדול וחשוב, וע"ש במהרש"א ח"א דמה"ט קאי אליעזר עבד אברהם אבבא דלא ליעול אינש דלא מעלי, ועמג"א (סוס"י תקנ"ט) דמי שלא תיקן עון קרי לא ילך על בית הקברות וכו' עיי"ש, ועי' בכ"ז במנחת אלעזר שם, אמנם מענין התפילה באיזה אופן יהי' לא נזכר שם בדברי רבינו זלה"ה איזה הכרעה, כי הביא דברי הב"ח עד ואין מוחה כנ"ל, ובב"ח שם כתב אח"ז בזה"ל, ויש לזה סמך בספר הזוהר, ודוקא להשתטח על קברי אבות ולהתפלל לפניו ית' על כל צרה שלא תבוא בזכות אבותיו וכו', וכבר נתקנו סדר התפילה למשתטחים על קברי אבות, ואין לשום מורה למנוע ולבטל מנהג זה עכ"ל, והנה ממש"כ הב"ח בלשונו להתפלל לפניו ית' וכו', משמע דבא לשלול להתפלל שימליצו טוב בעדינו, אבל ממש"כ אח"כ וכבר נתקנו סדר התפילה וכו' משמע דסמך על סדר התפילות, וכפי הנזכר מס' מענה לשון, מוכח דהתפילה שימליצו טוב וכו' כנ"ל.

'**והנה** למעשה אין בידי להכריע בענינים העומדים ברומו של עולם, אבל שפיר י"ל נהרא ונהרא ופשטי'.

★ ★

במשנה: והבנות ניזונות מנכסי האב ואינן ניזונות מנכסי האם.

הנה לענין פרנסה של הבנות, מביא בשו"ת חתם סופר (אה"ע ח"א סי' קמ"ה) מחלוקת בזה, שהנמוק"י בשם הריטב"א כתב דפרנסה נוטלים גם מנכסי האם, לפי שהם כבעלי חובות של אחין, דלא תליא בתנאי כתובה.

אבל משו"ת מהרי"ל (סי' ע"ט) מביא להיפוך, דפרנסת נישואין אין לו שייכות לנכסי האם, דקרא דכתיב ואת בנותיכם תתנו לאנשים, קאי רק אהאב ולא אהאם, ואם כן גם פרנסה מנכסי האב ולא מנכסי האם, עיין שם עוד.

דף קכ"ג ע"א

בגמ': "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", וכי בחרבו ובקשתו לקח והלוא כבר נאמר כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני, אלא "חרבי" זו תפילה "קשתי" זו בקשה.

כתיב "והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן" (בראשית ט, יד)

רואין את הקשת רק כשיש חושך, וכמו שאומר רש"י כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון בעולם. וכמו שכתוב "סכותה בענן לך מעבור תפילה" (איכה ג, מד), שהענן מסתיר ומבדיל בין ישראל לאבינו שבשמים ומונעים בעד תפילת ישראל להתקבל.

ויכול להיות שהקשת הוא תפילה, וכמו שאמר יעקב אבינו "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב), ובאונקלוס: בצלותי ובבעותי. וכן מבואר בגמרא כאן, "חרבי" זו תפילה "קשתי" זו בקשה.

התפילה כשהיא באה מעומק הלב חוצה את הענן שהבדיל. וזה "ונראתה הקשת", היא התפילה מעומק הלב כדאיתא בשפת אמת (פרשת נח שנת תרל"ה).

"בענן", דרך הענן, אע"פ שיש ענן, והיינו שהוא בחינת "סכותה בענן מעבור תפילה". מכל מקום אם התפילה הוא בבחינת קשת, מעומק הלב, אז "ונראתה הקשת בענן".

וב"קשת" יש כל הגוונים, וזה מראה על כל הגוונים של כלל ישראל. שלכולם יש מקום להתפלל, "יחד שבטי ישראל".

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': בחרבי ובקשתי חרב זו תפילה קשתי זו בקשה.

בספר שם משמואל (פרשת חיי שרה) כותב שהאבני נזר זי"ע ביאר, דהנה הקשת כל מה שהוא מתוח יותר כוחו חזק יותר ויורה את החץ למרחק גדול יותר, כן הוא התפילה, כל כמה שהלב נרגש יותר ומתעטף עליו נפשו ביותר עד שהלב קטן מהכיל והתפילה מתפרצת מלבו כחץ מקשת, תפילה כזאת עולה ובוקעת מעלה מעלה עד כסא הכבוד.

ועיין בשפת אמת פרשת נח תרל"ה ד"ה איתא בספרים - וכתב הרב בסידור על פסוק 'בחרבי ובקשתי ותרגומו בצלותי ובעותי. ופירוש כי 'חרבי' הוא אותיות ותיבות של התפלה, 'ובקשתי' הוא כח האדם שזה מועיל להעלות הדיבורים כמון קשת וכו'. אבל עיקר התפלה הם האותיות כנ"ל.

★ ★

בגמ': מה ראה יעקב שנטל הבכורה מראובן ונתנה ליוסף כו' לבעה"ב שגדל יתום כו' אהניהו לבעה"ב מנכסי, ואי לא דחטא ראובן לא הוה מהני לי' ליוסף כו' מתוך צניעות שהיתה ברחל כו'.

המפרשים הקשו מאי הועילה הגמרא בתירוץ. שכמו שבהו"א שלקחה מראובן ונתנה ליוסף, מקשה הגמרא על זה שכיון שניטל מראובן בחללו יצועי אביו ממילא ניתן לכל ישראל, אמאי לקחה מהם ונתן ליוסף, כמו כן למסקנא שזה הגיע לו ליוסף בשכר צניעות של רחל, תיקשי אמאי ניטל מישראל.

ותירץ הפרשת דרכים (דרך כ"ו) על פי המדרש הידוע (איכ"ר פתיחתא סי' כ"ד) על הפסוק קול ברמה נשמע וגו', שרחל טענה ואמרה שגם היא הביאה צרה לתוך ביתה ומסרה הסימנים ללאה אחותה, ואמאי מקנא הקב"ה בע"ז, והשיב לה הקב"ה מנעי קולך מבכי וגו' ובזכותה ושבו בנים לגבולם.

ולפ"ז ניחא הכא, דהרי בשכר צניעות רחל ומסירת סימניה ללאה, זכו כל בני ישראל שושבו בנים לגבולם, ואם כן מן הדין ומן הראוי הוא שהבכורה שניטל מראובן והתחלק לכל ישראל, יותן ליוסף בן רחל, בשכר צניעות אמו.

★ ★

בגמ': ראויה היתה בכורה לצאת מרחל וכו' אלא שקדמתה לאה ברחמים וכו'.

בספר ישמח משה פרשת ויצא כתוב - לכאורה קשה, זה דתפלתה פעלה שלא תזדווג לעשו אלא ליעקב, אך למה זכתה להקדים את רחל? והענין הוא, דעת עשו היה ללכת אל בית לבן לקחת לו משם אשה, ואילו זה היה נתקים לא היה לו ליעקב כבר שום מקום בבית לבן. ומכח תפלותיה של לאה נתבטלה מחשבת עשו ולא הלך לבית לבן אלא בית ישמעאל. נמצאים למדין כי תפלת לאה לא רק פעלו עבורה, אלא גם לנשואיה של רחל ולאה, ושפיר מגיע ללאה זכות קדימה.

★ ★

בגמ': מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל ומסרתה ללאה לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא.

הקשה המהרש"א, למה הוצרך יעקב ליתן סימנים לרחל, הלא היה יכול לזהותה בטביעות עין של קולה. ותירץ, שהיה יעקב עושה כן על צד היותר טוב, כדי שלא ירמהו לבן.

בשערי שמחה (פר' ויצא) תירץ על פי מה שכתב הרמב"ן במעשה הברכות של יעקב ועשו, שלא היה יעקב ירא שירגיש יצחק אביו בקולו שהוא יעקב ולא עשיו, ולא פחד אלא שימושנו, כיון שהרבה פעמים האחים קולם דומה, והיה קולו דומה לשל עשו, (ואכן לא הרגיש בשינוי הקול, כי אם בתוכן הדיבור שהזכיר שם שמים ודיבר בדרך ארץ). כמו כן יש לומר, שהיה יעקב ירא שיתן לו לבן את לאה,

ויהיה קולה דומה לשל אחותה ולא יידע להבדיל ביניהם, על כן הוצרך ליתן סימנים.

דף קכ"ג ע"ב

בגמ': **בפרטן אתה מוצא ששים ותשע אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות.**

ובפרקי דרבי אליעזר (פל"ט) איתא דהשכינה השלימה לשבעים.

וכתב ביערות דבש (ח"א דרוש ב') דהבבלי והמדרש משלימים זה את זה, שמספר שבעים בבני ישראל הי' מול שבעים שרים של האומות. ובארץ ישראל שהשכינה שורה, מלאה השכינה את מספר השבעים.

אבל ביורדם למצרים לחוץ לארץ ששם אין השכינה שורה, לכן דייקא נולדה יוכבד "בין החומות" היא הגבול שבין ארץ ישראל לחוץ לארץ, כדי להשלים שם מספר השבעים.

★ ★

בגמ': **אין זרעו של עשיו נופל אלא בידי זרעו של יוסף** כו'.

במשך חכמה (פ' דברים) ביאר על פי זה השינוי שלגבי בני אדום כתיב: "ואת העם צו לאמור וגו' - אל תתגרו בם" ואילו לגבי בני עמון אל ומואב הי' הציווי ישר אל מרע"ה "אל תצר את מואב ואל תתגר בם וגו'". כי אצל בני אדום כיון שאין נופלין רק ביד בניה של רחל, ומשה רבינו ע"ה שהי' משבט לוי הי' מבניה של לאה, לכן לא הי' שייך לצוותו על זה, לכן אמר לו ואת העם צו לאמר וגו' ואל תתגרו בם, משא"כ לגבי בני עמון ומואב, צוה אותו עצמו שלא יתגר בם מלחמה.

★ ★

בסו"ס כי תבא כתב המשך חכמה דמהאי טעמא שאין זרעו של עשיו נמסר אלא בידי זרעו של רחל, לכן שלח הקב"ה את יהושע להלחם בעמלק ברפידים, ולכן נשלח שאול מזרע בנימין להלחם עם עמלק.

ובטעם הדבר ביאר המשך חכמה על פי מה שאחז"ל (מכילתא בשלח י"ז ח') יבא עמלק שהוא כפוי טובה ויפרע מן העם שהם כפויי טובה, נמצא שעמלק - זרעו של עשיו הוא סמל של כפיות טובה, ויוסף הי' להיפוך בקצה השני ששילם טובה תחת רעה, וכלכל ופרנס השבטים שמכרוהו למצרים, לכן זרעו של עשיו נופל בידי זרעו של יוסף. ועיין שם עוד מש"כ בזה.

★ ★

ביערות דבש (ח"א דרוש ג') ביאר טעמו של דבר שאין זרעו של עשיו נופל רק ביד זרעו של רחל, שתמנע שהיתה פלגש עשיו, היתה לה זכות שעזבה בית אביה המלך, כדי להדבק בזרעו של אברהם אבינו (כמוש"כ רש"י פ' וישלח), ולכן זרעו של עשיו יש זכות של אמם תמנע.

אבל יותר מכן יש לבני ישראל זכות מהאמא רחל שהכניסה צרה לביתה, והסכימה שלאה תהי' אשה ליעקב במקומה, והיא תהי' בחוץ, לכן בני ישראל בזכות אמהם רחל גוברין על זרעו של עשיו אף שיש להם זכות מאמהם תמנע.

★ ★

בגמ': **ת"ר הבכור נוטל פי שנים** וכו', **כיצד הניח להם אביהם פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים** וכו' **בכור נוטל פי שנים** וכו'.

ולקמן (קכ"ד.) מני רבי היא, דתניא וכו' בשבח שהשביחו נכסים אחר מיתת אביהם וכו', אמר רב פפא דיקלא ואלים ארעא ואסיק שירטון, כ"ע לא פליגי דשקיל וכו'.

ונחלקו הפוסקים בביאור סוגיא זו. דעת הרמב"ם [פ"ג מנחלות ה"ב] שהלכה כברייתא זו, שהבכור נוטל פי שנים בפרה מושכרת. ומה שאמרו בגמ' רבי הוא, קושיא היא, דהא קיי"ל הלכה כרבי מחברו ולא מחבריו, וא"כ כיון שחלקו רבנן על רבי בזה, לכאורה אין הלכה כרבי. ודברי רב פפא תירוץ לזה, שכל שבחא דממילא לכו"ע בכור נוטל פי שנים, ושבח הפרה המושכרת והמוחכרת שבחא דממילא, כדיקלא ואלים ארעא ואסיק שירטון, והלכך אף לרבנן בכור נוטל פ"ש. וכן פסק השו"ע (בסי' רע"ח סעי' ד'), שהבכור נוטל פ"ש בפרה מושכרת.

אמנם דעת הרא"ש והטור, שאין לדמות ארעא ואלים שהוא שבח מגוף הקרקע שביד היורשים, לפרה מושכרת לאחרים, ובזה לא דיבר רב פפא, אלא הדבר תלוי במחלוקת רבי ורבנן, וקי"ל כרבנן. וא"כ אין הבכור נוטל פ"ש בפרה מושכרת. וכ"פ הרמ"א בשו"ע שם.

ובדעת הרמב"ם והשו"ע שבכור נוטל בפרה שכורה נחלקו האחרונים. דעת הלח"מ שם, שלא רק בשבח גוף הפרה כוולדות ופיטום נוטל הבכור, אלא גם בדמי השכירות

שהשכיר האב את הפרה בחייו, נוטל פי שנים. וכן דעת הרשב"ם [קכ"ד. ד"ה אף מוחכרת] שהנידון הוא גם בשכר על הפרה, שהבכור נוטל בו פ"ש. אמנם בסמ"ע משמע, שרק בשבח שבגוף הפרה המושכרת נוטל ולא בדמי שכרה.

והקצות החושן שם כתב שע"כ צ"ל כמ"ש הסמ"ע, שהרי דמי השכירות כמלוה הם, ודעת הרמב"ם היא שמלוה אפילו בשטר אין בכור נוטל פ"ש. והנתיבות שם ג"כ העלה מטעם אחר שאין הבכור נוטל בדמי השכירות.

וברבינו יונה בב"ב שם כתב, שבדמי השכירות שהתחייב השוכר בחיי האב אין הבכור נוטל, דהוי מלוה, ואולי אף כריבית שאינו מוחזק אלא ראוי. אבל בדמי שכירות הפרה הבאים אחר מיתת האב, ודאי נוטל הבכור פי שנים, שזה כשאר שבחא דממילא שנוטל בו הבכור פ"ש. כגון, שהשכירה האב לשנה ומת באמצע השנה, שעד מותו הדמים ראוי, ומשעת מותו הדמים מוחזק.

★ ★

ובקובץ הישר והטוב (חלק א' עמ' צ"ז), דן בזה בשאלה מצויה ביותר: יורשים שהניח להם אביהם דירה מושכרת, ומת באמצע זמן השכירות, אם נוטל הבכור פי שנים בדמי השכירות. והנה לדעת הרא"ש והרמ"א ששבח פרה מושכרת ראוי הוא ולא מוחזק, ודאי שאין היורש נוטל. אמנם לדעת הרמב"ם יש לדון, שלכאורה למתבאר לעיל, לדעת הקצות והנתיבות אין הבכור נוטל בדמי שכירות רק בגוף הפרה, אבל לדעת הלח"מ נוטל גם דמי השכירות. ולפי מש"כ רבינו יונה נמצא, שדמי השכירות שעלו עד מיתת האב ראוי הם ואין הבכור נוטל, אבל דמי השכירות משעת מיתת האב, מוחזק הוא, כאילו עתה הם משכירים הבית והבכור נוטל פ"ש.

אמנם המאירי בסוגיא שם כתב באורך, שיתכן שאף הסוברים שדמי שכירות הפרה אין הבכור נוטל דהוי ראוי, בדמי שכירות קרקע נוטל, שהפרה וכל בעלי חיים שבני תמותה הם ה"ז ראוי, אבל בשכירות קרקע שבח מוחזק הוא. ולפי"ז יש מקום לומר שאף להרא"ש והרמ"א, בשכירות בתים יודו שהבכור נוטל פי שנים בדמי השכירות.

ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו, אלא שנחלקו הפוסקים בספק הנוגע לחלק בכורה כספק מוחזק או ראוי, דעת הנתי' [סי' רע"ח סק"ט] שחלק בכורה חוב הוא על היורשים ליתנו לבכור, ובמקום ספק הרי זה כאיני יודע אם נתחייבתי, והמוציא מחברו עליו הראיה, ופטורים הפשוטים שנידונים כמוחזקים ואין הבכור נוטל רק כפשוט. אמנם דעת השער משפט שם לצדד, שאין הפשוטים מוחזקים לעומת הבכור, וה"ז כספק בממון ששניהם מוחזקים, כשנים אוחזים בטלית שדינם יחלוקו. וא"כ יש לראות לפשר ביניהם.

אמנם אם השכירו הדירה אחר פטירת האב, נראה ודאי שהבכור נוטל פי שנים. וכן העלה בפתחי חושן [ירושה פ"ב סקמ"א] ע"ש.

דף קכ"ד ע"א

בגמ': יצא עליהם שטר חוב בכור נוטל פי שנים ואם אמר איני נותן ואיני נוטל רשאי

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק חו"מ סי' ל"ד) נשאל בדבר אב שמת והניח כסף וגם שטרי חוב ממשלתים, אם יש להם דין של "ראוי" שאין הבכור נוטל בהם פי שנים, וכתב דאין לחלק בין חוב לחוב ובודאי יש להם דין של ראוי ואין הבכור נוטל בהם פי שנים.

ונשאל עוד אם יש עליהם חובות, והבנים רוצים לשלם מהכסף ובשטרי חוב יחלקו בשוה, והבכור רוצה שישלמו מהשטרי חוב, ואז ישאר יותר כסף ויקח מהם פי שנים, שהרי שניהם באים בתורת ירושה, וא"כ ילהס"ת מי עדיף ממי.

וכתב הנודע ביהודה שיש לפשוט זה מהא דאמרינן הכא ואם אמר אני נותן ואיני נוטל רשאי, והביא הרשב"ם לפרש אם אומר איני נוטל פי שנים בשטר חוב שיש לו לאבי על אחרים, וגם אין אני נותן בשט"ח שיצא עליו רשאי, ומוכח מי"מ אלו, אם אין הבכור נוטל פ"ש בכל הנכסים, אף שנוטל ממקצת הנכסים פ"ש, כי הכא שרק מהחוב שירשו אינו נוטל פ"ש, ובכל יתר הנכסים נוטל פ"ש, אפ"ה א"צ לשלם פ"ש.

וא"כ ה"ה בנידון דידן, כיון שיש כאן נכסים דמיקרי ראוי לגבי בכור, אף שנוטל במוחזק פי שנים, א"צ לשלם יותר משאר אחים. והרשב"ם דחה פירוש זה רק משום דמטלטלי לא משתעבדי.

★ ★

בגמ': **ירשו שטר חוב, בכור נוטל פי שנים.**

וברשב"ם פירש שהשטר הוי הגוף והמלוה הוי שבח ע"כ.
ובתוס' (בע"ב ד"ה אין הבכור וכו') הקשו עליו דא"כ אמאי אמרו רבנן דאין הבכור נוטל פי שנים, הלא יחלקו השטרות שהן הגוף ויטול אח"כ השבח. ע"ש.

וכתב בחתם סופר בשו"ת (חו"מ סי' קמט) דעיקר קושית התוס' אמאי לא אמרינן באמת כן שיחלקו השטרות היינו, משום דמכירת שטרות לאו דאורייתא, ובבכור כתיב לתת לו דמתנה קרי' רחמנא, לכך אינו נוטל פי שנים בשטרות, כמו שאינו יכול למכור וליתן במתנה ע"ש.

★ ★

ובספר חדושי הגרי"ח להגרי"ח סנקביץ ז"ל (סי' ל') מביא תשובת כ"ק אדמו"ר מאוסטרובצה זצ"ל והקשה (שם אות ח'), לפימ"ש החתם סופר דעיקר הטעם דאין הבכור חולק בשטרת ליטול פי שנים משום דמכירת שטרות דרבנן, א"כ אמאי כייל הש"ס פלוגתא דרבי ורבנן בשט"ח בהדי פלוגתא דשבח, הא בשטרות בלא"ה נוטל פי שנים לרבי - לפמ"ש המפרשים דרבי סובר מכירת שטרות דאורייתא מדסובר דנקנין במסירה לבד וגו'.

עוד הקשה שם (באות ט') לפי מה שיוצא מדברי החת"ס, דלמ"ד מכירת שטרות דאורייתא בכור נוטל פי שנים, א"כ מאי פריך הש"ס יכיר למה לי, אלו בעי למיתב לי' מתנה, הא י"ל דאיצטריך לענין שטרות, דהא קי"ל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל, וא"כ אם יתן לו שטרות במתנה יהיו היורשים יכולים למחול - והיינו להסוברים דגם אם מכירת שטרות מה"ת מ"מ יכול למחול - משא"כ כשנוטל חלק בבכורה לא יכלו למחול דהא נוטל בתורת ירושה וכו' יע"ש.

★ ★

בגמ': **מ"ט דרבנן** וכו' **ורבי אומר** וכו'.

מבואר כאן דפליגי רבי לחכמים אם בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. לרבנן אין הבכור נוטל פי שנים, ולרבי הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן.

וכתב חכ"א בקובץ בית יצחק (שנה כ"ז ע' 52): ונראה לבאר מחלוקת זו, ע"פ דברי הגר"ח מבריסק ז"ל על הרמב"ם פכ"א מהל' מלוה ולוה ה"א) שכתב, "דהדין דבע"ח גובה את השבח דוקא בשבחא דממילא, כיון דהשבח שייך לקרקע ואין השבח שייך להלוקח אלא ע"י זכיית הקרקע, על כן הוי דינו כמו גוף הקרקע דגובה מיניה, מה שאין כן שבחו הבא מחמת הוצאה אין לבע"ח בו כלום מדינא", עכ"ל.

א"כ ה"ה הכא בסוגיתנו, בשבח שנעשה בידים פשיטא דלכו"ע מיקרי ראוי, דהוי קנין חדש דנולד לאחר מות האב, אבל בשבח שבא ממילא סובר רבי דלא נולד קנין חדש, אלא הקנין שיש לבכור בגוף הקרקע כולל ג"כ הפירות הגדלים בקרקע לאחר זמן ולכך חשיב מוחזק, וזה כונת הגמ', "דמר סבר שבחא דמימלא". אבל מאידך גיסא חכמים סברי שיש דין נוסף בראוי, מלבד מה דצריך דהאב יהיה בעלים על הממון בחייו ושהיה לו קנין גמור בו, בעינן נמי דהחלוקה בפועל היא המזכה את הבכור, שנאמר "לתת לו" - דמתנה קרייה רחמנא, ומה מתנה עד דמטיא לידיה אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה, ולכך אפילו שבח שבא ממילא הרי נשתנה החפצא והוי כמו בשלופפי והוי תמרי, וזה כונת הגמ' "ומר סבר אישתני" דהיינו דבעינן שיהיה של אביו וברשות אביו בזמן מותו.

★ ★

בגמ': **יצא עליהן שטר חוב בכור נוטל פי שנים יצא עליהן שטר חוב בכור נותן פי שנים ואם אמר איני נותן ואיני נוטל רשאי מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא לתת לו פי שנים מתנה קרייה רחמנא מה מתנה עד דמטיא לידיה אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה.**

במשך חכמה (פר' וזאת הברכה) ביאר את הפסוקים (דברים לג, ג-ו), 'אף חובב עמים כל קדושיו בידך והם תוכו לרגליך וגו'. תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל. יחי ראובן ואל ימות וגו'', דהנה נאמר (שמות ד, כב) 'בני בכורי ישראל', ולכאורה וכי ניתן להעלות על הדעת דלישראל יש דין בכור וקיבלו את התורה כחלק הבכורה, והלוא אמרו כאן, דאם הבכור אמר איני נוטל (פי שנים) ואיני נותן (לפרוע חובות האב) רשאי, כיון דמתנה קרייה רחמנא ויכול למאן במתנה, וכי ניתן לומר דישראל יכלו לסרב לקבל את התורה.

אלא לכך קאמר 'והם תוכו לרגליך' וכפי שדרשו על כך חז"ל (שבת פח, א) דכפה עליהם הר כגיגית, וא"כ על כרחך דאי"ז מתנה כיון שמתנה אינה ניתנת בע"כ, אלא

'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' דהתורה היא ירושה לנו משלושת האבות. אלא שאם תשאל מדוע לא קיבלו את התורה עד בוא משה רבנו, לכך קאמר בגלל שעד אז היו כיחידים ואין מלך בלא עם, אך בעת היות כלל ישראל ששים רבוא, 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' אז ניתנה התורה.

ומכיון שהתורה היא ירושה משלושת האבות, נמצא דאף לאבות היה דין קידושין, ואישות תלויה בקידושין לבד ופילגש אינה אישות, נמצא איפוא דראובן לא חטא כיון שפילגש אביו מותר דהוי כאנוסת אביו ומפותת אביו, ולכן 'יחי ראובן ואל ימות' במעשה בלהה כיון שלא חטא כלל.

דף קכ"ד ע"ב

בגמ': שלחו מתם, בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא בריבית וכו'.

הנה הרשב"א סותר עצמו, דבתשו' המיוחסת (סוף סי' רכג) כתב, דישנה לשכירות מעותיו מתחילה ועד סוף, ומה"ט רבית הכתוב בשטר אינו יכול למכרו דהוי כמלוה ע"פ, ומה"ט בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. ובתשובה אחרת (חלק ז' סי' קי"ג) כתב, שמשעת זמן השטר חייב עצמו בכל הרבית שיעשו מעותיו ע"ש.

וכתב הגר"א וסרמן זצ"ל בקובץ שעורים (אות שפב) ליישב וז"ל: דנהי דהחיוב בפועל אינו חל אלא בכל יום ויום, מ"מ סיבת החיוב היא הקציצה בשעת הלואה ומאותה שעה נשתעבדו נכסיו, וע"ש שהוכיח מהרמב"ם דסגי בסיבה לשיעבוד נכסים ללא קשר לשיעבוד הגוף, ועיי"ש שתלה בנידון זה פלוגתת הראשונים לענין רבית בעכו"ם שנתגייר, אם גובה את כל הרבית, או שרק על ימי ההלואה קודם שנתגייר ע"ש.

★ ★

בגמ': בכור נוטל פי שנים.

בפרשת שמיני (ויקרא י, יב) נאמר, 'וידבר משה וגו' ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים', וקשה, לפימש"כ הט"ז (יורה דעה מג, ז) דלא שייך נותר אלא במיעוט, ואם כן מה שייך לכנותם 'בניו הנותרים', הרי אינם מיעוט אלא מחצה.

וביאר רבי שלמה קלוגר (אמרי שפר, שם), משום דנדב הרי היה בכור, וכיון דהבכור נוטל פי שנים, בהכרח היינו משום דהבכור חשוב בעיני אביו כשני בנים רגילים. ואם כן, כיון דהבכור נחשב כשנים, הרי שנדב ואביהוא נחשבים לשלשה, ונותרו שנים, הוי פחות ממחצה, ושייך שפיר לומר 'הנותרים'.

דף קכ"ה ע"א

בגמ': מאי שנא מעות דלא דלאו הני מעות שבק אבוהון כו'.

הנה אם אביהם הלוה מעות לאחר וכתב על זה היתר עיסקא כנהוג אם זה מיקרי ראוי או לא, מצאנו בזה ב' שיטות:

בנתיבות המשפט (סי' רע"ח סק"א) הביא דחלק המלוה מיקרי ראוי, ואף שאסור לו להוציאם רק לצורך העיסקא, מ"מ הו"ל מחוסר גוביינא.

ובשער המשפט שם (סק"ו) הביא משו"ת הרדב"ז שג"כ סובר כן שחלק המלוה מיקרי ראוי, וחלק הפקדון מיקרי מוחזק.

והשער המשפט חולק וסובר שאף חלק המלוה מיקרי מוחזק כמו בשאר פקדון שהוא ביד אחרים, וכן סובר בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' קע"ב).

★ ★

בגמ': מאי שנא מעות דלא, דלאו הני מעות שבק אבוהון וכו'.

הרמ"א (חו"מ סוסי' רעח) פסק דגזל ולא נתייאשו הבעלים, בכור נוטל בו פי שנים, אף שאינו יכול להקדישו ולמוכרו ע"כ.

וכתב בנתיה"מ (שם) לסייע לרמ"א מדברי הגמ' כאן דאמרינן גבי מלוה דאינו נוטל פי שנים משום דלאו הני מעות שבק אבוהון, אבל גזילה דמוציא הגזילה גופי' משמע דהוי מוחזק. ע"כ.

וכתב באבני נזר חו"מ (סי' מט מחודש טז): דאינה ראי', דמלוה אי הוה שבק להני מעות הי' זה פקדון דכל היכא דאיתא ברשותא דמרא איתא והי' יכול להקדיש, משא"כ בגזילה שאינו ברשותו של הנגזל.

★ ★

הנה שטר עיסקא הוא פלגא מלוה ופלגא פקדון וכידוע, וכתב בנתיה"מ (סי' רעח ס"ק ד') וז"ל: "ואם הוא

שטר עיסקא, מבואר בתשו' דברי ריבות (סי' ע"ח) דאפ"ה הוי ראוי, אף שאסור להמקבל להוציאן רק לצורך העיסקא. ומסתבר טעמי' דהא מחוסר גוביינא הוא, וגם לאו הני מעות שבק אבוהון וכו'" עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר עומקא דדינא (ח"ב ע' 275): והנה מדבריו לא איברר לן אם הוא מדבר רק על חלק ההלוואה או שאפי' על חלק הפקדון יש לו דין ראוי. ואין לומר דוודאי איירי על כל עיסקא ואף על חלק הפקדון, דאי על חלק ההלוואה לבד מאי אתא לאשמעינן, דבוודאי יש חידוש גם בחלק המלוה דהוה ראוי, דהא כמה פוסקים ס"ל דאפי' בחלק המלוה הוה מוחזק, ובראשם השער המשפט דחולק על הרדב"ז. וכן בתשו' שבות יעקב (ח"א סי' קע"ב) כתב לחלוק על תשו' חוט השני (סי' א') שהאריך להשיב לשואל שטען דכמו שכ' המהרי"ק דשותפות יש דין מוחזק אפי' אם נתן הכסף להשקיע והכסף אינו בעין, כך הדין צריך להיות בעיסקא. וכתב החוט השני דשאני דין המהרי"ק דהשותפות הוא בעין ואפי' אם זה דבר שא"י להוציאו לזמן מסוים, אבל מאחר והוא פקדון וחלק השותפות הוא של המפקיד בכל מקום שהוא, מוחזק מיקרי. משא"כ בעיסקא, דהלווה יכול לסלקו בדברים אחרים ולאו הני מעות שבק אבוהון, יש לדון בו דין ראוי. וכתב השבות יעקב דלא נ"ל דברי החוט השני, וס"ל דבכור נוטל פי שנים, ואפי' על חלק ההלוואה.

★ ★

המורם מהנ"ל, דנחלקו האחרונים מקצה אל קצה, בשטר עיסקא אם יש לו דין ראוי או מוחזק. החוט השני (סימן א') ודעימי' ס"ל דכל העיסקא יש לו דין ראוי ואפי' חלק הפקדון. ומן הקצה השני השער המשפט (סי' רע"ח סק"ב) והשבות יעקב (ח"א סי' קע"ב) ס"ל דבכל העיסקא נוטל פי שנים ואפי' חלק ההלוואה. והרדב"ז (ח"ג סי' תקס"ד) ודברי ריבות (סי' ע"ח) וכן בשו"ת פנ"י (בשאלה ק"ד) מכריעין ביניהם וס"ל דהחצי מלוה הוה ראוי, והחצי פקדון מיקרי מוחזק והבכור יטול פ"ש בחצי הפיקדון ולא בחצי השני.

★ ★

והנה כדי להבין את הניגוד הקוטבי בין גדולי הפוסקים ז"ל כדאי להעמיק ולמצוא את נקודת החילוק בין מלוה לפקדון.

והחילוק הפשוט הוא, דפסקינן דמלוה להוצאה ניתנה. ואפי' אם המעות הם בעין אינו חייב להחזיר גוף המעות ואפי' הגיע זמנה לפרוע. ולכן יש לה דין ראוי כדאמרינן "לאו הני זוזי שבק אבוהון"

משא"כ פקדון, החפץ הוא של המפקיד בכל מקום שהוא, דכל היכא דאי' ברשותא דמרא איתא. ולכן בפקדון המפקיד עדין מוחזק בה, ואף אם המשאיל קנה גוף הפקדון לתקופת זמן כלשהי וא"א להוציא ממנו, אפ"ה הו"ל מוחזק (חוץ מספינה שבים דבזה שיטת הרמב"ם דמיקרי ראוי כיון שהספינה עלולה לטבוע וכדו' ולא תחזור לבעליה כלל). וע"ש עוד מה שהאריך בביאור מחלוקת הפוסקים בזה.

★ ★

בגמ': מאי שנא קרקע דלא דלאו הא קרקע שבק אבוהון מעות נמי לאו הני מעות שבק אבוהון.

כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד, סי' רטו), 'ואשר שאל כ"ת בענין כספים המופקדים בבנק, אם יש להם דין ראוי או מוחזק לענין ירושת בכור, ע"פ המבואר ב"ב קכ"ה וחו"מ סי' רע"ח דאין הבכור נוטל פ"ש במלוה, וכאן לפי דעת כ"ת עדיף דהממשלה ערבה מיד, הנה לפי פשוטן של הענינים בסוגיא שם דטעם מלוה משום דלאו הני זוזי שביק אבוהון, וא"כ הני כספים הנתונים בבנק, נהי דעומדים להחזיר כל שעה, מכ"מ כיון דמשלמין עליהם ריבית, והיינו משום דמשתמשים הבנקים בכסף הזה, א"כ לא הני כספים שביק אבוהון, והרי פליגי גדולי הפוסקים (אלא) לענין כסף עיסקא, די"א דפלגא מלוה הוי ראוי, וכ"כ בתשובת דברי ריבות, הובא בחי' רעק"א סי' רע"ח ס"ז, וי"א דפלגא דמלוה הוי מוחזק, והיינו כיון דהלוה אסור להוציאו לצרכו או לד"א, ואין נעשים מטלטלין אצל בניו, עיין ב"מ ק"ד ע"ב, ועיי' היטב בשער משפט חו"מ סי' רע"ח שם, ובשבות יעקב ח"א סי' קע"ב, וגם בזה דעת המורים נוטה שפלגא מלוה עכ"פ נקרא ראוי.

'ולפ"ז באמת פה בא"י שההיתר לקחת הרווחים מהבנקים נבנה על יסוד ההיתר של היתר עיסקא, שהיא מחצה

מלוה מחצה פקדון, א"כ בחצי הסכום שמכח פקדון איכא דין בכור דפי שנים, ומ"מ עדיין לבי מהסס, כיון דהלב יודע דעיסקות של כהיום ע"פ המבואר בפוסקים יו"ד סי' קע"ז, גם חצי הפקדון אינו עומד להחזירו בעין, והוא מוציאו ומחליפו כאוות נפשו ולא נקראו הני כספים מעין דשביק להו אבוהון, ונראה דזה שרומז רבינו עקיבא איגר בהגהותיו שם בסוף דבריו שכתב, ואם עשה שטר עיסקא אם עשה תנאי שביו"ד סי' קע"ז אם בזה גם פקדון הוי ראוי עי' ס' שביתת יו"ט וכו', ואין הספר נמצא אתנו, עכ"פ נראה דהיינו ספק דידיה כנ"ל, וקשה להוציא ממון מיורשים גם בא"י'.

דף קכ"ה ע"ב

בגמ': **נכסי לסבתא** וכו' **מסתברא טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנא, זבינה זבינו.**

הנה יש המסבירים את דברי הגמ', שמכיוון שהסבתא יכולה למכור, לכן אין הנכסים נחשבים כמוקנים מעכשיו לבת.

אולם בעל המאור מסביר שעל אף שהבת קנתה את הנכסים מעכשיו, מכל מקום הבעל אינו יורש אותה מכיוון שלסבתא היתה זכות למכור את הנכסים. ולכאורה לא מובן מדוע אכן הבעל אינו יורש אותה? הרי הבת קנתה את הנכסים למפרע, והסבתא לא מכרה אותם, ואם כן לכאורה אין מניעה לכך שהוא יזכה בהם.

וכתב הגר"א שפירא ז"ל בשיעוריו (שיעור כ"ג): ונראה להסביר זאת על פי יסוד האומר שזכות הירושה של הבעל היא מחיים. כאשר אדם נושא אשה הרי הוא זוכה בפירות האשה מיד, ובגוף לכשתמות, ואם אין לו זכות מחיים לרשת אותה, אין הוא יורש אותה גם לאחר מיתתה. ולפי זה מובן שמכיוון שאצל הסבתא לא היתה לו זכות לרשת אותה מחיים, שהרי הנכסים לא היו קנויים לה באופן מוחלט, והסבתא היתה יכולה למכור אותם, לכן הוא לא יכול לזכות בנכסים גם לאחר מיתתה.

★ ★

בגמ': **אמר רב הונא, לירתי ואפילו לירתי ירתי, ורב ענן אמר, לירתי ולא לירתי ירתי. שלחו מתם הלכתא כרב ענן** וכו' . **ובעל היינו טעמא דלא ירית משום דהוה לי' ראוי** וכו'

כתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ג קו' ג' ע' צג): הא דנקטו בני מערבא דהבעל אינו קונה מטעם "ראוי" - יש לפרשו ע"פ מש"כ הרשב"ם (ד"ה ולא היא) שכוונת האב להקנות למי שראוי ליורשו בשעת מיתת הסבתא ונחשב אז "ירתאי" בפועל (ומה"ט קודם בן הבת לאחי האב, הגם שהוא רק "ירתי ירתאי" ואחי האב הוי "ירתאי", דעכ"פ הוא קודם לו בירושה יעו"ש), ובאותו זמן כבר אין בכח הבעל לרשת את חותנו המקנה מכיון שהבת כבר מתה והוי ראוי, וממילא גם אינו בכלל ההקנאה ד"ירתאי".

אמנם בדעת ר"ה י"ל בפשטות דס"ל, שכל מי שיש לו שם של "ירתי ירתאי" הוי בכלל ההקנאה כנ"ל ודו"ק.

★ ★

ויעו' ברשב"ם הנ"ל דלבני מערבא הא דירתאי כולל ירתי ירתאי אינו מצד משמעות הלשון, אלא דס"ל שירתאי היינו אותו שראוי לירש בפועל בזמן נפילת הנכסים מהסבתא, וממילא בציור זה הגם שיש לו שם של "ירתי ירתאי", הרי הוא נחשב בפועל כ"ירתאי" מכיון שהוא היורש אז, וכדוגמת בן הבת, וא"כ י"ל דר"ה יסבור דלא כן אלא דמשמעות הלשון ירתאי כולל גם ירתי ירתאי וכפשטות הגמ' בריש הסוגיא.

(ויהיה נפ"מ בין שתי הבנות אלו, בהא דאמרינן דירתאי כולל ירתי ירתאי אם הוא מדין "ירתאי" בפועל או מדין ה"שם" של "ירתי ירתאי" - אי הבן הבת יקדים לזכות לפני אחי הנותן או האח יקדים, דאי אזלינן בתר ירושה בפועל בזמן מיתת הסבתא, בן הבת קודם וכמפורש ברשב"ם הנ"ל, משא"כ אי אזלינן בתר ה"שם" אזי ירתאי יקדים לירתי ירתאי או שיזכו בשוה).

ונמצא לפי דברינו דישנן שלש הגדרות לכוונת האב ב"אחריך לירתאי" - א. לבני מערבא היינו ירתאי "בפועל", ונמדד לפי זמן נפילת הנכסים בפועל לקונה השני, דהיינו בזמן מיתת הסבתא. ב. לרב ענן היינו למי שיש "שם" של ירתאי הישירים ולא ירתי ירתאי. (ועוד אפ"ל בר"ע שהכוונה לירתאי "בפועל", כמו לבני מערבא, אבל לאותם שנחשבים כן בזמן נתינת המתנה ולא בזמן מיתת הסבתא. ונפ"מ אי בזמן הנתינה כבר מתה הבת, אם בנה יזכה בנכסים). ג. ולר"ה אזלינן בתר ה"שם" של ירתאי וגם השם של "ירתי ירתאי", ונמדד דבר זה בזמן ניתנת המתנה (וכמש"כ לעיל בר"ע).

ונראה מזה לומר דבר מחודש, דלבעל הבת ביחס לאביה (חותנו) אין שם של "ירתי ירתאי" כלל, ואפי' לגבי ירושת מוחזק! ולא דמי לבן הבת דהוי ירתי ירתאי. והמקור לדין זה הוא מהא דבעל אינו יורש בראוי כבמוחזק, ומזה חזינן דירושת הבעל היא גדר אחר, ואין לו יחס של "יורש" לגבי מורישי האשה ע"כ.

דף קכ"ו ע"א

בגמ': בכור שמיחה מיחה.

וברשב"ם כתב: ואע"ג דאוקימנא לדברי הכל דאין הבכור נוטל פי שנים בשבח וכו', מיהו אם מיחה ואמר אל תשביחו חלקי אלא נחלוק מיד וכו' הרי מיחה בהן ויטול פי שנים, דהא פסקי' לקמן יש לו לבכור פי שנים קודם לחלוקה משעה שחפץ לזכות בבכורתו, והרי חפץ ליטול חלקו לאלתר, וזוכה בחלק בכורתו מיד כל מקום שהוא, הלכך נכסיו דידי' אשבח עכ"ד.

וכתב הגרא"מ קונשטט ז"ל בקובץ מוריה (שנה כ' גליון א-ב ע' צט) לבאר בזה: ביאור דברי הרשב"ם הוא, דס"ל דהא דאמרינן דיש לבכור קודם חלוקה, היינו רק משעה שגילה דעתו שחפץ ליטול חלקו, דאז זוכה בחלקו - וכ"ה שיטתו להלן בסוגי' דיש לו לבכור קודם חלוקה, דכתב שם הלכך בבכור תליא מילתא, דבשעה שירצה יזכה בחלקו - וס"ל דזהו דאמרי דבכור שמיחה נוטל בשבח ומשום דבזה שמיחה הרי זה כמו דגילה דעתו דחפץ ליטול חלקו, וע"כ נוטל בשבח מדין ארעאי אשבח.

אמנם נראה דהראשונים פליגי בהא, דהנה ביד רמ"ה כתב: בכור שמיחה מיחה, אם רצו האחים להשביח את הנכסים, ומוחה הבכור ואומר איני רוצה שישביחו הנכסים אלא על מנת שאטול פי שנים בשבח שישביחו נכסים אפי' מחמת הוצאה, הרי מוחה ונוטל פי שנים בשבח וכו', ולכאורה נראה מלשונו שכתב על מנת שאטול פי שנים, דעיקר דין בכור שמיחה שנוטל בשבח הוי מדין תנאי בעלמא, דיכול להתנות עמם דיכולים להשביח רק אם יטול פי שנים בשבח.

ונמצא דלא ס"ל כהרשב"ם דיש לו זכות בעצם השבח ומדין ארעי אשבח, אלא דזוכה בשבח מדין תנאי בעלמא, וחידש עוד דמדין תנאי נוטל אפי' שבח מחמת הוצאה.

וכן נראה גם בשיטת התוס', דהנה בדף קכ"ג (בד"ה היתה וכו') כתבו: אע"ג דבכור ופשוט שהניח להן אביהן וכו' ה"נ אי אמר הבכור או תחלקו או אטול פי שנים בשבח הרשות בידו, והיינו דינא בכור שמיחה מיחה, ומלשון התוס' נראה, דהך דינא הוי כתנאי בעלמא, שזהו שכתבו או תחלקו או אטול פי שנים בשבח, דהוי זה לישנא דתנאי, וזה שכתבו והרשות בידו, וע"ש מש"כ לבאר במחלוקת הראשונים הנ"ל.

★ ★

בגמ': אבל דרכום לא וכו' **אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל** וכו'.

ובתוס' (ד"ה אבל וכו') כתבו: לפי' הקונטרס דטעמא משום דקנאום בשינוי קשיא. דהיכי פריך מעיקרא ענבים והשתא חמרא, הא איכא למ"ד שינוי במקומו עומד ע"כ.

וכתב בקצוה"ח (סי' רע"ח ס"ק ה') ליישב, דשמואל ס"ל בהגוזל דשינוי קונה וכן ס"ל לר' יוסף (להמבואר בתוס' בפרק מרובה) דשינוי קונה, ע"כ פריך הגמרא בפשיטות הא נעשה שינוי והאיך נוטל בהם הבכור פי שנים ע"כ.

ובנתיבות שם (סק"ב) השיג על הקצוה"ח הרי לא מיירי כאן בקנין הגוף בשינוי, שזה לא באו לקנות ולא באו לגנוב אלא להשביח, וזה תלוי בסוגי' (ב"ק צ"ה) אם קונה שבח בשינוי או לא ויש בזה מחלוקת ר"מ ור"י, ומסמן שם לדברי התוס' שציינו לסוגי' ב"ק צ"ה ושם בסוגיא דאיכא למ"ד שינוי במקומו עומד עכ"ד.

★ ★

בגמ': קא סבר אין לו לבכור קודם חלוקה וכו'.

וברשב"ם דלא מצי מחיל, דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו' ע"ש.

והנה בקצוה"ח (סי' רעח ס"ק י"ג) מסתפק האם מועילה מחילת הבכור על ירושת בכור שמגיע לו, בחיי האב או לא, ומביא ראיות לכאן ולכאן, ומסיק שם למסקנה שלפי כל השיטות נראה דלא שנא גבי בכור בין מחיי האב או אחרי מות אביו, תמיד הבכור יכול למחול על הזכות ירושה שלו ושזהו בגדר של סילוק הבכור מנכסיו של אביו ומועיל הסילוק, משום דמתנה קריה רחמנא. עכ"ד.

ובנתיה"מ (בסימן רע"ח ס"ק ט') מביא את דברי הקצוה"ח הנ"ל וחולק עליו, מכח דברי הרשב"ם (הנ"ל)

האומר שאם אין דבר לבכור קודם החלוקה אז הוא לא ויתר, והטעם משום דאין אדם מוחל דבר שלא בא לעולם. ומסיק הנתיבות שם, שא״כ אזי כל שכן שאיננו יכול למחול בחיי אביו על זכותו לירש בנכסי האב, שהרי בוודאי שאין לבכור בחיי אביו עוד שום חלות של זכות לירש את האב, שהרי האבא עודו בחיים והזכות לירש אותו תחול אך ורק ברגע מיתתו. וע״ש עוד מש״כ.

★ ★

בגמ׳: והא דרב פפי ורב פפא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר.

כתב בספר דרכי הגמרא (לרבי יצחק קפנטון), ׳בכל מאמר ומאמר ובכל דיבור ודיבור, הוי משתדל להבין עצם המאמר ההוא תחלה, ואחר כך תשתדל להבין המובן מכלל אותו המאמר. ועל זה אמרו ״הא דרבי פלוני לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר״.

הנה קראו לפשט פירוש, ולדיוק קראו כלל. וראה אם המובן מפשט המאמר מנגד למובן מדיוקו או לאו, או אם הדיוק מנגד או סותר לפשט או לאו, או מה שכתב בסוף המאמר מנגד למה שכתב בתחילה או בהפך׳.

★ ★

השל״ה הקדוש כותב (תורה שבע״פ כלל אלף, ל), ׳הא דפלוני לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. לפעמים התלמוד מקשה ואי מכללא מאי כו׳ ולפעמים לא מקשה. הענין הוא דלא שייך להקשות ואי מכללא מאי, אלא היכא דשואל הא דפלוני בפירוש איתמר או מכללא, ומייתי כללא ומסיק בפירוש אתמר, אז שייך למפרך ואי מכללא מאי, משום דכיון דקא טרח ומהדר לאסוקי דבפירוש אתמר ולא מכללא, נראה שיש גריעות בכלל. כי ההיא דפרק הבא על יבמתו (יבמות ס, ב) אמר ר׳ יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי, הלכה כרשב״י. אמר ליה רבי זירא לר׳ יעקב בר אידי, בפירוש שמיע לך או מכללא שמיע לך. מאי כללא, דאמר רבי יהושע בן לוי עד אמר ליה בפירוש שמיע לי. ומקשה, ואי מכללא מאי. ומתרץ דאפשר לומר שאני התם כו׳. וכן כל כי האי גוונא. אבל מקום שאומר לפי האמת הא דפלוני לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר, כגון ההיא דשבועות פרק ג׳, אמר רב פפא הא דר׳ אבהו לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר כו׳, ודכוותיה טובא, בכל כי האי גוונא לא שייך להקשות ואי מכללא מאי, משום דקושטא קאמר. מאי כללא, צריך לקרות בנקודת ׳צירי׳, כלומר מאי זה כלל נשמע זה׳.

בשם הגדולים (סדר תנאים ואמוראים אות נו) כתב, ׳כל היכא דאיכא הא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר, מהלכה היא מפרק אחר או מאותו פרק או מענין אחר, והלכה למעשה היא, וזו הלכה למעשה. ע״ש ותמצא אותה שמביאים אותה ממקום אחר׳.

★ ★

בגמ׳: האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים וכו׳ לא אמר כלום.

כתיב: ״ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי״ (בראשית מח, כב) ״שכם אחד״ אומר רש״י - שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך עכלה״ק. רואים מזה שיוסף קיבל חלק אחד יותר, וזה הבכורה.

וקשה הלוא אסור ליתן את הבכורה לבן פשוט כמו שאומרת הגמ׳ כאן, אלא חשבתי שאולי הטעם שיוסף קיבל הבכורה, כיון שיוסף הוא הבכור. שהרי כל מחשבתו של יעקב אבינו היתה להתחתן עם רחל, ואם כן יוסף הוא הבכור.

ואם תקשה הלוא צריך להלך אחר המעשה של האיש ולא אחר מחשבתו, ולפיכך יוסף לא הבכור אלא בן לאה הוא הבכור. ואפילו אם תאמר שראובן מפני מעשה בלהה איעבד הבכורה, אבל הבכורה היתה צריכה ללכת לשמעון ולוי ולא ליוסף.

אלא חשבתי שאולי על זה אמר יעקב אבינו ״אשר לקחתי מיד האמרי בחארבי ובקשתי״ ואומרת הגמרא כאן: חרבי זו תפילה וקשתי זו בקשה.

והיינו, כי יעקב אבינו אמר, ששמעון ולוי כשהרגו את אנשי שכם לא פחדו, מפני שסמכו על תפילתי ובקשתי. נמצא ששמעון ולוי ידעו שאצל יעקב אבינו העיקר הוא ה״קול קול יעקב״, המחשבה ולא המעשה. ולפיכך ראוי שליוסף תהיה לו הבכורה, שראוי ליוסף להיות ה״שכם אחד על אחיך״, מפני שמחשבתו של יעקב אבינו היתה להתחתן עם רחל.

וזה המשך הפסוק, שהטעם מדוע יוסף קיבל את ה״שכם אחד על אחיך״. הוא מ״אשר לקחתי מיד האמרי״ שרש״י

אומר שזה עשו, ועשו לקח המעשה, "הידים ידי עשו". ויעקב לקח את ה"קול קול יעקב" המחשבה התפילתי ובקשתי, ה"חרבי ובקשתי". ולפיכך ראוי שליוסף תהיה הבכורה, שאצל יעקב הכל הולך אחר המחשבה.

(וללוי אמר)

דף קכ"ו ע"ב

במשנה: האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים כו'.

ברמב"ן על התורה (כי תצא כ"א ט"ז) כתב על הפסוק לא יוכל לבכר וגו', שממה שאמר הכתוב: "על פני" בן השנואה הבכור, נראה שאין הדין הזה שאסור להעביר נחלה מהבכור נוהג רק בחיי הבכור, אבל אם מת הבכור בחיי אביו, אע"פ שהוא יורש חלק בכורתו בקבר, ומורישו לבניו, אם רצה אביו ואמר שיטלו הנכסיו בשווה מהני, דלשון "על פני" משמע בחיים חיותו כמו וימותו נדב ואביהו על פני אהרן אביהם (במדבר ג' ד') על פני תרח (בראשית י"א כ"ח) עכתו"ד.

וכתב הגאון ר' ישעי' פיק בספרו מיני תרגימא (פרשת כי תצא) דעל פי דברי הרמב"ן מדוייק לשון המשנה "האומר איש פלוני בני בכור כו' לא אמר כלום כו'", ולא נקט האומר איש פלוני בכורי, אלא האומר איש פלוני "בני", דדוקא בנו בחייו אינו יכול לבכר, אבל בן בנו, שהוא בן הבכור יכול להשוותו להפשוטים.

ובקצות החושן סי' רפ"א (סק"ד) הביא משו"ת מהרי"ט (חו"מ סי' ע"א) שלא כתב כן, אלא גם אם מת בנו הבכור, אינו יכול להשוות בן בכור לפשוטים. וכתב הקצות החושן שמדלא הביא המהרי"ט דברי הרמב"ן, אלמא שלא ראה דברי הרמב"ן אלו, ולכן הלכה כהרמב"ן.

ועיין בפתחי תשובה סי' רפ"א סק"א משו"כ עוד בזה. ובהגהות רעק"א שם סעיף ב' הביא משו"ת בעי חיי (לבעל כנה"ג) ותשובות פני משה דלא קיי"ל כהרמב"ן.

ועיין עוד מה שהבאנו לקמן קכ"ז ע"ב (ד"ה יכיר יכירנו כו' למאי הלכתא).

★ ★

בגמ': הכא לא קא מחיל.

וברשב"ם: מה הנאה יש לו לבן שימחול, ואע"פ ששתק הבן, אין זו מחילה דאינו רוצה להכעיס את אביו עכ"ל.

הנה לעיל (בע"א) הבאנו דברי הקצוה"ח (סי' רע"ח ס"ק י"ג) שמסתפק אם הבכור יכול בחיי אביו לסלק את עצמו מלחלק הבכורה ע"י שיאמר שאינו רוצה, שהרי לאחר מות אביו פשוט שיכול לסלק עצמו, וכמו שכתב שם השו"ע (סעיף י') שאם אמר הבכור איני רוצה ליטול פי שנים, ולא לפרוע לשטר חוב פי שנים רשאי, והטעם כתב הסמ"ע (שם ס"ק כ"ז) משום דמתנה קרייה רחמנא ועד דמטי לידו לא הוה שלו, משא"כ מהחלק הפשוט דאינו יכול לסלק בלשון אינו רוצה, אלא בלשון הפקר גמור. אמנם בעודו בחיי אביו אכתי יש מקום להסתפק אם יכול לסלק עצמו, ומסיק שם דיכול, והוכיח כן מהרשב"ם הנ"ל.

ועפי"ז תירץ שם בקצוה"ח את הקושי' היאך קנה יעקב אבינו ע"ה את הבכורה מעשו, והא הוי דבר שלא בא לעולם. ועפ"י הנ"ל י"ל דמהני מדין סילוק, דכיון שאמר עשו למה זה לי בכורה הוי סילוק מהבכורה דמהני אף בחיי אביו. והביא שם עוד תירוץ מהריב"ש (סי' שכ"ח) דקודם מתן תורה אף דבר שלא בא לעולם קונה, יעו"ש.

★ ★

וכבר הבאנו לעיל, דהנתיה"מ (שם) חולק על הקצוה"ח והוכיח מהרשב"ם (לעיל בע"א) דלא מהני מחילה, ואת ראיית הקצוה"ח הנ"ל מהרשב"ם כאן כתב בנתיה"מ לדחות.

דהתם מיירי שמוחל לאביו, וזה שפיר מהני, כיון שנתנה התורה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, אלא שאין האב יכול לטול מהבכור את חלק בכורתו ממנו, ועל זה שפיר יכול הבכור למחול לאב, אבל למחול לאחיו בחיי אביו אינו יכול, דאכתי אין הם חייבים לו כלום, דיסוד דין הבכורה הוא שיש חיוב על הבנים לתת לבכור חלק כפול בתורת מתנה, ועל כן קודם שמת האב דליכא עליהם חיוב זה לא שייך למחול על זה עכ"ד.

★ ★

בגמ': ההוא דאתא לקמי' דרבה בר בר חנה א"ל מוחזק אני בזה שהוא בכור כו'.

בשו"ת תשב"ץ ח"א (סי' נ"ח) נשאל במי שהעידו על ראובן שהמת אמר על אביו שהוא בן דודו, ואז היו לו להמת בנים ומתו אח"כ, אם מספיק בעדות זה להחזיק ראובן בהנכסים, או דלמא רק במתכוין לחלק נכסיו לו מהני.

והשיב התשב"ץ וז"ל: ואין טעם זה עיקר לפי דעתי שלא מפני הודאתו של המת הוא שזוכה קרובו בירושה זו, דירושה ממילא קאתיא, וממון הקנו לו מן השמים, ודבריו אינן צריכין רק כדי להחזיקו בקרוב, וכיון שלזה אין אנו צריכין עדות אלא חזקה בעלמא, אפילו הוחזקנו בזה קודם שיהיו נכסים אלו ראויים לו, שפיר הוה חזקה, וכשמת בלא בנים ממילא זוכה בנכסים אלו.

וראי' לזה חדא שאם הי' זה אמת, לא היו אחרים נאמנים בחזקה זו רק בעל הנכסים בעצמו, שיכול לחלק הנכסים, שהרי אם תימא שגם בעל הנכסים עצמו אינו נאמן רק כשמתכוין לחלק נכסיו על פיו, אם כן האיך יהיו אחרים נאמנים בכך, והם אין בידיו לחלק נכסים אלו.

והא ודאי אחרים נאמנים, שהרי רבא בר רב חנן החזיק בכור על פי אחרים דהוו קרו לי' בוכרא.

ועוד שאם תאמר כן, נמצא שאינו נאמן רק כשמתכוין לנחלה, אבל אם מתכוין לדבר אחר, לא היה מן הדין להאמינו, והא ליתא, שהרי רבי חנינא החזיק בכור להוא דאמר זילו לגביה שכחת ברי דהוא בוכרא בר בוכרא דמתסי רוקי', אעפ"י שלא היה מתכוין בזה לנחלה כלל.

והטעם בכל זה שאלו נכסים אינו זוכה בהם היורש מפני דיבורו, אלא שמן השמים זיכוהו בהם, ודיבורו אינו צריך רק כדי להחזיקו לקרוב, ובכל דהו הרי הוא מתחזק כמדמוכח מכל הני עכתו"ד.

★ ★

בסמ"ע (ריש סי' רע"ט) כתב דלכאו' מדובר כאן כגון שבא אחד ממרחקים, נאמן האב לומר שזה הוא בנו, אבל אם הי' אחד כאן והוא מרחיק אותו בתכלית הריחוק, שוב אינו נאמן לומר שזה הוא בנו.

אלא כתב שזה תלוי אם מקרא דיכיר ילפינן רק לענין בכור, ומסברא הוא דאמרינן שנאמן לומר שהוא בנו, וא"כ במוחזק שאינו בנו אינו נאמן. או דקרא דיכיר כולל גם לענין לומר שהוא בנו, וא"כ אפילו אם מוחזק שאינו בנו נאמן לומר שהוא בנו. ועיין שם בקצות החושן ונתיבות (סק"א).

ועיין עוד בש"ת חתם סופר אהע"ז ח"ב (סימן ס"ז).

★ ★

בגמ': **גמירי בוכרא דאבא מסי רוקיה.** (לחוששין בעיניהן, רשב"ם).

מרן האמרי אמת זצ"ל נסע ברכבת, ניגש אליו יהודי אחד והתאונן שיש לו כאב עיניים, והוסיף יש סגולה בגמרא ב"ב (קכו, ב) שבכור ירוק בעיני החולה ויתרפא. (כוונתו היתה על הרבי זצ"ל). אמר לו הרבי: אין זה מוכרח שאני בעצמי אעשה זאת. והוסיף ואמר (בדרך צחות) שעכשיו נתבארו לו דברי המדרש בפרשת תולדות (ב"ר סז, ד) שאמרו שם, ריש לקיש אמר התחיל מחכך בגרונו כמאן דמחייך וזורק רוק מפיו, ויאמר הכי ויעקבני, את בכורתי לקח וכו'. אינו מובן מדוע חיכך בגרונו. אלא שעד עתה לא הרגיש שחסרה לו הבכורה, וכעת כהו עיני יצחק אבינו, רצה לירוק בעיניו, כיון שחשב שהוא בכור. כשראה שעיני יצחק לא נתרפאו על ידו, ראה שאינו בכור, לכן צעק את בכורתי לקח.

דף קכ"ז ע"א

בגמ': **אמימר אמר אף אינו ממעט חלק בכורה שנא' וילדה לו בנים עד שיהא בן בשעת לידה.**

כתב המלבי"ם (דברים כא, טו), 'וילדו לו בנים כבר התבאר ויקרא (סי' ח) שכ"מ שבא שם בן ובנים בדיוק מוציא בנות, וביבמות (דף עח) בנים אשר יולדו ולא בנות דברי ר"ש ר' יהודה אומר הכתוב תלאן בלידה וסתם ספרי ר"ש. ולכן אף דכתיב וילדו מוציא בנות, ומ"ש והיה הבן הבכור שם בן מיותר שהיל"ל והיה הבכור בא לדייק שרק ודאי בן ולא טו"א, וממ"ש בה"א הידיעה הבן הבכור היינו בידוע שהוא בכור ולא ספק, וזה כמ"ש בב"ב שצריך שיהיה בן בשעת לידה לא טומטום שנקרע ונמצא זכר, וכן שיהי' בכור ידוע בשעת לידה לא שתי נשים שילדו במחבא ולא הוכר הבכור בשעת לידה, אבל אם הוכר בשעת לידה י"ל דין בכור וכותבים הרשאה זל"ז דכתיב והיה הבן הבכור שיהיה בן זכר ובכור בשעת הויתו ולידתו, ועי' בגמ' שם'.

דף קכ"ז ע"ב

בגמ': **יכיר יכירנו לאחרים מכאן אר"י נאמן אדם לומר זה בני בכור כו'.**

בבית יוסף (חו"מ סי' רע"ז) מביא מתשובת הגאונים מי שמביא כתובה שאמו נשאת בתאריך מסוים, ומביא

כתב שהוא נולד ט׳ חודשים אחר כך, אין בזה נאמנות לומר שהוא בכור, דשמא כתבו בטעות, או שהי׳ חפץ לכתוב דבר שאינו אמיתי.

וכתב הט״ז (שם סעיף י״א) דזהו דוקא כתב מאדם אחר בעלמא, אבל אם מצאו כתב מאביו שכתב לזכרון תאריכי לידות בניו, יש בזה נאמנות, כמו שמצאנו בחו״מ סי׳ צ״א שאדם יכול להשבע על מה שנמצא כתוב בפנקסו, אם יודע הוא שברור ואמת הוא מה שכתוב שם.

ולא שייך לומר שחפץ לכתבו דבר שאינו, שהרי אנו רואים שרצה לכתוב לזכרון זמני הלידות של בניו, וזה נוגע לדינא לענין בר מצוה וכדו׳, ועוד שהרי מדין יכיר האב נאמן לומר שזה בני בכורי, ואם כן גם אם מצאו כתוב כן שהאב כתב שזהו בכור, יש בזה נאמנות.

אמנם במהריק״ש כתב דצ״ע אם יש בזה נאמנות מה שמצאו כתוב ע״י האב שזה בני בכורי, שכיון שלא נשאל על זה, יש לומר שאין בזה נאמנות, וכתבו שלא בדקדוק, והובא בבאר היטב שם בסוף הסימן.

★ ★

בגמ׳: יכיר יכירנו לאחרים מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה.

בבעל הטורים (פר׳ כי תצא) מצא לכך רמז, ד״יכיר׳, בגימטריא ׳לאחר׳ כמו שדרשו - יכירנו לאחרים.

★ ★

בגמ׳: נאמן אדם לומר זה בני בכור וכו׳.

כתב בספר אוצרות יהושע (סי׳ כ״א אות ג׳): יש לדון בכח הנאמנות של האב על הבכור מאימתי היא מתחילה, דהנה בגמ׳ קידושין (ע״ד.) אמרו שלושה נאמנין על הבכור, חיה, אביו, ואמו. חיה לאלתר (כל זמן דלא אהדרה אפה, שם עג:), אמו כל שבעה, אביו לעולם. ופירש שם רש״י כל שבעה שעדין אין אביו מכיר בו, שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית, מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו דכתיב ״יכיר״ עכ״ל. והנה אף שלכאורה בלשון הגמ׳ גבי אב נראה שלעולם הוא נאמן, אפ״ה משמע מרש״י שאין האב נאמן תוך שבעה דעדיין אין הוא מכירו.

אמנם מלשון הרמב״ם (הל׳ נחלות פ״ב הי״ד) מוכח דפליג על רש״י, מהא דלא חילק שם בנאמנות האב וכתב בסתמא ״ואביו לעולם״, ומשמע דאף תוך שבעה האב נאמן. וכ״כ בקרבן נתנאל בקידושין (פ״ד סי׳ י״א ס״ק ז׳) שפירש״י לאחר שבעה, והר״מ פירש אפילו משעה שנולד, יעו״ש. וכן דייק בלחם משנה שם אלא דסיים שאפשר דכוונת הר״מ דקאמר לעולם היינו לאחר שבעה, יעו״ש.

★ ★

והנה מסתמא דגמרא דקאמר שהאב נאמן לעולם משמע כהרמב״ם דאף תוך שבעה נאמן, וצ״ע על רש״י. ולענ״ד נראה שרש״י למד כן מלשון הגמ׳ שם, דבתחילה קאמר שלשה נאמנים, חיה, אביו, ואמו. ואח״כ מבארת הגמ׳, חיה לאלתר, אמו כל שבעה, אביו לעולם. ולכאורה הרי בסדר שמובא בגמ׳ קודם איתא אב קודם לאם, דקאמר שלושה נאמנים חיה אביו ואמו, ומדוע א״כ כעת שמבארים את הזמן שנאמנים מקדימים את האם לאב. ומשינוי לשון זה הוכיח רש״י את סדר חידושו, דהגמ׳ בכוונה שינתה את הסדר וכתבה קודם את האם לאחר חיה, לרמוז בזה שזה סדר הנאמנות, דהחיה נאמנת מיד לאחר הלידה, ואח״כ האם נאמנת כל שבעה, ורק אח״כ מתחילה נאמנות האב [מהיום השמיני והלאה]. דאילו לשיטת הרמב״ם שהאב נאמן גם תוך שבעה, צ״ע למה לא כתבו את האב לאחר החיה כמו בתחילה.

★ ★

בגמ׳: יכיר יכירנו כו׳ למאי הלכתא למיתבא לו פי שנים, לא יהא אלא אילו בעי למיתבא לי׳ במתנה מי לא יהיב לי כו׳.

ברמב״ן עה״ת (פ׳ כי תצא) כתב לחדש שאין הבכור נוטל פי שנים בנכסי אביו, רק אם הוא חי כשמת אביו, אבל אם מת על פני אביו אינו מוריש לבנו הזכות של פי שנים, שנאמר ״על פני״ והיינו בחיים.

ומזה השיג הקצוה״ח סי׳ רפ״א (סק״ד) על המהרי״ט (חו״מ סימן ע״א) שנקט בפשיטות שאם מת הבכור בחיי אביו, כשמת אח״כ האב יורש בן הבכור פי שנים. ועיין מה שהבאנו לעיל קכ״ו ע״ב (במשנה).

בחכמת שלמה סי׳ רפ״א (סעיף ח׳) הביא ראי׳ לשיטת המהרי״ט מהא דמקשה הכא ל״ל יכיר הא יש לו

מיגו דיכול להקנות לו נכסיו, וקשה הא אם יקנה לו נכסיו, ממילא אם ימות יזכה בנו אחריו, משא"כ מצד יכיר אינו מוריש בקבר לבנו אחריו לדברי הרמב"ן. ומוכח מזה כדעת המהרי"ט.

וכתב לדחות דיל"פ שיש לו מיגו שיכול לפרש שנותן לו נכסיו, ומתנה עמו שאם ימות בחייו יהי' המתנה בטלה.

ועיין מה שכתבנו בדברי הרמב"ן לעיל במשנה (קכ"ו ע"ב)

דף קכ"ח ע"א

בגמ': **נאמנין עלי שלשה רועי בקר** כו'.

פירשב"ם שאינן בקיאין בדין, ודוקא רועי בקר, אבל רועי צאן לא, דסתם רועי בהמה דקה פסולין מחמת גזלנותא.

ועדיין צ"ב דמ"ש רועה צאן דפסול מחמת גזלנותא, לרועה בקר דפסול מחמת שאינו יודע.

וכתב בחתם סופר (שו"ת חו"מ סי' י"ח) דרועה צאן פסול אף לעדות משום דגזלן הוא, אבל רועה בקר נהי דפסול לדין משום שאינו שכיח בישוב, אבל לעדות כשר הוא.

אבל הקשה מסנהדרין (כ"ה ע"ב) דמבואר שם דרועי בהמה גסה גם כן פסולים לעדות. ותירץ דצ"ל דפסול זה הוסיפו אח"כ, אבל מלכתחילה פסלו רק רועי בהמה דקה, עיי"ש.

★ ★

בגמ': **הלכה שלישי בשני כשר, רבא אמר אף בראשון** וכו'.

הנה בתוס' להלן (קכ"ט ע"א ד"ה אי וכו') הביאו מפירש"י דאפשר דגם ר' אבא מודה לרבא דשלישי בראשון כשר ע"ש.

והנה בירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ו) אמרינן משה מהו להעיד באשת פינחס וא"ר יוחנן כשר, ומדנקט אשת פינחס משמע לא יעיד דהוה שלישי בראשון וכפשטות דעת ר' אבא בגמ' כאן דפליג, וכן דעת בה"ג ור"ח ורב שמואל בר חפני גאון ועוד מקצת גאונים דפסול מדרבנן הובא במרדכי סנהדרין סי' תרצ"ז ע"ש.

★ ★

ובספר אשל אברהם להג"ר אברהם ברודא ז"ל (פר' פנחס) כתב לפרש דברי הירושלמי דהא לעולם שלישי בראשון כשר להעיד, והא דלא מבעיא לי' בפינחס עצמו אי כשר להעיד עליו משום דאשת משה היתה צפורה בת יתרו ואלעזר נמי לקח מבנות יתרו, א"כ הוה משה עם אלעזר ראשון בראשון דבעל כאשתו ופינחס עם משה ואהרן בשני, ולכך לא מבעיא לי' לירושלמי משום בפינחס דראשון בשני לכו"ע פסול, אבל לעולם ראשון בשלישי כשר.

וכתב עוד ליישב לפי"ז דברי רש"י (במדבר כ"ה י"א) הכותב: לפי שהיו השבטים מבזים אותו הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז והרג נשיא שבט מישראל לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן, ודברי רש"י קשים להולמם.

אלא איתא בסנהדרין (פ"ב ע"א) כל הבועל ארמית קנאים פוגעין בו, וזו ההלכה נתעלמה ממשה, ופינחס ראה מעשה ונזכר הלכה ואמרה למשה, אך קיי"ל ביבמות (ע"ז ע"א) וקידושין (ע' ע"סב) כל ת"ח שמורה הלכה בבהמ"ד, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו, פירש"י שמא הוא אומר כן משום מעשה הצריך לו כעת, לפ"ז לא היו ישראל חייבים לשמוע לפינחס לקבל הלכה דקנאים פוגעין בו, עד שבא משה והעיד על דבריו. אולם יקשה, הלא משה בפינחס הוה ראשון בשלישי והוא פסול להעיד, א"כ איך הי' משה יכול להעיד על פינחס לקיים הלכה זו. אמנם י"ל דלעולם ראשון בשלישי כשר, והא דלא מבעיא לי' לירושלמי משה בפינחס עצמו מהו, משום דיש קורבה בגרים, וא"כ הוה משה עם פינחס ראשון בשני ובזה כו"ע מודים דפסול, והשתא א"ש שהשבטים היו מבזים אותו דסברו דיש קורבה בגרים, והוא הרג נשיא שבט מישראל והי' קשה להם הלא חכם שאמר הלכה בשעת מעשה אין שומעין לו, ומשה נמי לא הי' יכול להעיד עליו משום דהוה ראשון בשני עמו, לכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן דוקא ולא אחר יתרו, ללמד דאין לגרים קורבה, א"כ לא הוה אלא ראשון בשלישי ומש"ה מותר להעיד עליו ודפח"ח.

ועיין מש"כ בזה התומים (סי' ל"ג ס"ק ג') בשם אבי אמו הג"מ ליב צינץ ע"ה דבר נחמד בזה.

★ ★

בגמ': **פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח פיתח ונסתמא וחזר ונתפתח שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה כשר זה הכלל כל שתחלתו או סופו בפסלות פסול תחלתו וסופו בכשרות כשר.**

לימוד גדול לומד המהר"ל (נצח ישראל, יא) מדברי הגמרא הללו, כל דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אף על גב שבאמצע אינו טוב נחשב כאלו היה טוב מראשיתו עד הסוף, ולכן כיון שבשעה שנולד האדם הוא במצב טוב, כמו שנאמר "והאלקים עשה את האדם ישר - והמה בקשו חשבונות רבים" אף על פי שסרח בינתיים, מכל מקום אם אחר כך ישוב בתשובה, ייחשב כאילו היה טוב מתחילתו ועד סופו.

דף קכ"ח ע"ב

בגמ': **האומר על תינוק בין הבנים יירש כל נכסי נאמן כרבי יוחנן בן ברוקה ורבי יוחנן אמר אינו נאמן כרבנן מתקיף לה רבא וכו' אלא אמר רבא הכי קאמר האומר על תינוק בין הבנים בכור הוא נאמן כר' יהודה ור' יוחנן אמר אינו נאמן כרבנן.**

כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' כא), 'וראיתי בספר המכריע ח"ג סי' כ"א דברים לענ"ד תמוהים הרבה. שכתב בשאלה לחכם אחד שנולד לו בן, והכניסו אביו לברית מילה, ופרנסו וגדלו ולמדו תורה וכו', עד שנעשה בן ארבעים שנה בחזקת כשרות, ואח"כ אמר הזקן בפני אנשים שפלוני אינו בנו, ואותו החכם אמר שמהימן, והריא"ז ז"ל האריך להקשות דלא מהימן, וז"ל, הלכך אין לפרש תינוק בין הבנים אלא תינוק גדול קצת, כמו תינוקות של בית רבן, והבנים כמו כן קטנים, ויש לך נער שנראה קטן מחברו מפני שהוא גוץ בגופו ובאבריו, והוא גדול ממנו בשנים, ובכה"ג אמרינן מהימן, ואעפ"י שהיינו מוחזקין עליו שהוא קטן מהם, אמר ר' יהודה שהוא נאמן לעשותו בכור ולהכחיש החזקה, כך פירשו כל המפרשים רבינו שמואל ור"י בן מיגש, ורבינו שלמה הספרדי ז"ל שהוא נאמן להכחיש החזקה שהיינו מוחזקין, אבל על דבר ברור שיעשה הקטן בכור והגדול ממנו ממזר אין אחד מהם שפי' כך'.

'ואני תמה על רבינו המכריע ז"ל שכתב דאין אחד מן המפרשים שפי' שיעשה הבכור הקטן והגדול ממנו ממזר, שהרי הבה"ג והתוס' כתבו כן להדיא, וז"ל הבה"ג סוף ה' עריות, האומר בני זה ממזר אינו נאמן, דכי נמי קיי"ל הלכה כר"י דאמר נאמן, הנ"מ היכי דאמר על תינוק בין הבנים בכור הוא, דכיון דקאמר על דזוטר מגדול ואמר האי בכור, מגו דהימני' רחמנא על בכור דכתיב יכיר, ואמרינן יכיר יכירנו לאחרים, דממילא הוי גדול ממזר וכו' ע"ש.

'ורבינו ירוחם נתי' כ"ג ח"ד כתב, נאמן האב לומר זה בני בן גרושה ובן חלוצה, וגם נאמן לומר בני זה ממזר, ואפילו על עבור [עובר] שבמעי אמו אם שניהם אומרים וכו', וכתב בעל הלכות גדולות דאינו נאמן על בנו לומר שהוא ממזר, אלא דוקא בהכירא דבכור שאומר שהוא בכור ושהוא ממזר, וראשון עיקר, דבכל ענין נאמן לומר. ונראה שהוא ז"ל מפרש בענין אחר דברי רבינו, שהוא אומר בפירוש שזה הבכור הוא ממזר, וכמו שכתב ושהוא ממזר, ואין נראה כן דעת התוס' בפי' רבינו, וגם לא משמע כן לשון רבינו ז"ל בה' עריות שנראה רק דממילא הוי הגדול ממזר, ואינו נאמן לפי זה אפי' על הבכור לומר שהוא ממזר להדיא וצ"ע. ועיין תשו' מהר"ם מפאדאוואה סי' י"ד. שוב ראיתי דכבר הקשו האחרונים ז"ל עליו, ועיין תה"ד סי' רס"ז ובטא"ע סי' ד' ס' כ"ט, ועיין תשו' הרשב"א סי' תר"י וחו"י סי' מ"ג ורע"א סי' קכ"ח וח"ס ע"א סי' י"ג ודו"ק'.

★ ★

בגמ': **שלח לי' וכו' האומר תטול אשתי כאחד מן הבנים נוטלת וכו'.**

ונפסק כך להלכה בשו"ע אבהע"ז (סי' ק"ח ס"א): שכ"מ שאמר תטול אשתי כאחד מן הבנים נוטלת כאחד מבניו יתר על כתובתה, ואם נולדו לו בנים אחר הצוואה מצטרפים עם אלו שהיו בשעת הצוואה ונוטלת חלק עם כולם, כיצד וכו' ואינה נוטלת עמהן אלא בנכסים שהיו לו בשעת הצוואה, אבל הנכסים שבאו לו אחר זמן הצוואה אין להם בהם חלק שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ע"כ.

וכתב הב"ש (שם ס"ק ב) בשם הנמ"י (שם) דאע"ג שאם עשה אותה יורש לא אמר כלום דאין בידו להוריש מי שאינו ראוי להוריש, אפ"ה אם אמר תטול זוכה משום מתנה.

והנה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלה) כתב וז"ל: ובנוגע לאשתו, הרי ראינו שגם חכמים ז"ל שקדו הרבה על תקנתה כמבואר באה"ע (סי' צ"ג וק"א ושאר מקומות), וא"כ הסברא נותנת דאם הבעל רואה שאם לא יחזק זכויותיה באיזה

אופן חוקי, אז תשאר אלמנה נודדת בלי משען ומשענה, בודאי אין כאן משום העברת נחלה אם משייר מנה יפה ליורשיו ע"כ

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ עומקא דדינא (קובץ ב' ע' 80): ונראה כוונת המנחת יצחק דמועיל אפי' באופן שנותן לאשתו חלק יותר גדול משאר יורשיו, דאל"כ הרי מדינא דגמ' מצינו שמהני מה שנוטלת כאחד מן הבנים, ולא היה צריך המנחת יצחק להגיע לסברא של שיור. אלא ע"כ דכוונתו לומר, דאפי' תטול אשתו במתנה חלק המסתכם ביותר מחלקם של שאר היורשים, ג"כ אינו נחשב להעברת הנחלה, כל זמן שכתב לה באופן המועיל, ובתנאי ששייר ליורשיו מנה יפה.

ומ"מ נראה מדבריו שאין ראוי לעשות כן אלא במקום שנראה לבעל שאם לא יחזק זכויותיה, באמת לא יטפלו בה כדבעי.

וע"ש עוד מה שהאריך בענין זה.

★ ★

בגמ': אמר רבא, **ובנכסים של עכשיו ובבנים הבאים לאחר מכן.**

וברשב"ם: שאם נתרבו הנכסים בשעת חלוקה אינה נוטלת כי אם באותן שהיו לו בשעת אמירה דאין אדם מקנה דשלבל"ע וכו' עכ"ד.

והנה להלן בגמ' (קמ"ז ע"ב) מבואר, דשכיב מרע שאמר יאכל פלוני פרות דקל זה וכו' לא אמר כלום עד שיאמר תנו דקל זה לפלוני ויאכל פירותיו, ומשום דמילתא דליתא בבריא ליתא בשכיב מרע, ואע"פ דלשכ"מ יש עדיפות שיכול להקנות באמירה ואין צריך מעשה, מ"מ יש בו החסרון כשמקנה דשלבל"ע כבבריא.

והגרעק"א בתשו' (ח"א סי' קמ"ו) נסתפק, איך יהיה הדין כשבשעת אמירתו עדיין לא גדלו הפירות ובשעת מיתתו כבר גדלו הפירות. אי נימא דבעי' בשעת אמירתו שיהיו בעולם דאמירתו הוי כקנין בריא ובבריא כה"ג לא קנה. או דדנין דכל שלא חזר נמשך אמירתו עד שקנה מיתתו וכאילו צוה בשעת מיתתו, ובשעת מיתתו היו הפירות בעולם, דהא מיירי שהי' במצב של שכ"מ עד שעת מיתה יעוי"ש.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ ישיבת קול תורה (א-ח ע' ז) להקשות ע"ד הגר"א מדברי הרשב"ם הנ"ל כאן, דמבואר מלשונו שדוקא נכסים שהיו לו בשעת אמירה יכול להקנות לאשתו, ואם אחר האמירה נתרבו הנכסים חל עליהם הדין דדבר שלא בא לעולם ואפי' קודם מיתתו. וצ"ע דלא פשט הגרע"א ספיקו מדברי רשב"ם אלו וצ"ע.

דף קכ"ט ע"א

בגמ': ודוקא **באדם אחד ושדה אחת, אבל באדם אחד ושתי שדות** וכו' **לא.**

וברשב"ם בסו"ד: וכן בשדה אחת ושני בני אדם וכו' שמעון קנה ראובן לא קנה ע"כ.

ובשיטמ"ק הביא בשם תוס' הרא"ש בשם הריב"ם דהעיר על הרשב"ם, דדין זה תלי בפלוגתא דלקמן (קמ"ג.) בקני את וחמור, דלרב המנונא דהתם דקני את וחמור לא קנה כלום, גם כאן שמעון לא יקנה [ובפרט יקשה למבואר בהמשך סוגיין, דרב המנונא ס"ל כרב דימי אמר ר' יוחנן].

ובתוס' רי"ד כאן חלק אריב"ם וס"ל, דהכא לא דמי לאת וחמור, דשם כיון שיודע שחמור אינו קונה כל הקנאתו אינה אלא הפלגת דברים בעלמא, משא"כ כאן הלא סבור דאפשר להקנות בלשון ירושה ויש כאן גמר דין להקנות עכ"ד.

★ ★

וכתב בקו' קובץ הערות ומראי מקומות (כאן):

אמנם דבריו לא מעלים ארוכה לרשב"ם, דברשב"ם להלן (קמ"ג.) ביאר טעמא דרב המנונא, דכיון שבקנין אחד שיתף שניהם, לא גמר בדעתו להקנות לזה בלא זה ע"ש. וא"כ א"א ליישב כדבריו, וע"ש מש"כ עוד ליישב בזה.

★ ★

בגמ': אלא דר' יוחנן אדרבי יוחנן קשיא אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן.

ופירש הרשב"ם: 'אמוראי נינהו - אנא ורב דימי'. כתב ביד מלאכי (אות תקס), 'רב דימי ורבין הלכה כרבין, משום דרבין בר סמכא הוא טפי כדאיתא ביבמות פרק הבא על יבמתו ס"ד ב', ועיין תוספות פרק ה' דע"ז פ"ג א' ד"ה רואין. ולכאורה יש לדקדק על זה, מהא דאיתא בפרק יש

נוחלין קכ"ט א', כי אתא רב דימי א"ר יוחנן וכו' כי אתא רבין וכו', א"ל אביי לרבין אנחתת לן חדא אתקפת לן חדא וכו', עד אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן, ופירש"י אנא ור' דימי, הרי דר' דימי ורבין פליגי אליבא דר' יוחנן רבם, ולא עבדינן עיקר לדרבין טפי מדר' דימי. ויש ליישב, דכיון דר' אשי אותיב לכולהו מההיא דתניא נכסי לך וכו', וסלקא להו בתיובתא, ופסקינן כר"ל, לא חש תלמודא להאריך במילתא דלא קאמר הכי במסקנא, וכמ"ש התוספות גופייהו בפרק כלל גדול ע"א ב' ד"ה מכלל, ובביצה ל' ב' ד"ה אמר, ובפרק ד' אחין ל"ג א' ד"ה במאי קמפלגי, ובפרק ד' מיתות ס"ב ב' סוף ד"ה העלם, וע"ע שארית יוסף נתיב הקושיא כלל כ"ו, שכ"כ בשם הרשב"א בחידושי ברכות שלו דף י"ד ב' ד"ה להודיעך כחו דר' יוסי, וכן מצאתי גם אני להרשב"א ז"ל בשיטתו לקמא דף קפ"ז א' ובפרק בהמה המקשה ע"ש.

'וסהדי במרומים, שאני בעניי נסתפקתי אעיקרא דהאי כללא, דאפשר דלא כתבו כן התוספות, אלא אי פליג רבין אדר' יצחק בר יוסף, דלשם שהוא יצחק סומקא, דלגביה הוא דאמרינן ביבמות אבין בר סמכא יצחק סומקא לאו דסמכא, אבין ישנו בחזרה, יצחק סומקא אינו בחזרה, אבל לגבי ר' דימי מנין לנו, וע"ע מ"ש בזה באות התי"ו גבי תלמיד שהיה אומר הלכה בשם רבו. שוב האיר ה' את עיני, וכה הראני בתוספות פרק ג' דבכורות כ"ב ב' תוך ד"ה יתי,ב הכלל זה הוא מר"ת, אך סתם תוספות דלשם מגמגמי ביה אין ולאו רפיא בידיה, והוא מטעמא דכתיבנא ע"ש, ומדברי הריב"ש סי' שפ"ז מוכח נמי דלא ס"ל האי כללא, מדמהדר אטעמי למה שפסק הרמב"ם כרבין נגד ר' דימי'.

דף קכ"ט ע"ב

בגמ': שאין זה לשון מתנה אלא לשון ירושה וירושה אין לה הפסק.

ומשמע דלמתנה יש הפסק ואך לירושה אין. בפנים יפות (פר' ואתחנן), ביאר לפי זה את סמיכות הכתובים (דברים ו, יב), 'והיה כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדולות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים', דלכאורה למה אזהרת 'פן תשכח וגו'' באה בסמיכות לכניסת הארץ.

אלא שמשה רבנו אמר לישראל שישימו אל לבם הטובות שעשה הקדוש ברוך עמהם, דאף שכבר נשבע לאבותם לתת להם ולזרעם את ארץ ישראל, אך מה שנמצאו ערים גדולות מלאים כל טוב ויתר הטובות על זה לא הבטיח לאבותיהם, אלא מתנה היא ממנו , ובכל יורד שלא ברשות צריך לשלם לו הוצאת שיעור ושבח, והם לקחו הכל בחינם, על כן ראוי להם לעבוד אותו על גמול הטובה הזה, ואם חס ושלום ירום לבבם וישכחו את הטובה הזאת וחרה אף ה' והשמידך מעל האדמה מדה כנגד מדה, כמו שאמרו ירושה אין לה הפסק, אבל מתנה יש לה הפסק, וכיון שכל הטובות הללו מתנות הם יהיה להם הפסק אם יחטאו.

★ ★

בגמ': והלכתא כל תוך כדי כדיבור דמי, לבר מעבודת כוכבים וקידושין.

הנה בנדרים (פ"ז ע"א) איתא: והלכתא תוך כדי דיבור כדבור דמי, חוץ ממגדף ועובד ע"ז ומקדש ומגרש ע"כ.

ובתמורה (כ"ה ע"א) איתא כן גם לגבי קדשים, דבהוא תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי ע"ש. וכן פסק הרמב"ם (פט"ו דמעשה הקרבנות ה"א) לגבי קדשים ע"ש.

ובפיה"מ להרמב"ם בתמורה (שם) כתב וז"ל: לפי שהעיקר בידינו תוך כדי דיבור כדיבור דמי, זולתי במקדיש ומימר ומגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש, ואלו ששה דברים הוציא אותן בגוף הש"ס וכו' עכ"ל. וכן כתב הברטנורא שם. וכן דעת התוס' במנחות (דף פ"א ע"ב) דבהקדש אפילו תכ"ד אינו יכול לחזור, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, ומסתמכים על הנאמר בנדרים והלכתא תכ"ד כד"ד, חוץ ממגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש וכו' יע"ש.

★ ★

הנה דמבואר בדברי הרמב"ם והרע"ב והתוס' הנ"ל עפ"י הסוגי' דנדרים ותמורה דלא כמבואר בגמ' כאן דרק בע"ז וקדושין תכ"ד לא כדבור דמי, ובשאר הדברים כדיבור דמי, וצ"ע סתירת הסוגיות.

★ ★

וכתב הש"ך חו"מ (סי' רנ"ה ס"ק ה'): אכן תמהני מאד על הרמב"ם והברטנורה והכס"מ והתוס' דאשתמיטינהו ש"ס ערוך פ' מרובה (דף ע"ג ע"ב) דפליגי התם רבנן ור' יוסי גבי עדות וקאמר התם בש"ס אלא בתכ"ד כד"ד קמיפלגי, רבנן סברי תכ"ד לאו כד"ד, והתנן ה"ז תמורת עולה ונמלך ואמר תמורת שלמים ה"ז תמורת עולה, והוינן בה נמלך פשיטא, וא"ר"פ נמלך בתכ"ד קדאמרינן, אמרי תרי תכ"ד הוי, חד כדי שאילת תלמיד לרב וחד כדי שאילת הרב לתלמיד, כי לית ליה לר' יוסי כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי דנפיש, כדי שאילת רב לתלמיד שלום עליך אית ליה, ע"כ. ועי' בתוס' שם ד"ה כי לית ליה שכתבו דאנן קי"ל כברייתא דנזיר, דתכ"ד הוי שלש תיבות יע"ש.

הרי להדיא, דהקדש ומימר דינו כשאר דברים, דהא פריך מהתם לעדות, ומשני דתרי תכ"ד הוו וכו', ומלבד מה שאני תמה על הרמב"ם וברטנורה וכס"מ והתוס' דמנחות והתוי"ט שם, אני תמה על הראב"ד שלא השיג על הרמב"ם בשני מקומות, בהלכות מעשה הקרבנות ובהלכות תמורה בזה וכו' ואין ספק דאישתמיט לכולם הש"ס דמרובה הנ"ל שהבאתי.

ונ"ל לענין דינא הקדש כשאר דברים, כן נ"ל ברור עכ"ל, וכן הקשה המל"מ רפט"ו ממעשה הקרבנות יע"ש.

★ ★

ופלא הדבר שהש"ך והמל"מ לא הביאו הסוגי' דב"ב כאן דמבואר להדיא דרק בע"ז וקדושין תכ"ד לאו כדבור דמי. וכמו שהוכיחו בש"ך והמל"מ מהסוגי' דב"ק הנ"ל וצ"ע.

דף ק"ל ע"א

במשנה: האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת וכו' **לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה, ר' יוחנן בן ברוקה אומר** וכו'.

וברמב"ם (פ"ו דנחלות ה"א) כותב: אין אדם יכול להוריש מי שאינו ראוי ליורשו ולא לעקור הירושה מן היורש אע"פ שזה ממון הוא, לפי שנאמר בפרשת נחלות (במדבר כז, יא) והיתה לבני ישראל לחוקת משפט, לומר שחקה זו לא תשתנה ואין תנאי מועיל בה, בין שצוה והוא בריא בין שצוה והוא שכ"מ בין בבע"פ בין בכתב אינו מועיל ע"כ.

וביאר הגרי"ז מבריסק ז"ל, דאע"פ דקי"ל דכל תנאי שבממון קיים, מ"מ יש דין מסוים בירושה שאין תנאי מועיל בה משום שנאמר בה "לחוקת משפט" ע"כ.

★ ★

אכן מבואר במשנה (דף קכ"ו ע"ב) דהיינו דוקא כשאמר בלשון ירושה, אבל אם נתן במתנה דבריו קיימים, ואפילו אם הזכיר בלשון ירושה ומתנה יחד מהני, הואיל ואמר גם לשון של מתנה.

ומיהו תנן (קל"ג ע"ב): הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו, מה שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו ע"כ.

★ ★

והנה נחלקו הפוסקים, כמה יש לאדם ליתן לבניו, כדי להינצל מהא דאין רוח חכמים נוחה הימנו.

והנה בדברי הריב"ש בשו"ת (סי' קסח) נראה דס"ל שמהני שיור נתינה כלשהי לבניו על מנת שתהא רוח חכמים נוחה הימנו ע"ש. וכן הביא בקצוה"ח (סי' רפ"ב ס"ק א') בשם תשו' התשב"ץ (ח"ג סי' קמז) ע"ש.

אכן החתם סופר בשו"ת (חו"מ סי' קנא) חולק על התשב"ץ וסובר דשיור של אפילו מחצית נכסיו אינו מהני להצילו מתרעומת חכמים. ומביא ראיות מכתובות (דף נ"ג ע"א) בעובדא דרב פפא וב"ב שם דאין האיסור לכותב דוקא כל נכסיו, אלא אפילו חלק מנכסיו אין להפקיע מבניו ע"ש.

וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלה) שהביא מהרבה פוסקים דס"ל דהיכא דשייר לבניו אין בו משום אין רוח חכמים וכו', ודכ"כ בס' נחלת שבעה דמש"ה כותבים בשטר חצי זכר חוץ מספריו וקרקעות משום שאין להעביר נחלה (אלא שהקשה ע"ז דא"כ גם במטלטין שייך טעם זה) דע"י שמשיירים ספריו וקרקעות ליכא משום מעביר אחסנתא ע"ש.

★ ★

במשנה: האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת בתי תירשני במקום שיש בן לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה.

כתב בפנים יפות (פר' ויחי), 'ויש לפרש, לפי מה שפירש"י שכם ממש, מפני שנתן לו (יעקב ליוסף) את חלק הבכורה, ובאמת קי"ל דאינו יכול ליקח את חלק הבכורה כדכתיב [דברים כא, טז], לא יוכל לבכר, אלא א"כ הוא נותן דרך מתנה, כדאיתא במתניתין בב"ב, ע"כ אמר, ואני נתתי לך בלשון מתנה, אלא דקי"ל דאין אדם יכול ליתן דשלב"ל, אלא דאיתא בח"מ (סימן ר"ט ס"ד), דבנותן דבר שלב"ל עם דבר שבא לעולם קנה שתיהן, לכן נתן לו שכם ממש, שכבר כבש אותו והוא ברשותו, ועי"ז נתן לו כל חלק הבכורה.

אמנם במשך חכמה (שם) כתב, 'הנה לא היה אז האזהרה של לא יוכל לבכר (דברים כא, טז), אמנם בכ"ז היה אז דין בכורה, כמו נחלות אחר מתן תורה, והאבות עשו דבריהם על פי התורה, אם לא מה שראו צורך גדול לפי הזמן, לכן הדין דמנחיל אדם את בניו לר' יוחנן בן ברוקא כמה שירצה שירבה לאחד וימעט לאחד הוי רק כשהוא שכיב מרע, לכן כשהיה חולה לקח מנשה ואפרים'.

★ ★

במשנה: האומר כו' **בתי תירשני במקום שיש בן לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה.**

מעשה באחד שלא השאיר צוואה, והבנים והבנות מחוסר ידיעה חלקו בשווה, ואח"כ נודע לאחד מהבנות שעל פי דין תורה לא מגיע לה, ונפשה בשאלתה אם צריכה להחזיר הנכסים לאחיה או לא.

והשיב בשו"ת תשורת שי (מהדורא קמ"א סי' רנ"ט) דחייבת להחזיר הכל לבנים, דלא תלינן במתנה אלא בטעות, שכמו שהיא טעתה וחשבה שיש לבנות חלק שוה עם בנים, כן טעו הם וחשבו שיש לבנות חלק שוה. וגם כיון דמנהג רוב העולם שחולקין בן ובת בשוה, י"ל דטעה וחשב שאזלינן בתר המנהג, ולכן היא צריכה להחזיר לאחיה את חלקם ע"ש.

אמנם באופן באב שהשאיר צוואה שאין לה תוקף על פי ההלכה, וחילקו הנכסים על פי הצוואה, ואח"כ נודע לאחד מהם שאינו שוה כלום, אם צריך להחזיר חלקו לאחיו, כתב בשו"ת חשב האפוד (חלק ב' סי' ק"ו) דיש לתלות דניחא להו לעשות נחת רוח לאביהם, לקיים את רצונו, אפילו אם לא היו מוכרחים לעשות כן על פי דין תורה ע"ש.

★ ★

במשנה: ר' יוחנן בן ברוקה אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימים.

וכתבו הגרעק"א בהגהותיו לחו"מ ריש סי' רפ"א ונתיבות המשפט (שם סעיף ג') דהיינו רק במה שהאב מוחזק כבר, אבל במה שראוי לבא לו אח"כ אינו יכול עכשיו לשנות.

על פי זה ביאר במשך חכמה (ריש פ' ויחי) הפסוקים שם "הנה אביך חולה" והי' לו דין של שכיב מרע, ואמר ליוסף שא"ל הקב"ה "ונתתי לך את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחוזת עולם", וא"כ היתה א"י כבר מוחזקת לו, ומשו"ה הי' יכול להעביר הבכורה מראובן אל יוסף, כדינו של ר' יוחנן בן ברוקה.

★ ★

בגמ': הא מלא יוכל לבכר נפקא כו'.

הרמב"ן בשכחת לאוין (מצוה י"ב) מנה למצות לא תעשה "לא יוכל לבכר וגו'" שאב שצוה שבנו בכור יקח שוה בשוה עם הפשוט, אע"ג שאין בדבריו כלום, מכל מקום עבר על מצות לא תעשה דלא יוכל לבכר, דקעבר על מימרא דרחמנא. וגם עובר על עשה "כי את בכור בן השנואה יכיר"

וכן כתב בפירושו על התורה (דברים כ"א ט"ז). ועיין בקצוה"ח סי' רפ"א סק"א.

★ ★

בחינוך (מצוה ת') כתב דמי שאומר בלשון "ירושה" שיירשנו אחר שאינו בנו, או שתירש הבת בין הבנים עובר על איסור דאורייתא דכתיב "והיה ביום הנחילו את בניו" ופירש רבי יוחנן בן ברוקה במי שראוי ליירש, אבל כתב שם שמהרמב"ם משמע שכיון שדבריו אינן קיימין אינו עובר על איסור.

דף ק"ל ע"ב

בגמ': אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה וכו'.

כתב הגאון החיי אדם בספרו בינת אדם (שער או"ה אות י'): שמעתי שיש מקומות שנוהגים להקל בנסרכה

ריאה כפסק הב"י בשו"ע ודלא כרמ"א, ואמרו ששמעו שכן פסק הגאון בעל שאגת אריה, ואני תמה ע"ז, הגם שנניח שהגאון הנ"ל רב גובריה וליביה כשמעתיה וראוי היה לחלוק עם רמ"א, מ"מ עכ"פ הרי לא עדיף הגאון הנ"ל מרבב"ח, ואיתא בפסחים נ"א אני ראיתי את רשב"י שאכל ספיחי כרוב כדאי הוא רשב"י לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו, אתה בפני תאכל שלא בפני לא תאכל.

וא"כ אותן ששמעו הדברים מהגאון הנ"ל היו רשאין לסמוך עליו ולאכול, אבל אותם שלא שמעו מפיו אסורין. ועוד איתא התם דרבב"ח אמר לבריה אני שראיתי ר"י שאכל כדאי הוא ר"י וכו' אתה שלא ראית לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני, וכן כתב הראב"ן בשם פירוש ר"ח, מכלל דהבא מכח אחר שראה מי שעשה מעשה וכו' וכנ"ל ע"כ.

★ ★

וכתב הגר"י תמר ז"ל בספרו עלי תמר (פ"ב דפאה ה"ד): ולפענ"ד אין הנדון דומה לראיה, שהרי עובדא דרבב"ח היה שר"י לא הורה הלכה למעשה להתיר חלב דאייתרא לבני בבל שנהגו בו איסור, אלא שר"י אכל בארץ ישראל ורבב"ח סמך על המעשה של רבי יוחנן, ולא היה בזה משום חומרי המנהג שהלך לשם כמ"ש שם בגמרא עיי"ש. וא"כ הרי קיימ"ל אין למידין מן המעשה, ואם רבב"ח סמך על המעשה של ר"י הותר הדבר רק לו משום שראה המעשה, אבל לא לבנו שלא ראה המעשה.

וכן מה שמספר רבב"ח שר"ש בן ר"י בן לקוניא נטל ספיחי כרוב ואכל ונתן גם לר"י בן אלעזר ואמר בני בפני אכול שלא בפני לא תאכל, הנה ג"כ רשב"י לא התיר ספיחי כרוב הלכה למעשה ולא רצה אפילו שיקבעו כן הלכה לרבים כמ"ש בתו"ס שם, אלא שהוא עשה מעשה וסמך עליו ר"ש בן ר"י בן לקוניא ומשו"ה התיר אפילו לאכול לר"י בן אלעזר בפניו, אבל שלא בפניו לא, משום שלא ראה המעשה, ואין למידין מן המעשה. אבל אם רשב"י היה מתיר ספיחי כרוב הלכה למעשה, בוודאי שמותר להכל אף אלה שלא שמעו הלכה ממנו ולא ראו המעשה.

א"כ בריאה הסרוכה לדופן, שהגאון השאגת אריה הורה הלכה למעשה כהמחבר נגד הרמ"א, ורב גובריה לסמוך עליו, פשיטא שמותרים לסמוך עליו אף אלה שלא שמעו מפיו ולא ראו המעשה. וכדין עשו הקהלות הללו שהחזיקו בפסק השאגת אריה

ומה שהביא מעדיות פ"ה שאמר עקביה בן מהללאל לבנו אתה שמעת מפי היחיד וכו', ג"כ אין דומה, שהרי הקהלות שמעו מפי המרובים את פסק דינו של השאגת ארי'.

והנה ידוע שהשאגת ארי' פסק כן בהיותו רב בוולוזין, ונהגו כן עד חורבן ישראל בזמנינו הי"ד. ברם הר"מ בוואלזין ובית הרב וכן כמה חסידים ומדקדקים החמירו על עצמם לנהוג כהרמ"א, אבל בני הישיבה אכלו מבשר זה, ראה בספר וואלוז'ין עד ירושלים כרך ראשון פ"ז. ושמעתי שהגאון ר' רפאל ז"ל לא היה דעכתו נוחה ממנהג וואלוז'ין, ואמר שאין אנו יכולים להיות יוצאים מהכלל של מנהג אשכנז פולין וליטא בזה, ע"כ.

★ ★

בגמ': תנו רבנן אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה כו'.

בפרשת שופטים (דברים יז, י-יא) נאמר, 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ולכאורה יש בפסוקים אלו כפילות לשון, דלאחר שאמרה התורה 'ושמרת לעשות ככל אשר יורוך', מדוע חזרה שוב לומר 'על פי התורה אשר יורוך וגו' תעשה'. ואם כדי לומר 'לא תסור מן הדבר וגו' ימין ושמאל' וללמדינו אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין וכו', הרי את זה היתה התורה יכולה לומר מיד ולאחר שנאמר 'ושמרת לעשות ככל אשר יורוך לא תסור וגו' לומר ימין ושמאל'.

בבית יצחק (פר' שופטים) מביא בשם בנו של ה'פתחי תשובה' רבי נפתלי שביאר, דהתורה רמזה כאן למה דמבואר בגמרא שלפנינו, דאין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה, דהיינו שאין למדין הלכה ממה שהרב אמר דרך לימודו דשמא אם יבוא לידו מעשה ידקדק יותר, ואף לא ממעשה שראה שרבו עושה, אלא אם אמרו לו הלכה למעשה. והנה הרשב"ם מבאר בשני אופנים, או שאמרו לו כן הלכה לך ועשה כך, או שבא ושאל לחכמים מעשה בא לידי היאך הלכה ואמרו לו הלכה כפלוני.

ובזה יבואר מה שנאמר, 'ושמרת לעשות ככל אשר יורוך', ואחר כך מפורש כיצד אפשר למעשה לנהוג על פי מה שאמרו, והיינו או 'על פי התורה אשר יורוך', כלומר שבא לשאול על פי מעשה שבא לידו ואמרו לו הלכה כפלוני, ואופן נוסף 'ועל המשפט אשר יאמרו לך' דהיינו שאמרו כן הלכה, לך ועשה כך, וליכא מידי דלא רמיזי באורייתא.

★ ★

בגמ': א"ל רבא לרב פפא ולר"ה בר"י דרב יהושע כי אתא פסקא דדינא דידי לקמייכו כו' כו' דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' נ') הקשה סתירה, דבראש השנה (כ"ה ע"א) במעשה דרבן גמליא' ור' יהושע איתא שם: אם באנו לדון אחר ב"ד של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל ב"ד כו', משמע שם שאין דנין כלל אחר פסקו של ב"ד. ואילו הכא אמר רבא דלא יעשו על פי פסקו אם אינו מובן להם.

ותירץ דהא דהכא איירי כשמבינים טעמו של הדיין, רק שיש להם קשיא ופירכא על דבריו, בזה אמרינן דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ולא יעשה כפסקו של בי"ד הקודם.

אבל היכי דאינו מובן טעמו של הדיין ההוא, וכמו אצל רבן גמליא' ששאלו וכי אפשר אשה שילדה וכריסה בין שיני', ורבן גמליאל קיבל העדים וקידש את החודש, בזה אין להרהר אחריו, דודאי כדין עשה, וכמו שהי' כך שם באמת, שרבן גמליאל קיבל שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה.

דף קל"א ע"א

בגמ': דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

כתב הרמח"ל (אדיר במרום ח"א), 'והנה מקום קבלת הקול כבר אמרתי שהוא באוזן, וקבלת הראיה היא בעין. ויש מלאכים הנקראים עיני ה', שפעולתם היא להעמיד הדברים תחת העינים, כי כך הסדר, לכל מאור צריך משרתים להוציא פעולתו למעשה. והנה הקטרוג כמו כן עולה מן הס"א בב' בחינות, א' בסוד האוזן, ב' בסוד העין. כי באמת מן החטא עצמו נעשה קטיגור ועומד להראות בסוד הראיה, והוא סוד, החמס קם למטה רשע (יחזקאל ז, יא). אך על זה הענין אמרו, אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, כי כיון שאי אפשר לשום מציאות לימצא אלא בכח חכמה שהיא הראיה, על כן גם הפגם לא נקבע להיות פגם אלא בראיה, ולכן צריך להמתין לראיה'.

דף קל"א ע"ב

בגמ': אמר רב יהודה אמר שמואל הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא.

כתב בערבי נחל (פר' האזינו), 'ובדרך דרוש ומוסר נראה לי לבאר, כי נודע שיש ב' מיני צדקה, דהיינו צדקה לעניים בפשיטות הוא מין א'. ומין הב' הוא כי אין עני אלא מדעת, והמדריכו ומלמדו דעה לפרוש מעבירות שבידו היינו הצדקה. והמין הב' הוא עדיף, וברוב המקומות היכא דכתב סתם צדקה המכוון הוא למין הב', כי המין הא' לא יתכן כל כך לקראותו בשם צדקה כאשר ביארו המפרשים כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, וכן כל היכא דמזהיר על הצדקה כתיב לשון אחיך, וביארו דהענין הוא כמו שארז"ל, הכותב כל נכסיו לבנו אחד לא עשאו אלא אפוטרופא, והטעם, דלא מסתבר כיון שכולם בניו איך יתן לאחד הכל, הכל ולהב' לא יתן כלום אלא על כרחך דלאפוטרופא עשאו, מה שאין כן אם חילק מעט מנכסיו להנותרים אמרינן דאף על פי שנתן לזה הרבה, מעל מקום היה כוונתו למתנה גמורה ואותו אהב יותר.

'וכן הענין, מאחר שכל ישראל בני אל חי הם לא יתכן כלל שיתן לאחד הרבה ולאחד לא יתן כלום, אלא על כרחך שעשאו לזה אפוטרופא, נמצא חלק העני ביד העשיר, מה שאין כן מי שיש לו אפילו מאתים זוז לא יטול באמת, לפי שיש לומר שהשם יתברך אין רצונו ליתן לו יותר, מה שאין כן מי שהשם יתברך אין נותן לו כלום, על כרחך שהעשיר הוא אפוטרופא דידיה, לכן כשהזהירה תורה על הצדקה כתיב תמיד אחיך להורות שאב אחד לכולם, ולכן לא יעלה בדעתך לומר שלאחד יתן ולהשני לא יתן נמצא חלקו עמך, ממילא כשנותן צדקה אינו צדקה על האמת אלא פורע לו חוב גמור. מה שאין כן מין הב' הוא צדקה על האמת, כי בכאן אין לומר שחלק עם הארץ הוא אצל התלמיד חכם, כי התורה מונחת בקרן זוית ויגעתי ומצאתי תאמין.

'ובזה יבואר, דהנה ארז"ל (יבמות סה, ב) כשם שמצוה כו' כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, ולפי זה אין

להגיד בזמננו דברי מוסר כלל. אולם יש לקרב הענין במשל נאות, ואומר, שבא איש אחד מאיי הים רחוקים למדינה זו והאיש שם לא ראה מעולם זריעה וקצירה כי שם ארץ מלאה והרי נחשת ומתכות ועשירות גדול, ותבואות מביאין להם ממרחקים בדמים יקרים מאד מאד. ובהגיעו לקצה מדינה זו ראה איש עומד בשדה ומפזר תבואה והרבה ממנה הולך לאיבוד תזרם ורוח תשאם, ויהי זורע זה כמשתגע בעיניו שמפסיד בידים דבר יקר כזה, וישאלהו האיש לאמר מה לך כי תשתגע לעשות כזאת, והשיבו אילו לא עשינו כזאת לא היה תבואה בעולם, כי אני זורע כדי שיתרבה כפלי כפליים במשך ב' או ג' חדשים, ויתפלא האיש על זה ונתעכב עד ראותו סוף דבר.

'**והיה** בשנה ההוא גשמים מועטים והשדה זיבורית ועומדת בהר ובעת הקצירה לא עשתה כפי סך הזריעה, אזי שחק האיש על הזורע ואמר הלא אמרתי לך שאתה משתגע, והשיבו אילו לא זרענו אם כן כבר לא היה לחם בעולם, אלא אנו עושים את שלנו וזורעים והקצירה הוא כפי חסד של השם יתברך, ויש שנה שגשמים מרובים ואף גם עתה שהיו גשמים מועטים מכל מקום לא בכל מקום היה כך מעט תבואה בעת הקצירה כמו שראית כאן, אלא שדה זו בלאו הכי זיבורית וגם שעומדת בהר וצריכה הרבה גשמים ולפעמים גם הרבה גשמים לא יועילו לה, ובא ואראך מה שזרעתי בבקעה ושם מספיק גשמים מועטים ותראה איך עשתה הרבה ויפה.

'**והנמשל** הוא, כי באמת אם יש להתפלא על שאומרים דברי תורה בפני המון והרבה הולך לאיבוד שאינו עושה פירות ונעשה משוגג מזיד ויש הפסד רב, לכן היה מקום למנוע מלהגיד דברי תורה לפני המון העם, אולם אין למנוע בשביל זה, ואמר זרעו לכם לצדקה, רוצה לומר שתעשו פעולת הצדקה, וכוונתו על המין ב' מהצדקה, ואף על פי שתראה שהרבה הפסד נמשך מזה שנעשו אנשים משוגגין מזידין, ואם כן הוי כאלו מאבדם מן העולם, כי מה ערך שוגג למזיד ומוטב שיהיה שוגג, לזה אמר כי בשביל זאת אין לך למנוע מזה, כי מי שיש עליו חסד מהשם יתברך, ויש לו איזה זכות ודבר טוב לפני השם יתברך, אזי יעשו דברי מוסר רושם בלבבו ויועיל לו היטב ויהיו הדיבורים נזרעים בלבו ויעשו פרי.

וזהו וקצרו לפי חסד, רוצה לומר התכלית מהצדקה הוא לפי החסד וזכות שימצא האדם לפני השם יתברך, כי העומד בהר דהיינו שלבבו הוא רם ונשא וגאה הוא באמת לא ישמע, וכמאמרם זכרונם לברכה (תענית ז, א), למה נמשלו דברי תורה למים שמניחים מקום הגבוה ויורדים למקום הנמוך, כך מי שהוא שפל רוח ולבבו נכנע הוא בודאי ישמע והדברים יעשו פרי, ולכן אין להשגיח אפילו אם אותם הגאים נאבדים לגמרי על ידי דברי מוסר ששומעים כי נעשים מזידים, המה יאבדו ואין להמנע עבור זה מאחר שהדברים יעשו ענף ויעשו פרי אצל שארית העם שמשימים עצמם כשירים'.

★ ★

בגמ': הכותב כל נכסיו כו' **לא עשאה אלא אפוטרופוס** כו' **פשיטא בנו הגדול לא עשאו אלא אפוטרופוס.**

באלשיך הק' פ' משפטים (עהפ"ס אם כסף תלוה) כתב לרמז, "הכותב כל נכסיו לבנו בין הבנים", אחד מישראל שזיכהו בעושר וממון יותר משאר אחיו מבני ישראל, "לא עשאו אלא אפטרופוס", אין הוא רק אפוטרופס על אותו ממון, שפקדון הוא בידו, ועליו למלאת תפקידו לחלקם לעניים ונצרכים.

דף קל"ב ע"א

בגמ': בעי רבא בבריא האיך, בשכ"מ הוא דניחא לי' דלישתמעון מלה אבל בבריא וכו' **או דלמא** וכו'.

ובראי"ש כאן (סי' לב) כתב דלא איפשיטא האיבעי', והלכך לא קנתה ע"ש. והנה בראי"ש להלן (פרק ט' סי' כא-כג) פסק לגבי ספק אומדנא לבטל מתנה דהמתנה קיימת ואינה בטילה מספק ע"כ. ובקצוה"ח (סימן ר"נ ס"ק ה') ביאר בדברי הראי"ש דספק אומדנא הוי דברים שבלב ולא מהני. וכ"כ בעליות דרבינו יונה (לקמן קמח:) ד"ה אמר רבא אמר רב נחמן בתירוץ אחד ע"ש.

והקשה הגאון ר' גרשון אדלשטין שליט"א: ולכאורה הכא נמי ספק אומדנא הוא, ואמאי לא הוי דברים שבלב, ואמאי פסק כאן הראי"ש וכנ"ל דלא קנתה.

וציין עוד לחדושי הר"ן כאן שפסק דמספק קנתה האשה קנין גמור, דכיון דהלכתא בלא טעמא הוא, לא נקטינן מינה אלא מאי דפשיטא בהדיא. ועיין בחידושי הריטב"א שכתב דכיון שיש להם שטר מתנה סתם הרי הם מוחזקים

במתנתם, ועל היורשים להביא ראיה שלא נתכוין אלא לאפוטרופוס.

★ ★

בגמ': **ואמר רבי יהודה הנחתום מעשה ואירע הדבר בבת אחותי כלה** כו' **ונמצאת קרחת מכאן ומכאן** כו' **אילימא בשכיב מרע הא אמרת לא עשאה אלא אפוטרופוס** כו'.

בשו"ת המיוחסות להרמב"ן (סי' ל"ט) והובא במשנל"מ הלכות זכי' ומתנה (פ"ו ה"ד) ראובן שנתן כל נכסיו לאשתו וקנו מידו ופירש בשטר המתנה שהוא נותן לה במתנה גמורה והאחריות עליו. יש מרבותינו דס"ל דלעולם לא עשאו אלא אפוטרופס, ודייק לה מדקאמר הכא במאי אלימא בשכיב מרע והא אמרת לא עשאה אלא אפוטרופוס כו' ואם איתא דבכה"ג לא עשאה אפוטרופוס, מאי קושיא לימא כשבירר דבריו וקיבל אחריות.

ויש לגמגם דקבלת האחריות שקיבל הנותן, אין בו שייכות לאפוטרופוס, ובודאי מוכח מילתא דלשם מתנה גמורה איכוון, עיין שם בדבריו.

דף קל"ב ע"ב

בגמ': ומקולי כתובה שנו כאן.

ופירש הרשב"ם: 'אכולהו קאי, דשאר בעלי חובין לא אבדו בכך עד שיאמרו בפירוש אנו מוחלין השעבוד שעל הנכסים הללו, אבל בכתובה הקלו כדאקילו גבה נמי לענין זיבורית, וכדמפרש טעמא בכתובות (דף פו), דיותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא, דניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו וכו'.

כתב החיד"א, בספרו מראית העין (קידושין מא, א), 'כבר כתבנו בעניותנו שכל דברי הש"ס כגחלי אש דת ואפילו שיחה קלה ומשל בעלמא, בקרבו או"ר בו, ולא לחנם נכתב בתלמוד הקדוש. והנה רש"י ז"ל פירש דהא דאמר ריש לקיש טב למיתב טן דו וכו', וזה לשונו, 'משל הוא שהנשים אומרות על בעל כל דהו שהוא טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה', עכ"ל. ולכאורה יפלא על ריש לקיש בר פלוגתיה דרבי יוחנן ישא בשיחו ויקבע למימרא שלו מאי דאמרי הני נשי ההולכות אחרי הבעלים ואין זה כבודו, אי מצד עצם הדברים ומהותן ואי מצד ערך האומרן. ולא סגי כמו הצע"ר עלה על אחד המיוחד מגדולי האמוראים ריש לקיש אלא יגדל הכאב על שנקבע בתלמוד מימרא בשם ריש לקיש דבר זה.

'אי לזאת בקסת"י אפתח פתח כל שהוא להבין דברי חכמים וחידותם. הנה ראיתי בספר אור הישר דף ח"י כתב שהגידו בחלום להגאון מהר"ר אברהם עפשטיין ז"ל אב"ד דק"ק בריסק בראש חודש אדר שנת שע"ה דשאל בישיבה של מעלה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' ואין אומרים 'ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו' עד אחר פעם ג', וגילו לו כי ג' פעמים קדוש הם כנגד ג' בניני בית המקדש, כי בכל פעם שנבנה בית המקדש היה יחוד קדושה והקליפה נפרדת, ושרשם ת' איש דעשו, וזהו תיבת קדוש, ד"ו באמצע - זיווג, כמשז"ל טב למיתב טן דו, ותיבת ק"ש הם הקליפות נפרדות, ק' בראש ש' בסוף, וזה כנגד בנין ראשון הקליפה בפירוד והקדושה בחיבור, ובעוונותינו הרבים נחרב ואין ראוי לומר אחר זה מלא כל הארץ כבודו, וכן קדוש שני כנגד בית שני ונחרב ובעוונותינו הרבים, ובמהרה בימינו יבנה בית שלישי קדוש ויהיה קיים ואז ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו, ע"כ דבריו ז"ל'.

★ ★

בגמ': **ההוא דאמר להו תלתא לברת ותלתא לברת ותלתא לאיתת** וכו', **אמר לי' רב כהנא** וכו'.

ומבואר דאע"ג דהאשה מחלה שעבודה כיון דעשאה שותף בין הבנים, מ"מ לא מחלה שעבודה מנכסים שקנה בעלה אחר כך.

והרב המגיד (פ"ו דזכיה ומתנה ה"ט) הביא בשם הר"י מיגאש שכותב, דדין זה הוא דוקא בבריא, אבל בשכיב מרע, אפי' קנה נכסים לאחר מכן אינה גובה וע"ש בה"ה שכתב שאין זה עיקר ע"ש.

וכתב באבן האזל להגרא"ז מלצר ז"ל (בהל' זכיה ומתנה שם): אכן בעיקר הא דרב כהנא בהא דתלתא לברת כתב גם רבינו גרשום, בריא היה, אבל אי אפשר לומר בטעמו משום דסובר כהר"י מיגאש דבשכ"מ מודה רב כהנא דמחלה הכל, דבאיבעיא דרבא (לעיל קל"ב ע"א): בעי רבא בבריא האיך וכו'. פירש רבינו גרשום, מי אמרינן שכ"מ וכו' קא מחלה על אותו קרקע, ומוכח דסובר דאין חילוק בין בריא לשכ"מ. לכן נראה דסובר, דאף דאמרינן דכיון דשתקה מחלה, זהו אם המתנה תתקיים כולה, אבל כאן כיון שאחת הבנות

מתה ולא נתקיימה המתנה כלל לגבי אותה הבת בזה ודאי לא מחלה אפילו אם היינו אומרים דמחלה לגמרי, לכן מפרש דבריא היה והמתנה נתקיימה אלא שאח"כ ירשה אביה.

וכן מבואר בדברי הרשב"ם שכתב וחזר וירש שהאב יורש את בתו, ומוכח דבריא היה, אלא דמדברי הר"י מיגאש מוכח דאינו סובר כן, שהוכיח דבריא הי' דבשכ"מ הא אמרינן דמחלה לגמרי, ולדברינו לא צריך לזה, דבלא"ה ע"כ מיירי בבריא, דאם מיירי בשכ"מ הרי בטלה מקצת מתנה, וכן משון הרמב"ם משמע דתיכף משכתב לה אבדה כתובתה, שכתב ואינה טורפת מנכסים אלו כלום, ולא הזכיר שמת השכ"מ, ומשמע דגם אם לא מת מתוך חולי זה ולא נתקיימה המתנה אינו גובה מנכסים אלו וכו' ע"כ.

דף קל"ג ע"א

בגמ': נכסי לך ואחריך לפלוני כו' ואם הי' הראשון ראוי ליורשו אין לשני כלום כו' ירושה אין לה הפסק.

כתב המגיד משנה (הל' זכי' פי"ב הלכה ג') שאפילו אם גם השני ראוי ליורשו כגון שנתן המתנה לראובן בנו ואח"כ לשמעון בנו ג"כ אין לשמעון כלום. ומוכח כך מהסוגיא. וביאר הגר"א (סי' רמ"ח ס"ק ג') שהראי' מדלעיל קכ"ט ע"ב שלח רב אחא, ובברייתא שני' על כרחך גם שלישי ראוי ליורשו, דאל"כ הדק"ל דהא יירש קאמר, חזינן דגם כשהשני ראוי ליורשו אין לו כלום.

עוד הביא שם בהג' רעק"א משו"ת ריב"ש (סי' קס"ז) שאפילו אם הראשון אינו ראוי ליורשו והשני ראוי ליורשו אין להשני הפסק, כגון שאמר נכסי לפלוני ואח"כ לבני ואח"כ לשלישי, אין להשלישי כלום.

★ ★

בגמ': שאין לשון מתנה אלא לשון ירושה וירושה אין לה הפסק.

כתב בבינה לעיתים (ח"ב דרוש א לשבועות), 'במאמר הכתוב - תורה צוה לנו משה מורשת קהלת יעקב (דברים לג ד), כי מה טעם בשם זה של מורשה. אבל נודע בדין המצוה על נכסיו ואומר אחריך לפלוני שאם היה הראשון ראוי לירש אין לשני כלום משום דירושה אין לה הפסק אלא בדרכים ידועים. ועל כן אמר כי התורה הזאת אשר לבני ישראל אינה בידם בתורת מתנה שתוכל להפסק מהם ולהעבירם לזולתם, אלא היא להם בתורת ירושה שאין לה הפסק, ולפיכך זכרם לא יסוף מזרעם. ובזה נמצא טוב טעם במה שראינו כמה הגזים ית' בקראו לישראל בשם בן, בני בכורי (שמות ד כב), בנים אתם וגו' (דברים יד א). כי לאשר הוזהרנו ע"י חכמינו הקדושים ע"ה (להלן ע"ב), שלא להעביר הירושה ואמרו עליו אין רוח חכמים נוחה הימנו, והפליגו בזה עד אמרם לא תהוי באעבורי אחסנא אפי' מברא בישא וכו', לכך רצה ית' להבטיחנו על התמדת ירושת נחלתנו היא התורה התמימה ושעוד כל ימי עולם לא יתננה לזולתנו, אפי' אם ח"ו לא נהיה כדאי, כי אחרי היותנו הבנים האמתיים ואין שום יורש קרוב ממנו, לא ירצה מעולם ה' להעביר הירושה, כיון שהוא מגונה כ"כ אפי' מבישא לטבא. וזה הוא מה שאמר הכתוב - אף חובב עמים כל קדושיו בידך וגו' (דברים לג ג), כלומר אפי' יונח יהיה ה' חובב ואוהב העמים לאיזה שמץ דבר טוב נמצא בם וכל קדושיו בידך, והם עם בני ישראל בהפך זה מוכים ומעונים לרגלך ולסבתך, וישא עול צרות רבות מסבת דברותיך שאינם משמרים אותם, מ"מ לא יגרום זה חלילה להעביר ירושת התורה מהם וליתנה לאותם העמים שמראה להם חבה, כי התורה אשר צוה לנו משה היא לעולם בירושה לקהלת יעקב ואין לאחרים חלק בה'.

דף קל"ג ע"ב

בגמ': ההוא דאמר ליה לחבריה נכסי לך ואחריך לפלוני וראשון ראוי ליורשו הוה שכיב ראשון אתא שני קא תבע סבר רב עיליש קמיה דרבא למימר שני נמי שקיל א"ל דייני דחצצתא הכי דייני לאו היינו דשלח רב אחא בר רב עויא אכסיף קרי עליה אני ה' בעתה אחישנה.

ופירש הרשב"ם: 'ההוא דאמר לחבריה - הראוי ליורשו כדמפרש לקמיה. שני נמי שקיל - שהרי לא נתן לראשון כי אם כל ימי חייו ומתנה אינה מתקיימת כי אם לדעת הנותן. דייני דחצצתא - דייני פשרה שאין בקיאין בדין וחוצצין מחצה לזה ומחצה לזה כדין ממון המוטל בספק ורבינו חננאל פירש חצצתא בית הקברות. לאו היינו דשלח כו' - וכיון דראשון ראוי ליורשו אין לשני אחריו כלום. איכסיף - רב עיליש מרבא פן יאמר רבא בלבו אילו לא הייתי בכאן היה דן דין שקר וכן כל דינין שהוא דן שלא בפני. קרא עליו - רבא לנחמו אני ה' בעתה אחישנה בעת שהצדיקים צריכין לישועה הקב"ה ממציאה להם אף אתה

אני יודע בך שמעולם לא באת דין תקלה על ידך שהרי עכשיו זימנני לי הקב"ה קודם שהגעת להוראה ולא נכשלת'.

כתב באגרא דפרקא (אות קעז), 'נשמע מזה שהדיין שהוא צדיק אעפ"י שאינו בקי כ"כ בדינים, הש"י מראה לו הלכה לאמיתה שלא יכשל בדין, הן ע"י איש אחר, או שימצא מקום מוצא הדין וכיוצא, וזה מה שנ"ל דמשום הכי מצות הדיינים בישיבה, וכביכול אלקים נצב בעדת וכו', וכן אמרו רז"ל שהבטיח השי"ת לאברהם עתיד אני להיות נצב בעדת הדיינים והם יושבים, והנה לכאורה יש להתבונן מה הוא זה הענין שמכנים שהשי"ת עומד, דע"כ אין הדבר כפשוטו כי לא יצדק אצלו ית"ש שום מקרה הגוף, וגם להבין מפני מה מצות הדיינין דוקא בישיבה, וגם על דבריהם ז"ל שדרשו זה בפסוק וירא אליו ה' וכו' והוא ישב וכו' דרשו ז"ל (עיין רש"י ריש פר' וירא) ביקש לעמוד א"ל הקב"ה שב ואתה סימן לבניך שעתיד אני להיות נצב בעדת הדיינים והם יושבים, קשה ג"כ למה הבטיחו השי"ת זאת בכאן דוקא, וגם מהו הלשון ואתה סימן לבניך, מה הוא הסימן, הל"ל סתם וכן אני עתיד לעשות לבניך, כי מאין ולאין יהיה זה הדבר לסימן.

'ועפ"י הנ"ל יצדק הכל, כי כשהאדם מכוין הלכה לאמיתו נקרא עומ"ד על הדבר, וכן הוא הלשון בדברי רז"ל (גיטין דף מג.) אין אדם עומ"ד על דבר הלכה אא"כ וכו', והטעם שנקרא עומ"ד כי כל הלכה הוא שיעור קומה, וכשמכוין הלכה לאמיתה ומקיף אותה בשכלו נקרא עומ"ד כענין העומ"ד שכל שיעור קומתו הוא ביושר מבלי כפיפה ועקמומית, מש"ה מצות הדיינין הוא בישיבה, להורות שכח האנושי קצר מלכוין הלכה לאמיתה, זולת בעזר אלקי, והשי"ת הבטיח כי לא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו, והוא יורה להם הדרך הישר ויעמידם על האמת, וזה שנקרא השי"ת כביכול נצב בעדת הדיינים.

'ומה מאד תצדק ההבטחה הזאת לאברהם, להיות הפעולה הזאת בזמן ההוא לסימן מובהק לזרעו אחריו עד עולם, דהנה נאמר [בראשית יח] וירא אליו ה' (אחר המילה) ואמרו בזהר [בראשית צ"ח ע"ב] דקודם שנימול לא היתה אליו ההתראות בהתגלות כ"כ עד אשר זכה למילה וירא אליו ה', וכאשר נתגלה אליו הדבר שהיה אצלו מקודם בתעלומות חכמה, ביקש לעמו"ד, היינו לחקור על הדבר יותר ויותר בהליכות אלי מלכי בקדש להשיג יותר ויותר בחקירתו בקדש, והשיב לו השי"ת, שב ואני אעמוד, רצ"ל אני אגלה לך הנעלם ממך, מה שיהיה באפשרי להשכילך, כי כח הבשריי קצר מהשיג בעצמו זולת בעזר אלקי, וזהו ואתה סימן לבניך שעתיד אני להיות נצב בעדת הדיינין להעמידם על האמת, והם יושבים, כי קצר כח הבשריי מהשיג דרכי התורה לאמיתה זולת בעזר אלקי, והבן.

'ומש"ה גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה [ברכות ז ע"ב], כי הלומד שומע ההלכה, ולפעמים יוכל להיות שאין זה הלכה לאמיתה, משא"כ המשמש רואה ההלכה במעשה, שמתיר ואוסר בבוא מעשה ליד הרב ואז יוכל התלמיד לסמוך בודאי שההלכה הוא כך, כי השי"ת רגלי חסידיו ישמור שלא יבא לידי מכשול, וזה תתבונן שהתפלל דוד [תהלים קיט יח], גל עיני ואביטה נפלאות מתורת"ך, דלכאורה בתורת"ך הל"ל, אך י"ל שהתפלל להשי"ת שיעמידהו תיכף על האמת מתוך התורה, דהיינו תיכף בעוסקו בלימוד ולא ימתינו לו עד אשר יבא מעשה לידו, נ"ל'.

★ ★

במשנה: הכותב את נכסיו לאחרים כו' **אין רוח חכמים נוחה הימנו** כו'.

בשו"ת חתם סופר חו"מ (סי' קנ"א) מדייק מדברי הרמב"ם (נחלות פ"ו ה"א) דלאו דוקא לגבי בניו, אלא גם אם לא הניח בנים, לא יעביר נחלתו משאר יורשיו, דזיל בתר טעמא דילמא נפק מיני' זרעא מעליא.

וכתב עוד דלפי זה צ"ע מהא דהוא מעשים בכל יום, שמי שלא הניח בנים מצווה לעשות מנכסיו קרן קיימת לצדקה.

ויישב המנהג על פי מה דמבואר לעיל (קט"ז ע"א) דכתיב והעברת, שמי שאין מניח לו בן יורשו הקב"ה ממלא עליו עברה, ואין עברה אלא גיהנם, וצדקה מצילה אותו מדינו של גיהנם, והוא עצמו בודאי קודם ליורשו.

★ ★

במרדכי (סי' תרכ"ה) והובא ברמ"א חושן משפט (סו"ס רנ"ג וריש סי' רפ"ב) כתב שמי שצוה בשעת מותו שיעשו עם נכסיו "הדבר הטוב ביותר" - יתנו ליורשיו, דחזינן הכא במשנה ובגמרא שהדבר טוב ביותר - היא הירושה של התורה, ואף אם רוצה להקדישו להקדש בית המקדש, אין רוח חכמים נוחה הימנו.

★ ★

בגמ': **לא תיהוי בי עבורי אחסנתא** כו' **דלמא נפיק מיני' זרעא מעליא.**

הרחתם סופר (חי' כתובות נ"ג ע"א) מביא מאביו הג"ר שמואל סופר שביאר בזה הפסוק (בראשית כ"א י"א) וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו, וקשה למה הרע לאברהם אודות ישמעאל. ועוד קשה למה זכר "בנו", עוד צ"ב מ"ש שם כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ופירש"י בקול רוה"ק שבה. וקשה מאי שייכות דרוה"ק לכאן.

אלא שלאברהם הרע דלמא נפק מיני' בנין מעליא, וזהו מ"ש על אודות בנו - של ישמעאל. ולכן השיבו הקב"ה שמע בקול רוה"ק שבה, שהיא אומרת דמיני' - מישמעאל לא נפיק זרעא מעליא. ודפח"ח.

★ ★

הנה כתיב (בראשית כה, ו): ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו וגו', וכתב הרא"מ בפי' עה"ת (שם): וצ"ע האיך העביר אברהם הירושה מבני הפלגשים ושלחם בעודנו חי, הא חז"ל אמרו (ב"ב קלג.) לא תהוי בי עבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, והאיך הותר לו להעביר הירושה מהם דאסור להעביר זכות הירושה מן היורש אפי' מבן שאינו מתנהג כשורה ליתנו למי שמתנהג כשורה?

★ ★

וכתב בספר פירורים משלחן גבוה (שם): לכאורה צ"ע איך העביר הירושה בזה דשילחם מעל פניו, והא האומר אל יירש בני לא מועיל לסלקו מן הירושה, וע"כ צ"ל דהוריש הנכסים כולם ליצחק והקנה לו הכל בשטר דייתיקי (וכמו שאמר אליעזר לבתואל דיש לו שטר מאברהם על כל נכסיו). וא"כ חל מתנתו מחיים, וכה"ג דנתן גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, ובחתם סופר בשו"ת (סי' קנ"א) כתב דכה"ג אין איסור אעבורי אחסנתא, דמחיים יכול כל אדם לעשות בנכסיו כרצונו **(ואף** דצ"ע מכתובות נ"ג. ר"פ איעסק ליה לבריה בי אבא סוראה ע"ש וי"ל בזה) וכאן הוסיף שנתן להם מתנות, וא"כ נתן להם מנה יפה, דכה"ג כתב המאירי דאין איסור, דכל האיסור לסלקם לגמרי מן הירושה להשאירם עניים ע"ש, ויש לפרש דלכך הדגישה התורה דנתן להם מתנות.

★ ★

ועוד כותב שם: הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א כתב להעיר: בני הפלגשים אין יורשים כמ"ש לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה, וע"ש ברד"ק בשם התוספתא שהיו מתנין מתחילה ע"ז ע"כ.

[ולפ"ד הרד"ק אין לפרש דיש דין דבני הפלגשים אינם יורשים רק תנאי מועיל בזה, ולפ"ז עדיין צ"ע, דאצל אברהם דלא נתפרש דהוה תנאי דא"כ לא היה צריך לשלחם מעל פניו ואיך הותר לו להעביר נחלה].

ועי' במהרש"א סנהדרין פ' חלק שכתב דאין דין ירושה לבני הפלגשים. וכבר הקשה עליו בחכמת שלמה להגרש"ק בשו"ע חו"מ (סי' רפ"ב) ע"ש.

★ ★

הרדב"ז מתרץ, דכל דין זה שאמרו בגמ' הרי טעמו עמו שמא יצא זרע הגון מן הבן הרשע ויהיה ראוי לירש, אכן בזרעו של ישמעאל אין שייך כלל ירושת אברהם ואפי' יהיו הגונים וראויים, כי אין זרעו של ישמעאל מתייחסים אחרי אברהם, וכדאמר הכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע, ועל כן קיי"ל דהנודר מזרע אברהם מותר בבני ישמעאל לפי שאין נחשבים זרעו של אברהם, וא"כ לא היו יכולים לירש ממנו כלל גם בלא מה שהעביר ליצחק ולא הפסידם כלום, ולא בא אברהם אלא להפקיע ירושת ישמעאל גופיה שהוא עצמו הרי נחשב לזרעו וכמאמר הכתוב "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא" ועל ישמעאל עצמו הרי ידע בו כי ברא בישא הוא ושפיר העביר הירושה הימנו.

★ ★

עוד י"ל עפ"י מש"כ המאירי, דבמקום שנותן לשאר הבנים מתנה יפה יכול להעביר מהם הירושה, כיון דכל האיסור הוא לסלקם מן הירושה ולהשאירם עניים, אבל במקום שנותן להם מנה יפה אין איסור, ולפ"ז כיון שנתן אברהם לבני הפילגשים מתנות, והיינו שנתן להם מנה יפה, שוב לא היה איסור לסלקם מן הירושה ולהעבירה ליצחק.

דף קל"ד ע"א

בגמ': **אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפורח עליו נשרף.**

בפרקי אבות (פ"ב מ"ח) איתא: "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי" וכו'. בספר 'שפת אמת' שם בזה

הלשון: "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי, כי יונתן בן עוזיאל שנשרף כל עוף שפרח עליו בשעה שעסק בתורה, כדאיתא במסכת סוכה (דף כח, א), אינו בגדר מקבל ללמד לאחרים, רק רבן יוחנן בן זכאי קבל" עכ"ל.

וכתב הרה"ג ר"י דנדרוביץ שליט"א בקובץ ישורון (כרך י"ז ע' תתמא): כפי הנראה נתקשה השפת אמת, איך יעלו דברי המשנה בקנה אחד עם הא דאיתא (בבא בתרא קלד, א): "ת"ר, שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן. שלושים מהן ראוים שתשרה עליהן שכינה כמשה רבינו. ושלושים מהן ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון. עשרים בינונים, גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולם רבן יוחנן בן זכאי".

אם אכן היה יונתן בן עוזיאל גדול מתלמידי הלל הבינונים לעומת רבן יוחנן בן זכאי הקטן שבהם, מדוע לענין שלשלת הקבלה לא מצאנו את יונתן בן עוזיאל מעתיק השמועה אלא דווקא את רבן יוחנן בן זכאי.

על זה תירץ השפת אמת, שלפי רום מדרגתו של יונתן בן עוזיאל שהיו עופות הפורחים מעליו נשרפין, לא היה ביכולתו להיות מקבל ללמד לאחרים, ולכן רבן יוחנן בן זכאי הוא זה שקבל והוא זה שלימדה לאחרים.

★ ★

וע"ש (בע' תתמג) שכתב שיש לעיין בדברי השפ"א הנ"ל, דלכאורה מהיכי תיתי שנאמר דיונתן בן עוזיאל היה תלמידו של שמאי כדי שנוכל להקשות אמאי לא היה הוא המקבל מהלל ושמאי. הרי פשוט הוא שדווקא רבן יוחנן בן זכאי שהיה תלמידם של שניהם, הלל ושמאי, הוא היה יכול לקבל מהם ולהעתיק השמועה, אבל יונתן בן עוזיאל שהיה רק תלמידו של הלל ולא של שמאי לא היה יכול לקבל משמאי.

ראיה לדברי שיונתן בן עוזיאל לא היה תלמיד שמאי, יש בידי להביא מסוגיא ערוכה במסכת בבא בתרא (דף קלג, ב): "ת"ר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל, מה עשה יונתן בן עוזיאל, מכר שליש והקדיששליש והחזיר לבניו שליש. בא עליו שמאי במקלו ובתרמילו. אמר לו: שמאי, אם אתה יכול להוציא את מה שמכרתי ומה שהקדשתי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי, אם לאו אי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי. אמר: הטיח עלי בן עוזיאל הטיח עלי בן עוזיאל". ופירש רש"י: "הטיח עלי - כמו הטיח דברים כלפי מעלה, כלומר השיבני דרך בזיון ונצחני ומילתא דבדיחותא הוא".

אם אכן היה יונתן בן עוזיאל תלמידו של שמאי, ברור הדבר שלא היה נזקק הרב לילך לתלמיד במקלו ובתרמילו, ועל אחת כמה וכמה שלא היה התלמיד מטיח ברבו דברים בדרך בזיון. ומוכח כדאמרן שיונתן בן עוזיאל לא היה תלמידו של שמאי אלא של הלל, ופשוט דהיינו טעמא שלא הוא זה שקיבל ממנו, וא"כ צ"ב קושית השפ"א הנ"ל.

★ ★

בגמ': אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפורח עליו מיד נשרף.

בספר ישמח משה פרשת וירא כתוב, שבמה חטא עוף זה שנשרף? אלא הפירוש הוא אפילו עוף שעבר על יונתן בן עוזיאל בשעה שישב ועסק בתורה ושמע תורתו, הוא עלה במדרגה כמו מלאך שרף.

והאדמו"ר מקוצק זי"ע אמר, שיונתן בן עוזיאל היה תלמידו של הלל הזקן, ואם התלמיד כן, במה היה גדול כוחו של רבו הלל הזקן? אלא גדולת רבו היתה בזה שהעוף הפורח עליו לא נשרף, מכיון שאש תורתו היתה פנימיות ביותר, לא היתה נראית בחוץ, זו גדולתו.

אמנם בריטב"א סוכה (כ"ח ע"א) הביא מירושלמי: התלמיד כך, הרב (-הלל) מהו, ומשני התלמיד ליהטה אש ושרפה תוך ד' אמות, ואילו הרב ליהטה האש גם חוץ לד' אמות.אולה העתידה, אנשבע, כי מי נח זאת לו כאשר נשבעתי מעבור עוד מי נח על הארץ כן נשבעתי מקצוץ עליך ומגעור בך, ואמתם תוב ואהבת בכל לבבך ובכל נפשך היינו למסור נפשו בשביל אהבת ה' אבל היכן רמיזא דבקבלת עומ, אבל אם נטעו גרעין קטן וגדל, אי אפשר לחתן צדקה הרי חסר לו השלימות בממונו] יחסרנו לצדקה תמיד וחסרונו זהו קיומונו מצות צדקה] וגם שלא שלם בממונו דמלחממון חסר ה'.

דף קל״ד ע״ב

בגמ׳: אר״י אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן, הואיל ובעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן.

בקצוה״ח (סי׳ קמ״ו ס״ק י״א) הביא מחלוקת הראשונים, האם כשאומר זה בני, ופוטר את אשתו מהיבום, האם מותרת לינשא לכהן, דהרשב״ם להלן (קל״ה. בד״ה חזיא לכהנא) כתב דלכהן אסורה, דלגבי כהן ליכא מיגו דגרשתי, דגרושה אסור לכהן. אמנם התוס׳ כאן (בד״ה הואיל) והרמב״ן (בד״ה מפני) ס״ל דשריא גם לכהן.

וכתב בקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ ג׳ ס״ק י״ב) לבאר מחלוקת הראשונים הנ״ל עפ״י מה שחקר שם (ס״ק ד׳/ וס״ק כ׳) בביאור כח הנאמנות של המיגו, דהאם הוא מצד אנן סהדי שאומר אמת, דמה לי לשקר, וכשון הגמ׳ בב״ב (ה׳:), או דלמא שאין זה אנן סהדי והוכחה שאומר אמת, אלא שיש לו זכות טענה לטובתו, כיון שהיה יכול לטעון אחרת, ובכח הנאמנות שהיה לו בטענה האחרת נאמן גם על טענה זאת שהוא טוען.

וביאור הדברים, דלצד א׳ אנו מאמינים לו על הטענה שאומר עכשיו, דיש לו אנן סהדי שהוא צודק. ולצד ב׳ אנו לא מאמינים לו על טענה זו, אלא דאת הכח שיש לו בטענה האחרת אנו מעבירים לטענה שטוען עכשיו.

ועפי״ז ביאר שם, דהרשב״ם נקט כצד ב׳ שכח הטענה שיש לו בטענה האחרת עוברת לטענה של עכשיו, וכיון שבטענה האחרת שגירשתיה היתה נאסרת לכהן, על כן גם עכשיו שטוען שיש לו בנים אסורה לכהן. והתוס׳ והרמב״ן סברי כצד א׳ דהוא מכח אנן סהדי, ועל כן מאמינים לו על הטענה שאומר עכשיו שיש לו בנים, וכמדויק שם בלשון הרמב״ן שכתב וז״ל, ועכשיו אתה מאמינו שיש לו בנים. ומשו״ה פשיטא להו דמותרת אף לכהן.ם על טענה זאת שהוא טוען.מר רמת, אלא שיש לו זכות טענה לטובתו, כיון שהיה יכול לטעון אחרת, ובכח הנאמנות שהיה לו בטענה ׳רפהקשה עליו בחכמת שלמה להגרשרושה לבניהפלגביר נחלה].ל בזה, ולפעניים עע העביר הירושה בזה דשילחם מעל פניו, והא האומר אל יירש בני לא מועיל לסלקו מן הירושה, וער זכות הירושה מן היורש אפי׳מבן שאינו מתיב הוי בי עקורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא וכו׳נו גובה מנכסים אלו וכו׳ עמת השכנתקיימה אלא שאחלא נתקיימה המתנה כלל לגבי א אבהעכה בשו האומר תטול אשתי כאחד מן הבנים נוטלת וכו׳כול להקנות לאשתו, ואם אחר האמירה נתרבו הנכסים חל עליהם הדין דדבר שלא בא לעוועלוונה לירתאי ולא ירתי ירתאי. לקונה השני, דהיינו בזמן מיתת ירושה בפועל בזמן מיתת הסבתא, בן הבת קודם וכמפורש ברשבהולה למכור

★ ★

בגמ׳: א״ר יוסף מריה דאברהם תלי תניא בדלא תניא.

כתב בשפת אמת (ליקוטים), ׳מרי׳ דאברהם תלי תניא בדלא תניא כו׳ זה הלשון מורגל בש״ס, ויתכן לפרש, כי ענין זה אמת אצל הקב״ה שברא יש מאין, וכן תמיד אצל הקב״ה שבא הכל מבחינת ההעלם והנסתר, כי הקב״ה קדוש ונעלם, ונמצא השפעתו בא ממקום הנעלם אל הגילוי, וזה סוד מרי׳ דאברהם, שהוא עלמא דאתכסיא, ושם ממש מקום דתליא תניא בדלא תניא, והכלל כמו שאמרנו, כי מצד הקב״ה בא ההעלם אל הגילוי, אבל מצד האדם נהפך כי בא מן הגילוי על ידי ששומרין המצוות נתעלה אדם ונעשה תיקון הנסתר, וזהו שאמר מרי׳ דאברהם כו׳ שזה הענין שייך אל הקב״ה לא לנו, ובביאור יותר כי יתכן לומר שכל הנ״ל אמת כי כן הוא כי תורה שבעל פה שבא על ידי דרשות חז״ל וכבר נודע כי תורה שבעל פה בעמקות יותר ובא ממקום הנעלם יותר, ודבר זה צריך ביאור רחב.

׳אבל גם לפי פשוטו, מה שחז״ל הוסיפו הוא דבר הקדום באמת, כי הוא דבר המובן בחכמה, ולכך לא בא מפורש בתורה על ידי שיש כח בחכמה להשיג זה, ונמצא הוא קדום במעלה והוא עיקר יותר, וכענין הקדמות המידות להמצוות כמו שכתוב בס׳ שערי הקדושה שהם עקריים יותר שהם היסודות וההקדמות הצריכין לידע מעצמו, ובפנימיות הענין גם כן כן שתורה שבעל פה הוא שבא על ידי החיפוש שמוצאין הקדושה הנסתרת על ידי העבודה והדרישה והחקירה, אבל סדר הלימוד צריך להיות הקדמת תורה שבכתב ולומדין מזה הדרשות ענין תורה שבעל פה, וזהו שאמר מרי׳ דאברהם כנ״ל שהקב״ה הוציא הנגלה מהסתר וזה על ידי בחינת אברהם בהבראם באברהם עולם חסד יבנה שעל ידי בחינת אברהם הי׳ התחלות היציאה מהסתר אל הגילוי כנ״ל׳.

★ ★

בשם האדמו"ר מקאצק זי"ע מובא שלכן כינו כל שאלה חזקה "מריה דאברהם" לפי שאברהם אבינו ע"ה שאל את השאלה החזקה הראשונה - "מי מנהיג לבירה" עכד"ק.

דף קל"ה ע"א

בגמ': **חזיא לכהנא רבה** כו' **חוש לה** כו'.

בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' ס"ט) נשאל באשה שנתגרשה לפני ד' שנים, וכעת באה להנשא ולא הניחוה כי אין לה עדים שנתגרשה, אך יש כמה אנשים שאומרים ששמעו שנתגרשה, שהבעל סיפר שחזר מעיר אחרת ושם גירש את אשתו. ויש ע"א ששמע מהבעל שנתגרשה.

והביא מה דאיתא בסוגיין דאמר חזיא לכהנא רבה, ופירשו ברבינו חננאל ור"י מיגאש דהכוונה היא כפשוטו שהיא ראוי' לכה"ג, ואין היא בעולה, שמעולם לא בא עלי' שנתקדשה על תנאי ולא נתקיים התנאי, ואינו נאמן, ואע"ג דיש לו בנים נאמן לפוטרה מן החליצה, די"ל מגו דבידו לגרשה, ואינו מרעא חזקת א"א, אבל היכא שטוען שמותרת לכהן לא אלים המגו לאורעי לחזקה לגמרי.

ורשב"ם ותוס' ס"ל דמגו מהני לבטל חזקה לגמרי, וע"כ ס"ל דמ"ש חוש לה, משום דאי איתא דגירשה קלא הוה לה מילתא, וחזיא לכהנא רבה לאו דוקא הוא.

ולפי הרשב"ם ותוס' פשיטא דהבעל נאמן, דהכא הרי איכא קול שאמרו שהלך למקום הוא וגירש שם את אשתו, ואם כן אין ריעותא נגד המיגו.

אלא אפילו להר"ח והר"י מגאש דס"ל דאפילו עם קול, לא אלימא מיגו לבטל חזקת אשת איש, דהיינו דוקא כשטוען שקידש על תנאי, דאז מבטל לגמרי חזקת א"א, והרי אנו רואין שדרו יחד כאיש ואשה, אבל היכי שטוען שגירשה אין זה מבטל לגמרי החזקת א"א, וכיון דהבעל הוא בעל דבר הרי הוא נאמן עיי"ש.

ושוב כתב די"ל דבזה"ז דאיכא חרם דרבנו גרשם שלא לגרש בע"כ, א"כ אזדא לה המיגו שיש לו שהי' יכול לגרש אותה, דמאן יימר דהיתה מתרצה לזה, ואפילו גירשה כדי שלא תתעגן י"ל דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו ולא תתרצה בגירושי', עיי"ש עוד מה שכתב בזה.

★ ★

בגמ': **אמר רבא זאת אומרת** כו' **אביי אמר לעולם אימא לך חייב ושאני הכא דכמנה לאחר בידך דמי.**

בכתובות (ע"ה ע"א) תנן: היו בה מומין ועודה בבית אביה, האב צריך להביא ראי' שמשנתארסה היו בה מומין הללו ונסתחפה שדהו (של הבעל). נכנסה לרשות הבעל הבעל צריך להביא ראי' שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והי' מקחו מקח טעות.

ומקשה הגמרא רישא לסיפא, ומשני ר' אלעזר ורבא תברא מי ששנה זו לא שנה זו.

ורב אשי (ע"ו ע"א) תירץ רישא מנה לאבא בידך (שאין הטענה שלה דכתובת אירוסין הוא של האב, ולא מהני חזקתה להאב). סיפא מנה לי בידך (שהיא תובעת הכתובה ויש לה חזקת הגוף, שהמומין נעשה אחר כך).

וכתב הגרעק"א בתוספותיו (שם אות ע"ז) דיש לומר דרבא לשיטתו שהוא סובר כאן דברי על ידי אחר מהני, וממילא אין חילוק בין טענת האב לטענת הבת, אבל למאי דקיי"ל ברי על פי אחר לא מהני מובן שהריף (שם) פסק כתירוצו של רב אשי.

וברש"ש ב"ק (ל"ה ע"ב) תמה עליו במש"כ דלא קיי"ל כרבא דהכא, וכתב: לא ידעתי מהיכא פסיקא לי', עיין שם עוד מש"כ.

דף קל"ה ע"ב

במשנה: **מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו** וכו'.

בזה ביאר במעשה השם (מעשה אבות, לג), למה נגע שרו של עשו דוקא בכף יריכו של יעקב ולא במקום אחר, דהנה כאשר מכר עשו הבכורה ליעקב ונשבע לו נעשה שטר ביניהם, שכל קנין לכתיבה עומד וכל שבועה שבועה, וכבר היה המנהג שהרוצה בשמירת שטר קושרה על ירכו, כמו שמצינו כאן, שהמת קשר את שטרו על ירכו, וכן גם יעקב שהיה צריך לשמירת שטרו, רצה לומר שטר קנין הבכורה, הנה היה לו השטר ההוא קשור על ירכו, ושרו של עשו היה רצונו לקחת מידו השטר, ולכך נגע על ירכו.

★ ★

בגמ': **אמר אביי הכי קאמר, איזו היא מתנת בריא שהיא כמתנת שכיב מרע דלא קני אלא לאחר מיתה, כל שכתוב בה מהיום ולאחר מיתה.**

הרשב"ם פירש שהמדובר במתנת בריא בקנין גמור, ואעפ"כ כיון שכתב מהיום ואחר מיתה אינו זוכה בפירות עד מיתת הנותן. ובזה דומה למתנת שכיב מרע, שאינו נוטל הפירות עד אחר מיתה, ומ"מ אין הנותן יכול לחזור בו מגוף הקנין, שהרי קנין גמור עשה.

אמנם במרדכי הביא בשם מהר"ם, שלמד מכאן, שכל מצוה על נכסיו אפילו הבריא, אם אומר שמצוה מחמת מיתה, מתנתו קיימת. היינו, שפירש הגמ' כפשוטה, שיש מתנת בריא שמועילה בלא קנין כמתנת שכיב מרע, וזה כשמצוה מחמת מיתה. והלכך הבריא שאמר, אם אמות ינתן כו"כ, היינו מצוה מחמת מיתה ומתנתו מתנה. ובש"ת מהרי"ל (סי' ע"ה) העלה, שאם אמר לשון יטול או ינתן לפלוני מועיל במצוה מחמת מיתה, אבל לשון תנו וכדו' לא מהני דהוי לשון שליחות. והבית יוסף (בסי' ר"נ) הביא דברי המרדכי ומהר"ם, וכתב שכמה ראשונים חולקים בזה.

ודן בזה בקובץ "הישר והטוב" (חלק ה' עמ' קמ"א), בנידון צוואה שלא הוזכר בה קנין ומתנת בריא כמקובל היום, רק שמצווה על חלוקת נכסיו לעשות בהם כו"כ, והוזכר בפירוש שמצווה מחמת מיתה. ולכאורה לדעת המרדכי אם לא חזר בו המצוה קודם מותו ניתן לקיים הצוואה ע"פ האמור. אמנם הובאו שם דברי האחרונים [מהר"ם גלאנטי, ומחנה אפרים] שאין להוציא מיד היורשים, כיון שכמה ראשונים חולקים בזה על המהר"ם.

עוד דן שם בקובץ הנ"ל, בדברי האגרות משה [אהע"ז סי' ק"ד] שכתב להכשיר בצוואות חלוקת הממון העומד בחשבונות הבנק, גם בלי שום קנין ומתנה מחיים. וטעמו, שהבנק משתעבד מתחילה ומתחייב לתת הכסף המופקד לידי מי שיצוה בעל החשבון, וכשם שמתחייב לתת לכל מי שיציג (צ"יק) המחאה מבעל החשבון בחתימתו לפורעה, ה"ה מתחייב לפרוע למי שיצוה בעל החשבון לתת בידו אחר מותו.

אלא שקשה להוציא ממון ע"פ דבריו מכמה טעמים. ראשית - שכבר תמהו על דבריו מגדולי זמננו, כיצד ניתן לקנות אחר מות המוריש שכבר יצאו הנכסים מרשותו ומיד נכנסו ליורשים וכיצד יועיל בזה קנין, והוכיחו כן מדברי החזו"א (ב"ק סי' א'), יעויי"ש. (עי' בנצח ישראל סי' כ' מש"כ בזה, וכן מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב שפקפק בזה). ומלבד זאת יש לברר אם אכן בכל חשבונות וחסכונות הבנק מתחייב הבנק לכל מי שיצוה המלוה, שאכן בעו"ש כן הוא הסדר שמתחייבים לפרוע לפקודת המלוה לכל מי שיצוה, (ולענין חשבונות משותפים עי' בזה בפתחי חושן פ"י מהלוואה הנ"ל שהאריך בזה), אבל בתכניות חסכון או השקעות בחשבונות סגורים וכדו' אין הדבר ברור בכל מקרה שהבנק מתחייב לפרוע לכל מי שיבוא ע"פ ציווי המלוה.

וביותר, שהאגרות משה כתב לענין הצוואה שנכתבה בחו"ל ששם הכשירה מצד דינא דמלכותא. (וע"ש בתו"ד שכתב: זה טעם גדול למה שבארץ זו נהגו לסמוך על צוואות אלו). אבל בארץ ישראל דעת כמה ראשונים שאין שייך כלל דינא דמלכותא. ע"ש בקובץ הישר והטוב שהאריך בזה להביא כל הדיעות בנידון זה. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קס"ה), העלה וכתב, שאין להכשיר הצוואות מדינא דמלכותא, שכבר החליטו הפוסקים שאין שייך דינא דמלכותא רק היכא שנוגע למלך ומנתו, כמבואר בשו"ת השיב משה חו"מ (סי' צ'). ובתשו' סי' קס"ד שם המנחת יצחק שאפילו יהא בזה ספיקא דדינא מוקמינן נכסים בחזקת יורשים, ע"ש.

דף קל"ו ע"א

במשנה: **מכר האב מכורים עד שימות, וכשימות הבן מוציא מיד הלקוחות.**

בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן פ"ט, והובא בפתחי תשובה סי' רנ"ז סק"ד) רצה הרב השואל לטעון דבמה דברים אמורים, במכר האב לאחר סתם, אבל אם מכר האב לצורך פרנסת עצמו, יש אומדנא דמוכח שלא כתב לבתו רק היתרון מה שהניח אחריו אחרי כל ימי חייו, אבל הוא עצמו לא שביק עצמו ערטילאי, אם יהי' לו צורך בשביל פרנסתו, ולכן אין הבן טורף מן הלקוחות.

אבל העבודת הגרשוני השיב, שאין חילו' בזה, ובכל ענין הבן טורף מיד הלקוחות, והביא ראי' משו"ת הרשב"א הובא בבית יוסף סי' ר"נ (מחודש ט"ז) עיין שם שכתב שכן הוא הדין אפילו מכר לצורך מזונותיו.

★ ★

בגמ׳: זמנו של שטר מוכיח עליו.

הנה הראשונים הקשו דכאן קיימא לן כרבי יוסי הסובר דזמנו של שטר מוכיח עליו, וכאילו כתב לו מהיום ולאחר מיתה. ואילו בגיטין (פ״ה ע״ב) איתא אתקין רב לכתוב גט מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדר׳ יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו.

ותירצו הרי״ף הרשב״ם והרא״ש דהתם לרווחא דמילתא כתבו כן, דבאיסורא החמיר רב לחשוש להחולקים על רבי יוסי.

ובטור חו״מ סי׳ רנ״ח הביא בשם הרמ״ה דכי אמר ר׳ יוסי זמנו של שטר מוכיח עליו היינו דוקא בכותב לאחר מיתה, אבל בכותב לאחר י״ב חודש, חל רק לאחר י״ב חודש, וממילא אם מת באמצע בטל המתנה.

וכתב בב״ח (שם) דלהרמ״ה הי׳ קשה קושיית הראשונים הנ״ל דהא בגיטין ס״ל כרבנן דרבי יוסי.

ולזה חילק דדוקא בכותב לאחר מיתה אמרינן שכוונתו היה שיחול מהזמן שכתוב בשטר, שהרי אין מתנה לאחר מיתה, אבל אם כותב שיחול לאחר י״ב חודש, אז אין כוונתו שיחול רק מהזמן.

והובא דברי הרמ״ה אלו להלכה ברמ״א סי׳ רנ״ח (סעיף ב׳).

דף קל״ו ע״ב

בגמ׳: מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב אמר רבי יוחנן לא קנה לוקח וריש לקיש אמר קנה לוקח רבי יוחנן אמר לא קנה לוקח קנין פירות כקנין הגוף דמי וריש לקיש אמר קנה לוקח קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

בעטרת ישועה (ליקוטים) פירש את שורש המחלוקת, דקנין פירות רומז על טוב עולם הזה, כמו שמצינו ׳אוכל פירותיהן בעולם הזה׳ (פאה א, א), ולפי שריש לקיש היה בימי נערותו גזלן (כמו שהובא לעיל), וידע בטוב עולם הזה, על כן לאחר שחזר למוטב אמר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, כי ידע שתהלוכות תבל, הבל המה מעשה תעתועים, ולשוא הוא לעבוד על תאוות עולם הזה הנקראים קנין פירות כי המה לאו כקנין הגוף דמי, אבל רבי יוחנן, אשר מנעוריו היה שוקד על דלתי התורה ולא ידע בטוב העולם הזה, אמר קנין פירות היינו טוב העולם הזה הוא כקנין הגוף, שיוכל לעבוד בעבודת גשמיות, ועל ידם להשיג את קנייני הגוף לפי שלא ידע והרגיש בתאוות עולם הזה כלל.

★ ★

בגמ׳: קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

בדין הקהל מצינו שנתחייבו גם הגרים, שנאמר (דברים לא, יב), ׳וגרך אשר בשעריך׳, ומובא במסכת חגיגה (ג, א), הפטור מראיה פטור מהקהל, לפי זה הקשה בטורי אבן (שם), אם כן היאך מצינו גר שחייב בהקהל, הרי אמרו במסכת פסחים (ח, ב) דמי שאין לו קרקע פטור מן הראיה, ולגר אין קרקע, ואם כן פטור מראיה, וממילא פקור גם מהקהל, וכיצד חייבה התורה את הגר בהקהל. ובשלמא למי שסובר קנין פירות כקנין הגוף, אם כן לדבריו לא קשה כלל, שהרי הגוי יכול לקנות קרקע מאחר, ואף על פי שאין לו בה אלא קנין פירות כיון שחוזרת ביובל, מכל מקום קנין פירות כקנין הגוף, אך למי שסובר קנין פירות לאו כקנין הגוף, קשה, למה חייבה התורה את הגר בהקהל.

ובצל״ח (פסחים ח, א) תירץ, שיש להעמיד מציאות קרקע אצל גר באופן זה שנשא הגר אשה שירשה קרקע מאביה, והוליד ממנה בן ומתה וירשה בנה, ואחר כך מת הבן בלא בנים, וירשו אביו כדין, ואם כן יש לו קרקע.

★ ★

בגמ׳: סד״א אבא לגבי ברי׳ אחולי אחיל קמ״ל וכו׳ סד״א כל לגבי נפשי׳ אפי׳ במקום ברי׳ נפשיה עדיפא לי׳ קמ״ל וכו׳.

וכתב בספר חזקה רבה (חו״מ ח״ב הלכה קפב): לכאורה קשה, אמאי לא אמרינן באמת הך סברא דכל לגבי נפשי׳ אפילו במקום בריה נפשיה עדיפא ליה, דהא מצינו כן גבי מברחת בכתובות (דף ע״ט ע״א), וע״כ צריך לומר דהיינו טעמא, דנגד הך איכא גם סברא להיפך, דאבא לגבי בריה אחולי אחיל ועדיפא טובא, וכיון דקיי״ל כריש לקיש, כמבואר בחו״מ סימן רנ״ז סעיף ה׳. וכן פסק הרמב״ם (בפ״ד מהלכות ביכורים הלכה ו׳), וכיון שכן נראה דחזקה גמורה היא הא דאבא לגבי בריה אחולי אחיל, וכן משמע מתוס׳ גיטין דף מ״ח ע״א (ד״ה אי לאו כו׳) וז״ל, דדוקא בההוא לחודא בכותב לבנו מהיום ולאחר מיתה קיי״ל כריש לקיש דלאו כקנין הגוף דמי משום דאבא לגבי ברא אחולי אחיל, דהכי מצריך להו בפרק יש נוחלין דף קל״ו ע״ב לתרי מילי דריש

לקיש כו׳, ונראה מדבריהם דקיימי בהך סברא דאחולי אחיל והוה חזקה גמורה.

★ ★

ובספר קהלות יעקב בחלק מדות חכמים (אות א׳ סימן מ׳) הביא בשם מהראנ״ח ח״ב (והם שו״ת מים עמוקים) סימן ע׳, דאע״ג דפשיטא ודאי שלא נאמר זה אלא באבא לגבי בריה דראוי ליורשו, מ״מ זכר לדבר יש בכל מי שדעת האדם קרובה אצלו יותר דמחיל גביה עכ״ל, ומדבריו ג״כ נראה דהא דאבא לגבי בריה אחולי אחיל הוא ודאי ובכלל חזקה יחשב, ובשאר קרובים יש לתלות דמחיל גבייהו יותר מאצל אדם אחר, ועיין היטב בשו״ע סימן רנ״ז סעיף ב׳ ומ״ש הרמ״א והסמ״ע סק״ו, דדעתו של אדם קרובה אצל בנו ובעין יפה נתנה לו כו׳.

דף קל״ז ע״א

בגמ׳: נכסי לך ואחריך לפלוני וכו׳ רשב״ג אומר אין לשני אלא מה ששייר ראשון וכו׳ אמר אביי איזהו רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים כרשב״ג וכו׳.

הגאון ר׳ יחזקאל ראטה שליט״א הקשה בקובץ קול התורה (קובץ נ״ד ע׳ נג) מהמבואר בשו״ע חו״מ (סי׳ רי״ב ס״ד): המוכר גוף הקרקע לזמן קצוב ה״ז מכירה ומשתמש הלוקח בגוף הקרקע כחפצו ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעליה, ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירות, שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס, אבל הקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם עכ״ל. והוא מדברי הרמב״ם (הל׳ מכירה פכ״ג הל׳ ה׳) והובא בטור שם, משמע דלכתחלה רשאי לעשות כן להיות בונה והורס, וכן יוכל לחפור בו בורות, כמו שעושה הקונה קנין עולם.

וזה סותר לכאורה למבואר בגמ׳ כאן וכנ״ל, דאע״ג דהוי מכירה גמורה לגמרי כל זמן שהוא ביד ראשון, אמרינן דזהו רק בדיעבד, אבל אסור לעשות כן ומקרי רשע, וכן נפסק בשו״ע חו״מ (סי׳ רמ״ח ס״ג) ע״ש. ואיך פסקו בסי׳ רי״ב וכנ״ל, דמותר לכתחלה לנהוג כמו הקונה קנין עולם.

★ ★

וכתב שם להלן ליישב בזה, דצ״ל דכאן בגמ׳ בב״ב מיירי שנתן במתנה בלשון נכסי לך, ואמר זאת בסתמא, בזה הוא דאמרינן דאסור לעשות כן כדי שיתקיים דעת הנותן וכמש״כ שם ברשב״ם, אבל בסי׳ רי״ב מיירי באופן שפירש לו בהדיא בשעת המכר שמוכר לו הגוף עם הפירות ולפיכך יוכל לנהוג בו כחפצו [ואפשר לומר דבכה״ג אף לרבי הוי מכירה גמורה אף להגוף מכיון שפירש לו כן]. ועוד דבסי׳ רי״ב מיירי רק לענין שהלוקח בעצמו ינהג בו כחפצו לענין בניי׳ והירוס, וכל גוף הקרקע ישאר ברשותו, אבל מ״מ אינו יכול למכור לגמרי ואם מכרו מוציאו המוכר הראשון מיד הלקוחות, וכמו שכתב בסי׳ רמ״ח.

ומתבאר לפי״ז, דהיכא דמכר לזמן קצוב ופירש לו דמוכר לו גם גוף החפץ או הקרקע, נידון כדין קנין עולם.

וכתב שם לדחות לפי״ז את דברי הרה״ג השואל ששאלו, באחד שמכר לנכרי חנותו הגדולה, המקום עם הסחורה שהי׳ בו גם חמץ, וכתב בהשטר שהמכירה תהי׳ עד כ״ג ניסן, והי׳ המכירה באופן שהחנות ישא ויתן גם בתוך הפסח - במשך זמן המכירה להנכרי, אם יש לחוש בכה״ג משום חמץ שעבר עליו הפסח.

אך לפי מה שנתבאר לעיל מבואר, דבאופן שמכר לו הסחורה לישא וליתן בה, הוי כמו שפירש לו שמכר לו גם הגוף, נידון כדין קנין עולם למשך הזמן שקצב עמו. ולא יחשב כחמץ שעבר עליו הפסח וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: אמר אביי איזהו רשע ערום וכו׳.

ומבואר, דהרשע הפועל ברשעתו נקרא ׳ערום׳. על פי זה ביאר רבי שלמה קלוגר (חכמת התורה, בראשית) את הפסוק (בראשית ג, א) ׳והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה׳ אלוקים׳, ולכאורה תיבות ׳אשר עשה ה׳ אלוקים׳ מיותרים, דאילו היה לפנינו שתי כיתות חיות, היה בכך סימן שהוא היה ערום מכל הכת שנעשו על ידי אלוקים, אך מכיון שהכל נעשה על ידו, למה צריך לציין שעשה ה׳ אלוקים.

אך לפי מה שנאמר כאן שהרשע נקרא ערום, יתפרשו דברי הכתוב ׳והנחש היה ערום׳ כלומר, היה רשע, דמובא במדרש תנחומא (מקץ, ג) ׳ארורים הרשעים שמהפכין מידת

הרחמים למידת הדין', ובא הכתוב לציין את רשעות הנחש שהיה רשע יותר משאר החיות, שעשה מידת 'ה'' דהיינו מידת הרחמים ל'אלוקים' דהיינו מידת הדין.

דף קל"ז ע"ב

בגמ': אבל פריש ורימון לא.

בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קל"א) כתב לבאר גירסא זו, דאיירי שכל האחים יצאו ידי חובתם בנטילת ד' מינים, חוץ מאח אחד שעדיין לא יצא ידי חובתו, וע"כ אם יש כאן לכל אחד אתרוג אפילו אתרוג פסול, כיון שלגבי אכילה זה שוה כמו אתרוג כשר, יוצא בו האח ידי חובתו, ואין כאן דין ברירה, אלא אמרינן שמשעה ראשונה הגיע אתרוג זה לחלקו, דכופין על מדת סדום.

משא"כ אי מגיע לכל א' פריש או רימון, אפילו אם זה שוה כמו האתרוג, מ"מ לא שיך כאן כופין על מדת סדום, וחלקו של כל אחד מעורב בהאתרוג, ובזה אין ברירה כמו חלקו גדיים נגד טלאים בתרומה (ל' ע"ב).

★ ★

בגמ': אמר רב הונא בריה דרב יהושע משום דאתו ממולאי אמריתו מילי מוליאתא.

כתב בשל"ה (תורה שבעל פה - יד) שלא אמר בדרך זילזול, אלא התכוון לדבר חכמה ומוסר, שהיות והוא בא מבית עלי, שנאמר עליהם במסכת ראש השנה (יח, א) 'בזבח ובמנחה לא יכופר - אבל בתורה ובגמילות חסדים יכופר', אם כן עליו להתבונן בתורה ביתר שאת ואחריות שלא יהיו דברים ממולאים, ובזה יתכפר העונש.

עוד הקשה, האיך יש מספר מקומות בגמרא מעשים שיוצא מהם גנות לאמוראים, עמודי העולם, כגון בנתיה דמר שמואל דאשתביין כו' (כתובות כג, א), ובנתיה דרב נחמן דהוי מבחשי קדירה בכשפים (גיטין מה, א), וכיוצא באלה. וביאר: 'דע כי באמת ובצדק נכתב, כי לא לפני חכמי התלמוד חנף יבוא, כי היה איזה עון על אביהם שבאו בנותיהן לכלל זה, דהיינו שלא הוכיחו אותם תמיד בתוכחת מוסר וכיוצא בזה, והיה זה על צד העונש להיות נכתב דבר זה בתלמוד. ודבר שהוא מצד העונש לא שייך לומר אל תספר בגנותו, כי זה הדין שלו, לספר בגנותו שלו בדבר זה, כמו שמעשים בכל יום הבית דין פוסקים ועושים הכרזה על אדם אחד דברי גנות, הוא משום שהדין נותן ליענש בכך'.

★ ★

בגמ': שור זה נתון לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי הקדישו והחזירו ה"ז מוקדש כו'.

במגיד משנה (הלכות זכי' פ"ג ה"י) נסתפק אם אמר ע"מ שתחזירהו ולא אמר לי והמית השור והחזירו לבעליו אם גם כן יוצא ידי חובת חזרה כמו בהקדישו והחזירו לבעליו.

ובמשנה למלך שם כתב דלו פשיט דלא מתקיים התנאי בזה, דרק בהקדישו דסוכו"ס הרי הוא בחיים, אבל בהמיתו לא.

★ ★

ועיין שם במשנל"מ שחקר במת השור אם המקבל מתנה צריך להחזיר הפירות שאכל או לא (כגון ולדות השור וכדו'), דכיון דלא נתקיים תנאו נתבטל מתנתו, וממילא - צריך להחזיר הפירות, ורק מתשלומין פטור אם מת השור הואיל ולא ירד לתורת שומר. או דיל"פ דמ"ש ע"מ שתחזירהו לו הוא רק כשהשור בעין, וכשהשור מת לא ע"ד כן התנה, וא"כ המתנה קיימת, וממילא - א"צ להחזיר הפירות.

וכתב להוכיח כצד הראשון שנתבטל המתנה, מזה שכתבו הפוסקים שהוא חייב בפשיעה, ובשלמא אם בטלה המתנה, עכ"פ שומר חנם הוה, לכן חייב אפשיעה, אבל אם נימא כצד הב' דהו"ל מתנה בלי תנאי, א"כ למה יתחייב בפשיעה, שהרי לא התנה רק בעין אז יחזירהו לו.

דף קל"ח ע"א

בגמ': תנו רבנן שכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלוני ושלש מאות לפלוני וארבע מאות לפלוני אין אומרין כל הקודם בשטר זוכה לפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מכולם אבל אמר תנו מאתים זוז לפלוני ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אומרין כל הקודם בשטר זוכה לפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מן האחרון אין לו גובה משלפניו אין לו גובה משלפני פניו.

כתב היעב"ץ (אבות ה, א), 'בעשרה מאמרות נברא העולם, שאמר עשר פעמים ויאמר והיה מספיק מאמר אחד לכל מה שיעשה, שיאמר ויאמר אלהים יהי אור יהי רקיע

יהי מאורות, והתשובה שנברא בעשרה מאמרות להודיענו מעלת האדם וכי הוא תכלית כל הנבראים, כי לא נברא הכל אלא כדי שיעשה רצון בוראו, וזה כי אם לא היה מפריד בין ענין לענין במאמר היה אפשר לחשוב שלא היה הפרש ביניהם. והמשל בזה ראובן יש לו להזכיר עשרה חכמים בשמותם והם שוים אין לאחד מעלה על חבירו, והוא מזכירם זה אחר זה, אין להביא ראיה ממאמרו מי הוא הנכבד מכולם, כי מחוייב הוא להזכירם זה אחר זה שאי אפשר להזכירם כולם בדבור אחד, אבל אם עשה שום הפרש בהזכיר את שמותם, אז יבינו כי יש לאחד מעלה על חבירו.

ולמדנו: ׳תנו רבנן, שכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלוני ושלש מאות לפלוני וד׳ מאות לפלוני אין אומרין כל הקודם בשטר זכה ולפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מכולם. אבל אם אמר תנו מאתים זוז לפלוני ואחריו ג׳ מאות לפלוני ואחריו ד׳ מאות לפלוני אומרים כל הקודם בשטר זכה ולפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מן האחרון.

׳**וכן** הענין במעשה בראשית שאם היה הכל נברא במאמר אחד לא היינו מכירים מדרגת הנבראים, עכשו שנבראו הדברים ממאמרים נפרדים, יורה כי הם בממדרגה זה אחר זה, ועם זה נתעורר שיש איזו מעלה לאדם על הבעלי חיים, וזה לא יהיה אם לא מצד הבחירה אשר לו לעבוד את בוראו יותר מכל הנבראים׳.

★ ★

בגמ׳: שכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלוני ושלש מאות לפלוני כו׳ יצא עליו שטר חוב כו׳ אבל אמר תנו מאתים זוז לפלוני ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אומרים כל הקודם בשטר זוכה כו׳.

בשו״ת עבודת הגרשוני (סי׳ מ״ד) דן בצואה שהי׳ מסודר פרטים לפי סדר א׳ ב׳ והי׳ כתוב בנקודה הששית שיתנו שביעית מעזבנו לאחותו, ויצאו עליו הרבה שטרי חוב.

וכתב העבודת הגרשוני שאע״פ שלא מוזכר בפירוש ״ואחריו״ לאחותי, מ״מ כיון שפירט לפי סדר א׳ ב׳, וכתב לאחותו בנקודה הששית אם כן דינו כמו אחריו לפלוני, והשטרי חובות הם קודמים, אלא שמסיים דלא מפני שאנו מדמין נעביד עובדא, עיין שם עוד בדבריו מ״ש לענין חובות בעל פה, ולענין מה שהיו צריכים להוציא הוצאות עקב מלשינות אם נגרע חלקה מזה, והובא בפתחי תשובה סי׳ רנ״ג (ס״ק י׳).

★ ★

הראשונים נחלקו כאן (עי׳ רשב״ם ד״ה גובה ורא״ש סי׳ נ״ב ותוס׳ גיטין נ׳ ע״ב ד״ה תנו ומגיד משנה זכי׳ פ״י הי״א, והובא ברמ״א סי׳ רנ״ג סעיף ט׳) אם נתן לכולם בשוה, כגון שנתן לכל אחד מאתים זוז, שאמר מאתים זוז לפלוני ומאתים זוז לפלוני כו׳, י״א שהראשון ראשון קודם וכאילו אמר אחריו לפלוני, מדלא אמר ביחד שש מאות זוז לפלוני ולפלוני ולפלוני, ויש חולקים וס״ל דאין דינו כאחריו לפלוני.

דף קל״ח ע״ב

בגמ׳: ודלמא כראוי לו בחובו קאמר אמר רב נחמן אמר לי הונא הא מני רבי עקיבא היא דדייק לישנא יתירא.

כתב במחנה אפרים (הל׳ זכיה ומתנה סי׳ לח), ״שכיב מרע שצוה ואמר תנו ק״ק זוז לפלוני, ולא קנו מידו ומת, ובא ראובן ותובע המאתים זוז, וטוען היורש דאין המתנה מתנה, כיון דלא קנו מידו, וראובן אומר דאביו היה חייב לו מאתים זוז, ובשביל חובו קאמר ליתן. והנה ראובן תפוס, והיורש אומר דלשון תנו לא משמע אלא מתנה. ראיתי להר״ן ז״ל שכתב בפרק הכותב, דהתוספתא דסוף פרק גט פשוט, דקתני האומר תנו מאתים זוז ליוסף בן שמעון אין דורשין לשון הדיוט וכו׳, דאיירי בחוב או פקדון, וכ״כ ה״ה בפי״א מהלכות זכיה, וראיתי להש״ך ז״ל סי׳ רנ״ג שתמה על זה, דלשון תנו לא משמע הכי ע״כ.

׳**וחפשתי** בזה ומצאתי בפרק יש נוחלין, ש״מ שאמר תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי בראוי לו נוטלן ונוטל את חובו, ופריך, ודילמא בראוי לו בחובו קאמר, ומשני הא מני ר״ע היא דדייק לישנא יתירה, אלמא דאי לאו דאמר בראוי לו הוה אמינא דתנו לו בחובו קאמר׳. ויש לחלק, דשאני התם דאמר תנו לבעל חוב. וראיתי בחידושי הרשב״א ז״ל פ״ק דגיטין דף י״ג שכתב, ש״מ שאמר תנו מנה מנכסי, פירש ר״י הזקן, דאי לא אמר מנכסי אין נותנין, שמא לאו מתנה יהיב, אלא אודויי אודי דיש לו פקדון בידו יע״ש, ובירושלמי הביאו הרשב״א פר׳ התקבל גבי גניבא יוצא בקולר,

יתנון ליה משום חוב יתנון ליה משו' מתנה, ומכל זה נראה דבנ"ד הדין עם ראובן'.

★ ★

בגמ': ב"ד בתר בית דינא לא דייקי.

כתב הגרי"מ לאו שליט"א בשו"ת יחל ישראל (ח"ג סי' קא): הנה כוונת פשטות דברי הגמ' היא, דאין דרכם של בית דין שני לבדוק ולערער אחר פסק הדין של הבי"ד הראשון, והטעם כי חזקה עליהם שעשו הכל כראוי.

ויש לעיין בטעם כלל זה, האם טעם הדבר מחמת שמוחזק לנו הבי"ד הראשון שעשה מלאכתו נאמנה ובשיקול דעת כדין התורה, וא"א לערער על פסק שכבר ניתן (ואף שדעת בי"ד אחר יכולה להיות שונה, מ"מ "אלו ואלו דברי אלוקים חיים"), או שמא עיקר הטעם הוא משום שהבי"ד השני חס על כבודו של בי"ד הראשון מחשש שיזדלזל כבודו ותיפגע סמכותו בעיני הבע"ד, ומטעם זה נמנע מלערער עליו.

הנפק"מ בין שני צדדי הספק שלפנינו במקום שצד אחד אינו שייך, והאפשרויות רבות, ונציין אחדות מהן:

א) **במקום** שהבי"ד הראשון היה בי"ד של הדיוטות בהסכמת הבע"ד (ג' רועי בקר), ועכשיו בא המתחייב ורוצה לערער בפני בי"ד מומחין, דלטעם הא', בודאי דהכא על הבי"ד השני לבדוק פסק דינם של ההדיוטות, דאין פה חזקה שלא טעו, וכה"ג בי דינא בתר בי דינא דייקי ודייקי, לעומת זאת, לטעם הב', כיון שאף בי"ד של ג' רועי בקר דין בי"ד לו אם קיבלו הבע"ד אותם עליהם, וא"כ עדיין יש מקום לחשוש לכבודם, כי סו"ס יש להם שם בי"ד.

ב) **במקום** שהסכימו שני הבע"ד לקבל את פסקו של דיין מומחה הבקי בכל חדרי תורה דכל רז לא אניס ליה בש"ס ובדברי הפוסקים ונושאי כליהם ראשונים ואחרונים, ובנוסף לכך יחיד מומחה הוא בחקירות ודרישות עדי יוציא כאורה משפטו, ועתה בא אחד מהבע"ד ומערער בפני בי"ד על החלטת היחיד מומחה הנ"ל.

מעתה, אם נאמר שהטעם לכך "בי דינא בתר בי דינא לא דייקי" הוא שחזקה על הבי"ד הראשון שדן כהלכה, א"כ ה"ה פה בדיין יחיד המומחה לרבים. לעומת זאת, אם הטעם לכך הוא משום כבוד בי"ד, עדיין יש מקום לומר כי חששו לכבוד בי"ד, כי יש בדבר משום זילותא דבי דינא, ואולם לא חששו לכבודו של דיין יחיד, ואפילו הוא מומחה לרבים ויחיד בדורו.

ואע"פ דיחיד מומחה הוא כבי"ד, וכמ"ש בשו"ע יו"ד (סי' רכח ס"א) ובחו"מ (סי' ג ס"ב) וכבוד ת"ח יחיד מומחה לא דבר של מה בכך הוא, הרי כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה הל' יח) דאין הודאה בפני יחיד מומחה לרבים חשובה כהודאה בפני בי"ד, הרי בהכרח יש לחלק ביניהם.

וע"ש מש"כ להוכיח בב' הצדדים הנ"ל.

דף קל"ט ע"א

בגמ': האי גדול אחי דלבש ואיכסי מביתא, מאי דעבד עבד.

כתב בספר שפתי חיים (על מידות ועבודת ה' ח"ב ע' ע):

מדוע מקבל הבכור פי שניים, וכי מגיע לו יחס מיוחד בגלל שהוא גדול הבנים? אלא לפי שכל ענין הירושה הוא, שעל הבנים מוטל להמשיך את התפקידים המיוחדים לאביהם בעבודת ה', לכן הם מקבלים מאביהם את הירושה הרוחנית - תכונות וקוי אופי, לכן הם גם יורשים את רכושו ככלים גשמיים המסייעים להמשיך בעבודת האב.

מכיון שהבכור הוא הגדול ומנהיג הבית שעליו מוטלים תפקידים יותר אחראיים מאחרים, לכן הוא מקבל פי שניים מהירושה. כך היא גם ההלכה כמו שאמרו חז"ל (ב"ב קלט.) "אמר רבא האי גדול אחי דלבש ואיכסי מביתא מאי דעבד עבד" [גדול האחים שלבש והתכסה מתפוסת הבית מה שעשה עשה], ופירש רשב"ם: "גדול אחי שנשא ונתן בנכסים ואיכא הנאה ליתמי כי מיכסי מלבושים נאים כי היכי דלשתמעו מיליה: מאי דעבד עבד. ולא יטלו כנגדו", כאשר מחלקים את הירושה, צריך להעריך גם את שיווי הבגדים שלובש כל אחד מהבנים, שנקנו מהרכוש המשותף לפני החלוקה, מלבד הבגדים הנאים של גדול הבית שאותם אין להעריך, כי הם כבגדי יצוג לטובת כל בני הבית.

★ ★

בגמ': אמר רבא האי גדול אחי דלבש ואיכסי מביתא מאי דעבד עבד.

ופירש הרשב"ם: 'גדול אחי - שנושא ונותן בנכסים, ואיכא הנאה ליתמי, כי מיכסי מלבושים נאים כי היכי דלישתמעו מיליה'.

בפירוש הכתב והקבלה (פר׳ וישב) כתב, דלפיכך עשה יעקב ליוסף כתונת פסים, כי אחר שהכירו אביו היותו גדל הערך מאחיו, רצה שיהיה מלבושו בערך עליהם לכבוד ולתפארת, כי בימים ההם היו המלבושים נערכים כפי מעלת האיש, ולכן גם פרעה הלבישו ליוסף בגדי שש למעלתו.

★ ★

בגמ׳: דשלח רבין באגרתיה מי שמת והניח אלמנה ובת וכו׳ **נשאת הבת אלמנתו נזונת מנכסיו** וכו׳.

בבית שמואל אבהע״ז (סי׳ צ״א ס״ק ט׳ וסי׳ צ״ג ס״ק י׳) מביא ב׳ דעות בביאור דברי רבין בגמ׳ כאן דס״ל שאלמנה נזונת מנכסי בעלה שמת גם אם ירשתם הבת והכניסה אותם לבעלה. דמהרי״ק מפרש שהגמ׳ מדברת באופן שהבת הכניסה נכסים אלו לבעלה בתורת נכסי מלוג. שמנכסים אלו נאמר שהאלמנה נזונת מהם, וזה משום שאין לבעל דין לוקח על נכסי מלוג, אבל אם הכניסה הבת לבעלה את הנכסים שירשה בתורת נכסי צאן ברזל, אין האלמנה נזונת מהם, כי בנכסי צאן ברזל יש לבעל דין לוקח ואפי׳ מחיים, ואין האלמנה נזונת מנכסים משועבדים. אבל בנתיבות משפט (הקדמון) כתב שהאלמנה נזונת אף מנכסי צאן ברזל שהכניסה הבת.

★ ★

והנה הבית מאיר (בסימן צ״א סעיף ד׳ בהג״ה) הסכים להלכה עם בעל הנתיבות. ופירש שם שנכסי צאן ברזל הם של האשה, ולבעל יש בהם מחיים רק קנין פירות. אלא שבדבר אחד חלוק דין נכסי צאן ברזל מנכסי מלוג, כי בנכסי מלוג בלא תקנת אושא יכלה האשה למכור גוף הקרקע לאחר מותה, ובנכסי צאן ברזל לא היתה יכולת לאשה למכור גוף נכסי צאן ברזל לאחר מותה שלבעל אין קנין בגוף הקרקע.

והטעם לדבר זה, כי בנכסי צאן ברזל שמקבל הבעל אחריות עליהם, אלמוהו רבנן לקנין פירות שיש לבעל בהם שלא תוכל האשה למכור נכסים אלו. והביא הבית מאיר ראיה לדבריו שהאלמנה גובה למזונותיה גם מנכסי צאן ברזל, שהרי לשון הגמ׳ כאן: נשאת הבת האלמנה נזונת מנכסיו. וביאר הרשב״ם, שכשנשאת הבת הכניסה הנכסים לבעלה כדרך נשואה. ובפשטות משמע, שהכניסה הנכסים בתורת נכסי צאן ברזל, דכן היה הדרך שכל הנכסים שאשה מביאה עמה בזמן כניסתה לחופה היו שמים אותם וכותבים אותם ואת שומתם בכתובה והרי הם נכסי צאן ברזל, וכן כתבו התוס׳ (כתובות דף פ ע״ב ד״ה או דלמא) שהרגילות בזמן חכמי הגמ׳ היתה שהאשה מכניסה בנכסי צאן ברזל ולא בנכסי מלוג.

★ ★

ועיין בבית מאיר (סימן צ״א סעי׳ ד׳) שהביא, שהתוס׳ רי״ד בב״ב כאן סובר שאף את הנכסי מלוג אינה גובה מיד, דהרי יש לבעל קנין פירות בהם מחיים והוי לוקח לעניין זה. אלא כוונת הגמ׳ שמוכרים את הנכסי מלוג בטובת הנאה, וממון זה גובה האלמנה למזונותיה. ומה שאמרה הגמ׳ ששויוהו לבעל כיורש, הכוונה היא לנכסי מלוג לאחר מיתת האשה. כי מצד הדין, דין הבעל בנכסי מלוג גם לאחר מיתת האשה כלוקח. דאמר ר׳ יוסי בר׳ חנינא באושא התקינו האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות. דתקנו שהבעל הוא הלוקח הראשון, אלא שכאן משום הפסד האלמנה שויוהו רבנן כיורש לאחר מיתת האשה. ובבית מאיר כתב שרוב הראשונים חולקים על פירוש זה.

★ ★

וראה בקצוה״ח (סימן קל״ב ס״ק א׳) שכתב, שהגמ׳ אצלנו נאמרה למאן דאמר קנין פירות כקנין הגוף. אבל להלכה שקנין פירות אינו כקנין הגוף, כל המוכר קרקע בזמן שהיובל נוהג מוכר רק קנין פירות בקרקע עד היובל. ולכן אשה המכניסה נצ״ב לבעלה, זוכה הבעל רק בקנין הפירות שבקרקע, ואם מתה האשה אח״כ הבעל יורשה וזוכה גם בקנין הגוף ע״כ.

דף קל״ט ע״ב

בגמ׳: אלא אמר רב אשי בעל שויוה רבנן כיורש ושויוה כלוקח והיכי דטבא לי׳ עבדו לי׳ כו׳.

ברשב״ם הביא מרבינו חננאל שאם לותה ואכלה קודם שנשאת, המלוה מוציא מיד הבעל, דהא איהו לא אפסיד אנפשי׳ בזה, שהרי בשעת ההלואה לא ישבה תחתיו. אבל הרי״ף וסייעתו חולקים וסוברים דזה נמי מקרי אפסיד אנפשי׳, דאשה עשוי׳ להנשא.

וכתב בחתם סופר (שו״ת אה״ע ח״ב סי׳ קס״ג) די״ל דהרי״ף בזה לשיטתו, דהנמוק״י מביא תשובת הרי״ף דכמו דבלוה שמבזבז נכסיו, יכול המלוה לעקל אותם שיהי׳ לו

מאיפא לגבות, כן באשה שלותה ובאה להנשא, יכול המלוה לעקל נכסי׳ ואעפ״י שלא הגיע זמן הפרעון.

וא״כ יל״פ דהרי״ף סובר דגוף ההלוא׳ לא מיקרי אינהו דאפסיד אנפשייהו, דא״כ לא שבקת חיי לשום אשה שלא יהא אדם נושא ונותן עמה, אלא כיון דסתם אשה עומדת להנשא, הי״ל להמלוים לעמוד על המשמר, שכשתבא להנשא יעקלו מעותי׳ וכנ״ל, ומדלא עשו כן, אינהו הוא דאפסדי אנפשייהו.

פרק תשיעי

במשנה: **מי שמת והניח בנים ובנות בזמן שהנכסים מרובין הבנים יירשו והבנות יזונו נכסים מועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון.**

במעינה של משנה (לרבי משה שלומון) ביאר, על פי מה שאמרו במסכת נדה (לא, ב) שזכר הוא מלשון ״זה כר״ כלומר שבא עם ככרו בידו, ונקבה זה מלשון ״נקייה באה״, דהיינו שנולדה ריקנית ללא פרנסה, כי פרנסתה אצל בעלה, וזהו שאמר אדמון, ״וכי בשביל שאני זכר הפסדתי״, כלומר, וכי בגלל שנולדתי ופרנסתי עימי לכך אני צריך להפסיד את הירושה ורק הבנות יהנו ממנה. אכן רבנן סוברים, דאדרבה בגלל שהנקבה באה נקייה לפיכך צריך לדאוג לפרנסה, מה שאין כן הזכר ככרו עימו וכבר ימצא מאין להמציא פרנסתו.

★ ★

במשנה: **רואה אני את דברי אדמון.**

ראיה זו היא מלשון חשיבות, שמחשיב את דברי אדמון על פני שאר התנאים. בדרך זו פירש באור המאיר (שלח) את הפסוק (במדבר יג, יח) ״וראיתם את הארץ מה היא״, כלומר, החשיבו את הארץ.

כמו כן פירש בקול מבשר (ג, פסח) מה שאמרו חז"ל ״בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים״, שהאדם צריך להחשיב את עצמו.

דף ק"מ ע"א

בגמ': **דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן יתומין שקדמו ומכרו בנכסים מועטין מה שמכרו מכרו.**

ופירש הרשב"ם: ״יתומים שקדמו - קודם שהעמידו בנות בדין, ומכרו אפילו בנכסים מועטין, מה שמכרו מכרו, דאין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים, וכ"ש בנכסים מרובין, כדאמר בכתובות, האחים ששעבדו מוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות, ש"מ, כיון שאם מכרו מכירתן מכירה יש להן תפיסת יד בנכסים, ואם נתרבו יש להן חלק בהן, וזכותם בהן עומדת״.

כתב הגאון רבי יוסף ענגיל (לקח טוב כלל ד ד"ה והנה מצינו), ״והנה מצינו עוד הספק הזה (אי בתר לכתחלה אזלי׳ או בתר דיעבד) לענין ממון ג"כ, והוא בחולין ד"ד ע"ב, דס"ל לרש"י דם ד"ה מפני דחליפי חמץ שעבר עליו הפסח אסורים למחליף, דאל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח וכו׳, עכ"ל, ובתוס׳ שם ד"ה מותר כ׳, וז"ל, ואין זה דיוקא, דאפי׳ יהיו הדמים מותרין כשמכרן, מ"מ כיון דלכתחלה אסור למכור לאו בר דמים הוא, עכ"ל. וע"ע בש"ס בבא בתרא דקכ"ה ע"ב, גבי ההוא דאמר נכסי לסבתא ובתרה לירתאי (ליורשים שלי), הוי לי׳ ברתא דהוי נסיבא שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא, בתר דשכיבא סבתא, אתא בעל (של הבת) וקא תבע, וס"ל התם לבני מערבא דאין הבעל יורש, משום דה"ל ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, ור׳ הונא ס"ל התם, דכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, וחשוב הבעל מוחזק, וקאמר התם, אמר רבא, מסתברא טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנא זבינה זבינא, וברשב"ם, מסתברא טעמא דבני מערבא דחשבי להו ראוי לגבי בת ולא מוחזק, דליכא למימר כאומר מעכשיו דמי, דהא אם קדמה הזקנה בחייה ומכרתן לאחרים זבינה זבינא, וכשתמות הזקנה אפי׳ אם תהי׳ הבת קיימת לא תטול כלום, כדאמרינן בכתובות נכסיי לך ואחריך לפלוני אם קדם הראשון ומכר מה שמכר מכר, ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, ואם לא שייר כלום לא שקיל מידי, והילכך בעל לא ירית, דאשתו לא הוי הוחזקה כלל בהני נכסים וכו׳ עכ"ל.

ומוכח בזה דבתר דיעבד אזלי׳, שהרי לכתחלה הי׳ אסור לזקנה למכור הנכסים, כמבואר בכתובות (דצ"ה ע"ב), דבאומר נכסיי לך ואחריך לפלוני, אסור לראשון למכור

הנכסים. ולדעת התוס' סוטה דכ"א ע"ב ד"ה אביי מיקרי ג"כ רשע אם מוכרן, ולדעת הרשב"ם הובא בתוס' שם לא מיקרי רשע, אבל עכ"ז מודה דאיסור הוא למוכרם לכתחלה עש"ה, וא"כ מדאמרינן דמפאת דאי קדים סבתא וזבנה וכו' לא חשובה הבת מוחזקת, מוכח דבתר דיעבד אזלינן ודו"ק.

ואולם ר' הונא דסובר בהך דב"ב דחשובה הבת מוחזקת באמת, משום דכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, ולא חייש לסברא דרבא דאי קדים סבתא וזבנה וכו', י"ל דזהו טעמו באמת, דס"ל דבתר לכתחלה אזלינן, וע"כ כיון דלכתחלה אסור לסבתא למכור, לכן אין מסולק מן הבת השם בעלים, מפאת דאי קדים סבתא וזבנה וכו', וא"כ נמצא דדבר זה אי בתר לכתחלה אזלי' או בתר דיעבד הוא פלוגתא דאמוראי בסוגי' דב"ב הנ"ל עש"ה.

ועיין עוד בש"ס ב"ב דק"מ ע"א, דנכסים מועטין חשובי בחזקת הבנים (לענין שאם השביחו ונתרבו ברשותם השביחו), מפאת דיתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטים מה שמכרו מכרו, וכן מבואר ג"כ ביבמות דס"ז ע"ב, דחשובי נכסים מועטים בחזקת הבנים, (לענין שאם יש בנכסים אלו עבדים אזי נחשבים העבדים של הבנים לענין אכילת תרומה) מטעם הנ"ל, דאלו קדמו ומכרו מהני עיין היטב שם, ושם ואע"ג דלכתחלה אסור להם למכור מדרבנן, שהרי מבטלים תקנת חכמים שתיקנו בנכסים מועטין דהבנות יזונו והבנים ישאלו וכו'. ועי' סוטה שם, דהמשיא עצה למכור בנכסים מועטין נקרא רשא וכו', וא"כ מוכח גם מזה דבתר דיעבד אזלינן ולא בתר לכתחילה'.

דף ק"מ ע"ב

בגמ': **אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי** וכו'.

בפי' זיקוקין דנורא ובעורין דאשא על תנא דבי אליהו רבא (פרק כ"ג אות י"ד) בתו"ד כותב:

חפשתי בתלמוד ובפרש"י ז"ל ובתוס' ורשב"ם הן בכתובות הן בב"ב ובכל המפרשים והפוסקים ובכולם לא מצאתי שום טעם למה בנכסים מועטים הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, כי לפום ריהטא נראה לכאורה שהוא תקנה נגד השכל, משום דנראה לכאורה כמו שהזכר יפה כחו בנכסים מרובים שהוא יורש הכל, כן יהא יפה כמו כן בנכסים מועטין, כמו שבאמת קמתמה אדמון ואמר "וכי בשביל שאני זכר הפסדתי" כנזכר למעלה, וכמעט כל הפוסקים רוב בנין ורוב מנין כולם כאחד פוסקים דאין הלכה כאדמון, רק מעט מזעיר פסקו כאדמון, ובטלו דבריהם ברוב מנין ורוב בנין. ור"ת מפרש יותר ואמר דגם אדמון לא פליג אתקנת חכמים רק תמוה קמתמה על התקנה כדאיתא בתוס' כתובות ובתוס' ב"ב רפ"ט ע"ש, א"כ קשה על כולם הן על התלמוד ואצ"ל על כל העוסקים ומפרשי התלמוד שכולם פסקו כת"ק שהם רבנן דאדמון.

ובפרט לדעת ר"ת שאמר שגם אדמון מודה לחכמים רק תמוה קמתמה, א"כ יש לתמוה תמיה גדולה על כולם, וכי תקנו החכמים תקנה שהוא נגד השכל ח"ו, או למה פסקו כולם ההלכה ופסקו חכמים, ולא כאדמון האומר דברים של טעם כמו שמפרש התלמוד כנזכר למעלה ופסקו כחכמים, לכן חייבים אנחנו לתת טעם לדבריהם לשבח ע"פ השכל, למה תקנו כך בנכסים מועטים שהבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים מאחר שיפה כח הבנים בנכסים מרובים כנזכר למעלה.

★ ★

ולהלן כותב: לכן נ"ל שהטעם הוא שתקנו חז"ל בנכסים מועטים שהבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים אע"פ שיפה כח הבנים בנכסים מרובים, הטעם הוא כמו שאמר בתנא דבי אליהו (שם) אצל אמה העבריה, שכתבה בה התורה לא תצא כצאת העבדים יותר ממה שכתב בעבד עברי, משום שאסור לשלוח אמה העברי' ליקח ירק מן השוק משום שהאשה משלמת את עצמה לעבור עבירה ולזנות בשביל הסעודה והאכילה בזמן שהוא רעב ואומרת אין בכך כלום, מפני שהנשים דעתן קלה, לכן מכאן סמכו החכמים ואמרו ותקנו בזמן שהנכסים מועטים שהבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, אע"פ שיפה כח הבנים אצל הנכסים מרובין, משום דאלו בנכסים מועטין יזונו הבנים והבנות יהיו מוטלות ברעב וישאלו על הפתחים יש לחוש שהבנות יעברו עבירה לזנות עבור האכילה משום שדעתן קלה ויאמרו אין בכך כלום, דהא בשביל זה הטעם האשה קודמת לפדות מן השביה יותר מן האיש.

ויש לרז"ל על מה שיסמכו שתקנו כך בזמן שהנכסים מועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, כדי שלא יהיו הבנות מוטלות ברעב ויעברו עבירה לזנות בשביל האכילה משום שנא' "מפני זלעפות רעב נשים בציון ענו בתולות בערי יהודה", הרי יש להם על מה שיסמכו במה שמצינו

מפורש בפסוק שהנשים מסרו את עצמן לזנות מחמת הרעב, לכן הסכימו רוב הפוסקים רוב מנין ובנין לפסוק ההלכה כרבנן דאדמון ולא כאדמון אע"פ דלכאורה נראה יותר דברי אדמון מדברי רבנן כמ"ש ר"ג רואה אני את דברי אדמון, משום דלא ידע הטעם למה תקנו רבנן כך כמו שמפורש ע"י אליהו ז"ל.

הגם שהפוסקים שפסקו ההלכה כרבנן ג"כ לא ידעו הטעם הנזכר, מ"מ סוד ה' ליראיו ורוח ה' דבר בהם ומלתם על לשונם, ולא שדברו כסומא בארובה רק כוונו את ההלכה לאמיתו ודוק היטב עכ"ל.

★ ★

במשנה: אם זכר מנה אם נקבה מאתים וילדה זכר ונקבה זכר נוטל מנה נקבה נוטלת מאתים.

וכתב הרשב"ם (ד"ה ה"ג י"מ) דקשה דלקמן (קמ"ב ע"ב) אמרינן דזכר ונקבה לא אמר, ועיי"ש מה שפירש.

ובשו"ת הרא"ש (סוף כלל פ"א) תירץ דיש לחלק דדוקא בנותן לאחר ותלה במה שיולד לו, אז אין תאומים בכלל, אבל בנותן לבניו חביבים עליו שניהם.

ועל פי זה נפסק בשו"ע חו"מ סי' רנ"ג סעיף כ"ז: אם ילדה אשתי זכר יטול מנה ואם נקבה מאתים, וילדה זכר נוטל מנה, ילדה נקבה נוטלת מאתים. "ילדה זכר ונקבה" הזכר נוטל מנה והנקבה נוטלת מאתים, ילדה טומטום ואנדרוגינוס, נוטל כפחות שבשניהם, ואם נקרע ונמצא זכר, יטול כפי תנאו.

ושם בסעיף כ"ח: אם ילדה אשתי זכר, ינתן לו שני שלישי ממוני ולאחי השליש. ואם תלד נקבה, ינתן לה שליש ממוני ולאחי שני שלישים, וילדה זכר ונקבה נתבטלה המתנה שנתן לאחיו, וחזר הדבר לדין תורה והכל לבן, וביאר בתשו' הרא"ש (שם) שכיון שכלל בתנאו איש אחר, אז אין התאומים בכלל.

דף קמ"א ע"א

בגמ': אמר רב חסדא לדידי בנתי עדיפי לי מבני.

מבואר כאן מעלת בנות רב חסדא ששבח אותן.

על פי זה ביאר במשך חכמה (ר"פ תזריע) מה דאיתא בקדושין (כ"ט ע"א) אמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשתסר. ולא נתבאר במה עדיף היה מחבריו.

אלא דבביצה (כ"ה ע"א) מבואר שרב נחמן היה חבירו של רב חסדא. ובנתי' של רב נחמן איתא בגיטין (מ"ה ע"א) שהי' מכשפות ורצו להנשא להגוים השבויים שלהם, ולעומת זה כאן נתבאר מעלת בנות רב חסדא, וזהו עדיפנא מחבראי.

★ ★

בגמ': דתניא וה' ברך את אברהם בכל - רבי מאיר אומר: שלא היה לו בת. רבי יהודה אומר: שהיתה לו בת ובכל שמה.

בתוספות (ד"ה בת) הקשו: 'ואם תאמר, ולמה לא השיאה ליצחק למאן דאמר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין דף נח:) דבן נח מותר באחותו'. ותירצו: "דשמא קטנה היתה ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק. אי נמי, מהגר היתה לו ולא משרה, ולכן לא רצה להשיאה ליצחק'.

בשימנו לב נראה, שהתוספות בבואם להקשות את קושייתם ציינו את כל דברי הגמרא 'בת היתה לו ובכל שמה'. ולכאורה מדוע היו צריכים לציין גם את זה שבכל שמה, והלא די היה לצטט מתוך דברי הגמרא את עובדת היות בת ליצחק, ועל כך להקשות מדוע לא השיאה ליצחק, וכי מה יועיל לקושיא את הזכרת שמה של הבת.

ותירץ בשו"ת תשובה מאהבה (אורח חיים, רצד בשם הגאון רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל), שאם לא היינו יודעים את שם הבת היינו יכולים לומר שאברהם אבינו בעצמו נשאה והיא היא קטורה אשת אברהם. ואולם לאחר שאנו רואים שבכל שמה ואם כן איננה קטורה, לפי זה קשה למה לא השיאה ליצחק.

★ ★

על תירוצם הראשון של התוספות דשמא קטנה היתה, תמהו כל המפרשים, דהלוא אף רבקה היתה קטנה כשנשאה יצחק ואם כן מה הואילו בתירוצם שבכל היתה קטנה.

משום כך יש שפירשו דהתוספות לשיטתם. דהנה במסכת יבמות (סא, ב ד"ה וכן) הביאו התוספות בשם ה"ר שמואל חסיד משפיר"א שהוכיח שרבקה היתה בת י"ד שנים, יעוין שם היטב את החשבון, ולפי זה כתבו התוספות דלפיכך לא השיא ליצחק את בכל, לפי שהיתה קטנה. ולפי הדעה השניה שהובאה שם בתוספות בשם 'סדר עולם' דרבקה היתה

בת שלוש שנים, צריך לומר כתירוץ השני בתוספות כאן, שבכל היתה בת הגר.

ואולם בדעת זקנים לבעלי התוספות הקשו על דעה זו שרבקה היתה בת י"ד שנים, דאם כן מה הוכיחה הגמרא (כתובות נז, ב) דלבתולה נותנים י"ב חודש מהפסוק (בראשית כד, נה) "תשב הנערה אתנו ימים" (וימים היינו שנה), הכיצד ניתן ללמוד מרבקה לדין נערה, והלוא רבקה היתה בוגרת באותו זמן.

★ ★

המהרש"א (יבמות סא, ב) מיישב דעה זו, וכתב שאין זה קושיא, דיש לומר שלא היה לה שערות אלא עד אותו זמן ואז נעשית נערה, דמה שמבואר שאין בין נערות לבגרות אלא ו' חדשים היינו משתביא ב' שערות אחר שתהיה י"ב שנים, אבל אם לא תביא ב' שערות עדיין קטנה היא עד עשרים שנה וכמו שכתב הרמב"ם (אישות, ב).

בעיון יעקב מבאר בכוונת התוספות, שזה גופא התכוונו להקשות, דמאחר דרבקה היתה קטנה אם כן מדוע לא השיאה לבתו בכל. על כך תירצו, שאף בכל היתה קטנה ואם כן לא היה לה שום מעלה על רבקה.

★ ★

בגמ': **א"ר חסדא בת תחילה סימן יפה לבנים, איכא דאמרי: דמרביא לאחהא, ואיכא דאמרי דלא שלטא ביה עינא בישא.**

וכתב רבינו גרשום וז"ל, דמרביא אחי, כלומר מגדלתן, ואיכא דאמרי דלא וכו', הואיל דאית לה בת מעיקרא לא לימרו אינשי כמה "בנין" אתילדו ליה להאי, עכ"ל ע"ש.

אולם יעוי' בח"א מהרש"א הכא דבי' באופ"א ל"עין הרע", וז"ל, בת תחילה וכו', וי"ל דלענין "בכורה" קאמר כשתהיה הבת תחילה לא יהיה בכור בין האחים ותרבה חלק האחין, אבל כשיהיה "בן תחילה" הוא ממעט חלק שאר כל האחין, והיינו דלא שלטא עינא בישא, דכשיהיה בן תחילה ונוטל "פי שנים" הכל נותנין בו עין הרע וגם אחיו מתקנין בו, וק"ל, עכ"ל המהרש"א יעו"ש.

וי"ל כמה נפק"מ בזה, חדא כשהאב עני ואביון מרוד שהכל יודעים דלא ישאיר אחריו אפי' "קבא דמוריקא" [ועי' בגיטין (מז.) דריש לקיש שבק אבתריה "קבא דמוריקא" ותו לא], והלואי שלא ישאיר אחריו "חובות כרימון", דלפי"ד ר"ג ג"כ הוי "סימן יפה לבנים" דאכתי מגנא עלייהו הבת שלא יאמרו "כמה בנים יש לו". אולם לפי"ד הח"א ליכא מעלה בכה"ג, דהא אף בלי ה"בת תחילה" לית מאן דיתן "עין הרע" בבן "הבכור", דגלוי וידוע לכל שלא יקבל "כפל" כ"א אדרבה יתכן שיפול עליו "כפל" מחובות אביו, ודו"ק.

ועוד י"ל נפק"מ, היכא דאית ליה רק ב' בנים, דלפי"ד ר"ג נר' דבכה"ג ליכא לסימן יפה בבת להאי־טעמא דעיה"ר, דהא אף בלעדיה דהבת לא היו נותנים בו "עין הרע" לומר ראו כמה בנים אית ליה, דהא יש לו "רק" ב' בנים. אולם לפי"ד הח"א איכא להאי סימן טוב, ואדרבה בכה"ג איכא עוד יותר "עין הרע", שכן מקבל "שתי שליש" מהירושה ולא כבעלמא דאיכא ה' או ו' בנים דמקבל רק כרבע מהירושה, וע"כ דבכה"ג הוי סימן יפה לבן [הבכור שוטה] באחותו הגדולה בדקדמה לו, מדניצל עי"ז מעין הרע, ודו"ק.

וכן י"ל נפק"מ בין ב' הטעמים בגמ', בזרעה דיוסף צדיקיא, דיעוי' בפ"ג דברכות (כ.), ושם לקמן (נה:) ועוד שכ' דלא שולט עין הרע בזרעו של יוסף, דכ' "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", יעו"ש. וא"כ י"ל נפק"מ בהנ"ל, דטעם א' "דמרביא לאחהא" איכא גם בזרעו של יוסף, אולם טעם ב' ד"עין הרע" ליכא, דהא אף בלי הבת תחילה ג"כ לא יפגעו מעיה"ר, ודו"ק.

אולם יל"ע לח"א בדכ' דהוי סימן יפה לבנים, הא הול"ל דהוי סימן יפה לבן, והיינו לבכור בלבד להאי טעמא דעיה"ר, שעי"ז רק איהו ניצל מעיה"ר ולא שאר אחיו הבאים אחריו, ודלא כהטעם הא' "דמרביא לאחהא" דהוי סימן לכל הבנים ולא רק לגדול שבהם, ויל"ע. ומשא"כ לר"ג לק"מ, שכן עי"ז כל הבנים ניצולים מעיה"ר שלא "סופרים" אותם ולא רק הגדול שבהם, ושפיר כ' לר"ג דהוי ס"י לבנים, ודו"ק. אך לח"א יל"ע.

וצ"ל דאיה"נ דלטעם ב' הוי ס"י רק לבן הגדול שבהם, ומש"כ בל"ר י"ל דה"ט מחמת האיכא דאמרי הראשון "דמרביא לאחהא" דבזה שייכא בכל הבנים ואגב דלטעם א' הוי "בבנים" נקט בל"ר, אך איה"נ דלטעם ב' שייכא רק ב"בן", לפי"ד הח"א, ודו"ק.

(נופת צופים)

בגמ': בת תחילה - סימן יפה לבנים איכא דאמרי דמרביא לאחהא.

עפ"ז מיישב המהרי"ל דיסקין זצ"ל מה שמקשים בפסוק בפ' בראשית (ג' ט"ז) אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים וגו'. ואמרינן בעירובין (ק:) דעצבונך זה צער גידול בנים והרונך זה צער העיבור. וקשה דצער צער גידול בנים לא יכול להיות לפני צער העיבור. אולם לפי הגמ' כאן ניחא, שאם בת תחילה סימן יפה הוא משום שכאשר יוולדו הבנים יהיה מי שיטפל בהם, ממילא יוצא שתהיה לבת צער גידול בנים עוד לפני שיהיה לה צער העיבור וצער הלידה כשתינשא לאחר מכן.

דף קמ"א ע"ב

בגמ': המבשרני במה נפטר רחמה של אשתי, אם זכר יטול מנה, ילדה זכר נוטל מנה וכו'.

הנה בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן כב) דן בשכיב מרע שצוה לתת מאתיים זוז לה' יתומות כפי שיראה בעיני פלוני, אם זכו היתומות (ושם השאלה אם לא זכו אם הרשות ביד אותו פלוני לשנות ולתת לצדקה אחרת), והעלה דכיון דבשעת מתנה לא היו מבוררות לאיזה יתומות הוא מזכה, לא עדיפא מתנת שכ"מ ממתנת בריא בקנין, ובכה"ג במתנת בריא כיון שאין כאן דעת קונה, בעינן דעת מקנה, ונמצא דלמאן דלית ליה ברירה אין בדעת מקנה למי הוא מקנה, שהרי אין כאן קונה מבורר, והוי כמקנה דבר שאינו מבורר דלא מהני, וכיון שדעת רוב הפוסקים דאין ברירה, ואפילו בתולה בדעת אחרים, א"כ לא קנו היתומות, ועיי"ש מ"ש לתרץ מהא דמשתעבד לכל דאתי מחמתך.

והקשה המהרי"ט מהגמ' כאן: המבשרני במה נפטר רחמה של אשתי וכו', אע"פ שאין המבשר מבורר, ואפ"ה אמרו שנוטל כפי שצוה, וכן מ"ש בסנהדרין גבי דוד שקידש את מיכל בממון שנדר שאול למי שיכה את גלית, והרי לא היה מבורר, ותירץ דשאני התם שמשתעבד לאותו מבשר בשעת בשורה, והוא מדין שליחות [-שכירות], ובאותה שעה הוא מבורר ע"כ.

★ ★

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ד' סי' קד) כותב: ומה ששאל בדין א' שהיו לו פרות מבכרות ונתן אותם לעכו"ם שיטפל בהם על שותפות, באופן כי הפרה שתלד ראשונה יקח הוא והשני' להעכו"ם, והפרות היו בכפר ליבניטשאק, ואח"כ מכר הישראל הפרה שתלד ראשונה לעכו"ם אחד מכפר קאסטאנציע ונתן לו דראן, וגם עשה עמו תקיעת כף, ואחר זמן הבין הישראל על פרה א' שהיא תלד ראשונה, ולקחה מן עכו"ם הראשון וחלק את עצמו מהשותפות, וכעת ילדה זכר, ורו"מ חשש להחמיר, דאף דכסף ותקיעת כף קונה כמ"ש האחרונים, מ"מ הרי בדאורייתא אין ברירה, וכאן מכר פרה שלא הוברר עדיין בשעת קנין אם היא שלו ואצל הישראל הוברר אח"כ קודם לידה, ואף דהדראן הי' עדיין אצלו גם אחר שהוברר וקנה עכ"פ באותה שעה בכסף לבד, אבל הרי לא הוברר עד אחר לידה, ובאותה שעה כבר יש עליו קדושת בכור.

ולהלן כותב רבינו זצ"ל: אמנם בנ"ד שחשש רו"מ מהא דאין ברירה, הנה אם בשעת מכירה לנכרי כבר היתה מעוברת ושנתעברה אחת מהם קודם לחבירתה ולכן היא היולדת ראשונה, רק שלא נודע לישראל ועכו"ם מזה, נראה דיש להקל, דהא מבואר בש"ס דעירובין ל"ו ע"ב ורש"י ד"ה אר"י כבר בא חכם, דדוקא היכי דתליא במה שכבר נתהוה אלא דחסר הידיעה גילוי מלתא בעלמא היא ולכ"ע יש ברירה.

וע' במהרי"ט (ח"א סי' כ"ב) שביאר בזה הא דאיתא בגמ' המבשרני במה נפטר רחמה של אשתי אם תלד זכר יטול מנה ואם נקבה מאתים שזכה, אע"פ שלא הי' מבורר באותה שעה, משום דכיון שהוכר עוברה, ולא ישתנה עוד מזכר לנקבה ורק שהיה חסר הידיעה איך היא, גילוי מלתא בעלמא היא, ולכ"ע יש ברירה יעו"ש, והרי התם הי' ג"כ ספק שמא תפיל ולא תלד כלום, ובע"כ דכיון דרוב יולדות אינם מפילות גם בבהמות כדאיתא בב"ב צ"ג, וכל עיקר המתנה הי' רק על א' משתי אלה אם זכר ואם נקבה, ודבר זה כבר א"א שישתנה, הוי רק גילוי מילתא יש ברירה, וה"נ בזה דהמתעברת ראשונה יולדת ראשונה לכ"ע יש ברירה עכ"ד.

★ ★

בגמ': שאני ירושה הבאה מאלי'.

בראב"ד (בפירושו לתורת כהנים פר' בחוקותי) כתב, דמעשר שני למ"ד דהוא ממון גבוה, כיון דאינו יכול למכרו לאחרי' ליתי' בירושה. אמנם ברמב"ם (פ"ג מהל' מעשר שני ה"ז) פסק דמעשר שני ממון גבוה ואינו יכול

למכרו לאחר, ומכל מקום כתב (פ"ה מהל' מע"ש ה"א) הפודה מע"ש שנפל לו בירושה, הרי שסובר שאף שאינו במכירה איתי' בירושה.

וביאר הגאון ר' מנחם זמבא הי"ד בזרע אברהם (סי' כ"ג אות ט"ו) דהטעם הוא על פי הא דמבואר כאן דהמזכה לעובר לא קנה דהוא דשלב"ל, מ"מ עובר יורש, והטעם כדמבאר הכא דשאני ירושה הבאה מאלי', וה"נ לגבי מע"ש אע"ג שאינו יכול למכרו, אבל ירושה הבאה מאלי' שאני.

והביא מהרשב"א נדרים (ל"ד ע"א) שמודר הנאה יורש נכסים מהמדיר, שלא מן המדיר באה לו הנחלה, אלא שהתורה זיכתה לו מאליו.

והראב"ד סובר דרק הכא במזכה לעובר שהחסרון מצד הקונה, בזה אמרינן דירושה הבא' מאלי' שאני, אבל במעשר שני החסרון הוא מצד החפצא, שאין זה ממונו שיכול למכרו, ולכן לא מהני אף בירושה הבאה מאלי'.

דף קמ"ב ע"א

בגמ': דאמר רב נחמן המזכה לעובר לא קנה, לכשתלד קנה.

וברשב"ם כתב: אע"ג דפליג ר"נ בהמוכר פירות דקל לחבירו דאמר אף משבאו לעולם יכול לחזור בו, דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הכא גבי עובר מודי דחשיב לי' כישנו בעולם וכו'.

בשו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סי' יח) האריך בענין מכירת עובר בבהמה, וכותב בתו"ד: נראה דאפי' להפוסקים דס"ל דמהני מכירת העובר, הוא דוקא כשהבהמה היא כבר מעוברה עכ"פ, אבל אי לא נתעברה עדיין, כו"ע מודי דהו"ל דבר שלא בא לעולם, דהרי מקור הדבר דעובר לא הוה דבר שלא בא לעולם, נובע מדברי הרשב"ם ב"ב (קמ"ב.) גבי המזכה לעובר דס"ל לר"נ לכשתלד קנה, ופי' הרשב"ם שם דאע"ג דגבי פירות דקל ס"ל לר"נ דאף משבאו לעולם יכול לחזור בו, גבי עובר מודה דחשיב כישנו בעולם אלא שהעובר אינו בר זכיי' ומהני לכשתלד, וע' הגהות אשר"י שם.

והרי שם עמוד ב' בההוא דאמר לדביתהו נכסי לבני דיהוו לי מיניך, אתא ברי' קשישא, א"ל ההוא גברא מאי תיהוי עלי', א"ל זיל קני כחד מברא, הנך ודאי לא קני דאכתי ליתנהו, ופרשב"ם דכיון שאשתו עדיין לא נתעברה לא קני, דלא אמרינן דעתו של אדם קרובה אצל בנו אלא היכי דמזכה לעובר שנתעברה אשתו כבר ע"ש, וקשה נהי דלא אמרינן בכה"ג דעתו של אדם קרובה אצל בנו, בכ"ז אמאי מסתים סתים דהוא אליבא דכ"ע, ולמה לא יועיל בזה באמר לכשתלד לר"נ, וע"כ דהטעם דמהני לר"נ לכשתלד הוא משום דחשיב לי' לעובר דבר שבא לעולם, דבפירות דקל אף משבאו לעולם יכול לחזור וכנ"ל, וא"כ בכה"ג שלא נתעברה אשתו עדיין, הא לכ"ע הו"ל עובר דבר שלא בא לעולם והרי תוספתא ערוכה וגמ' ירושלמי הובא בראש (ב"ב ס"ג:) המוכר עובר שפחתו לחבירו לא עשה ולא כלום, המוכר ולד בהמתו לחבירו לא עשה ולא כלום, וע"כ דמיירי בשלא נתעברה עדיין וכו' ע"כ.

★ ★

בגמ': דאמר רב נחמן המזכה לעובר לא קנה.

בספר יבין שמועה (פר' ויחי אות קלט) הקשה, דהנה לעיל (קכג, א) הקשו, מה ראה יעקב שנטל הבכורה מראובן ונתנה ליוסף, ולכאורה יש להקשות כמו כן על כך שחילק בין אפרים ומנשה לשאר בני יוסף.

ותירץ, דקיימא לן (חושן משפט ריא, א), אין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, ואומר מה שאירש מאבא מכור לך לא קנה, אבל האומר שדה זו קנה, וכן נפסק (שם רט, ד), אין אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם, והמזכה לעובר לא קנה (שם רי, א) ובבנו קיימא לן דקנה, אבל בן בנו כאחר דמי.

לפי זה יבואר היטב, למה נתן רק למנשה ואפרים, כיון שרק הם בעולם ויכול להקנות להם, ברם 'ומולדתך וגו' אשר הולדת אחריהם', כלומר אלו שתלד אחריהם, ואפילו אם אשתך מעוברת כבר מכל מקום לא יזכו בנחלה כאפרים ומנשה, כי המזכה לעובר לא קנה.

★ ★

בגמ': תינוק בן יום אחד נוחל ומנחיל בן יום אחד אין עובר לא כו'.

בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סי' רי"ג) נשאל באשה שמתה ואח"כ מת הולד תוך עשרה ימים, אם הוא יורש את אמה, להוריש ליורשי'.

וכתב דמדאמרינן הכא תינוק בן יום אחד נוחל ומנחיל כו', ודוקא יום אחד אבל עובר לא, משמע דדוקא עובר

לא, אבל נפל נוחל ומנחיל. וכ"כ הרמב"ם בפירוש בפ"א מהל' נחלות (הי"ג): אבל אם מתה האם תחלה ואח"כ מת הבן, אפילו היה קטן בן יומו ולא כלו לו חדשיו, הואיל וחיה אחר אמו אפילו שעה אחת ומת, ה"ז נוחל את אמו כו'. וכן משמע מדברי רבינו ירוחם.

אבל בסמ"ג כתב כלשון הרמב"ם ולא כתב הך ד"אפילו לא כלו לו חדשיו", וכן הטור בחו"מ סי' רע"ו, ולא לחנם השמיטו לשון זה, משמע דס"ל דבעינן דידעינן שכלו לו חדשיו.

ובאמת כבר השיג הראב"ד על הרמב"ם וכתב: א"א אינו כן אלא בכלו לו חדשיו, דאי לא ידעי הו"ל איהו ספק והאחין ודאין, ואין ספק מוציא מידי ודאי עכ"ל.

ועיין באור שמח (שם) שהקשה על הרמב"ם מספרי דדריש "בנחלתך" למעוטי נפל עיין שם, וראה בקצוה"ח ונתיבות המשפט סי' רע"ו סעיף ב'.

★ ★

בגמ': בן יום אחד נוחל ומנחיל וכו'.

בספר "נשמת אברהם" (סימן תכה סעיף ב אות א) מביא: "כתב לי הגרש"ז אויערבך: גם נלענ"ד דכמו שאסור לגזול ממונו של עובר, כל שכן שאסור לגזול ממנו את חייו. והרי דעת התוספות במסכת ב"ב (קמב, א ד"ה בן) דעובר זוכה בירושה גם בשעה שהוא עובר אף אם סופו להיות נפל".

דף קמ"ב ע"ב

בגמ': אמר לי' שמואל לרב חנא בגדתאה פוק אייתי לי בי עשרה ואימר לך באפייהו המזכה לעובר קנה.

כתב החתם סופר בדרשות (ח"א קכ"ב ע"א) שבני ישראל בגלות בין הגוים, הם כעובר במעי אמו, וכתב רש"י יבמות (ס"ז ע"א) רב חנא בגדתאה שהי' רגיל באגדות, לכן אמר לבל יתייאשו העם מן הגאולה, נפיק ודריש להו דהמזכה לעובר, אפילו לעובר במעי אמו קנה, ממילא גם עכשיו דעת הקב"ה עלינו.

אבל לדינא קיי"ל דהמזכה לעובר לא קנה, ואפ"ה לא יפול לבנו באריכות הגלות מחמת ג' טעמים: א] דהמזכה לעובר לא קנה, משום שאינו בידו, אבל בדבר שהוא בידו קיי"ל דקנה אפילו בדשלב"ל, ומשו"ה הקב"ה הרי בידו כל עת וכל רגע לפדות אותנו מבין העמים. ב] הרי מבואר בסוגיין שאם אמר לכשתלד קנה, והרי הקב"ה הבטיח לנו היעודים והשכר לכשנצא מהגלות.

ג] מסקינן הכא כל לגבי בנו דעתו של אדם קרובה אליו, ומקנה לעובר שהוא בנו, וא"כ בודאי לבני ישראל שהם עם קרובו זוכה ומזכה להן.

★ ★

בגמ': המזכה לעובר לא קנה, ואם תאמר משנתינו, הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו.

חכ"א בקובץ יד אהרן (ע' רלג) כתב להעיר, דהנה בירושלמי פרק החולץ פריך התם על ר' לעזר דאמר אין זכין בעוברין, ממתניתין דפרק מי שמת האומר אם ילדה אשתי זכר יטול מנה וכו', ומשני התם על דעתי' דר' לעזר מתניתין בשכיב מרע ובבנו. ובגמרא דידן אינו מחלק בין בריא לשכיב מרע.

וכתב שם: ונראה דהסבר מחלוקתם תלוי בחקירה, מהו עיקר הטעם דמזכה לעובר לא קנה, האם החסרון הוא מצד הקונה, דעובר לאו בר קנין וזכי' הוא וליכא קונה, או שהחסרון הוא מצד המקנה, משום שיש כאן חסרון של גמירת דעת שלא גמר בדעתו להקנות לעובר.

דהבבלי סובר שהחסרון הוא משום שאין להמקנה גמירת דעת להקנות לעובר, ומכיון דבבנו דעתו של אדם קרובה אצלו גמר ומקני, כדמדוייק ברשב"ם דכתב וז"ל דדעתו קרובה אצל בנו "וגמר ומקנה בכל לבו", עכ"ל. דמשמע דעיקר הטעם דדעתו קרובה הוא משום דעי"ז גמר בכל לבו להקנות, וכן מוכח בהדיא בהרא"ש (יבמות פרק אלמנה דף ס"ד) וז"ל: דהמזכה לעובר לא גמר ומקני כיון דאין העובר בעולם לא גמר בדעתו להקנות לו, חוץ מבנו שדעתו של אדם קרובה אצל בנו וגמר ומקני עכ"ל. הרי משמע להדיא דהא דדעתו של אדם קרובה אצל בנו, היינו משום חסרון גמירת דעת, ולפיכך סובר הבבלי דבבנו אין שום נפקותא בין בריא לשכי"מ.

אבל הירושלמי סובר, דהחסרון הוא מצד הקונה, דעובר לאו בר קנין וזכי' הוא, וא"כ מאי אהני הא דדעתו של אדם קרובה אצל בנו הא ליכא קונה, לפיכך סובר הירושלמי דדוקא בשכי"מ ומשום טירוף דעתו ע"כ ודפח"ח.

דף קמ"ג ע"א

בגמ': **קני את וחמור רב נחמן אמר קנה מחצה כו'.**

הנה קיי"ל דקנין סודר מהני לגבי מטלטלין ולא מהני מעות, דמעות אינן נקנין בחליפין. ואם קנה לחבירו בקנין סודר מעות ביחד עם מטלטלין, כתב הרמ"א חו"מ (סו"ס כ"ג) והוא מהמרדכי כאן (סי' תר"ה) די"א דקנה הכל דמיגו דחל על המטלטלין חל על המעות, ולא דמי לחמור דלאו בר קנין הוא כלל. וי"א דקנה המטלטלין ולא המעות, דקיי"ל הכא כרב נחמן דקני את וחמור לא קנה. וי"א דלא קנה שתיהן וס"ל כמ"ד דלא קנה לא הוא ולא החמור.

ועיין שם בהגר"א דהיכי דכולל שניהם בדיבור אחד גרע טפי מקני את וחמור. וראה בשו"ת חתם סופר חו"מ (סי' קע"ג).

★ ★

אותו נידון יש גם כן אם הקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם, והרמ"א בחו"מ (סי' ר"ט סעיף ד') כתב רק הדיעה הממוצעת דדינו כקני את וחמור שקנה מחצה . וכתב הסמ"ע (סי' ר"ג ס"ק י"ט) דהרמ"א שם סמך אמה שהביא הג' שיטות בסי' ר"ג, או דשאני התם דהוא דשלב"ל ובזה גרע טפי ממעות שהן בעולם, וס"ל לכו"ע דקנה רק מחצה.

★ ★

במשנה למלך (הל' מכירה ריש פ"ו) הביא דאם מכר מטלטלין וקרקע במעות, והרי מעות אינן קונות במטלטלין, בזה כו"ע מודו דנקנה המטלטלין, דהרי דבר תורה מעות קונות, ולכן עכ"פ ביחד עם קרקע נקנה.

★ ★

בגמ': **דאמר רבי אילעא מנין לתורם מן הרע על היפה שתרומתו תרומה שנאמר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו ואם אינו קדוש נשיאות חטא למה מכאן לתורם מן הרע על היפה שתרומתו תרומה.**

איתא בספרי (סוף פר' קרח), ולא תשאו עליו חטא מנין אתה אומר שאם הפרשתם אותו שלא מן המובחר שאתם בנשיאות עון ת"ל ולא תשאו עליו חטא'. ולכאורה תמוה מה יש לשאול מנין אתה אומר, במקום שהכתוב בפירוש אומר שיש נשיאות חטא, עוד יש לדקדק, דהיה צריך לומר, מנין למפריש מן הרעה, ולא לשאול על העבר שאם הפריש, דמה שהיה היה.

בשו"ת הר צבי (אורח חיים ב, ז), ביאר על פי מה שכתבו בתוספות במסכת קידושין (מז בד"ה בדף הקודם אם אינו קדוש), דהקשו, מה הראיה שאם תרם תרומתו תרומה, דאולי נשיאות עון הוא על שעבר על מה שאמרה תורה, ותירצו דיש שני סוגי חטאות, חטא דעבר על מה דקאמר רחמנא דיתרום מן היפה, וחטא על תרומתו שהיא תרומה, ובלשון זה 'ולא תשאו עליו חטא' גילה לנו הכתוב דיש נשיאות חטא נוסף, ומלבד על ההפרשה יש חטא על התרומה, שהתרומה היא מן הרעה.

והנה גדר חטא השני הוא כמו שכתב בדרוש וחידוש (סוף ליקוטי בבא מציעא פ"י), דהחטא הוא, דגם אחרי ההפרשה יכול לתקן על ידי שאלה, וממילא יש לומר, דזה מה שכתב הספרי, מנין דלאחר שהפריש יש נשיאת חטא על התרומה, מלבד האיסור על מעשה ההפרשה, ועל כך השיב, 'ולא תשאו עליו חטא', דלכארורה פסוק זה מיותר, שהרי ידענו כבר שיש לו חטא בכך שעבר על מה שאמרה תורה, אלא ודאי שיש לו עבירה נוספת.

★ ★

בגמ': **מתיב רב זירא וכו' מביא שישים בכלי אחד וארבעים בכלי אחד, ואם הביא חמישים בכלי אחד וחמישים בכלי אחד יצא וכו'.**

הנה בתוספתא (פי"ב דמנחות ה"ג) איתא בגירסא שונה: ואם הביא ס' בכלי אחד ומ' בכלי אחד יצא ע"כ.

וביאר בחזון יחזקאל על התוספתא קדשים ח"א (בהשמטות בסוה"ס): דנהי שמשמעות האי לישנא בעלמא פלגא ופלגא דוקא, אבל בנידון דידן יש נמי מקום לומר שהיתה כונתו להביא ששים בכלי אחד וארבעים בכלי אחד, מטעם האמור בירושלמי יומא (פ"א ה"ב) "אמר רבי יוסי בי רבי בון, מכיון שעד ששים יכולין ליבלל עמו שקבע לו ששים משעה ראשונה". וכיון שיש מקום לומר בלשון נדרו שהאי גברא לקרבן גדול נתכון, וכל כמה שיכולים להבלל בכלי אחד, היה בדעתו להביאם בכלי אחד והשאר בכלי שני, לפיכך אפילו אם איננו זוכר איך היתה כונתו בשעת נדרו, אם הביא ס' בכלי אחד ומ' בכלי אחד יצא. ואין לחייב

מספק להביא ק' עשרונות אחרים מחצה בכלי אחד ומחצה בכלי אחד.

★ ★

ולהלן מביא גירסת הגמ' כאן ומבאר: וחילופי הגרסאות שבין התוספתא ובין הברייתא בסוגית הגמרא בבבא בתרא פלוגתתם בהכי: תנא דברייתא סובר, שבנידון דידן בסתמא אנן סהדי דהאי גברא מעיקרא לקרבן גדול קא מכוין. ורק בדיעבד כיון שיש מקום לומר בלשון נדרו דלפלגא ופלגא נתכון, לפיכך אם הביא חמשים בכלי אחד וחמשים בכלי אחד יצא.

ותנא דתוספתא סבירא ליה שבסתמא עלינו לומר לפלגא ופלגא נתכון כמשמעת האי לישנא בעלמא. אך בדיעבד כיון שיש מקום לומר בלשון נדר דמעיקרא לקרבן גדול נתכון, לפיכך הביא ס' בכלי אחד ומ' בכלי אחד יצא, ומספק אין לחייבו להביא אחרות תחתיהן (אמנם זה ודאי אם הוא זוכר איך היתה כונתו בשעת נדרו אינו יצא עד שיביא שנתכון) עכ"ד ודפח"ח.

דף קמ"ג ע"ב

בגמ': ההוא דשדר פסקי שיראי כו' הראויין לבנים כו' אבל אית לי' כלתא כו'.

הלכה זו נפסק בשו"ע חו"מ (סי' רמ"ז סעיף א') וז"ל: בריא ששלח כלים ממדינת הים, ואמר ינתנו אלו לבני, הרי אלו ינתנו לבנים ולבנות, הראוי לבנים כגון ספרים וכלי מלחמה לבנים, והראוי לבנות כגון כלי משי הצבועים וחלי הזהב יטלום הבנות. היו ראויים לזכרים ולנקבות יטלו אותם הזכרים.

וכן הוא ברמב"ם בהלכות זכי' (פ"ו הי"ד). וכתבי הה"מ הטעם דבראוי לזכרים ולנקבות יטלו הזכרים, דכמו דכלתו קודם לבתו כיון דעל בנו לפרנסם, ק"ו שבנו קודם לבתו בדבר שראוי לשתיהם.

וכתבו עוד הרמב"ם והשו"ע (שם סעיף ב'): וכן המשלח כלים לביתו סתם, והיו בהם כלים הראויים לבנות, יטלו אותם בנותיו, אומדן דעת הוא שלהן שלח. ואם אין לו בנות או שהיו בנותיו נשואות יטלו אותם נשי בניו, שהדעת נוטה שלהן שלח. ויש מי שאומר (זהו דעת הרמ"ה והובא בטור שם) דהני מילי דלית לי' איתתא, אבל אי אית לי' איתתא ודאי דלדידה שלח דאשתו כגופו דמיא.

וכתב שם בסמ"ע דגם בסעיף א' שאמר ינתנו לבני ואינו ראוי לבנים, אם יש לו כלות הם קודמות לבנותיו, כמו בסעיף ב', אבל בב"ח מחלק שבסעיף א' שאמר ינתנו לבני, אז הוא ממעט בזה כלותיו. משא"כ בסעיף ב' ששלח סתם, או ששלח ינתנו לבני ביתו אז הכלות בכלל.

ועיין שם בהגהות רעק"א מתשו' שאילת יעב"ץ שכן הוא הדין גם באשה ששולחת נכסים סתם, שכלותיה הם בכלל.

★ ★

בשו"ת חכם צבי (סוף סי' צ"ה) בעסק עגונה כתב דאף דאמרינן ביבמות שחמותה אינה נאמנת על כלתה ששונאת אותה, מכל מקום חמיה נאמן, שרק חמותה שונאת אותה ולא חמיה. וראיה לזה מסוגיין דאמרינן דעדיפא לי' כלתי' מבנותי', ומסתמא התכוין ליתן לכלתו ולא לבתו, הרי שלגבי חמיה לא אמרינן שהוא שונא אותה, רק לגבי חמותה.

★ ★

בגמ': לא קרו לאינשי בר ברא ברא כו'.

בשו"ת שבות יעקב (ח"א מ' קע"ג) נשאל במי שצוה לפני מותו ליתן לבני בניו סך מסוים מנכסיו, אם בן בן בן - דור הרביעי גם כן בכלל או לא.

והביא משו"ת המבי"ט (ח"א סי' כ') שהביא ראי' שהם בכלל, שבפרשת ויגש כתוב בירידת יעקב למצרים "בניו ובני בניו אתו", ובתוך היורדים היו בני פרץ בן יהודה - חצרון וחמול, הרי שבן הבן בכלל בני בניו.

ודחה השבות יעקב דהתם אתרבי ממה שנאמר "כל נפש וכל זרעו", וכן כתיב "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי יריכו", ולכן גם בן בן הבן בכלל.

והביא ראי' שאינו בכלל, דלגבי שבועת אברהם לאבימלך כתיב (וירא כ"א כ"ג) אם תשקור לי ולניני ולנכדי, ופירש"י וכ"ה במדרש עד שלש דורות רחמי האב על הבן. הרי שבן בן הבן אינו בכלל. והביא עוד ראיות לזה.

ובסוף התשובה כתב דבר מן דין אפילו אם בלשון תורה הי' בן בן הבן בכלל בני בניו, אבל בהא אזלינן

אחר לשון בני אדם, וכמו דאמרינן הכא בבני בנים אינם בכלל בנים, אע"ג דבלשון תורה הם בכלל, כ"ש בזה שאין בן בן הבן בכלל בני בניו.

★ ★

עיין עוד בתשו' שבות יעקב (ח"א סי' קס"ט) במי שצוה שיתנו כל ספריו לבנו, ולא הי"ל בן, ונתעצמו ביניהם בן חורגו ובן בנו למי התכוין ליתן.

והשיב השבות יעקב דאע"ג דאמרינן הכא דבן בנו אינו בכלל הבן, מ"מ כתב הטור בסי' רמ"ז בשם הרמ"ה שאם אין לו בן ויש לו בן הבן או בת, בודאי כוונתו אבן הבן שהם ראוים ליורשו, וכ"כ הנמקו"י. וא"כ ה"נ בודאי כוונתו אבן בנו, ולא אבן חורגו, שאף בלשון תורה שבני בנים ה"ה כבנים, מ"מ בן חורגו אינו בכלל בנו כמוש"כ בפסקי תוספות בפ"ד דפסחים.

★ ★

בגמ': ובני דן חושים. מזה מוכיחה הגמרא, ששייך לקרוא לבן אחד בלשון רבים.

בספר אבני שהם (פר' ויגש אות יז) הביא, מה דאמרו במדרש (בראשית רבה צד, ט), 'בתורתו של רבי מאיר כתיב ובן דן חושים', וצריך עיון, למה דוקא רבי מאיר היה לו גירסא אחרת.

וביאר, על פי מה שאמרו במסכת חולין (עד, א), 'רבי מאיר סבירא ליה עובר לאו ירך אמו', ולעיל (קכג, א) אמרו, בכללן אתה מוצא שבעים ובפרטן ס"ט זו יוכבד, והנה המהרש"א על אתר הקשה, למה באמת נאמר 'ובני דן חושים' בלשון רבים הרי לא היה אלא אחד. וביאר, שחושים נחשב לשנים כמו שאמרו במדרש (שם).

ואמנם כל זה צריך לומר רק אם עובר ירך אמו, ועל כן יוכבד ואמה נחשבים לאחד, ובעל כרחך צריך לומר שחושים נחשב כשנים, ולכן כתיב 'ובני' בלשון רבים, אבל אם עובר לאו ירך אמו, ויוכבד ואמה נחשבים לשתים, אם כן ניתן להחשיב את חושים לאחד, על כן דוקא בתורתו של רבי מאיר דסובר עובר לאו ירך אמו, ויוכבד ואמה נחשבו לשתים - כתיב 'ובן דן חושים', דאין צריך לחשב את חושים לשתים.

דף קמ"ד ע"א

בגמ': מיתיבי ייחד לו אביו בית וכלי בית, כלי בית קנה, בית לא קנה, אמר רבי ירמי' כגון שהי' אוצרו של אביו שם וכו'.

בשו"ת שואל ונשאל (חלק ז' אבהע"ז סי' כג) נשאל, לגבי המשיא אח בנו וייחד לו כלי בית, האם בעינן בזה התנאים שהזכיר בשו"ע אבהע"ז (סי' נט) ע"ש. וכתב שם וקשה לי, מפני מה קנה כלי בית כיון שהיה אוצרו של אביו מונח שם, ומאי שנא בית דלא קנה, ואי משום דלגבי בית שייכי הני מילי דאוצר וכיוצא דבזה הוי גלוי דעת האב שאין כוונתו לקנותה לו, אבל לגבי כלים ליכא מידי דמוכח דדעתו שלא להקנות לו, א"כ למאי איצטריך לאשמועינן דכלי בית קנה ובית לא קנה, דפשיטא דבמה שגילה דעתו בו שהיה אוצרו שם וכיוצא לא קנה, אבל כלי בית הו"ל כאלו בבית לא הניח כלום.

ונראה לענ"ד דכל עיקר הברייתא לאשמועינן, דאפילו איכא אוצרו שם והבית ייחד לו עם כלי בית, אפ"ה הבית לא קנה וכלי הבית קנה, וגם דהקנה לו אותם בבת אחת ועשה גלוי דעת, והטעם משום דכלי הבית מתנה גמורה הם ואינה צריכה לאומדנא, אבל בית צריכה לאומדן ולכן בגלוי דעת דהאומדן אינה כן לא קנה.

ומזה נראה לענ"ד, דה"ה והוא הטעם למה שלא יש התנאים האלו שזכר ר"ח, משום דבכלים ודאי דלמתנה גמורה התכוין. וכן ראיתי להרשב"ש ז"ל בסימן תק"ף שהוכיח כן מזה, ומסיים ולאו דוקא בנו הגדול אלא אפי' בנו הקטן, שהרי לא אמרו בנו הגדול אלא בבית בלבד, אבל המטלטלין משמע דלאו מאומדנא אתינן עלייהו דלהוו כהלכתא בלא טעמא כבית, אלא דינא הכי הוא, דכיון דייחד לו כלי בית בין שהוא בנו הגדול בין שהוא בנו הקטן בין נשואין ראשונים בין נשואין שניים קנה, דמסתמייהו דמטלטלין כיון שייחדם לו גמר והקנה לו במתנה, אבל סתמו אינו אלא דרך שאלה בלחוד ובבנו גדול ובנשואין ראשונים, וכשנשא בתולה אמרו רבנן דעתיה דאב דמרוב שמחתו גמר ומקנה ליה לבריה ומסתמא עד דמתנה בפירוש ובשאר נישואין לא קנה מן הסתם.

וכן מוכח מדלא אמר ר"ח המשיא וכו' וייחד לו כלי בית קנאם והוא וכו', לאשמועינן כי גם כלי הבית קנה ודוקא באותם תנאים, אלא ודאי דכלי בית אין צריך לתנאים הנז'.

וכן נראה דעת הרב יד אהרן ז"ל שהביא דברי מהרשד"ם ז"ל שכתב היפך זה ומסיים אבל הרשב"ש וכו' ע"ש. ומלשון אבל נראה שכן דעתו וכמ"ש הרב יד מלאכי ז"ל בכללי הטור אות ט' (כ"כ השד"ח ז"ל בכללי הטור ע"ש).

דף קמ"ד ע"ב

במשנה: **האחין שעשו מקצתן שושבינות בחיי האב** וכו' **שהשושבינות נגבית בב"ד, אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי שמן אין נגבין בב"ד מפני שהן גמילות חסדים.**

בקובץ אמונת עתיך (תשס"ח גליונות 76-72 ע' 74) נשאל: אשה נתנה לשכנתה בקבוק מיץ ענבים לשבת, לאחר השבת החזירה השכנה מיץ ענבים שביעית (אוצר בית דין), האם מותר הדבר? האם נחשב הדבר כפורע חוב בדמי שביעית?

ובסו"ד שם כותב: יש להוסיף נימוק להיתר מצד שנתינת בקבוק יין נחשבת להיות כגמילות חסדים שעליה התוספתא (פ"ז ה"ו) אמרה: "משלחין מהן דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע", וכן נפסק ברמב"ם (פ"ו מהל' שביעית ה"י).

והמשנה (ב"ב פ"ט מ"ד) אומרת: "האחין שעשו מקצתן שושבינות בחיי האב חזרה שושבינות חזרה לאמצע שהשובינות נגבית בבית דין, אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי שמן אין נגבין בבית דין מפני שהן גמילות חסדים". מדברי המשנה עולה, שרק עצם שליחת היין היא שהותרה, אך לא מצאנו היתרו להחזיר כדי יין זה לזה. כן היא גירסת הרמב"ם (פ"ו ה"י): "אבל משלחין מהן דברים של גמילות חסדים וצריך להודיע".

אמנם בעל פאת השלחן (סי' ז סעי' י) כתב על דברי הרמב"ם: "משלמין ממנו" דהיינו שאם ראובן גמל חסד סתמי עם שמעון, יכול שמעון להחזיר לראובן, מכיוון שאין כאן חוב הנתבע בב"ד.

ועל פי זה בנידון דידן יש מקום גדול להקל. אולם יסוד דברי הפאת השלחן הם לפי גירסתו ברמב"ם (מתנות עניים פ"ו הי"ז) "אבל משלמין ממנו (מ"ע) דבר של גמילות חסדים". אולם בגירסת כתה"י המתוקנים ברמב"ם הל' מעשר עני כתוב: "אבל משלחין", ומשמע שרק משלוח ראשון, ולא דנו לענין תגמולים, וא"כ אין ראיה שהתירו גם תשלומים על מעשה גמ"ח.

★ ★

בגמ': **דאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנאמר צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם.**

איתא במסכת סנהדרין (קח, ב) 'תשובה ניצחת השיבו עורב לנח, אמר לו, רבך שונאני ואתה שנאתני. רבך שונאני - מן הטהורין שבעה מן הטמאים שנים, ואתה שנאתני - שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים, אם פוגע בי שר חמה או שר צנה, לא נמצא עולם חסר בריה'. ויש להבין למה נקט דוקא אם פוגע בו שר חמה או שר צנה, הלוא יכול למות מעוד הרבה מרעין בישין. וביאר במרגליות הים (שם בשם מצודת דוד), שנח היה יכול להשיב, שלפיכך שלח מדבר שיש בו רק שנים, ולא חשש שתמות ויכלה מין זה מן העולם כי סומך שההשגחה העליונה תשגיח עליו כדי שלא יכלה המין, לכך טען העורב שמא יפגע בו שר חמה או צנה, ואין זה בידי שמים, כי צנים פחים אינם בידי שמים.

אמנם באמת היתה טענת הבל ולא חשש לה נח, כי ידע שהעורב שימש בתבה, ויש מהמין הזה עוד בעולם, ואין סכנה נשקפת להמשך קיומו.

★ ★

בתוספות (ד"ה חוץ) הקשו, 'והא דאמרינן בהמקבל (בבא מציעא דף קז:) והסיר ה' ממך כל חולי זו צינה הכי פירושו שיתן לך דעת לשמור מן הצינה ליתן לך בגד ללבוש'.

הנה על הפסוק (שמות טו, כו) 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך', דקדק באור החיים מה הוסיף הכתוב באמרו 'כי אני ה' רופאך', וביאר, שאף אם יקרה לך מחלה מאלו שאינם בידי שמים, אני ארפא אותך ממנה, וכן פירש את הפסוק (דברים ז, טו) 'והסיר ה' ממך כל חלי', אף מחלה שאינה בידי שמים. לפי זה ביאר בנר למאור (רבי ראובן מרגליות, שמות שם, בשם קב בשמים), דמתורצת קושית התוספות, שאכן לשים עליו המחלה אינו בידי שמים, אבל לאחר שכבר נחלה, על כך הכתוב אומר, שיסיר אותה ה'.

דף קמ"ה ע"א

בגמ': המארס את האשה בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה מקום שנהגו להחזיר קדושין מחזירין מקום שנהגו שלא להחזיר קדושין אין מחזירין דברי רבי נתן רבי יהודה הנשיא אומר באמת אמרו מקום שנהגו להחזיר מחזירין מקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין.

כתב בבית האוצר (ח"א עמ' 172), 'לפי מאי דקיימא לן, דכל באמת אמרו היא הלכה למשה מסיני, אם כן על כרחך הכוונה כאן, דכך נמסרה הלכה שיהיה הדין תלוי במנהג המקומות, כפי מה שינהגו, ואם כן שפיר יתכן דוגמתו שתימסר התכה שיהיה הדין תלוי ברצון בית דין, דעדיף מנהג סתם'.

★ ★

בגמ': ורבי יוסי מספקא לי' אי לטיבועין ניתנו אי לא, והלכך קדשה בעשרים, ניתו לה שלשים חצאין, קדשה בשלשים נותן לה עשרים חצאין.

ובתוס' (ד"ה ורבי יוסי וכו') כתבו: וא"ת ולמה חולקין, הוה ליה למימר המוציא מחבירו עליו הראיה כדין כל ממון המוטל בספק כרבנן דסומכוס, ולעיל בהמוכר את הבית פירשתי לה.

ושם לעיל (סב, ב) בתוס' ד"ה איתמר להאי גיסא ואיתמר להאי גיסא שודא, כתבו בתוס': וגבי קדשה בעשרים ונתן לה ל' חצאין בפ' מי שמת דמספקא לן לרבי יוסי אי קדושין לטיבועין ניתנו אי לאו ואין מונה לה בכסף כתובה מכסף קדושין אלא מחצה והיינו חולקין ולא בעי למימר המע"ה, אע"ג דמסתמא לא סבר כסומכוס דלית הלכתא הכי - במקרה זה - היה נראה לחכמים שיחלוקו והיכא דלא מפרש מידי אית לן למימר המע"ה.

ולא פירשו בתוס' למה לפי חכמים, בכסף קידושין לארוסה אי לטיבועין ניתנו פסקו יחלוקו, ולא המוציא מחבירו עליו הראיה.

★ ★

ובריטב"א כאן כתב, דרבי יוסי ס"ל כסומכוס דממון המוטל בספק חולקין ע"ש, וא"ש קושית התוס'.

וכתב בספר זריחת השני (כאן): ומה שסתמו תוספות פירש היד רמה, כי בקדשה ונתגרשה כל שהיא ארוסה, זה גופו ספק הוא מי הוא המוחזק ומי הוא המע"ה, הארוסה אמנם מחזיקה בכסף הקידושין, אבל הארוס הרי הוא מחזיק בדמי הכתובה, והשאלה היא אם יש להפריד בין שתי התביעות, ובאין מוחזק ולא ידוע מי הוא המוע"ה, גם חכמים פוסקים יחלוקו.

ואלה דברי היד רמה (ב"ב פ"ט סימן סג) "ואפילו לרבנן דפליגי עליה דסומכוס התם הוא דאיכא למימרא המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל הכא דאיה[י] קא אתיא למגבא כתובה מיניה לא שייך למימר המוציא מחבירו עליו הראיה, משום דספיקא לן אי בתר ממונא אזלינן וממונא בחזקתיה דבעל קאי, ואי בתר שטר כתובה אזינן והא מיתחזק וקאי וכו' הילכך דינא הוא דפלגי להו לקדושי" וכו'.

דף קמ"ה ע"ב

בגמ': ת"ר עתיר נכסין - עתיר פומבי זה הוא בעל הגדות, עתיר סלעים עתיר תקוע, זהו בעל פלפול וכו', הכל צריכין למרי חטיא וכו'.

כתב בבאר שבע על הוריות (י"ד ע"א): וטעמא דמילתא דהכל צריכין אפילו עתיר סלעין למרי חטיא, משום דמאי מהני ליה למרי זוזי אי לא משכח חטיא למזבן בגווייהו, אבל מרי חטיא לא צריך לכולי עלמא כולי האי, דאי נמי לית ליה זוזי למזבן בהו שאר מילי דצריכי ליה, מאחר דאית ליה חטיא יכול למחייא בגווייהו, ועוקר הרים דמי לעתיר סלעין דלית ליה חטיא, דאי משכח מאן דמזבין ליה חיטין בזוזי תהני ליה זוזי, ואי לא לא מהני ליה לא מידי, כלומר דאי משכח מאן דתנא ליה מתניתא ושמעתתא מהני ליה חידודיה ופלפולי, דיכול למידק מנייהו אגב פלפוליה כמה מילי דלא יכלי שאר אנשי למידק, ואי לא משכח מאן דתנא ליה מתניתא ומהדר קמיה שמעתתיה מאי מהני ליה פלפוליה עכ"ד.

★ ★

בגמ': אמר רבי זירא אמר רב מאי דכתיב כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה.

צריך ביאור, למה הוציאו הכתוב מפשוטו, וכיצד מרומז במקרא זה משנה וגמרא.

וביאר בפנינים יקרים (ליקוטי ש"ס), דהנה בעטרת פז (פתיחה) כתב, דמצינו שני פסוקים המתארים דברים

שמשמחים, מצד אחד - 'פיקודי ה' ישרים משמחי לב', ומצד שני - 'יין ישמח לבב אנוש', וצריך ביאור מה הבדל ביניהם, אלא דרש"י מבאר את הפסוק 'וסעדו לבכם' לבבכם אין כתיב כאן, אלא וסעדו לבכם, מלמד שאין יצר הרע שולט במלאכים', הרי ד'לבבכם' היינו שתי לבבות, יצר וב ויצר הרע, ועל כן בתורה נאמר 'פיקודי ה' ישרים משמחי לב' להיות לב אחד לאבינו שבשמים, מה שאין כן יין משמח 'לבב אנוש', דהיינו שתי לבבות, יצר טוב ויצר הרע.

לפי זה יבואר, דהוקשה לרב בדברי הכתוב 'יין ישמח לבב אנוש', הרי על ידי השתיה יש לו שתי לבבות, ולמה אם כן נאמר 'וטוב לב משתה תמיד' דיש לו רק לב אחד. ולזה תירץ, דהפסוק הזה הולך על תורה, ובתורה כבר נאמר דמשמח רק לב אחד.

★ ★

בגמ': **וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה** כו' **זה בעל גמרא** כו'.

בשולחן ערוך סוף אורח חיים מסיים הרמ"א (לגבי הנידון אם יש חיוב משתה ושמחה באדר ראשון): "וטוב לב משתה תמיד", וכתב הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לי"ד אדר ראשון ב') שהרמ"א בא לרמז דברי הש"ס כאן שייטיב לבו ע"י משנה זו הלכה פסוקה ועל ידי תלמוד. עיי"ש עוד דה"ק.

★ ★

בגמ': **ר' יוחנן אמר כל ימי עני רעים זה רחמן** כו' **וריב"ל אמר כל ימי עני רעים זה שדעתו קצרה** וכו'.

כותב הגאון ר' יעקב קמינצקי ז"ל בספרו: עיין רשב"ם, ומשמע שבספריו היתה מימרא דריב"ל קודם מימרא דר' יוחנן, וצע"ק דבכל מקום שמזכיר שניהם מקדימין את ר"י כדאשכחן מגילה דף כ"ז ע"א ר"י וריב"ל ח"א מקום שמגדלין בו תורה וח"א מקום שמגדלין בו תפלה כו' תסתיים דריב"ל הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה וכו', הרי אף שהקדים מתחלה מקום שמגדלין בו תורה מ"מ הזכיר את ר"י בראשונה.

גם אפשר לומר שהקדים ר"י לפני ריב"ל מדהזכיר בתר הכי מימרא מר' יהושע בן לוי, מ"מ כאן כיון שהזכיר תחלה ר' חנינא ואח"כ ר' ינאי נמצא לפי סדר הדורות קדים ריב"ל לר' יוחנן, ודו"ק.

דף קמ"ו ע"א

בגמ': **ואמר ריב"ל כל ימי עני רעים, והא איכא שבתות ויו"ט, כדשמואל** וכו' **שנוי וסת תחילת חולי** וכו'.

כותב רבינו בעל הבני יששכר במאמרי השבתות (מאמר י' אות ד): לכאורה אינו מובן מאי קושיא וכי אין עני בעולם שלא יהיה לו צרכי ענג שבת ויום טוב, וכבר אמרו [שבת קיח.] עשה שבתך חול ואל וכו'.

ונראה לפרש על פי מה שכתב בספר אבות העולם, כל ימי עני רעים הכוונה על העני בדעת, דאתמר משמיה דהאריז"ל [שער המצות פ' עקב] טעם למה נאסר הבשר לאדם הראשון עד אחר המבול הותר הבשר לבן נח, דמקודם לכן לא היו נשמות בני אדם מגולגלים בבעלי חיים לא הוצרכו לאכול הבעל חי, אך כאשר חטאו הדורות ונתחייבו להתגלגל בבעלי חיים, אזי הותר להם לאכול הבעל חי, שעל ידי אכילת בני אדם לשם שמים על פי התורה - את הבעל חי שמגולגל בו איזה נשמה, הוא מעלה את הנשמה ההיא ומתקנה, ממילא זה הוא רק לעשיר בדעת שהוא אוכל לשם שמים וילך בכח האכילה ההיא לתורה ולעבודה, משא"כ מי שאוכל למלאות תאוותו ולענג את גופו, על כן חז"ל גזרו אומר [פסחים מט:] עם הארץ אסור לאכול בשר, ולפי זה הוא הפירוש, כל ימי עני רעים, היינו עני בדעת, כי לאיש כזה אסור לאכול בשר עכ"ד הרב הנ"ל.

ולפי זה יונח דברי המקשה הנ"ל בגמרא, והאיכא שבתות וימים טובים דהוא מצוה מן התורה לענג את השבת, אפילו אם אינו אוכל בשכליית רבים רק מקיים כפשוטו מצות ענג למצוה יחשב, וכיון שהוא מצוה יפעול פעולה בנסתרות כמו בכל המצות.

★ ★

הנה בגמ' ביצה (ט"ז ע"א) איתא: תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר "ברוך ה' יום יום" ע"כ.

וכתב רבינו הכתב סופר זצ"ל (כת"ס החדש ע' שלב): אאמ"ו זצ"ל (בעל החתם סופר) רגיל היה לומר, שהלל היה אוכל לשם שמים, והיינו שכל מעשיו לש"ש. וצ"ב במ"ש על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד

שבת, איך אכל כל יום לכבוד שבת, ורש"י (שם ד"ה אוכל) כתב, שע"י שהיה אוכל את הראשונה כדי שתהא היפה נאכלת לשבת הויא לה אכילתה של הראשונה לכבוד שבת. והיינו כדי שלא יהי' לו שינוי וסת, היה אוכל בשר גם בימול החול.

וי"ל שזהו שאמר ר"נ (שבת קי"ח ע"ב), תיתי לי דקיימית שלש סעודות, היינו שכל מה שהיה אוכל בחול היה לשם שבת, כדי שיהא יכול לקיים ג' סעודות של שבת בשלימות ולא יהיה לו חולי מעיים מחמת שינוי וסת.

★ ★

הרה"ק רבי פנחס מקוריץ זצ"ל ביאר דברי הגמ' כאן: "כל ימי עני רעים", היינו, העני שנשמתו נשתלשלה מידי יוצר־כל להאי עלמא במזל של עניות ודחקות, רזין דרזין יש בדבר זה, כבשי דרחמנא, אך טובתו היא ודאי. כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד. ראוי לו, אם כן, שישבח ויפאר את בוראו על עָנְיוֹ (כדברי דהמע"ה "ארוממך ד' כי דיליתני", פירוש, עשיתני עני ודל).

דא עקא, שהעני הפשוט הוא ג"כ 'אביון', דהיינו, תאב לכל דבר שעיניו רואות, ומפציר ומתחנן למלא מחסוריו כאחד הגדולים. ויש אשר הקב"ה, שומע תפילת כל־פה, ממלא בקשתו ומזמן לו כל תאוות לבו - ולא ידע האיש כי הוא אוכל בזאת את חלקו השמור לו לעולם־הבא - נמצא שבאמת כל ימיו רעים, לא עולם הזה ולא עולם הבא, רח"ל.

★ ★

החכם רבי ישראל אלנקאווה זלה"ה מחבר ספר "מנורת המאור" הקדמון, מפרש את הכתוב (משלי טו, טו) "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד" וז"ל: "מי שהוא עני באמונה... נמצא כל ימיו בעצב ובדאגה... אבל השמח בחלקו, ומאמין בקוב"ה שמזמן לו פרנסתו בכל עת שיצטרך, לעולם לבו טוב עליו, וכאילו שולחן ערוך ומשתה לפניו תמיד..." עכ"ל.

★ ★

בגמ': **דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי.**

ופירש הרשב"ם: 'שינוי ווסת - חוק, כמו עני, שכל ימות החול אוכל פת חריבה, ובשבת אוכל בשר. הכי גרסי' תחלת חולי, מתוך כך מתחיל לחלות, ואית דגרסי חולי מעיים'.

רש"י בפרשת בשלח (שמות טז, לה) מביא מה שאמרו במסכת קידושין (לח, א), ששני ניסים נעשו לישראל במן, האחד כשיצאו ממצרים שטעמו בעוגות שהוציאו ממצרים טעם מן, וזה היה בטו' בניסן חודש לפני שהתחיל המן לרדת, והנס השני כשהגיעו לארץ כנען ופסק המן לרדת, שהמשיכו להסתפק מהמן שבכליהם עד בואם אל ארץ נושבת. וצריך להבין, לשם מה הוצרכו לשני הניסים הללו.

וביאר בבאר יוסף (שם), על פי מה שאמרו בגמרא כאן, דשינוי וסת תחילת חולי מעים. וידוע הרי, שהמן היה מזון רוחני דק מאוד, וא"כ אין לך שינוי וסת גדול מזה לעבור ממזון רוחני למזון גשמי או להיפך. לכן הקב"ה בחסדו עשה להם את שני הניסים הללו, שהם תערובת מזון רוחני עם מזון גשמי, כדי ששינוי הוסת הזה, והמעבר מאחד ממזון אחד לשני, לא יהיה גדול כ"כ.

לפיכך כשיצאו ממצרים התחילו לטעום בעוגות שהיו עשויות אמנם ממזון גשמי את טעמו הרוחני של המן. כך גם כשפסק המן מלירד לא התחילו מיד לאכול מזון גשמי, אלא נסתפקו מהמן שבכליהם, שאף שהיה מזון רוחני מן השמים, מ"מ ודאי הוא שככל ששהה יותר זמן בארץ הגשמית הלך גם המן ונתגשם, וכל יום שעבר נעשה המן שבכלים גשמי יותר, עד שיכלו לאכל גם מהארץ.

דף קמ"ו ע"ב

במשנה: **שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר קרקע כל שהוא מתנתו קיימת לא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת.**

בעקידת יצחק (שער כד) ביאר על פי זה, את טענת עשו ליצחק (בראשית כז, לו), 'ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי ויאמר הלא אצלת לי', ולכאורה מנין ידע עשו כל כך בודאי שיצחק הותיר ברכה עבורו.

אלא משום ששכיב מרע שלא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת, ואף כאן סבר עשו שבהכרח שיצחק הותיר משהו כי אם לא הותיר כלום אין מתנתו מתנה, ולכן אמר בביטחון, 'הלא אצלת לי ברכה'.

★ ★

בגמ׳: הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב נכסיו לאחר כו׳.

בהגהות רעק״א חו״מ (סי׳ רמ״ו סעף א׳) דייק מלשון הגמרא ״ועמד״ וכתב, די״ל דהיינו דוקא כשמיד כששמע שמת בנו אז כתב נכסיו לאחר, שזהו ראי׳ שבגלל ששמע שמת בנו כתב נכסיו לאחר, וממילא אם נתברר שבנו הוא חי בטל מהמתנה, אבל אם כתב לאחר זמן, אז אין המתנה בטלה.

וציין לתוס׳ כתובות ק״ט ע״א (ד״ה תשב) שכתבו כעין זה.

אולם בבאר היטב שם (סק״ה) הביא מהכנה״ג שאפילו אם עבר זמן רב מאז ששמע שמת בנו לבין הכתיבה, גם כן בטלה המתנה.

★ ★

עוד הביא משו״ת לחם רב (לבעל לחם משנה סוף סי׳ ר״ה) שדוקא אם כתב נכסיו ״לאחר״, אז אם נתברר שבנו חי המתנה בטלה, אבל אם כתב נכסיו לבן אחר שלו, אז אף אם נתברר שבנו לא מת, אין המתנה בטלה לעולם, דרק לגבי אחר יש אומדנא שלא הי׳ מעדיף אותו על פני בנו שהוא חי.

★ ★

בשו״ת מהר״ם לובלין (סי׳ ק״ח) דן במי שכתב כל נכסיו לאחר בגלל שלא זכה לזש״ק. ואח״כ נוושע וזכה לזרע, גם בזה יש אומדנא שנתן רק משום שחשב שימות בלי בנים, וממילא המתנה בטלה.

★ ★

כתב בבאר היטב (סי׳ רמ״ו סק״ה) בשם הכנה״ג, דהכא איירי שהבן הזה הוא בן יחיד, שאם יש לו עוד בנים, ממ״נ אם כתב גם שאר נכסי בניו לאחר, א״כ חזינן דלא בגלל ששמע שמת כתב נכסיו לאחר, שהרי כתב גם נכסיו אחים של הבן לאחר, וממילא המתנה אינה בטלה.

ואם כתב רק נכסי אותו בן ולא נכסי שאר האחין, פשיטא שהמתנה בטלה, דהא איכא אומדנא דמוכיח מדכתב רק נכסיו של אותו בן.

אלא ע״כ דאיירי שיש לו רק בן יחיד, וכתב כל נכסיו לאחר ששמע בו שמת.

★ ★

בגמ׳: בראשונה היו אומרים היוצא בקולר שאמר כתבו גט לאשתי כו׳.

פירשב״ם וכן פירש״י בגיטין (ס״ה ע״ב) היינו מי שיוצא ליהרג, וקשה דבירושלמי (גיטין פ״ו ה״ה) איתא דגם מי שנאסר מחמת ממון הדין כן, והטעם דכמו דמצינו במוסר חבירו לגויים אפילו על עסקי ממון י״ל דין רודף, דבנ״י הם כתוא מכמר, שכיון שנפל בידם כו׳. וא״כ אמאי כתב הרשב״ם שיוצא ליהרג.

ותירץ החתם סופר (בחי׳ גיטין ס״ה ע״ב) דבודאי לפי משנה ראשונה דוקא יוצא ליהרג ממש מהני כתבו בלי תנו, והירושלמי איירי למסקנא שאחר כך אמרו שאף המפרש ויוצא בשיירא שאמרו כתבו נותנין גט, א״כ ה״ה בנאסר מחמת ממון הדין כן.

★ ★

בגמ׳: בראשונה היו אומרים היוצאים בקולר כו׳ אף המסוכן כו׳.

הרמב״ם (הל׳ זכי׳ פ״ח הכ״ד) כתב דדינים של אלו הוא גם כן כמצוה מחמת מיתה, ולכן המפרש בים, והיוצא בשיירא, והיוצא בקולר, ומי שקפץ עליו החולי והכביד עליו חליו, כל א׳ מארבע אלו, הרי הם כמצוה מחמת מיתה, ודבריו ככתובים וכמסורים דמי, ומקיימים אותם אם מת. ואם ניצל ועמד אפילו קנו מידו במקצת חוזר.

והרא״ש (סי׳ י״ח) חולק וסובר שבאלו אין טעם לומר שיוכלו לחזור במתנתן. דדוקא לענין גט כיון שהם בהולים לצאת כתבו הו״ל כתנו. ובשם רבינו יונה מביא הנמוק״י כהרמב״ם שכיון שהרבה מהן הולכין להשתקע, ואינם יודעים מה יהי׳ בסופם, לפיכך אם חזרו, חוזרין במתנתן.

ונחלקו האחרונים אם לא חזרו לכאן, אלא הגיעו לארץ אחרת אם יכולין לחזור בו, דדעת הרש״ך (הובא בבאר היטב חו״מ ר״נ ס״ק י״ז) דדין אלו כמצוה מחמת מיתה היא רק אם מתו בדרך, ומהריק״ש בערך לחם חולק עליו וסובר דלעולם הוא בהול עד שיחזור לביתו או שיקבע דירתו במקום אחר.

דף קמ״ז ע״א

בגמ׳: שלשה דברים צוה אחיתופל את בניו אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד ויום טוב של עצרת ברור זרעו חטים.

בבן יהוידע ביאר טעם לשלשה דברים אלו דשייכי אהדדי, כי ידוע מ״ש מהר״י ז״ל, דמחלוקת דואג עם דוד המלך ע״ה היתה בענין רות המואביה שהיה מהרהר אחריו שאינו ראוי לבא בקהל חס ושלום, אך מחלוקת אחיתופל היתה מצד בת שבע שהיה מהרהר אחריו שבא על אשת איש ואסורה עליו חס ושלום, גם ידוע מ״ש המפרשים ז״ל הטעם שלומדים רות בעצרת, לפי שממנה יצא דוד המלך ע״ה שנולד בעצרת, כי כל מגילת רות לא נכתבה אלא בשביל יחוס דוד המלך ע״ה, וכיון דנולד בעצרת לכך קורין רות בעצרת, ולכך נפטר בעצרת, כי הקדוש ברוך הוא משלים שנותיהן של צדיקים מיום ליום, וכמ״ש על משה רבנו ע״ה שנולד בשבעה באדר, ולכך נפטר בשבעה באדר, עד כאן דבריהם. ולפי זה כיון שנפטר דוד המלך ע״ה בעצרת שהוא יום שנולד בו, בזה נתברר אצל הכל שהוא צדיק גמור, דאין כלל זה נוהג שיפטר ביום שנולד אלא בצדיקים גמורים, כמו שאמרו רז״ל [ראש השנה י״א ע״א] שהקדוש ברוך הוא ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, וכיון דנתברר שהוא צדיק גמור שלא חטא בבת שבע, אז נתברר דראוי שיהיה שלמה הנולד מן בת שבע הוא ימלוך במקומו, כאשר בקש הוא לעשות, וידוע דאמרו רז״ל [ברכות נ״ז ע״א] החטים רומזים לשלום, ולכך הרואה חיטים בחלום יצפה לשלום, שנאמר [תהלים קמ״ז י״ד] השם גבולך שלום חלב חטים ישביע.

ובזה יובן המאמר שצוה אותם אל תהיו במחלוקת שהייתי אני עושה עם דוד בענין הרהור שהייתי מהרהר אחריו מצד בת שבע, ועל ידי כך אל תמרדו במלכות בית דוד, כשתראו שימלוך שלמה בנו תחתיו, לומר זה בא מביאה של אשה האסורה עליו, ואינו ראוי למלוך, יען כי אני טעיתי במחלוקת שלי, ועל כן אין למרוד במלכות בית דוד הנזכרת, ויום טוב של עצרת ברור, רצה לומר כאשר יהיה ביום טוב של עצרת דבר ברור, לביטול המחלוקת, דהיינו כשיפטר דוד המלך ע״ה בעצרת, שאז בו ביום יהיה בירור שהוא צדיק גמור ולא חטא בבת שבע, ולגרסה דגרסי יום טוב של עצרת בלול, כלומר בלול בפטירה ובלידה דהיינו עצרת שיפטר בה, שאז אותו היום נעשה בלול מן הלידה ומן הפטירה שזה יהיה הוכחה שהוא צדיק גמור ולא חטא בבת שבע, אתם זרעו חיטים עשו שלום עם ביתו וזרעו, כי חיטים רומזים לשלום, כי אז נעשה בירור גדול לבטל מעליו ההרהור והמחלוקת שעשיתי עמו מקודם.

★ ★

בגמ׳: ויום טוב של עצרת ברור זרעו חטים.

כתב במשך חכמה (פר׳ אמור) ׳שבע שבתות תמימות תהיינה (ויקרא כג, טו), במד״ר (כח-ג) תני ר׳ חייא אימתי הן תמימות בזמן שישראל עושים רצונו של מקום. הנה במדרש קהלת (א-ד) תני ר׳ חייא אימתי הן תמימות בזמן שאין יושע ושכניה ביניהם, ופירשו הקדמונים (ע״ש במתנות כהונה), דמתרץ עפ״י מה דאמר ריב״ז במנחות, (דף סה:) דכתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות, וזה בזמן שעצרת באחד בשבת המה שבתות תמימות ואינו צריך לצרף השבוע מן שני שבועות של ימי בראשית, יעו״ש ברש״י, וזה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והוא בכלל החמשים יום, ועשה המשמרות לסימן. וכאן תירץ תירוץ אחר, והוא דאם חל עצרת בה׳ בסיון או בששה בו הלא אין כאן שבע שבועות תמימות לימות החדש, דבניסן יש שני שבתות ובאייר ארבעה, ובסיון אין שבוע תמימה רק בצירוף הימים מירח אייר, לכן אינם תמימות לחשבון החודש, אבל כשחל בז׳ בסיון, הלא יש שבוע תמימה גם בירח סיון, ויש בצירוף חג השבועות שבועות תמימות בכל חדש וחדש, לכן אמר שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והוא שבהחמשים יום יש שבע שבועות תמימות.

׳ולכן אמר בזמן שעושין רצונו של מקום, דתנן בתוספתא דערכין פ״ק (ה״ד) ר׳ יהודה אומר חל עצרת להיות בה׳ סימן רע לעולם, בו׳ סימן בינוני לעולם, בז׳ סימן יפה לעולם כו׳ [לפי שהוא שעת מתן תורה והיו טללים מרביצים לפניהם, כדמפרש שם, וטל בעצרת יפה לפירות האילן, ועצרת ברור בטל זרעו חיטים ב״ב קמ״ז], וזה שאמר בזמן שעושין רצונו של מקום אז חל עצרת בשבעה בסיון והוא סימן יפה לעולם, ולכן המה תמימות גם לימות החדש, וכשחל בה׳ או בו׳ אמר תספרו חמשים יום, שאין שבוע תמימה בחודש סיון רק עם צירוף הימים. ודו״ק היטב׳.

המהר"ל (נתיב השלום פ"ג) מבאר ענין אלו הדברים שצוה עליהם ביותר, מפני כי ראה אחיתופל שהיה בקושרים ובמחלוקת שהיה לו ומה שמגיע אליו מן המחלוקת, ואין דבר גדול מזה שהיה מגיע לו דבר מגונה כמו זה שהיה חונק עצמו ולפיכך היה מזהיר על המחלוקת. ובודאי אל אחיתופל היה ראוי להזהיר על המחלוקת יותר מן האחרים כאשר אין חכם גדול יותר מבעל נסיון, ולפיכך אמר אל תהיו במחלוקת כי המחלוקת הוא דבר רע כמו שהתבאר. וכדי לחזק יותר אמר שיהיו נזהרים וזריזים שלא יבא סבה לבטל השלום שהוא דבר גדול.

והנה השלום הוא מצד ג' פנים, האחד הוא שלום בית דהיינו עם אשתו וזה נקרא שלום בית, השני השלום שיש לו עם ריעיו וחביריו והוא השלום שיש לו עם עצמו, והג' עם שאר בני אדם שלא יהיה במחלוקת עמהם, ודבר זה תלוי בשלום מלכות שהוא מחזיק השלום בעם. ולכך כנגד שלום ביתו שהוא עם אשתו אמר יום של עצרת ברור זרעו חטים, כי עיקר ביטול שלום בית שהוא עם אשתו הוא מתוך שאין לו חטים, וכדאמרינן בפ' הזהב (ב"מ נ"ט, א') לעולם יזהר אדם בתבואה בתוך ביתו שאין מריבה בתוך ביתו אלא בשביל חטים שנא' השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך, הרי שמניעת חטים הוא שמביא לידי מחלוקת, ולהסיר סבת המחלוקת אמר דרך רמז וחכמה י"ט עצרת ברור זרעו חטים, כלו' שאז יהיה לכם חטים ויהי' לכם שלום בית. וכנגד השלום השני שלא יתחדש מחלוקת בין איש ובין אחיו אמר אל תהיו במחלוקת זה עם זה, כי דבר זה נחשב כאלו הוא חולק עם עצמו כי אחיו הוא כמותו. ושלא יבא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו אמר אל תמרדו במלכות בית דוד שהוא שלום מלכות, וכמו שאמרו (אבות פ"ג) הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו, ולפיכך אמר ואל תמרדו במלכות בית דוד שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום. ודוקא בית דוד כי אל דוד נתנה המלכות אבל שאר מלכות מפני שאין ראוי אליו המלכות מתחדש מזה המחלוקת כמו שהיה אצל שאול שלא היה ראוי לו המלכות ונתחדש מלחמות בשביל זה.

כלל הדבר כי ג' צוואות אלו כנגד ג' מחלוקת שהאדם צריך להרחיק ולקרב השלום, האחד שלום בית וזה הוא ראשון, וכנגד שלום בית אמר יום עצרת ברור זרעו חטים כמו שהתבאר, כי החטים גורמים שלום בית דכתיב השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך, השני איש את אחיו ועל זה אמר אל תהיו במחלוקת וזהו שלום עם אחיו ועם אוהבו, השלום השלישי הוא שלום מלכות שהוא סבה אל השלום אשר יש לעם ואין איש את רעהו חיים בלעו כנגד זה אמר ואל תמרדו במלכות בית דוד שהוא שלום מלכות שעל ידו השלום שאין איש את רעהו חיים בלעו.

★ ★

בגמ': אמר רב זביד האי יומא קמא דריש שתא אי חמים כולה שתא חמימא אי קריר כולה שתא קרירא.

כתב בתפארת שמואל (פר' החודש), מה שאמרו חז"ל, דריש שתא הוי סימן לכל השנה בענין קור וחום וכמו"כ היא בענין נפש, וכמו שמתנהג אז כן יתנהג בכל השנה, וזהו שמור את חודש האבי"ב היא חודש ניסן, שהיא א"ב י"ב חדשי השנה, שבזה יקנה שלימות הנפש לכל השנה, וזש"כ האר"י הק' דהנזהר ממשהו חמץ בפסח יהיה בטוח שלא יחטא כל השנה, כי חג הפסח היא שורש של כל השנה, וזהו ראשון ההיא לכם לחדשי השנה ע"י שמירת חודש האביב זוכה שהקב"ה שנק' ראשון יהיה לכם לכל חדשי השנה, שיקנה שלימות הנפש לכל חדשי השנה, ויעבוד את ה' בקו"ט, וזש"כ אדמו"ר הק' הציס"ע מווארקע פי' הפיוט החודש אשר ישועות בו מקיפות מלשון "חנווני מקיף" שהקב"ה ברוב רחמיו שואל ומלוה ישועות בחודש הזה, והיינו שזוכה ע"י שמירת חודש הזה לישועות בכל חדשי השנה, שזוכה לעבוד את ה' בקדושה וטהרה בכל השנה וכמש"כ במשנת חסידים שהחג הזה יועיל לנפש מאד לכל השנה, וממילא זוכה לישועת ד' בכ"ע.

דף קמ"ז ע"ב

בגמ': אר"נ מתנת שכיב מרע מדרבנן בעלמא היא שמא תטרף דעתו עליו.

כתב הגאון ר' זלמן סורוצקין בספרו אזנים לתורה (במדבר כ"ז ט') מכאן רואים מה שהבינו חז"ל עד איפה כח תאות בצע כסף, שאותו אדם המוטל כבר על ערש דוי, ורגלו אחד כבר מחוץ לעולם העובר לעולם התמידי, עם כל זה, דאגתו ומעייניו נתונים עכשיו אל כספו וזהבו, ואם לא יתקיים ייעדו ורצונו יש חשש כבד שתטרף דעתו של החולה עליו.

★ ★

בגמ': המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל.

בפרדס יוסף (פר' משפטים) הקשה, דהנה מובא במסכת בבא קמא (קו, א), 'אמר רב, שבועה קונה', דהיינו התובע את חבירו, ובית דין חייבוהו להשבע כדי להפטר, והלה נשבע, ובאו אחר כך עדים פטור, שנאמר (שמות כב, י), 'ולקח בעליו ולא ישלם' - כיון שקבלו השבועה, שוב אינו משלם. וקשה, הרי כאן אמרו, דהמוכר שטר חוב לחבירו, ומחל אחר כך המוכר את חובו ללקוח פטור, אמנם פסק בש"ך (חושן משפט סי' סו ס"ק פב) דחייב מדינא דגרמי, ולכאורה כמו כן יתחייב הנשבע לתובע מדינא דגרמי, דכמו שהמוכר מתחייב במחילתו משום דינא דגרמי, משום שבמחילתו גרם הפסד, כן הנשבע יתחייב מדינא דגרמי כיון שבמחילתו גרם הפסד לתובע.

ותירץ, דהמוכר במחילתו שפיר גרם היזק, אבל הנשבע במחילתו, כיון שלטענתו בשבועתו פטור, אם כן כמו שקנה את גוף החיוב כן קנה את חיוב גרמי.

★ ★

בגמ': והא אמר רבא אמר רב נחמן שכיב מרע שאמר תנו הלואתי לפלוני כו' כיון דאיתי' במעמד שלשתן כו'.

במרדכי (סי' תרי"א) כתב דהא דמהני הלואתי לפלוני במתנת שכיב מרע הוא רק בהלוא' של ישראל, אבל אם הלוה לגוי לא מהני מתנת שכיב מרע דלא סמכא דעתי'.

ויש בדברי האחרונים ב' פירושים, הדרכי משה (סי' רנ"ג ס"ק ל"ה) ונתיבות המשפט (שם סקי"ח) נקטו כפשוטו שכיון שאין הוא בטוח שהגוי ישלם, ממילא לא סמכא דעתי' להקנותו לאחר, ולפ"ז כתב הנתיבות המשפט שאם עשאו יורש סתם על חלק מנכסיו ובתוכו הי' ההלוא' לגוי, ה"ז בכלל ומהני.

אבל בב"ח (סעיף ל"ה) פירש דכיון דכל הטעם דמהני הלואתי לפלוני הוא משום דאיתי' בבריא במעמד שלשתן, והרי כתבו הראשונים בגיטין י"ג ע"א והובא בחו"מ סו"ס קכ"ו דלא תקנו מעמד שלשתן בגוי, לכן ליתי' בבריא, ואם כן גם בשכיב מרע ליתי', וזהו מ"ש המרדכי לא סמכא דעתי', היינו כיון דלא שייך בזה קנין.

ועיין שו"ת נו"ב מהדו"ת חו"מ (סי' מ"ה).

דף קמ"ח ע"א

בגמ': שכיב מרע שאמר תנו הלואתי לפלוני וכו' רב פפא אמר הואיל ויורש יורשה.

במרדכי סוף ב"ב (סי' תרעא) כותב: "כתב רב האי גאון, דדבר שאין בו ממש, כגון אויר ודירה ואכילת פירות בלא גוף, לא מהני בהו קנין, וראיה מב"ב קמז,ב (שכיב מרע שאמר ידור פלוני בבית זה, יאכל פלוני פירות דקל זה- לא אמר כלום), ואיכא למשמע מינה דאפי' יורש אינו יורש אויר בלא גוף, דגרסי' התם (קמח,א), שכיב מרע שאמר תנו הלואתי לפלוני, הלואתו לפלוני, ותירץ רב פפא, הואיל ויורש יורשה" ע"כ.

★ ★

וכתב בספר משפטיך ליעקב (ח"א סי' ב'): ומשמע מדבריו ומדברי הגמ' שם, שאינו יורש דבר שאין בו ממש, דאי הוי יורש, מה ענה רב פפא הואיל ויורש יורש ההלואה, מהני בשכיב מרע שאמר הלואתי לפלוני, הרי יורש יורש גם פירות דקל ודירת בית, אלא ש"מ דאין יורש יורש דבר שאין בו ממש.

וברשב"ם (קמז,ב ד"ה אר"נ) כתב וז"ל: "שהדירה אין בה ממש להקנותה, ופירות דקל נמי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם..."

ונראה דיש בדירת בית ג' ענינים, א - גוף הבית, ב - זכות הדיורין העכשיויות שבו, החסרון הוא שאין בו ממש, ג - הזכות העתידית לדור, והיא כדבר שלא בא לעולם. ומפרש הרשב"ם, דאף את זכות הדיורין העכשוית, אין יכול להקנות דהוי דבר שאין בו ממש.

★ ★

ולפי"ז כתב שם להלכה בענין שנשאל, האם יש זכות יורשים בתוכנה ובהפצתה, וכתב שם: ועפ"י הנ"ל נראה, דגם בזכויות יוצרים בתוכנה, יש ג' ענינים. א - גוף התוכנה שהיא כגוף הבית והיא המניבה את הפירות, ב - הזכויות המסחריות הנמצאות גם כעת בגוף התוכנה רק שאין בהם ממש, ג - הזכויות העתידיות הנובעיו מהזכויות העכשויות, וכיון שאת גוף התוכנה אינו יכול להוריש, דהרי גוף התוכנה נמכר כבר באלפים רבים ללקוחות שקנו אותה, ומה שנשאר לו להוריש הוא את הזכויות שנמצאות כעת והעתידות לבא, וזכויות אלה אין בהם ממש או שלא באו עדיין לעולם. וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': **למימרא דסבר ר"נ מילתא דאיתא בבריא איתא בשכיב מרע דליתא בבריא ליתא בשכיב מרע כו' תנו הלואתי לפלוני כו' דליתי' בבריא.**

והקשו בתוס' דאיתי' בבריא ע"י קנין אודיתא, שמודה שההלואה היא של פלוני. ותירץ בשו"ת זרע אברהם (ריש סי' ט"ו) דבשו"ע (חו"מ סי' מ') איתא: המחייב עצמו לאחד "בלא תנאי", שמעינן דאינו יכול לעשות קנין אודיתא בתנאי, והטעם דכיון דליתי' בשליחות, שהרי אינו יכול להודות ע"י שליח, ממילא ליתי' בתנאי.

ולפ"ז א"ש קושיית תוס', שהרי כל מתנת שכיב מרע הוא כתנאי, שיחול רק אם ימות, ולא יקום מחליו, וכיון שהוא בתנאי ממילא לא מהני בזה קנין אודיתא וכנ"ל, ושפיר מקשה הגמרא דליתי' בבריא.

★ ★

בגמ': **דאמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך תנהו לפלוני במעמד שלשתן קנה.**

כתב בליקוטי הלכות (חו"מ, כח והרשאה ה"ג), 'וזה בחינת קנין במעמד שלשתן שכשיש לראובן מנה ביד שמעון והמחהו ללוי במעמד שלשתן קנה והוא הלכתא בלא טעמא. ודוקא כשיש לו מנה ביד שמעון, אבל אם לא היה מנה בידו רק צוה לשמעון שיתן ללוי מנה משלו והוא יחזר ויתן לו לא קנה, וכל אחד משלשתן יכול לחזר בו, כי כל הקנינים הם בבחינת הדעת, כי עקר הקנין על ידי ה"דעת" בבחינת "דעת קנית מה חסרת דעת חסרת מה קנית" (נדרים מא). וזהו בחינת כל הקנינים שתקנו חכמינו זכרונם לברכה שאי אפשר לקנות שום דבר כי אם על ידי קנין שתקנו, כגון משיכה או הגבהה או קנין סודר וכיוצא, כי באמת בודאי ראוי לאדם שיקנה בדבורו לבד, כי בודאי אסור לשנות דבורו, אך מה שיכולים לחזר בלא קנין הוא מחמת שעדין לא נמשך הדעת במכירה זאת כל זמן שלא היה בו קנין גמור וכמובא בלשון רבותינו זכרונם לברכה, עדיין לא סמכא דעתיה, כי עיקר הקנין הוא בדעת דייקא כנ"ל, וחכמינו זכרונם לברכה שערו בדעתם והשגתם על ידי איזה קנין נמשך הדעת אל הקנין ועל פי זה תקנו כל הקנינים לכל דבר ודבר כדינו, כי שערו שזה הדבר נגמר בקנין זה, כי על ידי זה הדבר סמכא דעתיה וגמר ומקנה בלב שלם ובדעה שלמה שעל ידי זה עיקר הקנין וכנ"ל. נמצא, שעיקר הקנין הוא על ידי הארת הדעת כנ"ל.

'ועל כן מעמד שלשתן קונה בלי שום קנין, כי מאחר שיש לו ממון ביד חברו ויכול להוציאו מידו על פי משפט, על כן יש כח בהמשפט להוציא הדבר מהלווה ולהקנותו ללוי במעמד שלשתן בלי שום הקנאה כלל, כי כשראובן מצוה לשמעון הלווה, שיתן המעות שיש לו בידו ללוי במעמד שלשתן, זהו בחינת עלית היראה הנפולה לשרש הדעת על ידי בחינת משפט שעל ידי זה נשלם הדעת כנ"ל. ועל כן נקנה מיד, כי כל הקנינים הם על ידי שלמות הדעת בחינת דעת קנית כנ"ל'.

דף קמ"ח ע"ב

בגמ': **אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים רואין אם במחלק מת קנו כולן עמד חוזר בכולן אם בנמלך מת קנו כולן עמד אינו חוזר אלא באחרון ודלמא עיוני קא מעיין והדר יהיב סתמיה דשכיב מרע מידק דייק והדר יהיב.**

בבית האוצר (א, עמ' 116) הוכיח מדברי הגמרא כאן לגבי נידון שהסתפק, בדין מעביר בניו למולך, דהדין הוא שדוקא אם העביר מקצת בניו מתחייב מיתת בית דין, אבל אם העביר את כל בניו פטור. משום דחטא חמור כזה אינו מתכפר במיתת בית דין.

ויש להסתפק, באופן שהעביר בניו בזה אחר זה, האם אומרים הוכיח סופו על תחילתו, וכיון שבדעתו היה מתחילה להעביר את כל בניו פטור, או שאין אומרים הוכיח סופו על תחילתו.

והנה אמרו כאן בגמרא, לגבי שכיב מרע שכתב כל נסכיו לאחרים, אלא שכתבם בזה אחר זה, דהיינו מקצת לזה ומקצת לזה, עד שחילק את כל נכסיו, ואמרו בגמרא שרואים אם במחלק דהיינו שנראה דמשעה ראשונה שחילק היה בדעתו לחלק הכל ולא לשייר כלום, עמד חוזר בכולן, כדין מתנת שכיב מרע בכל נסכיו שאם עמד חוזר, ואם בנמלך דהיינו שלא היה בדעתו בתחילה לחלק הכל, אלא שלאחר מיכן נמלך לחלק את כל הנותר, עמד אינו חוזר אלא באחרון, שאלו הראשונים כיון שלא היה בדעתו אז עדיין

לחלק את כל נכסיו הרי הם מתנת שכיב מרע במקצת שאם עמד אינו חוזר בו.

מבואר, דאף על גב שהנכסים הראשונים שיחלק היו רק מקצת נכסיו, מכל מקום אם גבר אומרים הוכיח סופו על תחילתו, גוכבר בתחילה היה בדעתו לחלק הכל, ומבואר אם כן שאומרים הוכיח סופו על תחילתו.

★ ★

בגמ': איבעי' להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו וכו' הפקיר כל נכסיו מהו וכו' תיקו.

וכתב הרא"ש (פ"ט סי' כג) וז"ל: וכיון דסלקא בתיקו, מספקא לן אי שייך הכא אומדנא אי לא, יראה שאין מבטלין ההקדש וההפקר, שאין מבטלין מעשיו אלא היכא דבריר לן אומדנא וכו' ע"כ.

מבואר כאן יסוד גדול, דספק אומדנא לא מבטלת קנין ודאי, ובטעם הדבר כתב כאן בשיטמ"ק בשם רבינו יונה ב' טעמים.

א) **כיון** דאיכא קנין, ליכא לאורועי אלא באומדנא דמוכח ע"כ. ובחזו"א (אבה"ע מ"ט סקי"ב) הוסיף, דכוונתו כעין שאמרו ביבמות, אין ספק מוציא מידי ודאי, דהרי טענת המקבל מבוררת, וטענת הנותן ספיקא.

ב) **דלכאורה**, איך מהני כלל אומדן דעתיה, הרי דברים שבלב אינם דברים, אלא כשהאומדנא ברורה הוה ליה בלבו ובלב כל אדם וכאילו התנה, וא"כ כל זה הוא דוקא כשהאומדנא ברור, אך באומדנא דמספקא הרי שאפי' אם הנותן חשב כך, אך כיון דספק לנו, הוה שוב דברים שבלב שאינם דברים. ובקצוה"ח (סי' ר"נ סק"ה) כתב טעם זה מסברא דנפשיה עיי"ש.

דף קמ"ט ע"א

בגמ': יעמוד בהן מהו וכו'.

הנה בגמ' פסחים (קי"ט ע"א) איתא: ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס (שם): בזה מובן לשון הגמ' (ב"ב קמ"ט ע"א): יעמוד בהן מהו ע"כ ודפח"ח.

★ ★

בגמ': איבעי' להו מכר כל נכסיו מהו וכו'.

הגרח"ע זצ"ל כותב בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס"ח ס"ק ב') בתשובה לחכ"א: מה שהקשה מעכ"ת על שי' הריא"ז המובא בגליון אלפס בכתובות פ' אלמנה ניזונת, ולא אמרו דברים שבלב אינם דברים אלא במכר וכו', אבל במתנה אז הולכים אחר דברים שבלב וכו', שהרי שכ"מ אע"פ שנתן נכסיו במתנה סתם, הואיל ואנו מכירים שאינו נותן אלא על דעת שימות חוזר ממתנתו, והובא שיטה זו ברמ"א חו"מ סי' ר"ז ס"ה, ותמה שהוא נגד גמ' מפורשת בב"ב דקמ"ט וע"כ הא דמתנת שכ"מ אם עמד חוזר הוא משום דהוי אומדנא דמוכח.

זהוא באמת תמי' עצומה, ודוחק לומר דריא"ז מפרש דברי הגמ' בתקף לי' עלמא וכעין מצוה מחמת מיתה, דבמכירה בכה"ג מודה הריא"ז דהוי אומדנא דמוכח דמוכר מחמת מיתה, ואם עמד חוזר דאית ליה זוזי, דהא סתמא שכ"מ האמר.

וע"ש מה שהאריך בזה.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ב ע' ס) ליישב בזה: ולכאו' צ"ל, דהנה ברשב"ם במתני' מבואר דשכ"מ חוזר משום דהוי כאילו התנה, אכן בתוס' גיטין (ע"ב:) כתב ר"ת, דהטעם משום דמתנת שכ"מ אינו חל אלא לאחר מיתה, וכבר עמדו על הרשב"ם אמאי נקט לטעמא דתנאי, והרי אינו חל אלא לאחר מיתה, וע' בקהלות יעקב סי' ל"ז שתירץ דקמ"ל דאפי' כשעשה קנין מעכשיו חוזר משום התנאי וכהנמוק"י (לקמן קנ"א.) דגם במעכשיו איתא לדין מתנת שכ"מ (דלא כהרמב"ם).

ולפ"ז אי ס"ל להג"א כהרשב"ם, נמצא דלא בעינן לאומדנא ולתנאי אלא במעשיו, אבל בסתמא חוזר משום דאינו חל אלא לאחר מיתה, וזהו מה דאיבע"ל אם במכר נמי תיקנו גדר של מחמת שכ"מ דאינו חל אלא לאחר מיתה.

★ ★

בגמ': דאיסור גיורא הוה לי' וכו'. אדהכי והכי נפק אודיתא וכו'.

וברשב"ם: מתוך שנאמר בבית המדרש, יצא הקול ולימדוהו לטעון כן, כל אלו הדברים שאמר רבא, הלכות הן עכ"ל.

במכתבי תורה לכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל (סי' קטו) כותב במכתבו לחתנו הרה"ח רי"מ לוין ז"ל שפגש את הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל-הי"ד והוא שאל אותו כאן קושי' חזקה, דהנה הגמ' במס' יבמות ע"ז אומרת, "כל ת"ח שמורה הלכה ובא, אם קודם למעשה אמרה שומעים לו אם בשעת מעשה אמרה אין שומעין לו". ת"ח שמורה הלכה מחודשת שעדיין לא נפסקה כך בביהמ"ד והיא נפסקת ע"פ אותו דברי ת"ח, רק בעקבות מעשה שקרה לאותו ת"ח, והוא אומר ע"י ההלכה אותה הוא מחדש להרוויח, אין אנו שומעים לת"ח בהוראתו, אא"כ ההוראה נאמרה קודם למעשה, כאשר לא היתה לת"ח שום נגיעה אפשרית, אבל דבר שכבר אירע ורק אחר המאורע התחדש לנו החידוש ההלכתי בבית מדרשו של אותו חכם, אין אנו מקבלים את הוראת הת"ח לפסק הלכה, כך גם נפסק להלכה בשו"ע יור"ד הל' כבוד ת"ח סי' רנ"ב סעי' ל"ו: "ות"ח שאמר דבר הלכה בדבר השייך לדידן, אם אמרה קודם מעשה שומעים לו, ואם לא אין שומעין לו, וגם אם אמר את הדבר מסברא אין שומעין לו דלמא מדמה דברים להדדי שאינם דומים".

א"כ איך אנו פוסקים כרבא בכל אותם חידושים שאותם הוא חידש, כאשר החידושים האלו לא נאמרו מפי רבא, רק כאשר המאורע אירע אצלו, ואותם הלכות היו אמורות להוביל למסקנא כזו שתועיל לרבא, והרי זה כמו ת"ח שמורה ובא לאחר מעשה. ע"כ קושית הגר"א הי"ד.

ואדמו"ר זצ"ל כותב על זה: והיא קושי' נכונה.

★ ★

ותירץ אדמו"ר זצ"ל (שם) בשלוש מקומות בש"ס, כאן אצלינו בב"ב (קנ"ז.) וכך גם בעירובין (ק"ד.) ובמס' נדה (ס"ח.) אומר רבא דין, ואח"כ התברר לרבא שהדין שאמר לא היה נכון, העמיד רבא דרשן שיאמר בקול את המשפט דלהלן: "דברים שאמרתי טעות הם בידי", הוי שרבא הוכיח את עצמו כדובר אמת וכמודה על הטעות, אצלינו בסיפור עם איסור בסופו של דבר כאשר איסור עשה את קניין האודיתא, שוב נסתלקה נגיעתו של רבא, שהרי כל אותם הלכות שרבא חידש, גם אם נניח שרבא חידש אותם משום הנגיעה שלו, בסופו של דבר ע"י הקניין אודיתא הפך הממון להיות של מרי.

אילו היה רבא נחשד בעניינו שכל ההלכות שהתחדשו בבית מדרשו היו משום הנגיעה, ברגע שהנגיעה פסקה היה על רבא להודות בטעותו, להעמיד דרשן שיאמר דברים שאמרתי טעות הם בידי, אם רבא לא עשה כך סימן שגם כאשר נסתלקה נגיעתו עדיין היה רבא סבור: שכל אותם הלכות שהתחדשו אמת בבית מדרשו היו לאמיתה של תורה. וא"ש דברי הרשב"ם ע"כ.

★ ★

בגמ': אדהכי נפק אודיתא מבי איסור איקפד רבא אמר קא מגמרי טענתא לאינשי ומפסדי לי.

הקשה בחזון איש (ליקוטים, חושן משפט כא), הרי אמרו חז"ל 'מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה', ואם כן ממה נפשך, אם הכסף הזה מגיע לו יקבלו, ואם לאו יפסידו בין כך, ואם כן מה היה לו להתלונן על כך שמפסידים לו את טענתו.

ותירץ, דמכל מקום כל אחד חייב להשתדל ולעסוק בענייני העולם, ואין ראוי לתלמיד חכם להפסיד את רב מרי.

עוד תירץ, דאפשר דמעות אלו היו בשלביל צרכי ציבור, דמצינו במסכת תענית (כ, ב), אמר רבא, 'כולהו מצינא מקיימא', ובודאי שהיה מקיים את העניים שם, ובשביל זה חייבים לפעול אף בהשתדלות יתירה.

דף קמ"ט ע"ב

בגמ': הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין.

כתב בקונטרס 'מאמרים על ספר בראשית' (מפנקסו של הג"מ מרדכי אפרים המכונה ר' פישל סופר), 'ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו וילך וכל טוב אדוניו בידו (בראשית כד, י), ופי' הרמב"ן שזהו קאי על העבד שהי' כל טוב אדוניו בידו לכן לקח עשרה גמלים נושאים כל טוב ויהיה זה דוגמת הכתוב לעיל המושל בכל אשר לו, ולכאורה ק' למה נכתב זה כאן הלא כבר כתיב לעיל, ורש"י ז"ל לא רצה באמת לפרש כענין זה אלא על השטר המתנה שנתן בידו, וגם לכאורה למה כתיב לעיל המושל בכל אשר לו וכאן כתיב וכל טוב משמע אבל לא דבר גרוע, וגם לעיל כתיב המושל דהיינו אפוטרופוס הממונה על הדבר ואין בידו

לפזר או ליתן מתנות וכאן כתיב וכל טוב אדוניו בידו, דהיינו שהיה בידו לעשות מה שלבו חפץ והראי' שנתן מתנות ונזמים וצמדים מבלי רשות אדוניו.

וי"ל דבי"ד סי' רכ"ח סעי' כ' מי שנדר לחבירו אין מתירין לו אלא מרצונו ומדעתו, ודוקא שנדר על דעתו בשביל טובה שעשה לו בשביל השבועה עי' ש"ך ס"ק מ"א דדוקא שעשה לו טובה בשביל שבועה זו ולא מחמת שעשה לו טוב האחרת ע"ש, ולפ"ז יבואר היטב הן אמת שאליעזר היה מושל בכל אשר לו דהיינו שהיה ממונה אפוטרופוס אבל לא היה בידו לעשות מה שבלבו חפץ, אבל אח"כ השביעו אברהם שלא יקח לבנו מבנות כנען והיה אברהם מתירא שמא ילך ויתיר את השבועה שלא מדעתו, לכן נתן לו כל אשר לו בידו דהיינו שיוכל לעשות בו מה שירצה גמצא שקבל טובה ע"י השבועה ואין נו היתר אלא מרצון אברהם.

אך הנה אחז"ל במס' ב"ב קמ"ט ע"ב, הכותב כל נכסיו לעבדו יצא לחירות אך אם שייר עצמו אפי' א' מריבוא שבו לא יצא לחירות, שיוכל לומר שכוונתו הי' העבד שאין שוה בעיניו אלא דבר מועט, לכן נתן אברהם לעבד כל טוב דוקא, ושייר לעצמו קצת דבר גרוע ויכול לומר שכוונתו על העבד שאין נחשב בעיניו אלא דבר מועט, ועי"ז לא יצא לחירות, ומ"מ מחמת טובה שעשה עמו שנתן כל טובו בידו לעשות בו כרצונו עי"ז לא יהיה לו מקום להתיר גדרו ולתת לו מבנות כנען, לכן לעיל שלא היה רק ממשלה כתיב המושל בכל אשר לו, והכא כתיב דוקא וכל טוב אדוניו בידו דהיינו בידו ממש ודוק'.

דף ק"נ ע"א

בגמ': **פשיטא אמר מטלטלי לפלניא כל מאני תשמישתיה קני לבר מחטי ושערי כל מטלטלי לפלניא אפי' חטי ושערי ואפילו ריחים העליונה קנה לבר מריחים התחתונה כל דמטלטל אפי' ריחים התחתונה קני.**

כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קנ), 'מי שנתן במתנת שכ"מ כל מטלטלין שלו, וכתב בשטר מתנה שיתן מטלטלין שלו ק"כ זהובי' לפלוני, וש' לפלוני ות' לפלוני, ושומת המטלטלין שלו ידוע שאין שווים החצי' ממה שצווה, אך ורק עם השט"ח שיש לו על אחרים הם שווים כפי הסך שצווה, אי נימא דכוונתו הי' ג"כ על השטרות ולקיים צוואת המת בשלימות, או י"ל דאין השטרות בכלל ויהא דינם כמבואר בח"מ סי' קי"א סעיף ח' דיחלקו לחלקים יע"ש, וילמדינו רבינו הדין, כי מפיו אנו חיים.

'תשובה, הנה לכאורה היה נראה דאין למקבלי מתנות חלק בשט"ח, דאינם נכללים בתוך מטלטלין, וכמבואר בתשובת הרשב"א סימן תתפ"ה, דשטר לא מקרי מטלטלין, והובא דבריו בש"ע ס"ס ס"ז פסק הלכה, דאם אמר מטלטלין לפלוני אין שטרות בכלל, וכ"כ בכנסת הגדולה ס"ס ס"ו בהגהותיו לב"י סעיף י"ג, וז"ל, ויש ראיה להרשב"א מב"ב פ' מי שמת, גבי הא דשטרי אקרי נכסי, ועיין בהר"מ מטרני ח"א סימן ק"ה עכ"ל.

'אכן אחר העיון נ"ל, דבנדון דידן גם השטרות בכלל, חדא, הא דאין שטרי בכלל, אין זה ברור כלל, ואין כאן ראיה מוכרחת בפ' מי שמת, דהא דלא קמבעיא אי שטרי בכלל מטלטלין, היינו משום דקאמר שם בש"ס ב"ב דף ק"נ ע"א, אמר מטלטלין לפלוני כל מיני תשמישו בכלל, ושטרות נמי י"ל דנכללו במאני תשמישו, דהיינו הנייר לצור ע"פ צלוחית, וכדאמרינן בב"ק דף מ"ט, וכי לצור ע"פ צלוחית הוא צריך, ומשני, אין לצור ולצור, וב"ב דף ע"ו ע"ב, וכל זמן שלא פרע הלוה השטר הוא של מלוה להשתמש בו לצור ע"פ צלוחית, ונכלל בכלל מאני תשמישו, אף דגוף השטר ודאי לא קני אלא בכתיבה ומסירה, כמבואר בח"מ סימן ס"ו, היינו דוקא במתנת בריא, אבל בשכ"מ דדבריו ככתובים ומסורים דמי, גם השטר בכלל המתנה, וכמבואר בש"ע סימן ס"ו סעיף ג' וס"ס רמ"ח, והוא מתשובת הרא"ש כלל ע"ה סימן כ' ע"ש. גם הרשב"א סימן תתפ"ה נראה דאינו סומך על טעם זה לבד, דשטר אינו נכלל בלשון מטלטלין, כי זה אינו מוכרח בכלל, ואינו מביא ראיה לדבריו, דאדרבא מייתי שם ראיה מפ' מי שהיו נשוי להיפך, דמקרי מטלטלין, ושוב רוצה לדחות הדבר, ועיקר סמיכתו בכל כחו הוא מטעם שני שכתב שם ברשב"א, וז"ל, ועוד שאפילו אמר מטלטלין והחובו' בפירוש לא קנה, דקי"ל אין שטרות ניקנין אלא בכתיבה ומסירה היא וכל שעבודא דאית ביה, עכ"ל.

'ובנדון שלפנינו דהוא מתנת ש"מ דהוי ככתובין ומסורין, וודאי כוונתו גם על השט"ח, גם בתשובתו מהרמ"ע מפאנו סימן פ"ז כתב גם כן בפשיטות, דשטרות בכלל מטלטלין, הובא ג"כ שם בכ"ג ס"ס ס"ו.

'ובזה נ"ל ג"כ מיושב, מה שמקשה הסמ"ע בסימן ס"ו ס"ק י"ב, דברי הש"ע אהדדי, דבסימן ג' משמע דמקני

מטלטלי הובא אגב קרקע גם השטרות בכלל, ובסעיף מ"ב פסק דאין שטרות בכלל מטלטלין, ומדחיק לתרץ ע"ש. ובאמת לק"מ, דאע"ג דלפי פשיטא אין השטרות בכלל מטלטלין בפרטות בלי שהקנה השעבוד שבו, מ"מ בסעיף ג' מיירו שהשטר מונח על הקרקע, וכמ"ש הסמ"ע שם ס"ק י"ג בשם הטור, אי לאו דהוי מתנת ברי שצריכן כתיבה ומסירה אמרינן, דאם הקנה אגב מקרקע דגם השטרות בכלל מטלטלין, וזה ברור כדי לקיים דברי המת והש"מ. ועיין בטור וב"י סימן ס"ד, ובש"ע שם, גם בטור סימן קי"א ע"ש נמי משמע דשטרות בכלל מטלטלין, וכ"ש היכא שנראה וניכר כוונתו כמו בנדון שלפנינו, דאם לא נכללו השטרות בכלל דבריו לא היו כאן החצי מה שצוה, ודאי כוונתו על השטרות, נ"ל הק' יעקב'.

דף ק"נ ע"ב

בגמ': **דרב פפא הוו לי' תריסר אלפי זוזי בי חוזאי, אקנינהו ניהלי' לרב שמואל בר אחא** וכו'. **ברשב"ם.**

וכתב בספר נתיבות חיים (ח"ד ע' תא):

מדברי הרשב"ם נראה דרב פפא לא הקנה את הכסף לרב שמואל בר אבא, וזה קשה לי ממסכת ב"ק (ק"ד ב.) דקאמר התם אי כתב לך (המשלח) התקבלתי לאו כלום הוא, דלמא אדאתית שכיב ר' אבא (המשלח) ונפל זוזי קמי יתמי והתקבלתי דר' אבא לאו כלום הוא, אמר ליה אלא מאי תקנתא, זיל נקנינהו לך אגב ארעא ותא את כתוב לן התקבלתי, כי הא רב פפא הוי מסיק תריסר אלפי זוזי בי חוזאי אקנינהו ניהליה לרב שמואל בר אבא כו' עכ"ל. הרי מבואר דלא מהני אלא היכא שהקנה את גוף הפקדון להשליח, וכמו שעשה רב פפא לרב שמואל בר אבא. ועל כרחך צ"ל דמה דאמרו בגמרא דשליח שוויא היינו שהתנה עמו שיחזיר לו הפקדון, ורמז זה בהשטר במה שכתב כל דמתעני מן דינא קבילת עלי.

★ ★

בגמ': **כי הא דרב פפא הוו ליה תריסר אלפי זוזי בי חוזאי אקנינהו ניהליה לרב שמואל בר אחא אגב אסיפא דביתיה כי אתא נפק לאפיה עד תווך.**

כתב בים של שלמה, 'ומחמת שמחה יצא לקראתו, שהביא לו מעותיו, כך פירשו רוב הפרשנים. ואני אומר, אי משום זה לא היה לתלמוד לכתוב, דאין בו תועלת, אלא אדרבה, רב פפא עשיר גדול היה, ולא חש לסך זה, כי באמת לפי חשבון מהו זוז, אינו סך גדול. אלא לפי שלא היו יודעים בני הישיבה בזמנו למצוא תקנה, להיות כופה הנפקד או הלוה להחזיר לו מעותיו לשלוחו בלתי שום טענה ואמתלא. ורב פפא מצא דין זה, ותיקון זה, ושמח בשמעו שהיה מוציא מן הכח אל הפועל בתקנתו, שירד לעומקי הלכה. וכשם שדנתיו לכף זכות, כך המקום ידיניני לכף זכות'.

דף קנ"א ע"א

בגמ' **המקדיש נכסיו** כו' **ספר תורה מאי** כו'.

וכתבו תוס' שמשום שאסור למכרו אינו בכלל נכסיו, וביאר בחת"ס (שו"ת חו"מ סי' קמ"ג) דאע"ג דתפלין גם כן אסור למכור, אבל תפלין הוא בכלל מלבוש משא"כ ס"ת. דאפילו לדעת הב"י יו"ד (סי' רע"ה) בשם המרדכי דס"ת של יחיד מותר למכרו, מ"מ אינו רואה בו סימן ברכה.

אמנם בנמוק"י משמע דהטעם הוא דספר תורה שהוא יקר מכל הון שבעולם, אינו נכנס בכלל נכסיו.

וכתב החתם סופר (שם) דנק"מ אם אומר מטלטלין שלי לפלוני אם ס"ת בכלל, דלהטעם הראשון מחמת שאסור למכור, התינח שאינו בכלל "ונכסיו" שאינו עשוי למכור, אבל בכלל מטלטלין הוה, משא"כ לטעם הב' שהוא שוה יותר מכל הון, ממילא אינו בכלל סתם דבריו עד שיפרש שגם זה בכלל. ובאמת בחו"מ סי' רמ"ח מביא הב"י מהרשב"א שס"ת אינו בכלל מטלטלין.

וכתב החתם סופר עוד נק"מ לדינא בין הטעמים, אם שעבד נכסיו להמלוה מטלטלין ע"ג קרקע אם גובה ס"ת מהלקוחות, דלהטעם השני שאינו בכלל נכסי משום שהוא שוה יותר מכל הון, א"כ בודאי וק"ו שגובה המלוה ממנו. אבל לטעם הראשון שאינו בכלל נכסיו שאינו עשוי למכור, אם כן ה"נ גם כן אין דעת המלוה ואין סמיכות דעתו לגבות מהספר תורה, כיון שאינו עומד למכור.

★ ★

בגמ': **סימן זוטרא אמיה דעמרם מתרתי אחוותא רב טובי ורב דימי ורב יוסף.**

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' צב):

מסומן על כמה עובדי שהנשים כתבו נכסיהן לאחרים ומזה לכמה הלכות תוצאות, א] אמיה דרב זוטרא

שכתבה נכסיה לו להנשא לרב זביד וגירשה אח"כ. ב] אמיה דרב עמרם חסידא ציותה ליתן לו מלוגא דשטרי קודם פטירתה. ג] אחתיה דרב טובי בר מתנה כתבה נכסיה לו בצפרא, ולפניא לרב אחדבוי אחיהם. ד] אחתיה דרב דימי בר יוסף כי הוה חלשה כתבה ליה וכי קיימא הוה הדרא בה כו', יעו"ש.

מזה התבאר שט"ס מלת ורב יוסף וצ"ל בר יוסף. אמנם תמהני שנשמט לסמן עובדא דאמיה דרמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא, שבאורתא כתבתינהו לנכסיה לרמי, ולצפרא לרב עוקבא [וגי' השאלתות להיפוך], ונחלקו בזה רב נחמן ורב ששת. וצריך להגיה בזה.

★ ★

בגמ': עופות איקרי נכסי כו' **אבעיא להו ספר תורה מאי** כו'.

ופירשב"ם דמספק"ל אם ס"ת הם כתפלין, או דלמא תפלין שהם מלבוש הם בכלל נכסי, אבל ס"ת מצוה הוא ולא נכסי, אע"פ שיכול למכרו לא מיקרי נכסי, תיקו.

אבל גירסתנו בגמרא הוא "כיון דלא מזדבן דאסור לזבוני' לאו נכסי' הוא או כיון דמזדבן ללמוד תורה ולישא אשה נכסי' הוא" תיקו. אבל הרשב"ם לא גרס גירסא זו, דאדרבא כתב דמותר למכרו.

וכתב במחצית השקל (סי' קנ"ג סקכ"ב) דשאר ספרים לפי הרשב"ם בכלל הספק, דכיון דאינם מלבוש אינם נכסים, ולפי גירסתינו הוה בכלל שאר נכסים כיון דמותר למכור אותם. ובשו"ע חו"מ (סי' רמ"ח סעיף י"א) דנפסק ששאר ספרים הם כתפלין שהם בכלל נכסיו, ע"כ דלא ס"ל כגירסת הרשב"ם, אלא כגירסתינו שהכל תלוי אם שרי למכור או לא.

ובמגן אברהם (שם) הקשה על הדעה שהובא שם במחבר דמותר למכור ס"ת, דהרי בח"מ מבואר כנ"ל שספר תורה אינו בכלל נכסיו כיון דאסור למכרו. וכתב דצ"ל דהא דנפסק בח"מ שאינו יכול למכרו היינו ביחיד שהקדיש לרבים לצורך הקריאה (דאם הקדישו לגמרי לרבים, פשיטא שאינו יכול ליתנו במתנה לאחר), והגוף נשאר שלו.

באליה רבה (ס"ק כ"ב) תירץ דאף להמתיר למכור ס"ת של יחיד, כתב הב"י דאינו רואה בו סימן ברכה, וא"כ יל"פ דזהו כוונת הגמרא הכא "כיון דלא מזדבן", היינו שאין הדרך למכרו כיון שאינו רואה בו סימן ברכה.

ובהגהות חתם סופר תירץ דאף להמתירין ליחיד למכור, היינו רק כשיש לו ס"ת אחר, אבל אם אין לו ס"ת אחר אסור למכור, כמו שאסור למכור בית הכנסת אם אין לו ביהכנ"ס אחר, וכאן בסוגיין איירי שאין לו ס"ת אחר.

★ ★

בגמ': תפילין איקרי נכסי דתנן המקדיש נכסיו מעלין לו תפילין איבעיא להו ספר תורה מאי וכו'.

ופירש הרשב"ם: 'ספר תורה - מי מיקרי נכסי כתפילין דמו, או דלמא, תפילין היינו טעמא דהוי מלבוש, אבל ספר מצוה היא ולא נכסי וכו'".

בשו"ת מהרש"ם (א, קמח) נשאל לגבי מי שנדר מעות כדי להלביש ערומים, האם יוכל לקנות מזה תפילין לעני שאין לו תפילין. השואל כותב להוכיח מתיקוני זהר (תיקון כא), 'היא שמלתו לעורו - דא משכא דתפלין דאתמר בהון ויעש וגו' כתנות עור וילבישם', הרי שנקראים מלבוש.

המהרש"ם כותב להוכיח מדברי הרשב"ם לפנינו, דכתב, 'תפילין היינו טעמא דהוי מלבוש', עוד הוכיח ממסכת סוטה (יג, ב), 'מה הקדוש ברוך הוא מלביש ערומים דכתיב ויעש וגו' כתנות עור וילבישם וכו'", הרי שנקרא הלבשת ערומים.

דף קנ"א ע"ב

בגמ': שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים כו' **עמד חוזר** כו', **במקצת אינו יכול חזור בו.**

על פי זה פירש בפנים יפות (פ' תולדות) מה שאמר עשיו ליצחק בהרעמותו על הברכות שלקח ממנו יעקב "הלא אצלת לי ברכה", וקשה מנין ידע עשיו שיצחק השאיר לו ברכה.

אלא שכיון שיצחק לא רצה לבטל ולחזור בו מהברכות שברך ליעקב, הבין עשיו שזהו מטעם מתנת שכ"מ - שהרי יצחק הקדים ואמר "הן לא ידעתי יום מותי", ודין מתנת שכ"מ "במקצת" שאינו יכול לחזור בו, לכן מזה הסיק שנשאר לו ברכה שלא נתן ליעקב.

★ ★

בגמ': והלכתא מתנת שכיב מרע במקצת בעי קנין כו'.

ונחלקו הראשונים מהו שיעור השיור דעי"ז בעי קנין במתנת שכיב מרע.

דדעת הרי"ף והרמב"ם שאם שייר כל שהוא בין בקרקע בין במטלטלין בעי קנין. אבל הרא"ש סובר דבעינן שישייר כדי פרנסתו, שאם הוא עובד אדמה, שישייר קרקע כדי פרנסתו ופרנסת בני ביתו, ואם הוא מתעסק בסחורות או מלוה ברבית, שישיירו כדי שיוכל להתפרנס מן הריוח.

והובא שני דיעות אלו בטושו"ע חו"מ (ריש סי' ר"נ).

ובהגהות הגרעק"א הביא מחלוקת לפי הדיעה שני' אם השאיר כדי פרנסתו, אלא שיש לו חובות על אחרים, דהרא"ש בתשובה כתב דבכה"ג לא מיקרי שיור, אלא צריך להשאיר גם כדי שיעור החובות, ומדברי הנמוק"י משמע דמיקרי שיור.

דף קנ"ב ע"א

בגמ': יתיב רב נחמן בר יצחק אחורי' דרבא וכו'.

בספרא יד מלאכי (סי' קסז) כותב: הלכה כבתראי אמרינן אף באמוראי קדמאי וכו'. ולענ"ד דיש עוד ראי' לזה [דרב נחמן בר יצחק תלמיד רבא הוה]. בפ' מי שמת קנ"ב א' דאמרינן יתיב רב נחמן בר יצחק אחורי' דרבא וכו' ע"כ.

ציין הגאון ר' צבי הירש מברלין זצ"ל בגליונותיו לספר הנ"ל שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה ט"זא קו' ז' ע' ח):

כבר הביא זה הבקיאות בספר יוחסין ע"כ.

★ ★

בגמ': לא ידענא מאי אדון בה.

וברשב"ם (ד"ה לא ידענא וכו'): דכיון דהוה קני באמירה בעלמא בצוואת שכ"מ הואיל וליכא שיור נכסים ל"ל תו לאקנויי בסודר, הלכך איכא למימר מיהדר הדר ועקר ממנה כח מתנת שכ"מ ואינו רוצה שיקנה באמירה בעלמא אלא בקנין סודר כו' לאחר מיתה ע"כ.

★ ★

וכתב בחדושי בתרא (אות תשלז): וצ"ע כיון דיש לפרש כוונתו בהוספת קנין כרב, דכוון בזה להגדיל כחו כבמתנת בריא דאפי' עמד אינו חוזר, למה נפרש דכוונתו לקלקל לגמרי, והא חזקה דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ואם נפרשו כרב פועל בדיבורו והוספתו לגמרי, משא"כ אי כשמואל עלו כל דבריו וקנינו לתוהו, וא"כ ודאי יש להכריע דכוון להוסיף בקנינו ולא לגרוע.

וי"ל דשמואל סובר דיש חזקה להפך, כדפירש הרשב"ם במתני' קמו: בא"ד לא שייר וז"ל ודאי לאו אדעתא דהכי יהב ליה שאם יעמוד מחליו ימות ברעב ויצטרך לבריות ע"כ. ומחמת חזקה זה מכריע שמואל דודאי לא כוון לזה אפי' יעמוד לא יחזור, ולכן ע"כ כוונתו לגרע בהוספתו, אבל תוס' לקמן קנג. בא"ד שלחו, סובר דמשמעות לשון דשמואל הוא דלא הכריע אלא נשאר בספק איך לפרש כוונת השכ"מ, ורב סובר דחזקה דאין אדם מוציא דבריו לבטלה עדיף, ולכן מכריע דכוונתו להעדיף כחו דאפי' עמד לא יחזור.

ולפ"ז מובן סברת רב בשכ"מ שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני ומת דאין כותבין ונותנין, דשמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה. וצ"ע דהא אמאי יחלוק אשמואל ולפרש דכוון לגרע.

ולפי הנ"ל ניחא, דכאן דלא קנו מידו, ממ"נ יהיו דבריו לבטלה, דאפי' אם כוון שישאר כמתנת שכ"מ אין תועלת בהוספתו (דהמקבל עצמו יודע לתבוע הגדת עדים בפני ב"ד ולכתוב עליה שטר), ואם כן עדיף לפרש דכוון לפעול בהוספתו אף לקלקל, מלומר דלא כוון לשום דבר בתוספתו, דבזה סובר רב דוודאי לא יחזור אדם על דבריו פעמים ללא תועלת כלל.

★ ★

בגמ': איתמר מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין בי רב משמיה דרב אמרי וכו'.

כתב ביד מלאכי (אות יד), 'אמרי בי רב משמיה דרב, כל היכא דקאמר הכי שמע מינה דפליגי אמוראי אליבא דרב דאי לא תימא הכי אמאי אצטריך לפרושי משמיה דרב דכל אמרי בי רב משמיה דרב הוא וכיון דפליגי אליבא דרב מסתבר דהלכה כדאמרי בי רב. כן כתב הרא"ש ז"ל בפרק הערל סימן ח' ובסוף פרק ו' דבכורות והובא בספר יבין שמועה כלל ד', ואני המך בעניותי לא זכיתי להולמו דהא בפרק כל גגות [דף] צ"ד ב' אשכחן דקאמר אמרי בי רב משמיה דרב כגון שנפרץ בקרן זוית וכו' ולא שמענו ולא ראינו דפליג עלה שום חד אליבא דרב אלא שמואל הוא דפליג על אמרי בי רב משמיה דרב ונקטו רבוותא כרב מכח כללין דהלכה כרב באיסורי וע"ע שם פרק ט' ב' והכי

אשכחנא תו בפר"ע [דף] פ"ח א' דעלה דקאמר רב ערוגה בחרבה שנינו ופרכינן עליה והאיכא מקום קרנות קאמר אמרי בי רב משמיה דרב בממלא את הקרנות הרי דלתרוצי לדרב קאתו ואין שם חולק אליבא דרב ועוד עיין בפרקא קמא דמגילה [דף] י"ד ב' ובפרק המניח [דף] כ"ז ב' ובפרק מי שמת [דף] קנ"ב א' ובפרק ח' דע"ז [דף] ע"ח א' ואתה תחזה דבכולהו אמרינן אמרי בי רב משמיה דרב אף דליכא מאן דפליג אליבא דרב. ולולא דמסתפינא הו"א דהחילוק שיש בין אמרי בי רב לאמרי בי רב משמיה דרב הוא דאמרי ביה רב הוא ששמעום מפומיה דרב ואמרי בי רב משמיה דרב הוא שלא שמעוה מרב אלא מאחרים ששמעוה ממנו וכמו שכתבו קדמונינו גבי אמרי רבי פלוני משמיה דרבי פלוני הידוע לפני כל יודעי דת ודין'.

דף קנ"ב ע"ב

בגמ': **היינו דכי אתא רב דימי אמר דייתיקי מבטלת דייתיקי.**

כתב רבינו בחיי (פר' חיי שרה), 'וכל טוב אדוניו בידו (בראשית כד, י), היה הכתוב ראוי לומר ומטוב אדוניו כמו שנאמר מגמלי אדוניו, כי עשרה גמלים לא יכילו כל טוב אדוניו, אבל על דרך הפשט יעיד הכתוב על מעלת העבד ועל אמונתו, ויגיד כי כל כבוד עושרו ונכסיו של אברהם הכל היה ברשותו, כי כבר הוחזק אצלו איש אמונים, ונתן הכל בידו, כלומר ברשותו, כמו ויקח את כל ארצו מידו (במדבר כא, כו).

'**ועל** דרך המדרש (בראשית רבה נט, יא) וכל טוב אדוניו בידו, זו דייתיקי, פירוש שטר מתנה שכתב ליצחק מכל אשר לו כדי שיקפצו לשלוח לו בתם, ומלת בידו מוכיח, וכן מלת וילך כלומר שהלך עם כל טוב אדוניו אשר בידו, והוא שטר המתנה, ולכך חזר שנית ויקם וילך, והוא ששם לדרך פעמיו. והנה לדעה זו מה שכתוב ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, הכוונה בזה שהחזיק אותו בנכסים בשעת פטירתו שלא יערערו עליו בני קטורה, וכענין שכתוב וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי וגו'.

דף קנ"ג ע"א

בגמ': **ההוא מתנתא דהוה כתב בה** וכו'.

ובגמ' מסיק: אמר רבה, הרי מת והרי קברו מוכיח עליו ע"כ. וברשב"ם דאזלינן בתר חזקה דהשתא ע"ש.

הנה בשב שמעתתא (שמעתא ג' פרק ט"ז) מאריך במחלוקת רש"י ותוס' בקדושין (ע"ט ע"ב) דרש"י ס"ל דאזלינן בתר חזקה דהשתא (כשאין חזקה דמעיקרא), ולהתוס' לא אזלי' בתר חזקה דהשתא ע"ש. (ועי' בפמ"ג יו"ד סי' צ"ד סק"א ד"ה כתב, שדעתו דאזלי' בתר חזקה דהשתא.)

והשתא קשה כאן, א) לשיטת התוס' לא אזלי' בתר חזקה ולמה אזלי' כאן בתר חזקה דהשתא.

ב) **עוד** קשה, דהנה מבואר בתוס' חולין (מי"א א') ד"ה מנא, דמכיון דקיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף כל מקום דמהני חזקה מהני רוב, וה"ה לפי סברתם דכל היכא דלא אזלי' בתר רוב כ"ש דלא אזלי' בתר חזקה.

וממילא יקשה כאן, האיך הולכין בתר חזקה דהשתא להוציא ממון מחזקת יורשים, אפי' אם נאמר דחזקה דהשתא הוי חזקה (כשיטת רש"י), הא קיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, וכיון דאין הולכין אחר הרוב להוציא ממון, כ"ש דלא אזלי' בתר חזקה (דהא רובא וחזקה רובא עדיף).

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ נהוראי (תש"מ ע' תמב) בהקדם מה שכותב שם לחלק בדעת התוס' בקדושין הנ"ל דס"ל דלא אזלינן בתר חזקה דהשתא, די"ל דיש ב' דרגות בחזקה: (א) שאין צריכים לחוש שמא נשתנה הדבר מכמו שהיה עד היום. (ב) שאף כשיש ספק השקול לפנינו (כמו בנגעים דהא רואים שחסר הנגע לאחר שבעה, ולכאורה יש לחוש שנחסר קודם ההסגר), אעפ"כ מוקמינן ליה אחזקה (ואמרי' דכמו שראה הכהן שהיה בנגע שיעור עד ההסגר, כמו כן היה כך בשעת ההסגר ולא נחסר שיעורו).

ור"ל שם, דדוקא בגוונא דהתוס' בקדושין שם דאיירי באופן הב' הנ"ל דהא באותו היום נשתנה המצב מנערות לבגרות, ויש ספק השקול לפנינו מה היתה בשעת קידושין נערה או בוגרת, בזה ס"ל להתוס' דאף דבחזקה דמעיקרא אמרי' אוקמיה אחזקיה אף בכה"ג (דזהו דרגה ב' של חזקה) אבל בחזקה דהשתא לא אזלי' בכה"ג.

אבל באופן שהוא כדרגה הא' הנ"ל בחזקה, בכה"ג אזלינן גם בתר חזקה דהשתא, דהא היה חולה מעיקרא ועכשיו מת, מה נימא, דנחוש אולי באמצע הבריא בכגון זה אזלי' בתר חזקה, דאין צריכים לחוש שמא נשתנה, ומכיון שכן,

הא כבר כתבנו שהתוס' מודים דבחזקה בדרגה א' אזלי' אף בתר חזקה דהשתא.

וכמו כן יש ליישב את הקושי' הב' הנ"ל, די"ל דאף דקיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף, היינו דוקא בחזקה בדרגה ב', שיש ריעותא לפנינו והרוב מצדד לצד אחד והחזקה לצד אחר, בזה אמרי' דרובא וחזקה רובא עדיף, משא"כ בחזקה כמו בדרגה א' שאין צריכים לחוש שמא נשתנה, דין חזקה זו עדיפא מרובא, ולכן אף דקיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב וכ"ש בתר חזקה, היינו דוקא בתר חזקה בדרגה ב', דהיינו כשיש ריעותא לפנינו, משא"כ חזקה בדרגה א' דאין חוששים שמא נשתנה, בזה אזלי' אף בממונא בתר רובא, ולכך אמר רבה הרי מת וקברו מוכיח עליו ומוציאין ממון עפ"י חזקה זו ע"כ ודפח"ח.

★ ★

בגמ': ההיא מתנתא דהוה כתוב בה בחיים ובמות רב אמר הרי היא כמתנת שכיב מרע ושמואל אמר הרי היא כמתנת בריא רב אמר הרי היא כמתנת שכיב מרע מדכתיב בה במות אחר מיתה קאמר ליה והאי דכתיב בחיים סימן בעלמא דחיי.

ופירש הרשב"ם: 'סימנא לחיים - כלומר במות דוקא הוא, ומחיים לאו דוקא אלא לסימן טוב, לפי שהזכיר מיתתו, שלא רצה לפתוח פיו לשטן, כלומר המקום יצילני מחולי זה ולא אמות'.

בפרשת ויחי נאמר (בראשית מו, ל), 'ויאמר ישראל אל יוסף אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי', וצריך להבין, איך אומר יעקב על עצמו כי ימות והרי כלל נקוט בידינו לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, כדברי הרשב"ם לפנינו.

וביאר המהרי"ל דיסקין (שם), שיעקב אמר דבר זה בהיותו עסוק במצות קריאת שמע וכמו שהביא רש"י על הפסוק הקודם שאמרו חז"ל שהיה קורא את שמע ובמצוה זו שהיה עסוק בה היה מדבר, שהרי מחלקי המצוה לכוין באמירת בכל נפשך למסור נפשו על קדושת השם, ויעקב לא היה יכול לכוין דבר זה בשלימות הגמורה, כי הרי הקדוש ברוך הוא הבטיחו שיעמיד י"ב שבטים, ואיך ימסור נפשו כאשר חסר לו שבט אחד באשר יוסף נעדר ואין יודע יעקב מה עמו, אכן כיון שראהו ליוסף נמצא כבר העמיד י"ב שבטים קיימים, מיד אמר 'אמותה הפעם' היינו הנני יכול לכוין למות ולמסור נפשי על קידוש שמו יתברך בשלימות הגמורה.

דף קנ"ג ע"ב

בגמ': מי מוציא מיד מי הוא מוציא מידיהן בלא ראי' כו' דברי ר' יעקב רבי נתן אומר אם בריא הוא עליו להביא ראי' כו'.

מעשה הי' במי שנפלה לו יבמתו, ואמר שאינו איטר (דאיטר צריך לחלוץ ברגל שמאל), ואחר שחלץ הוציא קול שהוא איטר, ואינו רוצה לחלוץ שוב רק תמורת בצע כסף, ושלח הגרעק"א שאלה זו לקדם חתנו בעל החתם סופר.

והוא השיב על זה (באהע"ז חלק ב' סי' צ"א) דהנה שוחט ששחט בהמה, והלך ולא בדקנוהו, מתירין הבהמה משום שרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, ואף שבהמה בחזקת שאינה זבוחה עד שידע במה נשחטה, אנו מחזיקין זה ביודע במה נשחטה, שהרי נעשה מעשה שחיטה מא' מרוב בני אדם.

וא"כ ה"ה בחלף דלא בדקנוהו, הרי רוב אנשים אינם איטרים, וזה שבדקנוהו בתחלה, ואמר שאינו איטר, הרי הוא מחזיק עצמו מהרוב, וממילא האשה יצאה מחזקת איסור, ואם הוא בא עתה להוציא עצמו מן הרוב, עליו להביא ראי'.

וראי' לזה מרבי נתן הסובר כאן שכיון שכולי עלמא בחזקת בריאים הם, אם א' טוען שהי' חולה עליו להביא ראי', ואפילו רבי יעקב החולק על רבי נתן הוא רק משום דאוקי ממונו אחזקתו, ואזיל נמי בתר השתא שהוא שכיב מרע, ועוד שחזקת בריאים עשה להשתנות, שכל אדם יכול לחלות בכל שעה, אבל הכא גבי איטר לא שייך כל זה.

ועיין עוד מה שהבאנו בזה לקמן קס"ז ע"ב.

★ ★

בגמ': שרוב חולין לחיים.

כתב בחתם סופר (גיטין כח, א), 'בליקוטי מהרי"ל כתב, שאין לברך החולה בעיר אחרת שמא מת או הבריא וה"ל תפלת שוא ע"ש, ובתשו' נחלת שבעה סי' מ' ושם מסי' ע"ז ואילך חולק עליו משמעתין דמוקמי' ליה בחזקת חיים, ולק"מ, דחזקת חיים אית ליה אבל חזקת חולה לית

ליה, דמשתנה והולך בכל רגע או לטוב כרוב חולים לחיים, או להיפוך כמיעוט חולים, ובין כך ה"ל תפלת שוא, אבל מטעם שכתב שם נחלת שבעה דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב וספק נפשות להקל ע"כ מתפללים עליו'.

★ ★

בגמ': ואפילו הכי לא איפרק מטיבעא.

יובן כדאי' בברכות נ"ו ע"א שבר הדיא פתר לו שיארע לו נס, ולכך פחד לנסוע עמו בספינה כי חשש על עצמו שרק רבא ינצל בנס מטביעה. (שארית נתן, וכן אמר כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם זצ"ל).

דף קנ"ד ע"א

בגמ': מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה באותה שעה, ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו וא"ל אי אתם רשאי לנוולו כו'.

עובדא זו של חשש ביזוי המת, מכונה בפוסקים בשם "מעשה דבני ברק". וכתב החתם סופר בשו"ת חו"מ (סי' קכ"ד) וז"ל: אין רשאין לנוולו, עיין חוות יאיר בסוף הספר מובא מהגאון בעל עבודת הגרשוני שחילק בין מת קטן דרשאים לפתוח הקבר ולהלבישו התכריכים כראוי, משום דלא שייך גבי' חרדת הדין, משא"כ במת גדול. והיינו לפמש"כ בב"י (יו"ד סי' שס"ג) בשם הכל בו דהטעם שאין מפנין מת ממקום למקום, שהבלבול קשה למתים, מפני שמתייראין מן הדין, כמ"ש שמואל (א' כ"ח ט"ו): למה הרגזתני לעלות, דהיינו חרדת הדין, ואיתא בחז"ל ששמואל הביא עמו את מרע"ה שיעיד שקיים את כל המצוות.

והגאון ר' דוד אופנהיים הקשה עליו משמעתין, דלא נזכר כלל חרדת הדין.

ותירץ בשו"ת חכם צבי (סי' נ') דלא שייך חרדת הדין רק במטלטל המת ממקום למקום, אבל הכא בסוגיין י"ל דהי' די לפתוח הקבר ולראותו בלבד, ולא שייך בזה חרדת הדין.

ועיי"ש שכתב עוד דלא שייך כאן חרדת הדין אפילו אם הי' בן י"ח, שבית דין של מעלה אינם עונשים פחות מבן עשרים שנה, והחכם צבי (בסי' מ"ט) הקשה הא כיון שנעשה בן י"ג שנה חייב חטאת על שגגתו, הרי שנענש בדיני שמים. ויש ליישב דהעולם הזה חייב בדיני שמים, ולכן צריך להביא חטאת, ובמזיד חייב כרת, אבל בעונשי שמים שבשמים, בזה אין עונשים פחות מבן כ', וממילא ליכא בזה חרדת הדין. עכתו"ד.

★ ★

בגמ': מעשה בבני ברק וכו' ושאלו את ר"ע וכו' אי אתם רשאים לנוולו, ועוד, סימנין עשויין להשתנות לאחר מיתה.

בספר נשמת אברהם (ח"ד סי' שמט בהערה א') האריך לגבי ניתוח גופות של מתים עכו"ם לצורך לימוד רפואה, ובין הענינים הזכיר גם הענין של הנאה ממת אי שרי.

ושם (בע' רנד) מביא שכתב לו הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל בגמ' ב"ב קנד ע"א מבואר שהלוקח מותר אפילו לנוול את המת, לבודקו אם הביא ב' שערות לדעת אם הנכסים שלהם, אע"ג שודאי נהנים מזה.

גם חושבני בהא דפליגי אם סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה, וכן בשאר הדברים דתנו בשלהי יבמות מסתבר דלא סמכו על אחרים אלא בדקו בעצמם לבדוק את הדבר, וכמו כן לבדוק בסימני המת כדי להתיר את אשתו ודאי מותר גם למ"ד מצוות ליהנות ניתנו, וע"כ דכיון שאין זה להתלמד מקצוע אין זה חשיב בגדר הנאה.

אגב נתעוררתי דיש לדון בהנאה של ספירת האיברים וכדומה, הרי חשיב ודאי שלא כדרך הנאתן, וכיון שכן יתכן דדוקא בישראל שחייבין בקבורתן הו"ל בכלל הנקברין דעפרן אסור, ומבואר באחרונים דגם שלא כדרך הנאתן אסור, משא"כ בשל נכרי שפיר מותר בכה"ג לצורך מצוה, עכ"ל הגרש"ז המובא שם.

★ ★

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד' סי' י"ד) דן בענין ניתוחי מתים והוא כותב: כל גדולי הרועים תלו כלי זייניהם לפתרון שאלה זאת בדברי הגמ' בב"ב ד' קנ"ד דאיתא: מעשה בבני ברק וכו'.

למדנו מסוגיא זאת שני דברים, ראשית שיש איסור לנוול את המת, ושנית דמשום תביעת ממון ישנה הרשות בידי התובעים לדרוש לא להשגיח על איסור הניוול ולטעון זוזי שקל לינוול ולינוול, זאת אומרת שאיסור הניוול הוא רק כשהדרישה לנוול את המת לא באה כתוצאה מאשמתו וגרמתו, אבל כשהתביעה באה כתוצאה מאשמת וגרמת המת כטענת הלקוחות: זוזי שקל. אזי ישנה הרשות בידי התובעים לדרוש

לנוולו בכדי לברר הדבר. ועיין גם בתוס' ד"ה זוזי, שכותבים: אבל יורשים אינם רשאים לנוול בשביל הירושה דלא מידי יהבי, ועוד שהוא קרובם.

יוצא לנו מדברי התוס', שבתירוץ הראשון סוברים שגם קרובי המת אילו היו דורשים ניוולו משום אשמה כספית מצידו היו שומעים גם להם, אבל מכיון דלא מידי יהבי ואין המת חייב להם כלום לכן אינם יכולים לדרוש לנוולו, ובתירוץ השני מחדשים התוס', דקרובים שאני, והיינו דאפילו אי מידי יהבי ג"כ לא יהיו רשאים לדרוש ניוולו, כי המה חייבים בכבודו יותר מאחרים.

וע"ש עוד שהאריך בזה.

★ ★

בגמ': אמר להם אי אתם רשאים לנוולו.

כתב בגליוני הש"ס, דלא מצא מקור איסור לניוול המת. ואולי נלמד מלאו ד'לא תלין נבלתו על העץ', דלא בזיון זה בלבד אסרה תורה אלא אף שאר בזיונות, ואפילו למאן דאמר שאין דורשים טעמא דקרא, מכל מקום כל שהטעם קרוב לזה לכולי עלמא דורשים, ובפרט שכאן כתוב בתורה הטעם (דברים כא, כג) 'כי קללת אלקים תלוי'.

עוד כתב טעם נוסף, דכיון דקבורת המת היא מצות עשה, ובשעה שמנוולין אותו, אפילו יהיה הניוול כמו שהוא בקברו, מכל מקום בשעת הניוול חשוב כאילו לא היה קבור, ואם כן הניוול מבטל מצות קבורתו.

★ ★

בגמ': ועוד סימנין עשוין להשתנות לאחר מיתה.

בתוס' (ד"ה ועוזד וכו') הקשו, דאיך אפשר שבשעת מיתה לא הו"ל שתי שערות ואח"כ יהיה לו שתי שערות. ותירץ שם בהגהות הב"ח (אות ה'), דמפורסם וידוע שהשערות יאריכו ויצמחו לאחר מיתה בקבר ג"כ. א"כ י"ל פשוט, דבשעת מיתה אפשר שלא היה בהן עדיין כדי לכוף ראשן לצד עיקרן ולאחר מיתה הגדילו עכ"ד.

★ ★

בספר הציבי ציונים עמ"ס ערכין (ד' ע"א) כתב לבאר דברי הגמ' שם: בערכך נפשות ולא המת, דהיינו שאין ערך למת, וביאר שם הדברים עפ"י המבואר בדברי הב"ח הנ"ל שגם במת יש נפש הצומחת, עד שיתעכל הבשר. נמצא דבאדם חי יש ג' נפשות ובמת רק נפש אחת. וכיון דכתיב "בערכך נפשות" בלשון רבים, ע"כ דבחי איירי קרא, וממעט מת שאין לו רק נפש אחת. ומשו"ה סתם נפש בלשון יחיד הכונה מת ולא חי. ומובנים דברי הגמ'.

והא דכתיב בפ' אמור גבי כה"ג על כל נפשות מת לא יבוא (ויקרא כ"א, י"א), והרי במת ליכא רק נפש אחת, כבר עמדו ע"ז חז"ל במס' נזיר (דף ל"ח ע"א) ודרש ר"ע מכאן לרביעית דם משני מתים שמטמא באהל, ורבנן סברי נפשת כתיב דיש אם למסורת ע"ש.

דף קנ"ד ע"ב

בגמ': אמר רבי זירא אם יכפור רבי יוחנן ברבי אלעזר תלמידו יכפור ברבי ינאי רבו.

כתב בספר יוחסין (מאמר שני אות אל"ף), 'ר' אלעזר בן פדת הכהן נתקיים בו באהבתה תשגה תמיד, שהיה עוסק בתורה בשוק התחתון דציפורי וסדינו מוטל בשוק העליון, ונחש כרוך עליו לשמרו, וזהו ר' אלעזר סתם דאמוראים, ור' אלעזר בן שמוע הכהן רבו של רבי הוא ר' אלעזר סתם בתנאים, וכן פירש רש"י ז"ל בסוף פ"ק דשבת (דף יט ע"ב ד"ה ר' אלעזר היא), וכן בריש פרק הערל ביבמות (דף עב ע"ב ד"ה ראיתי לבן פדת) כו'.

והוא תלמיד חבר לר' יוחנן כדאיתא בפרקא קמא דסנהדרין ירושלמי, אע"פ שבפרק מי שמת (ב"ב קנד ע"ב) בבלי אומר, אם יכפור ר' יוחנן בר' אלעזר תלמידו לא יכפור בר' ינאי רבו, וכן קרא לו תלמידו בסוף פרק י' דיבמו' (דף צב ע"ב), והמעשה עצמו בשקלים ירושלמי, כי ר' אלעזר אמר שמעתתא ולא אמרה משם ר' יוחנן, וכעס עליו, ונכנסו ר' אמי ור' אסי לפייסו, ולא נתפייס עד שפייסו ר' יעקב בר אידי, ואמר לו אלעזר תלמידך דורש סתם, והכל יודעין שהוא מפיך כמו יהושע, שהכל יודעים שהוא מפי משה רבינו עליו השלום, וכן קרה לו עם ריש לקיש ואיקפד, כדאיתא בפרק שתי מדות (מנחות דף צג ע"ב), ור' פדת, שבזמן רבי הוא אביו וגם היה לו בן חכם גדול שמו ר' פדת כשם זקנו, ואע"פ שבגמרא דברכות נראה שלא היה לו בנים, שאמר לו ר' יוחנן, אי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר, פי' התוספות בפרקא קמא דנדה (דף ח. ד"ה ואמר רב פדת), שאחר שאמר

זה נולד לו זה הבן, או שמתו לו בנים הרבה ונשאר לו לבדו זה הבן.

★ ★

בגמ': ברם נראין דברי רבינו יוסף.

ביאר הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל: הא דקרא ליה רבינו, נ"ל לפי מה דאיתא בחולין י"ח ע"ב דר' זירא זלזל בו לפיכך כיבדו כאן ע"כ.

דף קנ"ה ע"א

בגמ': ובאו ושאלו את ר"ע וכו' בשלמא למ"ד בן י"ח שנה וכו'.

בשו"ת חוות יאיר מביא בשם הגאון בעל שו"ת עבודת הגרשוני שנשאל לפניו ב' מתים שקברוהו וחסרו לכל א' להלביש מלבוש א' מן המנהג לתכריכי מתים וכו', וא' הי' בן כ' וא' קטן, ופסק לפתוח קבר הקטן להלבישו מה שחסר מן הבגדים, אבל הגדול לבל לפתוח מטעם חרדת אימת הדין.

והגאון רבי דוד אופנהיים אבד"ק ניקלשבורג ז"ל הקשה עליו מגמרא ב"ב (דף קנ"ה) כאן (הנ"ל), ולפי הנ"ל יש להקשות אמאי לא מקשה הש"ס, בשלמא למ"ד י"ח היינו דקאמר ר"ע וכו', ולא קאמר שאסור מפני חרדת הדין מפני שאינו בר עונשין, משא"כ אם היה בן כ' למה אמר ר"ע משום ניוול תיפוק שאסור מפני חרדת המת, אלא ע"כ קטן וגדול שווים עכ"ל הגאון רבי דוד אופנהיים הנ"ל בשו"ת חות יאיר שם.

★ ★

ובשו"ת חכם צבי (סי' מז) מביא את ראיית הגר"ד אופנהיים זצ"ל הנ"ל וכותב: ואני אומר דאין כאן מקום קושיא כלל, דעל כרחינו מהר"ר דוד הנ"ל אינו רוצה לחלוק על הראשונים שאמרו שהבלבול קשה למתים מחמת חרדת הדין, שהרי אינו מקשה אלא על הרב מהר"ר גרשון [בעל עבודת הגרשוני] שחילק בין קטן לגדול, הא לראשונים שלא חילקו לא קשיא ליה, ולטעמיה תיקשי לי' לכ"ע, דהא דאימת הדין שייך לקטן כמו לגדול, ולמה נקיט רבי עקיבא הניוול, ולא נקיט חרדת הדין וכו', ובאמת לא קשה מידי וכו' דר"ע דעדיפא מינה נקיט, דהא קיי"ל כחכמים בפרק נגמר הדין (דף מ"ה) דס"ל האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה ומפרשינן טעמא בגמרא דס"ל בזיוניה דאיניש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה, ומפרש רש"י, הלכך נוח לה שתיסקל בלבושה ותשהא למות ואע"ג דאיכא צערא דגופה ולא תבזה אותה להפשיטה עכ"ל.

הרי שהניוול קשה מן הצער, וכשם דשהוא בחי ההולך למות, כן הוא במתים שכבר מתו, נמצא דר"ע נקט הטעם הגדול שבשניהם שהוא הניוול, ולא נקיט הטעם החלוש ממנו שהוא הצער מחרדת הדין וכו' עכל"ק החכ"צ.

★ ★

ובשו"ת כנסת יחזקאל (יו"ד סי' מד) מביא את דברי החכם צבי הנ"ל וכותב עליו:

לענ"ד לא דמי כלל, מי קמדמית בזיון החי בהיותו חי ומסוה הבושה על פניו, משא"כ בזיון המת שכעבר מת ואין לו יצה"ר אין לו בושת ואין יצה"ר שולט, וראי' לדבר ויהי' שניהם ערומים ולא יתבששו שלא היה יצה"ר שולט, ובאגדת ב"ב מצינו, שאברהם גני בכנפי דשרה, אמר אליעזר יצה"ר בהאי עלמא ליכא וכו' עכל"ק.

★ ★

וכתב הגאון רבי צבי יחזקאל מיכלזון זצ"ל־הי"ד בשו"ת בית יחזקאל (סי' מד ס"ק ה'):

אבל באמת יש ראי' לסברת זקיני החכם צבי דגם לאחר מיתה הניוול קשה מן הצער, מהא דש"ס סנהדרין (דף מ"ז ע"ב) מותיב ראב"א לא הי' מתאבלין וכו' ואי ס"ד כיון דאיקבור הויא להו כפרה, ליאכלו, בעינן נמי עיכול בשר, דיקא נמי דקתני נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן ש"מ, רב אשי אמר אבילות מאימתי קא מתחלת מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזן צערא דקברא פורתא, הילכך הואיל ואידחי ידחו, אי הכי למה לי עיכול בשר משום דלא אפשר ופירש"י משום דלא איפשר ליטלו משום דנבקע כריסו ומסריח עכ"ל.

ומשמע דהיינו ניוול, הרי דמשום ניוול אסור לפנות, ועכ"ז משום כבוד המת כאשר כבר נתכפר במיתתו ובזיונו מלקטין את העצמות וקוברין בקברות אבותיו ומפנין אותו מקברי רשעים לקברי צדיקים עיי"ש ברש"י במשנה דמ"ו דניח' ליה, הרי דניוול קשה מן הצער גם לאחר מיתה.

ושפיר תירץ זקיני החכם צבי דר"ע נקט הטעם הגדול שבשניהם שהוא הניוול כנ"ל.

★ ★

בגמ': **בשלמא למאן דאמר בן שמנה עשרה שנה היינו דקאתו ואמרו ליה מהו לבודקו אלא אי אמרת מבן עשרים כי בדקו ליה מאי הוי וכו'.**

בשו"ת אמרי נועם מוכיח מדברי הגמרא, לגבי מה שמובא בכמה מקומות, שבבית דין של מעלה מענישים רק מבן עשרין ומעלה, דשנים אלו נמנים שלימים מיום ליום, ואין אומרים בזה דיום אחד בשנה חשוב שנה.

דהנה בסוף שו"ת חוות יאיר (בתשובה א) הביא בשם ר"ד אופענהיים שהקשה, דכיון דקודם בן עשרים לא שייך חרדת הדין, דאין מענישין למעלה, אם כן היתה הגמרא צריכה להקשות, בשלמא למאן דאמר בן י"ח, היינו דנקט רבי עקיבא דווקא משום ניוול ולא משום חרדת הדין, אלא למאן דאמר בן עשרים, אם כן היה לרבי עקיבא לומר גם משום חרדת הדין.

אמנם אם נאמר דמה דמענישין למעלה מבן עשרים, היינו שלימים מיום ליום ניחא שפיר, שהרי כתבו הפוסקים, דלענין למכור בנכסי אביו אין צריך שלימים, ומשנכנס שלשים יום בשנת העשרים, יוכל למכור בנכסי אביו, וכיון שכן, יש לומר דגבי עובדא זו היו יודעין דשנותיו לא היו שלימים מיום ליום, ולכך גם למאן דאמר דלמכור בנכסי אביו צריך להיות בן עשרים לכל הפחות, דכיון דאין צריך שלימים לא יכל רבי עקיבא לנקוט משום חרדת הדין, דכיון דעונש שלמעלה צריכים שלימים, וזאת היו יודעין בבירור דשנותיו לא היו שלימים, ושפיר לא שייך חרדת הדין.

עוד כתב, דהנה כתבו הרא"ם (פר' חיי שרה) ובעל מנחת יהודה (שם), דקודם מתן תורה לא היו נענשים בדיני אדם רק בדיני שמים. לפי זה יש לומר, דלפי שבבית דין של מעלה מענישים רק מבן עשרים ולמעלה, אם כן יש לומר, דהאבות הכניסו עצמן לחיוב רק כשהיו בני עשרים דאז מענישין למעלה, מה שאין כן קודם עשרים דגם לאחר מתן תורה לא מענישין למעלה, בזה לא הכניסו עצמם לחיוב, דכיון דקודם מתן תורה היו, הלכו אחר עיקר עונש שלמעלה.

דף קנ"ה ע"ב

בגמ': **ההוא פחות מבן עשרים דאזל זבין נכסי [אבוהו כגידל בר מנשיא] אתא לקמיה דרבא אמרו ליה קרוביה זיל אכול תמרי ושדי ביה קשייתא בי רבא עבד הכי אמר להו זביניה לאו זביני.**

בבן יהוידע הקשה, איך סמך רבא על זאת להוציא קרקע מיד הלקוחות, והלא מעשיו של זה דשדי קשיתא בי רבא אין זה בכלל שטות אלא הוא מסוג העזות והחציפות, וכמו דמסיק רבא גופיה בתר הכי, שאמר הא דעביד הכי חוצפה יתירה הוא דהוה ביה, ועוד ודאי ידעו הלקוחות דקרוביו למדו אותו לעשות כן, ולמה לא טענו בתחילה טענה זו לפני רבא, לומר קרוביו למדוה, וכאשר טענו הקרובים עליהם אחר כך.

וביאר, דבתחילה בעת דשדי קשיתא קמיה רבא, היו הקרובים גוערין בו, והוא עשה עצמו כאבן דומם, שאינו מרגיש ואינו מבין למה גוערין בו, והוה שדי קשיתא, כי כן למדוהו, אע"פ שתשמע גוערין בך אתה תעשה את שלך למשדי קשיתא, כדי שעל ידי כך יחשבהו רבא בסוג השוטין כחמור שאינו מרגיש כלום, ולכך פסק ובטל המכר, והלקוחות אע"ג דהבינו בערמת הקרובים אמרו אם נאמר הם לימדוהו בכך מאן מוכח, אך הם ציירו בדעתם, לעשות כאשר עשו אח"כ שבזה יתברר הדבר ויחזור בו רבא, וכן עשו, והלך הילד ודבר עם רבא דבר חכמה אשר שמו בפיו, ואז רבא חזר בו, ואע"ג דאמרו קרוביו הלקוחות למדוהו לא חש רבא לזאת כי כיון דמלמדין אותו מסבר אין זה בסוג השוטים, ומה שעשה חוצפה הוא, ומה שגערו בו ולא הרגיש רגלים לדבר שהם למדוהו כן כי סופו הוכיח על תחלתו.

★ ★

בגמ': **אלא מעתה הא דתנן הפעוטות מקחן מקח וכו' א"ל התם בעינא ועמדו שני האנשים וליכא וכו'.**

בשו"ת דעת מרדכי (ח"ב סי' יג) מביא מדברי הריטב"א בחי' לשבועות (ל' ע"א) שכותב וז"ל:

מנה"מ פי' דאשה פסולה לעדות כתיב ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר. פירש"י וז"ל ולהכי כתב אנשים ללמדך שאין עדות נוהגת בנשים וא"ת והכתיב וכי

ינצו אנשים וכי יריבון אנשים ונשים בכלל וי"ל דשאני התם שכבר השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה, ועוד דשאני הכא דשני קרא בלישני דה"ל למכתב העדים, ואמאי נקט אנשים, דאי למעוטי קטנים פשיטא דלאו בני דעה המה וכשוטים הם, אלא ודאי למעוטי נשים גדולות עכ"ל הריטב"א.

וכותב בדעת מרדכי שם דהדברים מתמיהים לכאורה, מה שהחליט דפסול קטנים הוא משום דלאו בני דעה נינהו, והרי בגמ' כאן חזינן להדיא דנקראים שפיר בני דעה ורק ממועטים ממש"כ "האנשים".

וכותב עוד: ושוב נזכרתי מפירש"י (ב"ק פ"ח ע"א) בהא דקאמר שם קטן יוכיח ד"ה פסול לעדות דכתיב גבי עדים זוממין ועמדו שני האנשים ותניא בשבועות ל' בעדים זוממין הכתוב מדבר, דמשמע אנשים ולא נשים קטן נמי מהכא נפקא לן דכתיב אנשים ולא קטנים ועוד דעדות שאאי"ל דלאו בר עונשין הוא עכ"ל ועי' בגליון הש"ס ובתורע"א (סי' קע"ו) בהגה שם.

★ ★

ולכאורה אמרתי לישב, דלפום רהיטא קשה על הש"ס דב"ב הנ"ל דמאי פריך אלא מעתה גבי פעוטות דמקחן מקח תיהוי נמי עדותן עדות, דשאני גבי פעוטות דאינו אלא מדרבנן משום כדי חייו, אבל מדאורייתא אין מקחן מקח ואיך תועיל עדותן, ואין לומר דקושית הש"ס היתה דתועיל עדותן מדרבנן, דא"כ מאי משני דשאני הכא דכתיב ועמדו שני האנשים דמאי תירוץ הוא זה, דזה אינו אלא מדאורייתא, והפירכא היתה דתועיל עדותו מדרבנן, ועוד מדרבנן נמי אינו ראוי להיות מועיל עדותו, דבשלמא במו"מ תקנו משום כדי חייו אבל בעדות לא שייך טעם הזה א"כ ראוי לאוקמא אדאורייתא.

וע"כ צ"ל דקושית הש"ס היתה, דתועיל עדותו של קטן היכי דעדותו נצרכת למכירה דרבנן, כגון אם יש הכחשה בין הקונה הפעוט להמוכר או אפכא, דשם ראוי להיות מועיל עדות פעוטות שאינו אלא מדרבנן, וכמו דאמרינן כיו"ב (כתובות כ"ח) ואלו נמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן זה כ"י של אביו, ומפרש הש"ס כיון דקיום שטרות מדרבנן הימנוהו רבנן בדרבנן. א"כ ה"נ ראוי להיות בכה"ג, וע"ז משני דשאני הכא דכתיב ועמדו שני האנשים, ומשמעות דאנשים משמע למעט קטנים נמי, וכונת הש"ס לשיטת הט"ז (או"ח סי' תקפ"ח) לענין שופר וביו"ד (סי' קי"ז) דכל דבר המפורש בתורה להיתר אין כח לחכמים לאסור, וכן היכי דמפורש לפסול אין כח בידם להכשיר, וכיון שפסול קטנים מפורש בקרא, אין כח בחכמים לתקן להכשירם, אבל באמת עיקר קרא לאו להכי אתי ועיקר פסול קטנים הוא משום דלאו בני דעה נינהו.

וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': **הפעוטות** כו' ה"נ **דעדותן עדות** כו' **בעינן ועמדו שני האנשים וליכא.**

ברש"י ב"ק פ"ח ע"א ד"ה פסולה לעדות כתב דקטן פסול לעדות, משום שנא' ועמדו שני האנשים, אנשים ולא קטנים. ועוד דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, וקטן אינו בר עונשין.

הגרעק"א בגליוניו מציין שם לדברי הגמרא כאן דמבואר טעם הראשון של רש"י דאנשים ולא קטנים.

וכתב דמה דלא נקט הגמרא כאן טעם השני של רש"י דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, וקטן לאו בר עונשין הוא, י"ל דכיון דתקנו חז"ל בדיני ממונות דלא בעינן דרישה וחקירה, והרי א"כ א"א להזים העדים, לומר עמנו הייתם באותה שעה, נכלל בכלל זה, דבדיני ממונות, לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה, עיין סמ"ע חו"מ סי' ל"ג (ס"ק כ"ו), וממילא הביא הגמרא טעם זה דאנשים ולא קטנים, דאף לגבי דיני ממונות, לא מהני עדותם של קטנים, אבל התם בב"ק דמיירי לגבי דרגות דאורייתא מתוך הפסוקים, שפיר נקט רש"י שישנו עוד טעם מדינא דאורייתא, דבעינן עדות שאתה יכול להזימה.

דף קנ"ו ע"א

בגמ': **והלכתא כרב נחמן** וכו'.

וברשב"ם דדין זה דבעי לגבי ירושה שיהי' בן כ' שנה הוא דוקא בנכסי אביו, "אבל נכסים שנתנו לו במתנה או שקנה מטלטלין שאינם ירושת אבותיו, הרי הוא מוכר פחות מבן עשרים כדין מטלטלין". וכן כתב גם התוס' (קנה,א ד"ה מוכר) בשם הרי"ף, אך הביאו שם דעת רבינו תם דאף נכסים שקנה אינו יכול למכור, "מטעם דמיקרבא דעתיה לגבי זוזי".

והנה הרמב"ם (בהל' מכירה הלכה כט, פרק יב-יג. פסק וז"ל: "... אבל בקרקע אין מעשיו קיימין עד שיהיה יודע בטיב משא ומתן אחר שיגדיל. במה דברים אמורים בקרקע שלו, אבל קרקע שירש מאבותיו או שאר מורישיו, אין ממכרו ממכר עד שיהיה בן עשרים שנה, אע"פ שהביא שתי שערות ואע"פ שיודע בטיב משא ומתן, שמא ימכור בזול מפני שדעתו נוטה אחר המעות ועדיין לא נתישבה דעתו בדרכי העולם."

ומדברי הרמב"ם מבואר, שאין חילוק בין ירושת אביו לירושת שאר מורישיו, דבכל ענין בירושה אינו מוכר בקרקע עד שיהיה בן עשרים ויום אחד.

ובהרב המגיד כתב, דדעת הרשב"א לחלק: "שהדברים אמורים בדוקא, כלומר בן ממש ובנכסי ירושת אביו, הא בן בנכסי מתנת בריא מאביו או בת בנכסי ירושת אביה, או בן בנכסי ירושת שאר מורשים חוץ מאב, הרי ממכרן באותם נכסים כממכרן בנכסי עצמן. והטעם שהחכמים לא תיקנו אלא בדבר המצוי, ונכסי ירושת האב לבן מצויה, ושאר ירושות אינן מצויות. וכן מתנת בריא מאב לבן אינה מצויה ולא חששו אלא למצוי, אלו דבריו".

ומעין זה מבואר בדברי הנימוק"י (עב,ב - עג,א) דבירושת אמו דינם כנכסים דידיה, "דדבר שאינו מצוי הניחהו על הדין דמתנתו מתנה אפילו בנכסי אביו. זה דעת הרא"ה והרנב"ר ז"ל". הרי שהנימוק"י הזכיר רק ירושת אמו, אבל כשאביו נתן לו במתנת בריא, לא הזכיר אם דינו כירושה.

★ ★

וכתב בספר משפטיך ליעקב (ח"ג סי' כט): וצ"ע גם לדעת הרשב"א, מה הדין כשנתן לו אביו במתנת בריא מהיום ולאחר מיתה, ובפרט במקום שכותבים בצואות שמתנה זו מותנית ב"אם לא אחזור בי", דדינה ממש כמתנת שכיב מרע וכירושה. אמנם לפי הסברא שכתב ברשב"א שחכמים תיקנו רק בדבר מצוי, א"כ במתנה מהיום ולאח מיתה לצורותיה השונות, אינו מצוי ולא תיקנו חכמים. והמעין ברשב"א יראה שהזכיר רק מתנת בריא, ומשמע דבמתנת שכיב מרע דינה כירושה, וא"כ אפשר דהוא הדין במתנת בריא מהיום ולאחר מיתה, בפרט אם יכול לחזור בו, דלא גרע ממתנת שכיב מרע, ואינו יכול למכור בפחות מבן עשרים.

וז"ל הרשב"א (ב"ב קנה,א ד"ה הא דאמר): "ומסתברא לי דנכסי אביו שאמרו, דוקא נכסי ירושת אביו, אבל נכסי מתנה שנתן לו אביו במתנת בריא, לא ... וכן מתנת בריא מאב לבן אינה מצויה, לפיכך לא חששו אלא למצוי, והיינו נמי דהניחו את המתנה על הדין ולא חששו לה כלל..." עכ"ל.

מבואר ברשב"א שרק מתנת בריא לא מצויה, הא אילו הוי מתנת שכיב מרע, כיון דכירושה שוויה רבנן, דינה כירושה אפילו אינה מצויה, או אפשר דמתנת שכיב מרע מצויה טפי ממתנת בריא, וזה אף לדעת הרשב"א. אמנם לדעת החולקים על הרשב"א וסוברים שאין חילוק בין אביו לשאר מורישיו, פסק המחבר בשו"ע חו"מ (סי' רלה סעיף ט) דמה שניתן לו במתנת שכיב מרע דינו כירושה. אך צריך להבין לפי הטעם שבמתנת בריא לא הוי כירושה ויכול למכור אף קודם כ', וכמש"כ הסמ"ע (סי' רלה ס"ק לד): "דטרח קמיה נותן עד שמחמת טרחתו נתן", וזה שייך לכאורה גם במתנת שכיב מרע.

וע"ש עוד באריכות בנידון זה. דהא באותו היום נשתנה המצב מנערות לבגרות ויש ספק השקול לפנינו מה היתה בשעת קידושין נערקה או בוגרת, בזה סחזור אדם על דבריו פעמיסיקרה מספקא לן לרבי יוסי אי קדושין לטיבועין ניתו אי לאו ואין מונה לה בכסף כתובה מכסף קדר המוציא מחבירו עליו הראיה כדין כל ממון המוטל בספקר כרבנן דסומכוס ולעיל בהמוכר את הבית, פירשתי לה.ית אין צריך לתנאים ה

★ ★

בגמ': **ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים.**

לפי זה הקשה בישמח משה (פר' תולדות), כיצד הועילה מכירת עשו את הבכורה, הרי עדיין עוד לא היה בן עשרים.

ותירץ, שכל זה רק בדיני ישראל, אך לא בדינו בן נח, שאף שבני נח נצטוו על הדינים כמו שאמרו במסכת סנהדרין (נו, ב), מכל מקום אינו אלא מצד הנימוס, אבל על דיני ישראל נאמר (תהלים קמז, כ), 'משפטים בל ידעום', ובדיניהם בכל אופן המכירה קיימת.

דף קנ"ו ע"ב

במשנה: מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תנו כבינתי לבתי והיא בשנים עשר מנה ומתה וקיימו את דבריה אמר להן בני רוכל תקברם אמן.

בקובץ דרושים [ח"א כרך ב' סימן נ] ביאר מה דאמרה רבקה (בראשית כה, כב), 'למה זה אנכי', דעל בן רשע אמרו חז"ל 'בני רוכל תקברם אמם', ובמדרש רבה וישב [ב"ר פ"ה, י"ב], ועל זה ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך, וכמו שאמרו חז"ל (ע"ז י"א.) אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שלחנם צנון וחזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים והפשט י"ל דצנון בא לגרר תאות אכילה ולעוזרו, ובא על השלחן קודם אכילה שתפתח האצטמוכא, וחזרת טבעו לעכל אכילה ובא לאחר אכילה, ובשום פעם לא יהיה שנים אלו יחד על השלחן כי טבעם שונות, ורק בבתי משתאות אשר זה הולך וזה בא, זה הולך לאכול וזה קם מאכילתו ואוכל חזרת לעכל, שתי אלה מונחים יחד על השלחן, וכן היה באברהם דהיו עוברים ושבים תמיד, וכן ברבי שהיה זן חכמי ישראל (ב"ב ח.) ומדרכיו למד אנטונינוס.

וזהו הפירוש שני גוים אלו אנטונינוס ורבי שהרבו בהכנסות אורחים עד שלא פסקו צנון וחזרת, והיה תמיד על השלחן כמו באכסניא בימות החמה וימות החורף, וזה היה ניחום לרבקה דיפוק גם מעשו זרעא מעליא כמו אנטונינוס, וזה שאמרו חז"ל בעבודה זרה (י.) באנטונינוס לא יהיה שריד לבית עשו [עובדיה א, י"ח] בעושה מעשה עשו.

★ ★

בגמ': אמר להן ר"א לחכמים מעשה במרוני אחד וכו' אמרו לו משם ראי', מרוני בריא היה.

הרשב"א בשו"ת (ח"ג סי' קי"ב) כותב: שאלה ראובן שהוא חולה ומהלך בחוץ כשאר בני אדם, ועלה בדעתו לצוות על ביתו מחיים כדי לסלק מחלוקת מבין יורשיו, ורוצה למנות אפוטרופוס על בניו והם קטנים, מעכשיו ולאחר מיתה, ולחלק נכסיו בין יורשיו. והשיב תשובה תחלת כל דבר צריך אתה לדעת שמתנת שכיב מרע שאינה צריכה קנין ולא כתיבה ולא מסירה שאינו מדאורייתא אלא מדרבנן כדי שלא תטרף דעתו עליו כדאיתא בפ' מי שמת, ובשכ"מ לחוד הוא שתקנו, ר"ל בחולה שנפל למשכב מחמת חליו דהשתא הוא שתקנו דאיכא למיחש שמא תטרף דעתו עליו, אבל במהלך על רגליו לא תקנו עכ"ל.

והביאו הב"י חו"מ (סי' ר"נ) ע"ש.

★ ★

והקשה בספר אמירה נעימה תנינא (אות ד' מאמר ס"ח ענף א' פרח א') דא"כ מה קאמרו כאן חכמים: משם ראי', מרוני בריא היה.

ואם נימא דאפילו חולה אם הולך וקונה אין לו דין שכ"מ, א"כ למה לומר דבריא היה, הא אפי' לפי דברי ר' אליעזר שחולה היה ג"כ אין ראיה לדברי ר"א, דהא אמר דהלך וקנה בית סלע כגון זה אין לו דין שכ"מ, אלא ודאי דאפילו הלך וקנה כיון שהוא חולה יש לו דין שכ"מ.

ואולי נימא דס"ל, דכל חולה שהוא הולך ברחוב ומוכר וקונה, אע"פ שהוא חולה "בריא" קרי ליה, ומה שאמר בבריא היינו אפי' חולה כיון שהוא הולך בריא קרי ליה וצ"ע.

דף קנ"ז ע"א

בגמ': אליבא דרבנן דאמרי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

יש להקשות, איך לקח יעקב הבכורה מראובן ונתנה ליוסף הרי זה דבר שלא בא לעולם.

וביאר האדמו"ר מצאנז זצ"ל (בספר יציב פתגם), לפי המבואר בפוסקים דאלים כח הציבור ויכולים להקנות דבר שלא בא לעולם, אם כן יש לומר, דהוא הדין מלך שפורץ גדר ואין מוחין בידו יש לו דין ציבור ומתנתו מתנה אף בדבר שלא בא לעולם. ואיתא במדרש בראשית רבה (צג, ו) דאמר לו יהודה ליוסף אבא מלך בארץ כנען, וכיון שהיה יעקב מלך שפיר יכל לתת הבכורה ליוסף אף שהיה דבר שלא בא לעולם.

והנה כתב הפרשת דרכים לבאר המחלוקת המובאת במסכת שבת (נה, ב) אם ראובן חטא, על פי מחלוקת רש"י והרמב"ם, האם פילגש היא בקידושין או בלי קידושין, דרש"י סובר דפילגש היא בקידושין וכיון שקידש יעקב את בלהה נמצא שחטא ראובן כשבא על אשת אביו, אבל הרמב"ם סובר דפילגש היא בלא קידושין ונמצא שלא חטא ראובן

שבא עליה שהרי אינה אשת אביו. והנה לשיטת הרמב"ם דפילגש היא בלא קידושין, לכאורה יש להקשות איך לקח יעקב את בלהה הלא יש בה משום לא תהיה קדשה ואסור להדיוט, ועל כרחך דיעקב היה לו דין מלך ומלך מותר בפילגש.

לפי זה מבואר היטב, שלקח יעקב לראובן את הבכורה כיון שבלבל יצועי אביו, והיינו דכיון שבא ראובן על פילגש אביו על כרחך שסבר דפילגש היא בלא קידושין והיא אינה אשת אביו, ובהכרח דסבר ראובן דיעקב הוא מלך דאם אינו מלך לא הותר לו לקחת את בלהה בלא קידושין. וזהו שאמר לו יעקב לשיטתך שאני מלך אני יכול להקנות ליוסף את הבכורה אפילו שזהו דבר שלא בא לעולם, ונמצא שמעשיך גרמו לך להפסיד את הבכורה.

★ ★

בגמ': אמר להו ר"נ זעירא חברין תרגמה מצוה על היתומים וכו' **מתקיף לה רב אשי, מלוה על פה הוא** וכו'.

הנה בקצוה"ח (סי' פ"ג ס"ק ה') מביא משו"ת הרמב"ן (המיוחסות לרשב"א סי' ק') שכתב, דאפילו דקי"ל דאמרינן מיגו להוציא כשיש שטר, זה רק בשטר שגובים בו משועבדים ולא בשטר שגובים בו רק מבני חורין. ואע"ג דקיי"ל כבית הלל דשטר העומד לגבות לא הוה כגבוי מכל מקום לענין זה הוי כגבוי ע"כ.

והקשה עליו בקצוה"ח (שם) מהגמ' כאן הנ"ל, דקאמר ורב ושמואל דאמרי תרוויהו וכו', ותיפוק ליה דאם אינו אלא מלוה על פה ולא גבי מלקוחות דהוי דאיקני, היכי קאמרי בית שמאי יחלוקו, דהא טעמא דבית שמאי אינו אלא משום דסברי שטר העומד לגבות כגבוי דמי כדאמרינן פרק החולץ (יבמות ל"ח ע"ב), וכיון דדאיקני לא משתעבד תו לא הוי כגבוי, דכי נמי מיית אב ברישא דאיקני הוא וכו'. עכ"ד הקצוה"ח.

★ ★

וכתב בספר אבני חשן (ח"א ע' רכג-ד) ליישב, בהקדם משו"כ לחקור בדברי ב"ש דשטר הוי כגבוי, אם הוא רק על נכסים שבפועל אפשר לגבותם גם מלקוחות, דאז אמרינן דהני נכסים כגבוים דמי, או דסגי במה דהחוב הוי חוב שמשעבד קרקעות שיוכלו לגבות, ואז גם אם נדון על נכסים שא"א לגבותם מלקוחות מכל מקום החוב הוי כגבוי.

ואי נימא כהצד הב' תתיישב קושית הקצוה"ח, דהרי בסוגיא כאן בב"ב איירי שיש שטר שמשעבד קרקעות, אלא דמיירי דאין לו נכסים שהיו בשעת הלואה, וכל הנידון הוא על נכסים שהגיעו אחר זה, דהוי דאקני וזה לא משתעבד [לפי הצד בגמ' דדאיקני לא משתעבד], א"כ אפשר לומר דכיון דהוי חוב שבשטר הוי החוב כגבוי, אף שהנידון על נכסים שלא יוכלו לגבותם מלקוחות.

★ ★

אכן אכתי קשה דהרי אמרינן שם בגמרא דכשיש ספק על נכסים אם נפלו לפני הבן בירושה אחר ההלואה אז לב"ש יחלוקו משום דכגבוי דמי, ובזה לא סגי שהחוב כגבוי דמי, דהרי אין הספק על החוב אלא על הנכסים אם שייכים לבן ובזה בעינן שהנכסים יהיו כגבויים, וא"כ הדרא קושית הקצוה"ח דהני נכסים הרי אי אפשר לגבותן מלקוחות.

ובאמת אפשר לומר דלענין שמיטה דלב"ש חוב שבשטר לא משמט, בזה גם להקצוה"ח אף אם לא יהיה לו כלל נכסים הוי כגבוי, דבזה סגי שהכגבוי הוא על "החוב", דכיון שהחוב כגבוי אינו משתמט. וכל קושית הקצוה"ח היא רק בנידון הגמ' בב"ב שצריכים שהנכסים יהיו כגבויין, בזה ס"ל להקצוה"ח דצריך דהני נכסים יהיה אפשר לגבותן מלקוחות.

★ ★

בגמ': אמר להו רב נחמן וכו' **מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם.**

מתבאר שאפילו במקום שאין שעבוד נכסים על הנכסים שירשו מאביהם, שאין השעבוד חל על נכסי דאקני, מצוה על היתומים לפרוע חובות האב. וכן מתבאר בכתובות צ"א לענין מטלטלים שהניח המוריש, שאע"פ שאין השעבוד חל עליהם, מצוה על היורשים לפרוע. וכן פסקו הרמב"ם ובשו"ע סי' ק"ז.

וענין המצוה בזה, מצד כיבוד אב, כן כתבו רש"י [כתובות צ"א] ותוס' [שם פ"ו], ועוד ראשונים, וכ"כ הטור בסי' ק"ז. וכיון שמצות כיבוד אב מתן שכרה בצידה, כדכתיב למען ירבו ימיכם וגו', ותניא [חולין ק"י:] כל מצוות עשה שמתן שכרה בצידה אין בי"ד שלמטה מוזהרים עליה, אין כופין על זה, רק אם ירצו היורשים לקיים המצוה יפרעו. ועי' סמ"ע וש"ך ר"ס ק"ז שדנו, אם ירצו הבי"ד אם רשאים

לכוף על מצוה זו. כל זה מדינא דגמ', אבל הגאונים תקנו שבע"ח גובה מהיורשים ממטלטלים שהניח אביהם, וכן נפסק בשו"ע שם.

וכל זה כשהניח להם נכסים אלא שאין עליהם שעבוד, אבל כשלא הניח המוריש כלום, אפילו מצוה ליכא על היורש לפרוע חובת אביהם, כמבואר ברמב"ם ושו"ע שם. וכתב המ"מ שכן מוכח מגמ' דידן. והטעם כתב הסמ"ע, דקי"ל [יו"ד סי' ר"מ] שמצות כיבוד אב משל אב, ולא משל בן. אמנם הרשב"א בחידושיו כאן כתב, שאף כשלא הניח האב נכסים מצוה על היורשים לפרוע חובותיו, וצ"ל דס"ל שכיבוד אב אף משל בן, (כן עולה מדברי הג' אשרי כתובות פ"ט סי"ד), ואנן קי"ל שכיבוד אב משל אב ולא משל בן. ומדינא אין צריך לחוש לדעת הרשב"א.

ובש"ת חת"ס [חו"מ קע"ז] הביא דברי רש"י בכתובות צ"א: שכתב, שגם בהניח מטלטלים אין המצוה לפרוע מן התורה רק מדרבנן. וביאר דבריו, שהרי גם כשהניח האב מטלטלים, מיד כשירשו היורשים נעשו הנכסים שלהם, ושוב אין לחייבם מדין כיבוד אב לפרוע חובותיו, שהרי זה ככיבוד משל בן. אלא שכיון שיש כאן ענין קלון אביהם - שהרי הוא בכלל לוה רשע ולא ישלם - חייבים מדרבנן לפרוע, (והביא דברי הרמב"ם [ממרים פ"ו ה"י] שלהציל מקלון חייב גם משלו), שאע"פ שהנכסים שלהם ומשלהם פורעים, מכל מקום כיון שירשוהו מאביהם אין נידון כחסרון כיס עבורם כשיפרעו חובותיו להצילו מקלון, אבל אין לכוף על זה מאחר שממונם הוא. אבל כשלא הניח להם כלום, במקום חסרון כיס אינם חייבים אף כשיש קלון, וע"ש.

★ ★

ובקובץ הישר והטוב (חלק ט') דן בנידון א' שנפטר אביו והניח חובות רבים, ולא הניח נכסים, אם יש עליו חיוב מצד כיבוד אב להתאמץ לפרוע חובותיו. והביא דברי ערוך השלחן שכתב, שאע"פ שהתבאר שאין שום חיוב מן הדין, מכל מקום ממידת חסידות שהבן ישתדל למנוע אביו מצער גדול שיש לו בעולם העליון מחובות שלא פרע, ומעונש גלגול שהובא בספרים הק', והלכך אם יש ביד הבן ופרנסתו מצויה ראוי לפרוע חובות האב. אבל אם הבן דחוק ואין בידו אין לדון בזה אף ממידת חסידות. ובספר נשמת ישראל להגרי"ד הארפענעס, (מבי"ד התאחדות הרבנים דארה"ב) הסתפק אם לא פשע האב בזה שלא פרע חובותיו, כגון שהיו בידו לפרוע בשעה שלווה ואח"כ מטה ידו, שיתכן שדינו כאנוס ואונס רחמנא פטריה ואינו נענש על כך, וא"כ אין הבן חייב לפרוע כלל בכה"ג.

ועיין שו"ת הגרעק"א (ח"א סי' ס"ח).

דף קנ"ז ע"ב

בגמ': **ת"ש שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשרין וכו'.**

הנה בגמ' ע"ז (ט' ע"ב) איתא: ההוא שטרא דהוה כתיב בי' שית שנין יתירתא וכו', אמר רב נחמן האי ספרא דוקנא כתביה וכו' ע"כ. ומבואר בגמ' להדיא, דאף דשטרות מאוחרין כשרין, מ"מ אין טורפין על ידם מזמן הראשון אלא מדמטא זימניה.

★ ★

והנה הרמב"ם (פ"א מהל' גירושין הכ"ה) פסק דגט מאוחר פסול, והיינו שהגט חל מיד, וממילא איכא חששא דפירות. והראב"ד שם חולק עליו וסבירא ליה דגט מאוחר כשר, אלא דסובר שיש לבעל פירות עד זמן הכתוב בגט,

ובפשטות נראה דלפי דעת הראב"ד דס"ל שבגט מאוחר חל הגירושין מיד, אם כן מסתבר דגם שטר קנין חל מיד. וכן הוא משמעות דברי הב"י בסימן מ"ג (מחודש י"א) שאחר שהביא את דברי הר"ן הנ"ל, כתב: "ודעת ר"י והרא"ש שאינה מתגרשת בגט מאוחר אלא מזמנו של גט ואילך, ודעת הראב"ד שמשעת כתיבה מתגרשת" עכ"ל, ומשמע דרצה לומר שלפי הראב"ד גם בשטר קנין מאוחר קונה משעת כתיבה. וכן כתב להדיא בגליון הגרע"א על השו"ע (אבהע"ז סי' קכ"ז סי"ג) דלדעת הראב"ד וסיעתו, בשטר קנין מאוחר קונה מיד.

ולכאורה יקשה על זה מהסוגי' הנ"ל דע"ז, דמבואר שם דשטר חוב מאוחר לא טריף עד דמטי זימנא, ומשמע שאין השעבוד חל עד אותו הזמן, ומתבאר דה"ה שהקנין אינו חל עד אז.

★ ★

וכתב האבני מלואים (אבהע"ז סי' קכ"ז ס"ק י"ב) ליישב, דליכא למידק מהתם כלל, דיש לומר דהאי שטרא דבפרק קמא דע"ז איירי בשטר ראיה, אשר כל מה שצריכים להשטר הוא רק בכדי שהעדי חתימה יוציאו קול, כדי שהלקוחות ישמרו עצמם ולא יקנו מקרקעותיו המשועבדים,

וכל שזמנו מאוחר אמרינן דאין העדים מוציאים הקול עד הזמן שכתוב בשטר, וכיון דאין העדים מוציאים הקול, אין יכול להפסיד הלקוחות אלא מזמן שהוציאו הקול.

וממילא שוב אין ללמוד משם כלום לגבי שטר קנין, דשטר קנין שלא תלוי כלל בהוצאת קול, שפיר יש לומר שהמעשה קיים לאלתר, וכן סבירא ליה להראב"ד עכ"ד.

★ ★

ובעצם הדין, מדוע שטר מאוחר אינו טורף עד דמטי זימניה, הרי לכאורה משעה שהיתה הלואה בשטר חל שעבוד על נכסי הלוה, ומה בכך שנכתב בתוך השטר זמן מאוחר. כתב בספר עיוני משפט (ח"ב ע' קל) דלכאורה זה תלוי בכמה צדדים שיש לומר במהותו של שטר מאוחר - אימתי הוא זמן חלות השעבוד נכסים שבו:

א) **יש** לומר דשעבוד הנכסים שיש בשטר אינו חל אלא בהגיע הזמן המאוחר, כיון שחלות השעבוד תלוי בחלות השטר, והשטר אינו חל אלא מאז.

ב) **או** יש לומר שהשטר והשעבוד שבו חלים בעצם מיד בעת כתיבת השטר, אלא שכתיבת הזמן המאוחר בשטר יש בה משום מחילה מיוחדת על שעבוד הנכסים שימכור בתוך זמן זה, שלא יוכל לטרוף אותם, [אבל מהנכסים שימכור אחר זמן זה, יש לו כבר מעתה זכות לטרוף אותם].

ג) **או** יש לומר דבעצם כל השעבוד במקומו עומד, וכל הנכסים משתעבדים כבר מעכשיו, אלא דיש סיבה צדדית למה אין גובין מנכסים שנמכרו עד אותו הזמן, והוא דכיון שנכתב בשטר זמן מאוחר יתכן שאין העדים מוציאים קול על השעבוד שבשטר עד לזמן הכתוב בשטר, וא"א לטרוף נכסים בלא הוצאת קול, משום פסידא דלקוחות.

★ ★

הנפקא מינה בין הצדדים הוא, מה יהיה הדין באיחרו העדים את זמן השטר שלא מדעת הלוה, וכן יש נפק"מ בשטר מאוחר שמת הלוה לפני זמן הכתוב בשטר, ונפלו נכסיו לפני היורשים, ואחרי הזמן מכרו היורשים כל הנכסים, האם יכול המלוה לטרוף מן הלקוחות, דאם נאמר שעל ידי איחור הזמן אין השעבוד חל כלל עד לזמן הכתוב בשטר, א"כ אין המלוה יכול לטרוף מן הלקוחות, כיון שבחיי האב עדיין לא חל שום שעבוד על הנכסים. ורק כשכבר היו ברשות היורשים הגיע זמן השעבוד, ולכן אינו יכול המלוה לטרוף מהלקוחות.

ואף אם נאמר שהשעבוד חל מיד אלא שמחל לו השעבוד עד הזמן, ג"כ אינו יכול לטרוף מן הלקוחות, שהרי מת אביהם בתוך זמן המחילה, והם ירשו הנכסים שאינם משועבדים, ונכסים אלו הוא מה שמכרו. אבל לפי הצד שהשעבוד במקומו עומד, אלא שאין הקול יוצא עד הזמן הכתוב בשטר, יש מקום לדון בזה.

וע"ש עוד שהאריך בנפק"מ בענין זה.

דף קנ"ח ע"א

בגמ': נפל הבית עליו ועל אשתו יורשי הבעל אומרים אשה מתה ראשון ואחר כך מת הבעל יורשי אשה אומרים בעל מת ראשון ואחר כך מתה אשה בית שמאי אומרים יחלוקו ובית הלל אומרים נכסים בחזקתן כתובה בחזקת יורשי הבעל נכסים הנכנסין והיוצאין עמה בחזקת יורשי האב.

כתב בשער המלך (פ"י מהל' אישות ה"ב), 'ראיתי להרב תורת חסד ז"ל סימן צ"ו שנסתפק בדין זה, במי שנתגרשה ספק גירושין אם הבעל יורשה, וכתב שממה שכתב הטור באה"ע סימן צ' משם הרא"ש ז"ל שאין הירושה נפקעת אלא בגירושין גמורים, משמע שאם נתגרשה ספק גירושין ומתה הבעל יורשה, וכן כתב הרב הלבוש שם [סימן צ' סעיף ה'], ושוב תמה על מרן ז"ל בש"ע [שם סעיף ד'], שפסק דאין הבעל יורשה, הפך דברי הלבוש, מאין יצא לו דין זה. והוא מן התימה איך אשתמיט מיניה דברי רבינו ז"ל דפ"א מהלכות נחלות, וכן יש לתמוה על הלבוש ז"ל, שכתב בסתם כיושב ודורש מפי הגבורה דהבעל יורשה, הפך דעת רבינו ז"ל ומקצת הגאונים שכתב ה"ה.

'ומה שהקשה עוד הרב הנזכר לדעת הלבוש דמ"ש מהא דתנן [ב"ב קנ"ח ע"א] נפל הבית עליו ועל אשתו יורשי הבעל אומרים אשתו מתה ראשונה ויורשי האשה אומרים הבעל מת ראשון, דקי"ל כב"ה דאמרי נכסים בחזקתן כתובה בחזקת יורשי הבעל נכסי מלוג בחזקת יורשי האשה נכסי צאן ברזל יחלוקו, וא"כ ה"נ דכוותא, דמ"ש ספק מיתה מספק גירושין, יע"ש, נראה דל"ק, שהרי כתב הרא"ש בתשובה כלל נ"ה סימן ה' על מי שמתה אשתו ויורשי האשה באים לירש חצי כתובתה מכח תקנת טוליטולא, והבעל טוען שהיא מתה תחילה ואחר זמן מת בנה, ויורשי האשה טוענין שהבן

מת תחילה, דלכאורה דמי לההיא דנפל הבית וכו', דקי"ל כבר קפרא [שם ע"ב] דנכסי צאן ברזל יחלוקו, וכך הוא ראוי לדון בדין זה, אלא שיש לחלק, דהתם האשה שהיו נכסים שלה והאיש שהיו הנכסים באחריותו מתו שניהם ויצאו מחזקתם, ויורשי שניהם מערערים על הנכסים, ואין לשום אחד מהם חזקה יותר מחברו, אבל בנדון זה, כיון שהבעל מוחזק ויורשי האשה באים להוציא ממנו, על יורשי האשה להביא ראיה, אלו תורף דבריו ז"ל, וה"נ דכוותה, וכמובן. מיהו לדעת רבינו דס"ל דאין הבעל יורש כלל, נראה דקשה טובא מ"ש מההיא דנפל הבית, וכן ראיתי להרב מקור ברוך סימן י' [דף י"א עמוד ד'] שתמה עליו כן, ועיין בספר משפטים ישרים בסימן הנזכר דף ע"ז ע"ב, שכפי דבריו יש ליישב קצת, ודוק'.

דף קנ"ח ע"ב

במשנה: נפל הבית עליו ועל אמו, אלו ואלו מודין שיחלוקו וכו'.

וברשב"ם פירש, כגון שנפל הבית על רחל ועל יוסף, ואין לרחל עוד בנים לא מיעקב ולא מאדם אחר, ובאין אחי רחל ואחי יוסף מאביו, כגון ראובן, לירש, אחי רחל טוענים דיוסף מת ראשון וירשתו אמו והם יורשיה, וראובן טוען להיפך, ואז יחלוקו, דהוי ספק וספק, אבל אם יש עוד בן לרחל, כגון בנימין, נמצא דבנימין הוא ודאי, כיון דממ"נ מגיע לו לפחות חצי מהנכסים, וראובן ספק, לכן יטול בנימין הכל ע"כ.

ובתוס' לעיל (קנ"ח ע"א) ד"ה נפל וכו' הקשו כמה קשיות על פירוש הרשב"ם ע"ש.

★ ★

וכתב הגרב"צ אבא שאול ז"ל בספרו שו"ת אור לציון (ח"א חו"מ סי' י"ד) ליישב הדברים: הנראה לענ"ד דכוונת הרשב"ם היא, דמי שיורש ומגיע לו ודאי חלק בנכסים אלו, חשיב ודאי, ומי שיורש בנכסים אלו, אבל לא מכח ודאי אלא מספק, חשיב ספק, ובזה אמרינן אין ספק יוצא מידי ודאי, והודאי יטול הכל, ומעתה דווקא גבי ירושה אמרינן הכי, דזה בא מכח שהוא ודאי יורש באלו הנכסים, וזה בא מספק שמא יורש באלו הנכסים, אין ספק מוציא מידי ודאי, והוי כעין מה שפירשו התוס', אלא שהתוס' דנים אם הוא קרוי ודאי יורשו של המת, או קרוי ספק יורשו של המת, ורשב"ם דן אם הוא ודאי יורש באלו הנכסים או לא. ובספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא, היבם קרוי ודאי והספק ספק, התוס' מפרשים שהיבם הוא ודאי בנו ויורשו של סבא, והספק, ספק נכדו מן המת שיורש, ספק נכדו מיבם שאינו יורש, ורשב"ם יפרש, שהיבם הוא יורש ממ"נ בנכסים אלו, והספק, ספק אם יורש בנכסים אלו.

ובנפל הבית עליו ועל אמו, לדעת התוס', אפילו אם בנימין נמי הוא בנה של רחל, מ"מ אין לו שם יורש יותר מראובן, אבל לדעת רשב"ם, בנימין ודאי יורש באלו הנכסים של רחל, ואילו ראובן ספק יש לו חלק בהם מחמת ירושה, והוי בנימין ודאי וראובן ספק, ולכך אוקים למתני' בדליכא לבנימין.

ומעתה נתיישבו כל קושיות התוס', דדווקא גבי ירושה אמרינן הכי, ולא גבי שאר מוחזקין דעלמא.

★ ★

במשנה: אמר ר"ע מודה אני בזה שהנכסים בחזקתן.

והנה הרמב"ם (פ"ה מנחלות ה"ו) כתב הטעם דמעמידין את נכסי האם בחזקת יורשי האם שהם יורשין ודאין, אבל יורשי הבן ספק הם שאם מת הבן תחלה אין לאחיו מאביו בנכסי אמו כלום כמו שביארנו [בספק ויבם]. ובאבן האזל שם ביאר למה הרמב"ם כתב טעם אחר, דטעם הגמ' אין זה מספיק לנכסים שקנתה האם אחר שהיה לו בן, דאז לכאורה הנכסים צריכים להיות בחזקת הבן ע"כ.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ דרכי הוראה (קובץ ה' ע' קעט): יש להקשות, לשיטת הרמב"ם דתקפו כהן אין מוציאין מידו, אמאי לא מהני כאן תפיסה, ולא מסתבר דבכל הני יועיל תפיסה.

וכתב שם לבאר, די"ל דבירושה שמת המוריש, שורש הספק הוא אינו של מי הנכסים, דאז יש לנו כללים, מוחזק, מרא קמא, או בספק השקול חולקים, או כל דאלים גבר וכד', אלא אנו מסתפקים מי הוא היורש, ובזה לא שייך כללים אלו, ולכן אנו מכריעים או מחליטים מכח הספק מי הוא היורש, וכתוצאה מזו מקבל את הנכסים, ובזה שפיר י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי היבם הוא ודאי יורש והספק אינו ודאי יורש.

ועתה פשוט למה לא מהני תפיסה, שאחרי שהחלטנו מי הוא היורש הנכסים שייכים לו בתורת ודאי או אפילו אם לא בתורת ודאי, אבל עכשיו כבר לא יועיל תפיסה, כיון דתפיסה מועלת רק היכא שהמחזיק אוחזו מצד הממע״ה, ולכן היכא שמחזיקו בתורת ספק מועלת תפיסה, אבל אם המחזיק מחזיקו לא מצד הממע״ה, אלא מחמת שפסקנו שהוא היורש אפילו אם מצד הספק, תו לא יועיל התפיסה.

★ ★

וזהו ביאור דברי הרמב״ם הנ״ל שכתב להסביר למה הנכסים בחזקת יורשי האם, כיון שהם יורשים ודאים ויורשי הבן הם ספק, והם הבאים לחדש דבר ולהוציא מראויים לירש את האשה ולכן אנו פוסקים שהנכסים בחזקתן, ותו לא קשה קושיית האבן האזל על הנכסים שקנתה האשה אח״כ. שהרי הספק אינו בנכסים, אלא ביורש עצמו מי הוא היורש ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: אוירא דארץ ישראל מחכים.

כתב בשל״ה הקדוש (מסכת תענית פרק תורה אור, אות ק״א בדפוס חדש) דהיינו טעמא שהיה נקרא יהושע בן ״נון״ שמכיון שהכניס בני ישראל לארץ ישראל, ששם האוירא מחכים, לכן זכה ל״נון״ שערי בינה. וכשחטאו בני ישראל ״טבעו בארץ שערי״ אלו הנ׳ שערי בינה.

ובספורנו (סו״פ נח) כתב שכיון שארץ ישראל לא גושמה ביום זעם, שלא ירד לשם המבול (זבחים קי״ג ע״א), לכן לא הוזק אוירה ע״י גשם המבול כאויר שאר כל הארצות, ולכן אויר ארץ ישראל מחכים.

★ ★

בשם המהרש״א מובא, שכיון שמשה רבינו ע״ה הביט על ארץ ישראל כשאמר לו הקב״ה (דברים ל״ב מ״ט): עלה אל הר העברים הזה הר נבו וגו׳ וראה את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל לאחזה, כיון שנתן מרע״ה עיניו בארץ ישראל השפיע על אוירה של ארץ ישראל שתהיה מחכימות פתי למי שבא בתוכה.

★ ★

בפרדס יוסף (פר׳ בראשית) ביאר לפי זה מה שאמרו במסכת סנהדרין (לח, א), ׳אדם הראשון גופו מבבל ראשו מארץ ישראל ואבריו משאר ארצות, עגבותיו מאקרא דאגמא׳, וכתב בזה הלשון: ׳הנה לדעת חז״ל אוירא דארץ ישראל מחכים, וכמה מהנוסעים לארץ ישראל בעלי ההרגש יספרו כי ירגישו רגשי קדש רעיונות נשגבים, ובהיסטוריה כתוב שהנסיך רודאלף יורש העצר האוסטרי סיפר, כי בדרכו על אדמת הקדש הרגיש חרדת קדש, ובהגיעו שערי ירושלים כמו רוח ממרום לבשה אותו, ונפשו רחפה על תענוגים רוחנים אשר לא לבני אדם המה.

׳וידוע כי טבע ומזג הארץ יפעלו על רוח האדם, יש ארץ שמגדלת טפשים, ויש חכמים, יש מגדלת משוררים תופסי כנור ועוגב, ויש מגדלת גבורים אמיצי לב, ויש מגדלת רכי לבב יפחדו מקול עלה נדף. יושב הארץ אשר הטבע תופיע שם בהדרתה בעצים רעננים ופירות נהדרים, יתעוררו בו רגשי שיר וזמרה, לא כן יושב ארץ שם יקננו פריצי חיות ובני שחץ האנשים האלו המה בטבעם קשי לב אכזרים. לכן בני ארצות הקדם בעלי שכל חד, יעמיקו חקר בחקירות דקות ונשגבות נעלמות, רוחם זרה למדעים אשר בחומר יסודם, שוכני ארץ הקרות במקומות רפש ובצה חמה, גסי השכל לא יבינו מחיי רוחניים נצחיים, לעומת זה יושבי ארצות הממזגת שוכנות על קו השוה, שמה חוברו לו יחדיו כל השלמות.

׳ארצנו הקדושה נפלא הוא, כי הגופים לפי ערך רך האויר במקומות אשר האויר יבש וחם הרכבת גופם רכים וחלשים, וגוף היותר בריא הוא בארץ קרה. אם נהרות וימים יסבוהו, יושבי אירלאנד ושאטלאנד יאריכו ימים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה.

׳אלקים ברא האדם שיהיה שלם בשכלו ובגופו ובאופן שיוכל בבחרותו לחיות חיי נועם, ואמרו ראשו, רצה לומר שכלו ונפשו מארץ ישראל, גופו רצה לומר הרכבתו, מבבל מקום בצה ורפש ארץ יושבת על מים רבים, ואבריו משאר ארצות, כי יש ארצות ששמה חוש הראות חזק, כי יש מקומות שאחד יוכל לראות חבירו ממקום רחוק הרבה פרסאות, וכן כל החושים ישתנו לפי המקום אשר יחנו. עגבותיו ידענו כי המה בשר רך ספוגי, ולהם יועיל אויר לח ורטוב כאקרא דאגמא מקום רטוב ועמוק׳.

★ ★

בגמ׳: שמע מינה אוירא דארץ ישראל מחכים.

באחד ממסעיו לארץ הקודש של האמרי אמת זי״ע, כאשר שב לפולין שאל אותו אחד הגדולים, דהנה אמרו

חז"ל 'אוירא דא"י מחכים', ובודאי השיג רבינו בארץ ישראל דברים נשגבים, ובזאת ביקש ממנו שיגלה לו, מה נעשה שם בארה"ק. נענה האמרי אמת ואמר - אמנם כן אוירא דארץ ישראל - מחכים, אך הלוא אמרו חז"ל "סייג לחכמה - שתיקה" (אבות, פ"ג משנה יג).

דף קנ"ט ע"א

בגמ': **בן בכור שמכר חלק בכורה בחיי אביו ומת בחיי אביו בנו מוציא** וכו' **אמר מכח אבוה דאבא קאתינא** וכו' **בחלק בכורה מאי עבידתי'** וכו'.

בספר אמרי משה (סי' לח) הקשה, דהרי הבע"ח של אביו יטעון ויאמר ממ"נ אם אתה יורש מן הסבא מדוע אתה נוטל פי שנים, וכי אתה בכור בניו של הסבא, ואם אתה כן נוטל פי שנים, הרי שאתה יורש מכח אביך, ואתה באמת בן בכור לאביך, וא"כ קשה למה לא ישלם בזה חוב אביו, אם כל היסוד שאתה מקבל פי שנים הוא בגלל זה שאתה בכור לאביך, וא"כ משועבדים הנכסים הללו לחוב שחייב אביך.

עוד הקשה בספר הנ"ל, דאם הנכדים יורשים את הסבא שלהם מכח בני בנים הרי הן כבנים, א"כ יעקב שמת אחרי מיתת שני בניו ראובן ושמעון, ולראובן עשרה בנים, ולשמעון בן אחד, שהדין שכל העשרה בנים של ראובן נוטלין ביחד מחצית הירושה של יעקב, והבן היחיד של שמעון ג"כ נוטל מחצית הירושה. ואמאי אם מכח אבוה דאבא קאתינא, ובני בנים הרי הן כבנים, הוי כאילו יעקב מת והניח אחד עשר בנים, וכולם מתחלקים בשוה.

עוד הקשה בספר הנ"ל, אם לראובן יש בן, ולשמעון יש בת, דהדין הוא שמתחלקים בשוה בנכסי יעקב, דבתו של שמעון מכוחו של שמעון היא באה, ואמאי, יטעון הבן של ראובן בני בנים הרי הן כבנים, הרי שאת ואני כאילו של יעקב הסבא, ואין הבת יורשת, ובאמת בנות צלפחד ירשו בנכסי חֵפֶר חלק צלפחד אביהם עכת"ד.

★ ★

הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בשו"ת (סי' קלב) בתו"ד כותב: נ"ל גם אף אם אמרינן לכל מילי מכח אבוה דאבא קאתינא, מ"מ היינו דיכולים היורשים לטעון לזכות גם בזכות אבוה דאביו, ולבוא בטענה זו נגד הלוקח ובע"ח, אבל מ"מ יש להם הזכות לירש אביהם בקבר, וראי' לזה מב"ב דף קנ"ט, אלא אי קשיא הא קשיא בן בכור שמכר וכו'. ולכאורה יקשה דלימא הש"ס בפשוטו, דהא קשיא איך אפ"ל דמכח אבוה דאבא, א"כ בן בכור לא יטול פי שנים היכא דגם הפשוטים מתו בחיי אביהם, שבני הפשוטים יאמרו לבן הבכור מכח אבוה דאבא קאתינא, אלא ע"כ דבזה אינו יכול לגרוע כח היורש הזה במה שבא לזכות לירש אביו בקבר וכו' עכ"ד הגרע"א זצ"ל שם.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ הר המלך (כרך ז' ע' תקסב) ליישב בזה קושית הרמ"א בשו"ת (סי' ג') על דברי הגמ' בכורות (י"ב ע"א) דאיתא שם, דאין הבכור נוטל בראוי ולא האשה בכתובתה, וכולם אין נוטלין בראוי כבמוחזק, ומפרש בגמ' שם דוכולם אין נוטלין בראוי, לאתויי נכסי דאבוה דאבא, ולמה לי הטעם דראוי, הא הפשוטים יכולים לומר מכח אבוה דאבא קח אתינא וכלפי הזקן איננו בכור ע"כ. וקושי' זו הקשה כבר השמ"ק (ב"ב דף קכ"ה:) בשם עליות דרבינו יונה ע"ש.

ולפי"ד הגרע"א הנ"ל ניחא, דבזה אין יכולין לגרוע כוחו, דיאמר הוא מכח אבא בקבר אתינא ורק לעלויי כוחו אומר גם כן מכח אבוה דאבא קא אתינא ודו"ק.

★ ★

בגמ': **דאי לא תימא הכי משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא אלא גזירת מלך שלא יעידו להם.**

ויש להקשות נהי דפסולין לעדות אבל אכתי יהא נאמנין מדין אנן סהדי והרי דנים ע"פ אומדנא וא"כ עדות משה ואהרון הוא אומדנא הכי טוב ששייך ולמה אין דנים על פיהם.

ובקו"ש אות תק"פ כתב דאה"נ דמקבלין עדותן מתורת אנן סהדי ורק בתורת עדות אין מקבלין והנפק"מ אם יהיו מוכחשין מעדים אחרים אין נאמנים דאנן לא סהדי לא מהני נגד עדים.

אולם בקובץ הערות סי' כ"ז סק"ט לא כתב כן, דמקשה ג"כ הא בעדות ממון לא איברא סהדי אלא לשקרי וכיון שהמעשה אמת מה איכפת לן שהעדים פסולים (וכן מקשה למה אין עד נעשה דיין הלא אין לך אומדנא גדול מזה דהוא בעצמו ראה המעשה - ועי' נתיבות סי' ט"ו סק"ב ובחידושי הרי"ם חו"מ סי' ז' סק"א ובישועות ישראל סי'

ט"ו סק"ד), וכתב דאם יוציאו ממון בעדות פסולה אין הממון גזל ביד המוציא אם קמי שמיא גליא שהעדות אמת אבל מ"מ איכא איסורא על הבי"ד לדון בעדות פסולה. והוא דלא כדבריו בקו"ש שאין שום איסור רק אין לזה דין של עדים רק אנן סהדי.

אבל החידושי הרי"ם חו"מ סי' ל"ג סק"ד וכ"כ בגליון מהרש"א חו"מ סי' ז' ס"ה, דאף שאינם חשודים לשקר ואומרים אמת מ"מ צותה התורה שנחזיק אותם למשקרים ולא נאמין להם שאומרים אמת כאלו לא הי' עדים כלל בדבר וזה עצמו גזרה התורה שלא נדון ע"פ עדותם כלל לראי' על אמיתת הדבר ולכן אין דבריהם עושין אומדנא, כי יש להחזיק אותם למשקרים.

ולפי"ז יוצא שאם דיינים הוציאו ממון ע"פ עדות כזו הם גזלנים ולא רק איסור בעלמא של לדון ע"פ עדות פסולה כמו שכתב הקו"ש.

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף קנ"ט ע"ב

בגמ': אבל לענין דינא לא והתניא נפל הבית וכו' **נימא לי' בע"ח ירושת אבוהון קא שקילנא** וכו'.

בשו"ת פרח מטה אהרן (ח"א סי' ט') דן לגבי משעבד לפלוני חפץ, ובא החפץ לרשותו רק לאחר מותו (כגון שאביו מת אחריו והוריש חפץ זה), אך אין לו נכסים אחרים עד מותו, האם יש באפשרותו לשעבד חפץ מסויים שיבוא לאחר מותו.

וכתב (שם): וענין זה מתברר ממ"ש בסוף פ' מי שמת סוגית בן שמכר בנכסי אביו וכו', אמרינן התם ומי מצית אמרינן ברכה כתיב לענין דינא לא וכו', נימא ליה בע"ח ירושת אבוהון קא שקילנא וכו', ופירשו המפרשים דהיינו בדכתב דאקנה וכו', והרי זה נשתעבד בדבר שלא בא לעולם ומת ואח"כ בא לעולם.

ואי אמרינן דאין מחוייבין היורשים כיון שאין כאן כי אם חיוב גוף המתחייב ופקע במותו, מאי פריך, נימא ליה בע"ח אנא ירושת אבוהון קא שקילנא, והא מצו למימר יורשי האב כיון שאתה לא זכית בנכסי אביו כי אם מחמת החיוב שנתחייב לך, ונכסים אלו לא באו ליד אבינו כי מת קודם ופקע שעבודך מחמת אבינו.

אלא ודאי שחייבים היורשים בחיוב שנתחייב מורישם וכמ"ש, ואע"ג דדחו לה בגמ' ומוקי לה יורשיו אחיו מורישיו אחי דאבוה, מ"מ טעמא דנפטרו אחיו הוא משום דאמרינן אנן מכח אבונא וכו', אבל היכא דלא שייך למימר הכי אלא שהם יורשים מכח אביהם, א"כ מי שנתחייב בפירות דקל ודאי שחייבים היורשים אף שבאו הפירות לאחר מיתת מורישם עכ"ל.

★ ★

ובספר הזכרון זכור לאברהם (תשנ"ד-ה') ע' שכב) העיר חכ"א על הנ"ל, שקדמו בראי' זו הרא"ש מלוניל והובאו דבריו בבעל התרומה (שער מ"ג ח"ד פרק ט"ו) ע"ש היטב. ומכח ראי' זו ס"ל להלכה דבעל חוב גובה בראוי, אך יש ראשונים (הר"ח והרמב"ן) דפליגי עליו להלכה בזה ע"ש באריכות.

★ ★

בגמ': ההוא דאמר ליה לחבריה נכסי דבר סיסין מזבנינא לך הואי חדא ארעא דהוה מיקריא דבי בר סיסין אמר ליה הא לאו דבי בר סיסין היא ואיקרויי הוא דמיקריא דבי בר סיסין.

כתבו בתוספות (ד"ה ההוא), 'משום דאיירי הכא בנכסים בחזקת מי הם, אייתי ההיא עובדא, דמיירי בה נמי לאוקומה נכסי בחזקת לוקח ובחזקת מוכר. מיהו תימה היא שמביאו הגמרא שני פעמים במסכת אחת, כאן ובחזקת הבתים (לעיל דף ל.)'.

כתב ביד מלאכי (אות תכט), 'מעשה שמביאו הש"ס שני פעמים במסכתא אחת הוא תימה, כן כתבו התוס' שלהי פרק מי שמת (דף קנ"ט ב'), על מעשה דבר סיסין שהוזכר שם ובחזקת הבתים (דף ל' א'), ועל פי זה תמה הר"ב פחד יצחק, למה מייתי הש"ס תרי זימני עובדא דרב ור' חייא הוו יתבי בסעודתא קמי דר' וכו', בברכות פרק כיצד מברכין (דף מ"ג א'), ובפרק ג' שאכלו (דף מ"ו ב').

'ולי המך יש ליישב, דחד מנייהו עיקר, ואידך אגב גררא, דהכי משני תלמודא פרק שבועת הדיינין (דף מ"ב), על מאי דאקשינן שם, מאי קמ"ל זוקקין, תנינא, זוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהם ע"ש, ואם לחשך אדם לומר, דההיא בתרי מסכתי והכא בחדא מסכתא הוא דאיירינן, אף אתה אמור לו דאשכחן בפ"ק דזבחים (דף י"א

ב׳), דמשני הכי אף ששתי המשניות הם במסכתא אחת יע״ש, וכן מצאתי עוד להר״ש ז״ל ריש פט״ו דאהלות שכתב וז״ל, סגוס עבה וכופת עבה, זו משנה שאינה צריכה, דתנינא לעיל פרק י״א. וצריך לומר דחד מנייהו אגב גררא נסבה ע״כ, וכן תירצו התוס׳ עצמן, בפרק ר״א דמילה (דף קל״ג א׳ ד״ה עושין), גבי עושין כל צרכי מילה, שנישנית שתי פעמים באותה מסכתא. אמור מעתה, דאם על המשניות אמרו כן, כל שכן דאמרינן ליה גבי עובדא דתלמודא. ועיין פרק הרואה (דף נ״ה סוף ע״ב), דמייתי מימרת רבי יוחנן, השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה, וחזר ושנאו באותו פרק עצמו באותו מקום ללא צורך בדף נ״ז ריש ע״ב, וע״כ לומר כדכתיבנא׳.

פרק עשירי

דף ק"ס ע"א

בגמ': **מנהני מילי אמר ר"ח דאמר קרא שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר וחתום** וגו'.

ולכאורה מבואר כאן דשטר מהני מדאורייתא, ולכאורה צ"ע דהא כתיב בקרא "על פי שני עדים" וגו' (דברים י"ט, ט"ו), וילפינן בגיטין (ע"א.) מפיהם ולא מפי כתבם, ומה"ט אלם אינו יכול למסור עדותו בכתב לב"ד.

והנה ברש"י (דברים יט, טו) עה"פ: "על פי שני עדים" וגו' כתב: שלא ישלחו כתבם לב"ד וכו'. ובטור חו"מ (סי' כ"ח סעיף ט"ו) הביא את פירש"י הנ"ל, וסייע לו ממש"כ הרמב"ם (הל' עדות פ"ג ה"ד) שדין תורה אין מקבלים עדות אלא מפי העדים. ויעו"ש בב"ח (בד"ה כתב) שהוסיף שהמנהג כרש"י והר"מ, ורק בת"ח כדי שלא יתבטל מלימודו מקילין לשלוח עדותו בכתב לב"ד, דכדאי הוא ר"ת (שסובר שרק אילם - שאינו יכול לדבר, נתמעט) לסמוך עליו במקום ביטול תורה, וכ"כ שם בסמ"ע (ס"ק מ"ב).

★ ★

והנה הכסף משנה שם הקשה בשם הרשב"ץ (ח"א סי' קכ"ח) מהגמ' בגיטין (ל"ו.) שלמדו מהפסוק בירמיה (המובא בגמ' כאן) שמעשה השטר מהתורה, וקשה על רש"י, ותירץ שם הכס"מ שהפסוק בירמיה דברי קבלה הוא ולא דברי תורה, יעו"ש. אמנם מהרשב"ץ הנ"ל שהביא הכס"מ שהקשה כן, מבואר דס"ל, שלדברי קבלה יש תוקף מהתורה וי"ל.

★ ★

בגמ': **שדות בכסף יקנו.**

החיד"א (ראש דוד פר' בא) דייק בדברי הכתוב, 'משכו וקחו לכם צאן' (שמות יב, כא), ולכאורה למה צריך משיכה, וכן צריך להבין מה בא לומר תיבת 'לכם'.

וביאר, דהנה כתב במחנה אפרים (קנין ומשיכה, ב), דבקניית האדם חפץ למצוה דאורייתא, כגון אם קונה אתרוג למצוה אינו קונה במשיכה לבד כיון שזה קנין מדרבנן, וצריך ליתן כסף כדי שיהיה קנין מדאורייתא. על פי זה יש לומר, דהוא הדין בכסף בלא משיכה גם כן לא קנה למצוה, דכיון דתיקנו רבנן דכסף לא קנה, הפקר בית דין הפקר, וצריכים את שניהם גם כסף וגם משיכה כדי לקנות המצוה.

וזהו פירוש הכתוב 'משכו וקחו לכם', משכו במשיכה וקחו בכסף, כמאמר הכתוב 'שדות בכסף יקנו' (ירמיה לב, מד).

דף ק"ס ע"ב

בגמ': **מ"ט תקנו רבנן מקושר, אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא** כו'.

ביאר הרב שמחה הכהן קפלן ז"ל מצפת, לא שהכהנים חלילה רגזנים וכעסנים יותר מישראל, אלא שכל א' מטבעו מתקצף כשמכעיסין אותו, אלא שהכהנים "זריזים הם", לכן הם מתרגזים במהרה.

★ ★

בסה"ק נועם אלימלך (פ' משפטים) מבאר שמה שהכהנים כועסים הוא מצד הקדושה כעין מ"ש (תענית ד' ע"א) ההוא צורבא דרבנן דקא רתח, אורייתא הוא דקא רתח בי'.

ובזה הוכיח הנביא את העם באמרו (הושע ד' ד') "ועמך כמריבי כהן" - שפשוטי עם שאין בהם תורה וקדושה כמריבי כהן, כועסים כמו כהן, ובאמת הכעס עון פלילי הוא שכל הכועס כאילו עובד עבודה זרה.

★ ★

בגמ': **אתרא דכהני הוי והוו קפדי טובא ומגרשי נשייהו** וכו'.

כתב הרה"ק ר' יהונתן זצ"ל בספרו יערות דבש (דרוש א'):

'כל המקודש מחברו יש בו גם אהבה יותר מחבירו, ואין ביניהם כעס כלל וכו' אך זה כל זמן שהקדושה היתה, ולא גבר בעוונותינו הרבים החטא, אבל כאשר גבר בעוונותינו הרבים החטא ונסתלקה השכינה, וגבר סטרא דמסאבא, ובעוונותינו הרבים ביותר סביב הקדושה יתהלכו רשעים, ואגברו כוחות החיצונים, והיה במקום קדושה ואהבה - כעס, וכמו שאמרו "כהנים קפדנים הם", וכהן הוא מסטרא דחסד ורחמים גמורים, ואין בו כעס כלל, כאהרן רודף שלום - אבל בעוונותינו הרבים נהפך הכל מקצה אל קצה' וכו' עכ"ד הנפלאים.

★ ★

בגמ': **ואקח את ספר המקנה את החתום המצוה והחקים ואת הגלוי ואקח את ספר המקנה זה פשוט את החתום זה מקושר ואת הגלוי זה פשוט שבמקושר המצוה והחקים אלו דברים שבין פשוט למקושר.**

כתב המלבי"ם (ירמיה לב, יא): 'ואקח את הספר המקנה - היה מנהגם לכתוב שני ספרים, א) ספר המקנה - שבו היה כתוב שפלוני מכר שדה פלונית לפלוני ביום פלוני, וספר זה היה חתום וקשור להיות למשמרת, ועם ספר הזה היו כתובים ג"כ המצוה - היינו התנאים שהם ממצות התורה כמו נתינת הכסף, ודין חזרה ביובל ליורשים, מספר שני תבואות הוא מוכר וכדומה, והחקים - הם הענינים שהם מנמוסי המדינה במכירת שטרות, ור"ל את החתום המצוה - שהמצוה והחקים היו חתומים וצרורים עם ספר המקנה, ב) ואת הגלוי - היה ספר שטר מכירה שהיה מגולה בלתי מקושר וחתום שהיה ביד הקונה להראות לכל שהוא שדהו לבל יצטרך לפתוח ספר החתום בכל עת'.

★ ★

בגמ': **וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא ומגרשי נשייהו ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מיתבא דעתייהו.**

בתורת חיים מקשה (וכן בסנהדרין קי:) דמהכא משמע דקנין או מתנה ומחילה שאדם עושה על ידי כעסו מהני ולא אמרינן כיון דאין דעתו עליו אין במעשיו כלום, ובשו"ע חו"מ סוף סי' של"ג כתב הרמ"א באחד שאמר לפועל לך מעמדי שהוא פטור בלא מחילה וי"א דאם אמר לו דרך כעס שאינו פטור.

ובשו"ת חת"ס חו"מ סי' ק"ל כתב על דברי התו"ח שבקל יכול לדחות קושיתו כמובן, ובדובב מישרים ח"ב סי' ל"ח (וע"ע בח"ג סי' מ"ד) כתב דנראה שכונת החת"ס הוא דכאן אינו דרך כעס רק ענין טבעי שכהנים הם בעלי קפידא אבל מתוך כעס גמור שפיר י"ל דלא מהני.

אולם דבר זה צל"ע, דמפרשב"ם שם משמע דאין הכוונה בגלל שהם כהנים הם קפדי, אלא היות שכהנים אסורים להחזיר גרושותיהן ולכן אם יקפידו לא יהי' להם תקנתא ולכן עשו חכמים תקנה (וכן משמע לשון הגמ' אתרא דכהני "והוו" קפדי טובא ולא כתוב אתרא דכהני "דקפדי" טובא דהוי משמע דסתם כהנים הם רגזנים) נמצא שכן מיירי בכעס גמור, ואינו ענין למידת הכהנים.

עוד תי' בדובב מישרים הנ"ל, דבאמת נראה דמחילה שאני אבל בגט דעביד מעשה כו"ע יודו דמהני גם מתוך כעס ואולי זה כונת החת"ס הנ"ל שכתב דיש לדחות בקל קו' משום דגט שאני דקעביד מעשה. אבל צע"ק מנדרים מח. דאנשי גליל קנטרנין היו וברש"י שם כעסנים הן ועכ"ז מהני נדרים שנדרו חזינן דאפי' בדבר שאין בו מעשה מהני, עכ"ד.

כתירוצו תירצו האמרי בינה דיינים סי' כ' אות ה' ובשו"ת מהרי"ם (מבריסק) סי' ל"ח, ומה שהקשה מהך דנדרים, בשו"ת מהרי"ם הנ"ל מבאר דנדרים שאני ודחזינן עוד שם בגמ' דף ט: היינו טעמא כשהן תוהין נוזרין וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות מתחרטין בהן ופירש"י (ד"ה כשהן תוהין) כשהן כועסין נודרין שאינן נודרין לשם שמים אלא לשם כעס מנזרין עצמן, ועכ"ז חל הנדר, דבנדרים גילה רחמנא דבדרך כעס מהני דאי' בגמ' נדרים כב. אמר שמואל אע"פ שמקיימו נקרא רשע אמר רבי אבהו מאי קרא וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא ויליף חדלה חדלה כתיב הכא כי תחדל לנדור וכתיב התם שם רשעים חדלו רוגז ומשמע התם דגז"ש גמורה הוא וע"ש בפי' הרא"ש אע"פ דהאי חדלה כתיב באינו נודר מ"מ כיון דכתיב גבי נדר חדלה ילפינן ג"ש וע"כ הא דנקרא רשע בנודר איירי וכיון דילפינן ג"ש מחדלה דכתיב גבי רשעים שם רשעים חדלו רוגז הרי גילה לנו התורה דאף ע"י כעס הוי נדר כמו שם דכתיב רשעים חדלו רוגז היינו כעס. ולפי"ז מיושב קו' הדובב מישרים.

עוד נראה ליישב קו', לפי דרכו שכעס שבא מחמת הטבע ואינו כעס גמור מהני, א"כ מיושב דכאן מבואר בגמ' להדיא דאנשי גליל קנטרנין הם היינו שטבעם להיות כועסים, וא"כ מהני נדרם כי זה כעס הבאה מהטבע ולא כעס גמור. (הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף קס"א ע"א

בגמ': במקום שריר וקיים.

איתא במסכת מגילה (יח, א), 'מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל, שנאמר (בראשית לג, כ), ויקרא לו קל אלקי ישראל'. וצריך ביאור, היכן מצינו שהקדוש ברוך הוא קרא ליעקב 'קל', דלא מצינו אלא יעקב ישראל וישורון.

וכתב בפרדס יוסף (פר' ישלח), דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, ובשם 'ישורון' מרומז שם 'קל', כי 'קל' הוא על שם החוזק, וכמו שפירשו בתוספות במסכת ראש השנה (יז, ב ד"ה שלש עשרה בהג"ה) בפירוש י"ג מדות, וישורון הוא מלשון "שרר" שהוא לשון חוזק כמו הכל "שריר" וקיים, ולפי זה, השם ישורון הוא על שם 'אל' שקראו הקדוש ברוך הוא.

★ ★

בגמ': דתנן בן איש פלוני עד כשר וכו'.

הנה בב"י (אבהע"ז סי' קכ"ט) כותב: נשאל הרשב"א, גט שכתוב בו בן פלוני ובת פלוני בלבד ולא פירש שם המגרש ממש ולא שם המתגרשת מהו, תשובה, אינו כשר, דשמו ושמה בעינן, וחניכא דקא אמרינן היינו דקרו ליה אינשי באותה החניכא כנהוג כו', ובן פלוני ובת פלוני אינו ניכר באותו שם עכ"ל.

וכתב על זה הגט פשוט: ומשמע, דאם היה מפורסם בעיר שהיו קורין אותו בן פלוני כמנהג בני מערב...וכגון בן זומא ובן זכאי...אפשר דהיה מכשיר הרשב"א, וכן יש להביא סמך מהא דתנן בהמגרש: בן איש פלוני עד כשר", ובתשו' ר"מ פדואה (סי' ל"ה) מייתי, שמצא במרדכי הארוך כלשון הזה... ועוד דאפילו לא כתב שם המגרש כלל רק בן פלוני כשר, מאחר שהיה ידוע שאין לו בנים אחרים אלא זה לבדו מכשירו כמו עד דמתניתין דהמגרש וכו', ועיין תשו' מרן הב"י (דף ק"ח) גבי מה ששנינו חתם פלוני עד דה"ה...כגון שחתם אחי פלוני או גיסו של פלוני עכ"ל הר"מ פדואה עכ"ד.

★ ★

וכתב בשו"ת מגדל צופים (ח"ב אבהע"ז סי' מ"ג): ומה שהביא הר"מ פדואה בשם המרדכי ראיה שבן פלוני כשר בגט במקום שם הבעל, מזה שבן פלוני עד כשר, נראה שסברתו, דהא דבעינן שם האיש והאשה בגט, משום שזה מזהה מיהו המגרש, ולכן אפילו אם הזיהוי הוא בצורה שלא נזכר שם הבעל בגט הגט כשר.

אולם בדעת הרשב"א שכתב שבן פלוני אינו כשר, ולא חילק אם הוא בן יחיד או לא, ואם זה מזהה את הבעל או לא, יש ללמוד בדעתו שסובר, ששם הבעל הוא כלשון הב"י תורף הגט, ולא מספיק שיהא כתוב איזה סימן שעי"ז יזהו את הבעל, ואפילו נקרא בן פלוני כמנהג בני המערב לא מיחשב כשמו, ואין על זה דין חניכא שהכל קורין בה, כי חניכא הוא כינוי שם, וזה לא כינוי שם אלא זיהוי מחמת שהוא בן פלוני.

ומבן פלוני עד לכאורה אין ראיה, שהרי בעד מספיק אם מצייר כוורא או חרותא, כי ענין העד הוא לסימן שפלוני יודע מהכתוב בשטר, ואין דין שיהא מוזכר שמו, משא"כ בגט י"ל שדעת הרשב"א שהשם הוא חלק מתורף הגט, ולא מהני בכותב בן פלוני אפילו שזה מזהה אותו וכך נקרא בפי כל.

אולם מכיון שהרשב"א כותב שאינו ניכר באותו שם, לכאורה יש להסתפק האם כוונתו שאינו מזוהה באותו שם, או שאין לזה גדר שם וצ"ע, ומהגט פשוט משמע שלא החליט בזה.

ולשטת המהרא"י שכתב (בסי' קל"ה) שהגט פסול בלא כתב שם אביו בגט, וכן דעת מהרי"ו בתשובה (סי' כ"ג) לכאורה נראה שלומדים, שצריך לכתוב שמו ושם אביו כחלק מתורף הגט ולא משום זיהוי, שהרי גם בכתב שמו ושם אביו לא תמיד הוי זיהוי כאשר יש שני יוסף בן שמעון בפרט בעיר גדולה, ומה מועיל כאשר מגרש במעמד שניהם, ולכאורה לשיטתם בכתב בן פלוני יהיה פסול ע"כ.

★ ★

והנה הלחם משנה (פ"ג דגיטין הלכה כ') כתב דהרמב"ם ס"ל דמשנה זו דבן איש פלוני עד כשר, נשנית קודם שתיקנו חז"ל (בגיטין לו) שיפרשו העדים שמותיהן בגט ע"ש. ואחרי שתיקנו חז"ל לא מועיל כה"ג.

וכתב בשו"ת תשורת ש"י מהדו"ת (סי' קפב): ודבריו דוחק גדול דהא התוס' בפרק השולח (דף ל"ו) בד"ה והעדים כתבו מדאמר ר"ג תקנה גדולה התקינו, משמע קודם ר"ג תקנו, וא"כ רבי שהיה אח"כ הרבה איך יסתום במשנה שלא כהתקנה וודאי נעשו מעשים בכל יום עד רבי כפי התקנה וכו' עכ"ד.

דף קס"א ע"ב

בגמ': לא חציף איניש לשוויה לשמי' דאבוה סימנא.

הנה בגמ' קדושין (מ"ה ע"ב) איתא דלא חציף איניש לשווי לאבוה שליח ע"כ. וכתב בתשובות הרא"ם (ח"א סימן י"ט) דלא אמרו דלא חציף איניש לשוויה לאבוה שליח אלא לאב, ולא לאם, דלאם חציף וחציף, מפני שהבן אצל האם הוא רגיל לעשות כן, דהכי אמרינן בגמ' (קדושין ל') גבי איש אמו ואביו תיראו, הקדים אם לאב לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ובכבוד הקדים אב לאם לפי שהבן מכבד את אמו יותר מאביו לפי שהאם משתדלתו בדברים ע"כ.

עוד כתב המבי"ט (ח"א סימן של"ט) באותה שאמרו בפרק גט פשוט אבוה לגבי בריה שעבודיה משעבד נפשיה, כתב דאין בכלל זה האם, ודוקא באב הוא דאמרינן הכי, דאם אמו בכלל זה היתה, הוי"ל למימר כל לגבי בריה משעבד נפשיה עכ"ל.

וי"ל לגבי הגמ' כאן מה דין האם, וי"ל.

★ ★

בגמ': וצריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, וכו' לפי שאין למדין משיטה אחרונה וכו'.

הש"ך (חו"מ סי' מ"ד סק"ב) מביא בשם הגהות מימוניות (פכ"ג דמלוה ולוה אות ד') דהא דאין למדין משיטה אחרונה, הוא דווקא כאשר כתוב בשיטה אחרונה תנאי או דבר חידוש, אבל כשכתוב בה פירוט ופירוש על מה שכתוב למעלה ליכא להאי דינא דאין למדין, ותמה עליו הש"ך דמהיכי תיתי לחלק בינייהו.

ובאור שמח (פכ"ז ממלוה ה"ג) כתב להוכיח כדברי ההגהות מימוניות מהא דאי' בגמ' (ב"ב קלו) שהנותן מתנה לבנו מהיום ולאחר מיתה הוי גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, ואם כתב אקנייה וקנינא מיניה קנה הכל מהיום, ומבואר ברשב"ם שם, דאם כתב לשון קנין בשיטה אחרונה מהני, והתוס' תמהו על כך דהא אין למדין משיטה אחרונה, וכתב האור שמח די"ל דסברת הרשב"ם היא כההגהות מימוניות דכיון שכותב וקנינא, אין זה תוספת על השטר אלא רק פירוש, דכוונתו מהיום ולהכי למדין הא משיטה אחרונה.

★ ★

וכתב בספר יש להעיר לשיטת הרשב"ם כאן (ד"ה וצריך וכו') דאף לחובתו אין למדין משיטה אחרונה, וטעמא דלא פלוג רבנן בתקנתם, דהוא לכאורה דלא כמש"כ הש"ך הנ"ל בשם ההגהות מימוניות, דמאי שנא דאם הוסיף פירוש על השטר למדין משיטה אחרונה, והרי כיון שלא פלוג, א"כ לא מצינן ללמוד לעולם מידי משיטה אחרונה, וצ"ע.

דף קס"ב ע"א

בגמ': לפי שאין למדין משיטה אחרונה.

לעיל הבאנו דברי הש"ך בשם הגהות מימוניות הכותב, דהא דאין למדין משיטה אחרונה, הוא דווקא כאשר כתוב בשיטה אחרונה תנאי או דבר חידוש, אבל כשכתוב בה פירוט ופירוש על מה שכתוב למעלה ליתא להאי דינא עכ"ד.

וכתב בספר עין טובי' על שו"ע חו"מ (סי' מד): ואף שגאון וגדול כמהר"ם לא צריך לדידי' ולדכוותי' ולגדולים ולטובים ממנו, בכל זאת אמרתי להביא ראייה לדבריו, איתא בגמ' בבא בתרא קל"ז אקנייה וקנינא מניה לא צריך, וכתבו התוס' וקשה, דהא אין למדין משיטה אחרונה, והא הכא אם כן למדין דמשום הכי לא מצריכין לכתוב מהיום עכ"ל התוס'.

אבל אם נאמר כדברי מהר"ם ז"ל אתי שפיר, דהא דאין למדין משיטה אחרונה היינו דבר חדש לגמרי, אבל אם אינו חדש רק שהוא חזרה דלעיל, ודאי דלמדין משיטה אחרונה אם ספק לנו שום דבר במה שלמעלה ממנו, והא דכתב הרשב"ם (ד' קס"ה) הכל הולך אחר החתום, ר"ל התחתון אלא שלא יהיה בשיטה אחרונה, היינו דבר חדש

לגמרי שלא נזכר למעלה, אבל אם אינו דבר חדש לגמרי למדין ע"כ.

★ ★

בתוס' (ד"ה לפי וכו') כותבים דבר חידוש, דכל מאי דאין למדין משיטה אחרונה, הוא משום דחיישינן שמא הוסיף או מחק דבר בשטר לזכותו אבל כשהדבר לחובתו אין לחשוש בכך ע"כ. וכתב המהרש"א שמדברי הרשב"ם (דף קס"א ע"ב ד"ה וצריך שיחזור) לא נראה כן, דכתב שאין להוסיף בשיטה אחרונה שום תנאי ודבר חידוש שעל ידו יגבה שלא כדין, ומשמע דה"ה גם לחובתו.

וצ"ב סברת הרשב"ם אמאי ניחוש שכתב לחובתו, וצ"ל דאף דליכא חששא בהא, מ"מ אחר שתקנו חכמים שאין למדין משיטה אחרונה, לא פלוג רבנן בכל גווני.

★ ★

והנה בתוס' (דף קס"א ע"א) ד"ה וניחוש וכו' הקשו, אהא דפריך בגמ' התם דניחוש דלמא מתרמי ריעותא בשיטה אחרונה וגייז לה, דהא אין למדין משיטה אחרונה כיון שצריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, וא"כ אי גייז לה יהא השטר פסול כיון שאין בו חזרה מענינו של שטר ע"כ.

והקשה התומים (סי' מ"ד סק"ג) דהרי שיטת התוס' היא וכנ"ל דלחובתו למדין משיטה אחרונה, וא"כ שמא כתב בשיטה אחרונה אחר שעשה חזרת השטר דבר לחובתו, ושפיר נלמד משיטה אחרונה ולא יהא פסול כשגייז לשיטה אחרונה שחובתו כתובה בה כיון דאיכא חזרת השטר, וע"ש בנתיה"מ (ס"ק ב') מש"כ בזה

★ ★

בגמ': שמע מינה אין למדין משיטה אחרונה שמע מינה.

כתב בספר העיקרים (מאמר רביעי פ"מ), 'שהזכיר משה בסוף פרשת האזינו, כשרצה לחתום התורה אמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו', כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו' (שם ל"ב), וזה כי כמו שבכל שטר קיום דבר צריך שיחזור מענינו של שטר בשטה אחרונה, כך כתב משה רבינו ע"ה בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המושגים מצד התורה, השכר הרוחני והשכר הגשמי, על הרוחני אמר כי הוא חייכם, ועל הגשמי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה. וכדי להעיר על ההבדל שבין השכר הרוחני והשכר הגשמי אמר על הרוחני כי לא דבר רק הוא מכם, כלומר, אל תחשבו שהוא דבר אחר זולתכם, אבל הוא בעצמו חייכם, ר"ל מהות החיות הנשאר אחר המות, וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת השי"ת וכו', אבל על השכר הגשמיי אמר, ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה, להורות שהשכר הגשמיי המושג מצד קיום התורה והמצוות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך לקיום התורה'.

דף קס"ב ע"ב

בגמ': אבעיא להו שיטה ומחצה מאי ת"ש הרחיק את העדים שני שיטין פסול הא שיטה ומחצה כשר.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' מ"ו) הביא ממנחת יעקב דמעיקר הדין הי' די בלחם משנה לחם וחצי ולא בעי שלם, וראיה לזה מברכות (ג' ע"ב) דקאמר רבי אשי משמרה ופלגא נמי משמרה קרינן לה, וה"נ לחם ומחצה נמי מיקרי לחם משנה.

אמנם החתם סופר שם יצא לחלק דהיכי דכתיב דבר בלשון רבים, יש לומר דמיעוט רבים שנים, וכולל גם אחד ומחצה, כיון שהוא יותר מאחד, אבל היכי דכתיב שנים או משנה, א"כ ודאי שאחד ומחצה אינם שנים.

והגר"י ענגיל בגליוני הש"ס ברכות (שם) הביא ראי' לחילוק זה, מהא דקאמר הכא אבעיא להו שיטה ומחצה מאי, ת"ש הרחיק את העדים שני שיטין פסול, הא שיטה ומחצה כשר, הרי חזינן מפורש דהיכי דכ' שנים - אין אחד ומחצה בכלל, וא"כ לגבי לחם משנה, אין לחם וחצי בכלל.

ועיין מש"כ לקמן קס"ה ע"ב.

★ ★

בגמ': איבעי' להו שיטה ומחצה מאי, ת"ש הרחיק את העדים וכו' **אלא מהא ליכא למשמע מינה.**

ברשב"ם כאן מפרש דחדא דווקא או סיפא או רישא, ותנא הא אטו הא, וכן פירשו התוס'. ולא מחמת שהוא ספק להברייתא, דלא כברייתא שניה שהובאה אח"כ דפשיטא לו דשיטה ומחצה כשיטה אחת דמיא וכשר.

והנה בשו"ת אגרות משה להגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל (חלק ח' או"ח חלק ה' סי' מ"ג אות טז) הביא מהגמ' נדה (ל"ג ע"ב) דמבואר שם, דבכל מקום דמסיק בגמ' אלא מהא ליכא למישמע מינה, אין פירושו דהוא ספק להתנא,

אלא דאנן לא ידעינן. ובתוס' כאן (הנ"ל) וכן עוד ראשונים שכתבו כן, שלא מפרשי שהוא ספק להתנא, אלא שלתנא הוא ברור, אבל אנן לא ידעינן איך הוא דין הברור שלכן לדידן איכא ספיקא, הנה יסוד פירושם הוא מסוגיא דנדה הנ"ל. אך הרי"ף סובר דכשיש סתירה בהדיוקים, הוא משום דהוא ספק להתנא, וזה דלא כמבואר בגמ' נדה הנ"ל.

ואין לומר דאף שלהתנא ידוע הדין, אבל כיוון שמזה דאמר אלא מהא ליכא למישמע מינה, חזינן דהאמוראים לא ידעו איך הוא הדין הידוע להתנא, נמי הא הווי לן לדינא עכ"פ ספק, שלכן לא הוצרך הרי"ף לפרש.

דהא חזינן דהיכא דאיכא פלוגתא דאמוראי וליכא כללא בגמ' איך לפסוק, מסיק שלכן הוא בדין ספק, ובעיא דלא איפשיטא, מסיק הרי"ף ולא איפשיטא, שלכן הוא בדין ספק, והכא לא מסיק כלום. שלכן משמע שזה גופא שאיכא סתירה בהדיוקין מרישא לסיפא, שהגמ' לא מתרצת כלום אלא מסיק מהא ליכא למישמע מינה, סובר הרי"ף דהוא ספק להתנא בין במשנה בין בברייתא.

דלכן כיוון שנקט הרי"ף המשנה והברייתא כלשונה, שאיכא סתירה בין הדיוקין ואינו מביא תירוץ על זה, הוא כנקט שהוא ספק. אבל אם הפירוש הוא שרק לנו אינו מבורר, איך סובר התנא אם רישא דווקא או סיפא דווקא, היה לו לרי"ף לאסוקי זה בהדיא כמו שמסיק בפלוגתא דאמוראי ובבעיות הגמ'. וא"כ משמע שבכה"ג שאיכא סתירה בדיוקין במשנה ובברייתא מרישא לסיפא, סובר הרי"ף שהוא כמפורש במשנה ובברייתא שהוא ספק עכ"ד.

דף קס"ג ע"א

בגמ': שני שיטין שאמרו בכתב ידי עדים ולא כתב ידי סופר מ"ט דכל דמזייף לאו לגבי ספרא אזיל ומזייף.

וברשב"ם (ד"ה מאי טעמא וכו') כתב: "אולי לא יאבה לו ולא ישמע אליו לאורועי נפשיה, אלא עושה בצנעא תוך ביתו ואינו יודע לאמן ידיו בכתיבה דקה כמו הסופר" עכ"ל.

והנה בתומים (סי' מ"ד ס"ק ד') רוצה לחדש, במה דאיתא בשו"ע שם (סעיף ב') דאם השטר כולו מכתיבת ידו של מי שנתחייב, למדין משיטה אחרונה, כתב התומים דדוקא בכתב ידו שאינו מחייב לאחרים למדין ע"כ.

ובספר מקצוע לתורה להגאון ר' ארי' ליב צינץ זצ"ל (שם) רוצה לחדש, דאפילו אם השטר הוא כתב ידו של עד אחד, נמי נלמוד משיטה אחרונה.

דהנה כאן מבואר וכנ"ל דכל דמזייף לאו לגבי ספרא אזיל ומזייף, ואם כן קשה, נימא באם השורה אחרונה כתב ידי אחד מעדים החתומים נלמוד ממנה, שאם תחוש לעד אחד שאינו נאמן ושמא עשה העד שלא כדין וזייף לו, אם כן גם לסופר תחוש לכך, שהרי גם כן אינו אלא עד אחד.

והנראה לענ"ד בזה, דודאי משיטה אחרונה אין למדין לעולם אפילו שהוא כתב ידי העדים או כתב הסופר בעצמו, עד אחד אינו נאמן, אלא דבש"ס אינו מקיל שיהיה בכתב ידי עדים רק בהרחיק שני שיטין שהשטר בא לפנינו מורחק, ואם כן ידענו שלא נעשה בו שום זיוף ופסלינן השטר רק בשביל שיכול לזייף, בזה מקילין, דאם הרחיק ב' שורות בכתב ידי עדים לא מקרי שטר שיכול לזייף, דכל דמזייף לאו לגבי ספרא אזיל.

אבל ללמוד משיטה אחרונה שאנו מסופקין שמא כבר נעשה הזיוף, אין למדין להוציא על פי עד אחד, דשמא כבר נעשית שטה אחרונה בזיוף, ואף שהוא כתב יד העד, עד אחד אינו נאמן.

דף קס"ג ע"ב

בגמ': אמר רב, שטר הבא הוא ועדיו על המחק כשר, ואם תאמר מוחק וחוזר ומוחק, אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים.

הנה בגיטין (כ"א ע"ב) איתא במשנה: ריב"ב אומר, אין כותבין לא על הנייר המחוק וכו'. וברש"י כתב: נייר המחוק - יכול לחזור ולמוחקו עד העדים ולכותבו ויעביר תנאי שהיה בו, ולא מוכחא מילתא, דהא עדים נמי על המחק חתומים עכ"ל.

והר"ן (שם) הקשה על פרש"י הנ"ל מהא דאמרינן כאן וכנ"ל: אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים, וא"כ הכא נמי ליכא לפרש דעל כה"ג אסרינן למכתב גיטא מפני שיכול להזדייף, הרי יכירו זיוו, דיראו את כתיבת הגט מחוק שתי פעמים ואת חתימת העדים מחוק פעם אחת.

★ ★

והנה בספר העיטור כתב ג״כ לפרש את המשנה בגיטין הנ״ל כרש״י וכמו שהביא בשמו הב״י אבהע״ז (סי׳ קכ״ד ס״ב), דאף חתימת העדים על המחק, וכתב דאף דגבי שטר דממונות אמרינן דבכה״ג יכירו את הזיוף דיבינו דמקום כתב העדים נמחק ב׳ פעמים, מ״מ הכא גבי גט ס״ל לת״ק דחיישינן דלמא ידמה האי מחקא דב׳ פעמים להאי מחקא דמקום העדים פעם אחת ויכשירו הגט, ולכן אסר למכתב גיטא אפי׳ על הנייר שכולו מחוק.

וחכמים מכשירין דסברו דאי יהיה לן חששא, באמת לא נסמוך על החתימות ונבקש עדי מסירה, והיינו בשיטת ר״א דוקא מהני דס״ל דעדי מסירה כרתי, ובדעת ת״ק נראה וכו׳ פעם שניה, ובדעת ת״ק נראה לענ״ד להוסיף, דאי חיישינן שאם יבוא לבי״ד אחרי שנמחק העליון פעם שניה ידמה לו כמחוק פעם אחת, ה״ה בעומד לפנינו כולו מחוק פעם אחת כשעת כתיבה, חיישינן דכבר נזדייף וזה מחוק פעם שניה.

★ ★

בגמ׳: וקסבר שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת כשר.

כתב בשו״ת ציץ אליעזר (חט״ז סכ״ב), הרשאה לסידור ג״פ שהיתה כתובה על שני דפים.

עובדא הוה בהרשאה של כתבו ותנו שהגיעה לביה״ד האזורי בירושלים והיתה כתובה על שני דפין, האב״ד הגר״י כהן שליט״א הכשירה וסידר את הג״פ, וחבריו הדיינים לא הצטרפו אליו, והעבירו את הענין לפנינו להכרעה.

הגר״י כהן שליט״א ציטט לדברי הגמ׳ בגיטין ד׳ פ״ז ע״ב ואת הנפסק בזה בחו״מ סי׳ מ״ו סעי׳ ל״א ברמ״א וכתב להסתמך על דברי הגאון שמובא בש״ך ס״ק פ״ד. ובירר שבנדו״ד יש סימנים וידים מוכיחות שלא היה בו זיוף.

עמיתי הגאון הגרע״י שליט״א הצטרף לדעתו של הגר״י להכשיר את ההרשאה והוסיף בדבריו גם מה שכתב בשו״ת גנת ורדים חאה״ע כלל ד׳ סי׳ ל״ב להכשיר קיום הגט שנכתב בנייר נפרד.

גם אני חויתי דעתי להכשיר את ההרשאה וכתבתי כדלקמן.

אני מצטרף להכשיר את ההרשאה של כתבו ותנו שנכתבה בשני דפים נפרדים אשר ידידנו הרה״ג האב״ד הג״ר יוסף כהן שליט״א הסתמך עליה על יסוד סברת הגאון אשר הש״ך בחו״מ סימן פ״ד סמך את ידיו על עליו לפסוק כמותו, וסידר על פיה את הג״פ.

אוסיף לומר כי לדברי הש״ך הסכים גם הגאון בעל נתה״מ בחו״מ שם סק״מ והעתיק את דעתו בסתמא, מבלי להזכיר דעת חולקים. וכמו כן סמך את ידיו על זה גם הגאון בעל אורים ותומים בס״ק צ״ה והוסיף עלה להביא סמוכין לדבריו גם מדברי הכנה״ג שהביא בשם המהרשד״ם והמבי״ט שכתבו ג״כ דכשר.

ואציין כי דברי המהרשד״ם והמבי״ט שמצביע אליהם הכנה״ג, הובאו במפורט יותר בספר שבט בנימין סימן ר״י, ומהם הוא דמביא סמוכין שם גם למה שהעלה בזה הגאון בעל גנת ורדים חאה״ע כלל ד׳ סימן ל״ב שציטט אליו הגרע״י שליט״א.

ויעוין שם בשבט בנימין שמבאר דהרבנים מוהרשד״ם והמבי״ט לא חיישי אלא לזיופא דאתמר בגמרא דגזרינן שמא יחתוך השטר ויכתוב שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת, אבל גזירת שמא יכתוב שטר אחר היכא שהקיום הוא בפ״ע לא חיישי להאי.

כמו כן מבאר שם השבט בנימין דכל דאיכא סימנא דליכא למיחש לזיופא אזי גם הרמב״ם יודה דמהני קיום אפילו על נייר אחר יעו״ש באריכות.

ובנידוננו הא פירט והוכיח הגר״י כהן בנימוקיו דאיכא בהכתבו ותנו שלפנינו סימנא דליכא למיחש לזיופא. ואחרי העיון בהם נראים המה הסימנים שהסתמך עליהם לטובים ומוכיחים, והמה ארבעה מטיבי לכת, כאשר פרטם אחת לאחת.

★ ★

והוא מסיים שם: לכן לאור כל הנ״ל הנני מצטרף להכשיר את ההרשאה נשוא - דיוננו, וטוב וכשר הג״פ אשר הגר״י כהן שליט״א סידר על יסוד ההרשאה האמורה.

דף קס"ד ע"א

בגמ': **מאי אמרת מוחק חוזר ומוחק הא אמרת אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים הני מילי היכא דחתימי סהדי אמחקא היכא דלא חתימי סהדי אמחקא אלא אנייורא לא ידיע.**

ופירש הרשב"ם: 'ומשני, הני מילי היכא דחתמי סהדי על המחק, כיון שיש שני מיני מחקים בשטר אחד זה אצל זה, יכול להכיר מי נמחק יותר מחבירו'.

בפרשת וישב (בראשית לז, לא) נאמר, 'ויקחו את כתונת יוסף וישחטו שעיר עיזים', ופירש רש"י: 'שעיר עזים - דמו דומה לשל אדם'. בשו"ת חות יאיר (סי' ל') מביא ששמע להקשות על דברי רש"י, ממה שאמרו במסכת גיטין (נז, ב) לגבי נבוזראדן, דשחט על דם זכריה דם זבחים ולא אידמי, ותירץ, דרק כשדם שעיר לבדו נראה כדם אדם, מה שאין כן כששניהם יחד לפני הרואה ניכר ההבחנה ביניהם.

בגליוני הש"ס (גיטין נז, ב) העיר מדוע לא הוכיח מדברי הגמרא כאן, דאם יש מחק אחד לפנינו אין להכיר בו אם נמחק פעם אחת או פעמים, משא"כ אם יש שני מחקין אחד נמחק פעם אחת ואחד נמחק ב' פעמים, דאז ניכר ההבחנה ביניהם, ורואים שזה נמחק רק פעם אחת וזה ב' פעמים.

★ ★

בגמ': **קסבר רב, אין העדים חותמין על המחק אלא א"כ נמחק בפניהם.**

וברשב"ם: ואם יראו מקום חתימתן משונה במחיקה מן העליון לא יחתמו ע"כ.

וכתב חכ"א בספר חשק שלמה (ח"ב ע' פב): לפירושו לכאורה קשה, דאי העדים דייקי דזאת השיטה נמחקה פעם א' וזאת נמחקה פעם ב', א"כ אמאי הוצרך הגמ' לתרץ דאין חותמין העדים אלא א"כ נמחק בפניהם, הא כיון דהעדים דייקי, א"כ אם שדי דיותא ומחיק ליה וחוזר וכותב כל הקלף ומוחקו ואח"כ כותב השטר לא חתמי העדים, כיון שמקום חתימתן משונה משאר השטר, דמקום חתימתן נמחק שני פעמים והשטר פעם אחת ע"כ.

★ ★

והשיב לו הגאון המחבר הגר"ש מאזוז (שם ע' פג): ז"ל פירוש רגמ"ה, אמר אביי מש"ה כשר דקסבר רב אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ נמחק בפניהם, שיראוהו קודם שיכתוב ע"ג השטר וראוהו היאך נמחק, דאי הדר תו ומחק במקום שהעדים חותמין הן שראוהו תחילה נמחק מכירין בין נמחק פעם לנמחק שני פעמים עכ"ל. ובקושית הגמ' כתב וז"ל, ולפי שהשטר הוא כבר כתוב לא יכלו להבחין אם נמחק פ"א לנמחק ב"פ ע"ש.

הרי נתבאר כוונת הגמ', דכיון שצריכין לראות המחק, א"כ רואין מחק של פעם אחת בלי כתיבה, ואחר כך כשיראו מחק שני של חתימתן יכירו שהוא משונה מהמחק העליון.

וזהו כוונת הרשב"ם כפשוטו, והעיקר מה שחידש לו התרצן, הוא שרואין הנייר כשהוא מחוק קודם שיכתוב בו ואז מרגישין.

איברא דרגמ"ה ורשב"ם נראה דחלוקים הם בפירכת הגמ', דפריך דילמא שדי דיותא אמקום עדים מעיקרא, דרשב"ם מפרש דהיינו מעיקרא קודם שנגע בנייר כלל ואח"כ כותב כולו ומוחקו. אבל רגמ"ה ז"ל מפרש מעיקרא היינו קודם שיכתוב עיקר השטר שחותמים עליו העדים. וזהו שכתב דאי הדר תו ומחק וכו' ר"ל אחר שמחקו כולו בפני העדים חוזר ומוחק מקום החתימה שלא בפניהם. וכ"כ בפירוש פירכת הגמ' וז"ל, ואכתי אמאי כשר, ליחוש דילמא שדי מלוה בתחילה נמי קודם שנכתב השטר ע"ג כתב מחוק זה שדיא דיותא אמקום עדים להיכא דמשער דחתימי עדים, ועבד הכי מעיקרא קמי דנכתב השטר ונטל אותו קלף ואשדיה דיותא דבמקום עדים והדר כתיב השטר על אותו שטר שלא נמחק אלא פ"א עכ"ל. וכוונתו היא דשדי דיותא אחר שמחקו כולו ושוב יקלוף אותו שנית ויזרוק אותו דיותא וזה ברור בדעתו, ולא כהרב המגיה ז"ל שם. ומ"מ בשינויא דגמ' מתפרשים הכל בדרך אחד.

★ ★

על הנ"ל השיב החכם הנ"ל (שם ע' פד): מה שהביא דברי רגמ"ה שכתב וז"ל, שיראוהו קודם שיכתוב ע"ג השטר וראוהו היאך נמחק, דאי הדר תו ומחק במקום שהעדים חותמין הן שקראוהו תחילה נמחק, מכירין בין נמחק פעם אחת לנמחק שני פעמים ע"ש. ובקושית הגמ' כתב דלפי

שהשטר כבר כתוב לא יכלו להבחין אם נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים ע"ש.

הנה לכאורה דברי קדשו אינם מובנים, דכיון דקושית הגמ' היא משום דהשטר כתוב לא יכלו להבחין, א"כ אפילו נימא דאין מוחקין אלא בפני העדים, דר"ל שיראוהו היאך נמחק, אפ"ה אינם מבחינים כשיבא לידם אח"כ כתוב דמאי מוסיף אי ראוהו היאך נמחק, כיון דההבחנה היא שהיא משונה מכתיבת השטר וכיון דהשטר כתוב אינם מבחינים.

ע"כ נ"ל, דכוונת רגמ"ה ז"ל באומרו דהן שראוהו תחילה נמחק מכירין בין נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים וכו', לאו ר"ל דמכירין מקום חתימת העדים דנמחק שתי פעמים מהשטר פעם אחת, אלא ר"ל דמכירין מקום חתימת העדים שהיתה מתחילה מחוקה פעם אחת כשבא לידם ועתה מחוקה שתי פעמים, שאפילו שאינם מכירים מקום העדים אם נמחק פעם או פעמיים, מ"מ כיון שראוהו מתחילה ועתה הכירו שהוא מחוק יותר משראוהו כבר א"כ מכירין שזה נמחק פעמיים, וא"כ העדים שפיר דייקי בין נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים.

וכיון שכן, מ"ש כת"ר נר"ו שזה כוונת רשב"ם לא יתכן, דרשב"ם כתב בלשונו ואם יראו מקום חתימתן משונה במחיקה מן העליון וכו', ותסוב עליו מה שהקשה על רגמ"ה ז"ל.

★ ★

בגמ': דכתבי בין סהדא לסהדא וכו'.

בשו"ת הרשב"א (חלק ג' סי' ב') ובתשובות המיוחסות לרמב"ן (תשובה צד) הקשה, דהרי שטר הוא על הנייר ועדיו על המחק פסול, וא"כ ניחוש שמא לא היה בדעתו של העד הראשון שיוסיפו אנחנא סהדי, וא"כ הוי שטר פסול, והעד השני שיקר וכתב אנחנא סהדי גם בשמו של העד הראשון.

ותירץ, שבעד אחד ליכא חשש משקר, אלא גזירת הכתוב היא שפסול, ולכן כיון שיש לנו גילוי מילתא ע"י העד השני, שנכתב אנחנא סהדי גם מדעת העד הראשון. שוב יש כאן שני עדים כשרים ע"כ.

ובמאירי כאן הביא מחלוקת ראשונים בזה, דיש שסבירא להו דחיישינן שמא העד משקר. וביארו הגמ' באופן אחר, וכן הוא בריטב"א כאן, ובריב"ש (סימן מט) הביא את דעת הרא"ה שסבירא ליה דעד אחד כן חשוד לשקר, וכן נראה מהחינוך (מצוה תקכג) ע"ש.

דף קס"ד ע"ב

בגמ': לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך שבחו בא לידי רעתו.

כתב החתם סופר בשו"ת (ח"ו סי' נ"ט) דהיינו דוקא כגון הכא שסיפר בשבח הכתיבה, אבל אם מספר בשבח מעלות הצדיקים, בין המספר ובין השומעים במצוה קא עסיקי, ומצוה מיגני ומציל מיצר הרע, ואם כן אין להם לחשוש שמא יבא לידי גנותו, ואדרבה מצוה קא עבדי.

והרמב"ם בפירוש המשניות אבות (פ"א מי"ז) במשנה כל המרבה בדברים מביא חטא כתב בתוך דבריו: החלק הד' הוא [הדיבור] הנאהב, והוא הדיבור כו', וכן לשבח החשובים ולהודות מעלותיהם, כדי שיטבו מנהגיהם בעיני בני אדם, וילכו בדרכיהם כו'.

★ ★

בגמ': לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו.

ופירש הרשב"ם: 'בא לידי רעתו - לידי גנותו מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו'.

הנה במסכת גיטין (סז, א) הובא, 'איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים', והקשה החיד"א (פתח עינים שם), הרי אמרו שאל יספר אדם בטובתו של חבירו. ותירץ, דשם היה מונה את שבחן לאחר מיתה. ואולם אחר כך במראית העין דחה את דבריו, דהנה באבות דרבי נתן מובא מאמר זה אך עם תוספת, וכך מובא שם (יח, ג), 'לאחר כך מצאו רבי שמעון לאיסי בן יהודה, אמר לו מפני מה אתה מפטפט דברי בפני תלמידי חכמים, אמר לו, וכי אמרתי עליך אלא שאתה שונה הרבה ומשכח קימעא, ומה שאתה משכח סובין של משנתך', ומשמע שאמר זאת בחיותם, ולא לאחר מיתתם.

והנה מדברי הרשב"ם משמע, דרק להרבות בשבחו אסור, ואפשר שאם אינו מרבה מותר. לפי זה יש לומר, שאיסי לא היה מרבה אלא מעט מזעיר מנה את שבחן.

★ ★

בגמ': שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום, הרהור עבירה, ועיון תפילה ולשון הרע.

כתב א"א ז"ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (ח"ב ס' רסט): בראשונים נתחבטו בפירוש "עיון תפילה". ברשב"ם כתב לפרש: "יש מפרשים שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם הקב"ה שכרו ויעשה הקב"ה צרכיו וישמע תפילתו, לפי שהתפלל בכוונה". לפי פירוש זה, העבירה של "עיון תפילה" היא בכך שאדם סבור שהוא התפלל כראוי, ובוודאי מגיע לו שתפילותיו תתקבלנה והקב"ה ימלא את כל משאלות לבו. עצם מחשבה זו גובלת עם גאווה, בכך שהוא בטוח שהתפלל כראוי.

בתוספות מפרשים להיפך: "ונראה לרבי, דעיון תפילה שהוא רע שאינם מכוונים תפילתם, כדאמרינן (שבת קכז, א) באלו דברים שאדם אוכל פרותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ואחד מהם הוא עיון תפילה, ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכוון בתפילתו היטב".

אם נצרף את שני הפירושים יחד, נמצא שבני אדם נכשלים ב"עיון תפילה" משני הצדדים. יש הסבורים שמכוונים היטב, ואז זה גובל בגאווה. ויש שאינם מכוונים, ואז תפילתם היא ללא כוונה.

★ ★

והנה בעת ששלמה המלך סיים את בנין בית המקדש, הוא התפלל תפילה ארוכה להקב"ה, בה שטח את בקשתו, שמקום זה ישמש כמקום תפילה, לא רק לעם ישראל אלא גם לכלל אומות העולם, לא רק בעת שמגיעים למקום, אלא גם בעת שילכו בגלות, כל התפילות שיתפללו בכל מקום פיזורם בין האומות, שיתקבלו אצל הקב"ה. לקראת סיום התפילה, הוא מבקש על רוחניות: "יהי ה' אלקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו. להטות לבבנו אליו ללכת בכל דרכיו ולשמור מצוותיו וחוקיו ומשפטיו אשר צוה את אבותינו". התפילה מסתיימת בבקשה מיוחדת (הנאמרת בכל יום מימי חג הסוכות, בסיום תפילת "ההושענות"): "ויהיו דברי אלה אשר התחננתי לפני ה', קרובים אל ה' אלקינו יומם ולילה לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלקים אין עוד" (מלכים א' ח, נז-ס).

וצריך להבין את הלשון "אשר התחננתי"? אלא נראה, שגם לאחר התפילה עוד צריכים לבקש, לפי שבמהלך התפילה בוודאי היו קטעים שלא נאמרו כדבעי, בדומה להסבר התוספות בפירוש "עיון תפילה", על־כן אנו מבקשים ומתחננים שוב להקב"ה, שהתפילות שהתפללנו אכן תהיינה "קרובים אל ה' אלקינו יום ולילה", שהם יהיו קרובים אצל הקב"ה ויתקבלו אצלו כאילו התפללנו אותם בכוונה הראויה והרצויה.

★ ★

ולפי"ז יש לבאר ענין מופלא נוסף, דהנה מדרך העולם לברך איש את רעהו בסיום יום הכיפורים: "די תפילות זאלען ווערען אונגענימען" - שמאחלים אחד לשני, שתתקבלנה כל התפילות שהתפללו במשך היום.

הדבר צריך תלמוד, מה תועלת יש בברכה זו, לאחר סיום התפילות של יום כיפור. הרי אנו אוחזים עכשיו כבר בסיום התפילות, ממה־נפשך, אם התפילות התקבלו, הרי טוב, ואם הם לא התקבלו, מה תעזור הברכה שמברכים כעת "לאחר מעשה", שהתפילות תתקבלנה?

ולפי הנ"ל מובן מאד, ברכת האיחולים שמאחלים איש לרעהו עם סיום התפילות ביום הכיפורים, שכן במהלך התפילות, בוודאי היו תפילות שלא נאמרו בכוונה הראויה, ומשורת הדין, אין כל בטחון שתפילות אלה אכן תתקבלנה, על כך אנו מבקשים ומאחלים אחד לרעהו, שאכן תתקבלנה כל הבקשות והתפילות שהתפללו במהלך יום הכיפורים, וגם שיתמלאו כל בקשותינו לטובה, כפי שהבאתי לפרש את תפילת הכהן גדול ביום הכיפורים בצאתו מבית קודש הקדשים: "ואל יכנס תפילת עוברי דרכים - בשעה שהעולם צריך לו", שהקב"ה יקבל רק את הבקשות שהם אמנם לטובה עבורנו, ולא את הבקשות שהם חלילה עלולות להיות לרועץ עבורנו.

ברכת האיחולים היא, שתתקבלנה כל התפילות הטובו עבורנו, גם אם הם נאמרו שלא בכוונה. ובזכות איחולי הברכות שאנו מאחלים אחד לשני, ומראים שכל אחד רוצה בטובת הזולת, גם הקב"ה מביט עלינו לטובה, ומקבל את תפילותינו, גם אם הם נאמרו שלא בכוונה, כפי שמבקשים: "שימלא כל משאלות לבנו לטובה" אכי"ר.

★ ★

בגמ': לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו.

לכאורה צ"ב לפי"ז הא דאיתא בעירובין (יח:) מקצת שבחו של אדם אומרים בפניו וכולו שלא בפניו. ואיך שרי לשבחו כולו שלא בפניו? אמנם כבר כתב הסמ"ג (ל"ת ט' הובא בהג"מ בפ"ז מדעות ה"ד, ועי' ח"ח כלל ט' בבאמ"ח אות ג'), דכל האיסור לספר בשבחו הוא דוקא בפני שונאו, אבל בפני אוהביו מותר, וכדמצינו באבות (פ"ב מי"א) שריב"ז היה מונה שבחן של תלמידיו.

שו"ר שכבר העיר בשאלה זו המהר"ל בחידושי אגדות בערכין (טז.) וחילק דדוקא בת"ח או יר"ש מופלג שרי לומר שבחיו שלא בפניו דבסתמא לא יבואו לספר בגנותו. אך לענ"ד תירוצו זה הוא דוחק גדול, דהלא מצינו פעמים רבות שדיברו בגנותם של גדולי הדור, ומי לנו גדול ממשרע"ה שמתוך שבחו באו אפילו צדיקים כאהרן ומרים לידי גנותו, כמבואר בס"פ בהעלותך.

[הרב צבי קריזר]

בגמ': תני רב דמי אחוה דרב ספרא לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו.

נחלקו רבותינו הראשונים ז"ל מתי אל יספר בטובתו, דהרשב"ם הכא כ' וז"ל, בא לידי גנותו, מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו, עכ"ל. ומדוייק דדוקא היכא שמרבה בשבחו אסור אך בעלמא שלא "בריבוי" מותר. וה"נ מדוייק ברבינו גרשום הכא דס"ל כן, שכ' וז"ל, בא לידי רעתו, כשמשבחו כל כך מפשפשין אחריו עד שאומר ממנו דבר גנאי, עכ"ל יעו"ש. ומדוייק כנ"ל. וה"נ ס"ל למאירי הכא, שכ' וז"ל, כבר ידעת על הרכילות שהוא בל"ת שנא' לא תלך רכיל, ולשה"ר הוא בכלל לאו זה וכו', ואף המספר בשבחו של אדם יותר מדאי ה"ז "אבק לשה"ר", מפני שהוא גורם שיספרו בגנותו וכו', עכ"ל יעו"ש. ומדוייק כנ"ל.

ב) **אולם** יעוי' ברמב"ם בפ"ז דדעות ה"ד דס"ל דדווקא בפני שונאיו אסור, שכ' וז"ל, ויש שם דברים שהן "אבק לשון הרע", כיצד, מי יאמר וכו', וכן המספר בטובת חבירו בפני שונאיו ה"ז אבק לשה"ר, שזה גורם להם שיספרו בגנותו וכו', שמתוך טובתו בא לידי רעתו, עכ"ל. ומדוייק דדוקא בפני "שונאיו" אסור אולם בפני "אוהביו" מותר, ואף כשמספר בשבחו "יותר מדאי" מותר, ודלא כרש"י. וכן יעו"ש בכס"מ דדייק כנ"ל ע"ש. וכן יעו"ש בהג"מ (אות ה') דהביא למש"כ הסמ"ג (לאוין ט') דבפני "אוהביו" מותר, דהא איתא בפרקי אבות (פ"ב מ"ח) דריב"ז היה מונה שבחן של תלמידיו, וע"כ דאסור רק בפני "שונאיו", אולם הרשב"ם בב"ב ס"ל דלא יספר "יותר מדאי" וכו', והיינו אף בפני "אוהביו", עכ"ד ההג"מ יעו"ש. וכן יעוי' ב"חינוך" (מצוה רלו') דאסור לשבח וכו' "בפני שונאיו" וכו', ע"ש.

וה"נ ס"ל הכי לרבינו יונה ב"שערי תשובה" (שער ג' אות רכ"ו),שכ' וז"ל, כי אין לספר בטובת האדם זולתי בד בבד, ר"ל כאשר ידבר איש אל רעהו ולא בקהל עם ובמושב רבים עד אשר יוודע אליו כי אין במעמד ההוא שונא ומקנא לאיש אשר ידבר טוב עליו וכו', עכ"ל ר"י יעו"ש. וא"כ מבואר דס"ל כוותיה דהרמב"ם והחינוך בזה.

ג) **והנה** יעוי' במג"א באו"ח (סי' קנו' ס"ב) דהביא להני תרי שיטות, שכ' וז"ל, אבק לשה"ר כיצד, שאמר מי יאמר לפלוני שיהיה כמות שהוא עתה וכו', וכל המספר בטובת חבירו בפני שונאיו ה"ז אבק לשה"ר, שהוא גורם להם שיספרו בגנותו, (אבל בפני אוהביו מותר) [ספר חסידים]. אכן רש"י פי' לא יספר יותר מדאי בטובתו וכו' [הג"מ]. וצ"ע, דבב"ב (קסד:) איתא שהיה אומר "כמה נאה כתב זה" וא"ל ר"ש לאו אנא כתביה אלא יהודה חייטיה וא"ל כלך מלשה"ר, עכ"ל המג"א.

ד) **אכן** יעוי' הכא ב"יד רמ"ה" (אות נא') דנר' דג"כ הוקשה לו הכי בדכ' דאסור לספר "בשבחו של חבירו" הא מצינו בחז"ל "ששיבחו" זה לזה, שכ' בזה"ל, ושמעינן נמי מינה וכו', ואפי' היכא דכתיב "שפיר" ואמר "פלניא" כתביה במקום שרבים מצויין ואפשר דאיכא התם מאן דסאני ליה ואתי לאשתעויי בבישתא, לשה"ר הוי ואסיר, כי הא דאמר רבי כמה "מיושר" כתב זה, וא"ל בנו ר' שמעון לאו אנא כתבתיה אלא יהודה חייטא כתביה, וא"ל רבי לר"ש בנו כלך מלשה"ר הזה משום דרב דימי דלעולם וכו', ודוקא בדוכתא דאיכא למיחש דילמא איכא התם מאן דסאני ליה ומשתעי בבישתיה, עכ"ל הרמ"ה יעו"ש.

וא"כ אתי שפיר הרמב"ם והחינוך בדס"ל דדוקא "בפני שונאיו" אסור לספר, דאכן בהאי עובדא דרבי דהוי במקום רבים הו"ל לרב למיחש דאית ליה ליהודה חייטא שונאים שם ומה"ט הוכיחו רבי ע"ז, ואתי שפיר. ומכלל זה נשמע, דס"ל לרמ"ה כוותיה דהרמב"ם דדוקא בפני שונאיו אסור, מדהוצרך להעמיד דהוי "במקום רבים", וע"כ דהוק'

לו כנ"ל, וע"ז יישב כש"נ. ומשא"כ אי הוי ס"ל כרש"י ודעימיה נר' דלא מתיישב בזה כלום, ודו"ק.
(שדה צופים)

דף קס"ה ע"א

בגמ': רובן בעריות מיעוטן בגזל וכולם באבק לשון הרע.

בעוללות אפרים (מאמר ר"א) והובא בתולדות יעקב יוסף (פ' כי תצא) כתב סימן ורמז לדבר חטא הע'ג'ל' היינו ע'ריות ג'זל ול'שון הרע.

ובזה ביאר מאמר חז"ל (איכ"ר א' כ"ט) אין לך כל דור ודור שאינו נוטל מחטאו של עגל, והכוונה הוא ג' עבירות אלו שרמוזים בר"ת עגל.

★ ★

בגמ': וכולן באבק לשון הרע.

וברשב"ם פירש מגמרא ערכין (ט"ו ע"ב) כגון דאמר נורא בי פלניא.

בפרדס יוסף פ' מצורע כתב בשם המגיד מקעלם לרמז בזה הפסוק (תהלים ל"ט) "נאלמתי דומי" נאלמתי דום מלדבר לשה"ר, "החשתי מטוב" אף שתקתי מלדבר טוב על חבירו פן יבא לידי גנותו, ואעפ"כ "כאבי נעכר" מלא אני ביסורים. "אשמרה לפי מחסום, בעוד רשע" היצר הרע "לנגדי". "חם לבי בקרבי" רתח לבי בתוכי כאשר הנני שם לב למ"ש - כולם באבק לשון הרע - "בהגיגי" שהנני אומר בפי - "תבער אש" נורא כי פלניא, "דברתי בלשוני" אבק לשון הרע, שבזה כולם נכשלין.

★ ★

בפנים יפות (פ' וישלח) ביאר מ"ש ויאבק איש עמו עד עלות השחר, ופירש"י "שהעלו אבק עד כסא הכבוד" היינו שהמלאך, שרו של עשיו, לא הי' יכול לתפוס יעקב על עבירות עצמן, רק על "אבק" עבירות, כגון "אבק" לשון הרע, "אבקה" של שביעית, "אבק" רבית.

★ ★

בספר חידת שמשון (פר' ויקרא) כתב, דזה מרומז בלשון הכתוב (דברים א, א), 'אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל', ד'אלה' ראשי תבות 'אבק לשון הרע', וכיון שכולם נכשלים בזה, על כן דיבר זאת אל כל ישראל.

בבן יהוידע עמד על לשון 'אבק' מהו מכונה כן, וביאר, כי הדיבור הוא אב כל הפעולות כמו שאמרו חז"ל על הפסוק (משלי יח, כא), 'מות וחיים ביד הלשון', מעשה של חלב הלביאה הידוע הנזכר במדרש, ולכן הכל יכולים לברא בספר יצירה חוץ מן הדיבור, והאדם המדבר קצת לשון הרע מביא אות ק' מן הסטרא אחרא ומחבר עם אותיות אב שהוא כינוי הדבור ונעשה אבק, לכן קרי ליה אבק לשון הרע.

דף קס"ה ע"ב

במשנה: כסף זוזין דאינון ונמחק, אין פחות משתים, כסף סלעים כו' דרכונות כו'.

והקשו המפרשים בשביל מאי היה התנא צריך להביא כמה דוגמאות לדבר זה, שאם נאמר בלשון רבים אינו פחות משתים.

עוד הקשה הגאון ר' שלמה גאנצפריד בעל "קיצור שולחן ערוך" בספרו פני שלמה על ב"ב, למה קתני "אין פחות משתים", הול"ל להיפוך "אין לו אלא שתים".

ותירץ דהי' הו"א לומר דאפילו שתים אין לו, ומה דנקט לשון רבים, היינו אחד וחצי, להכי אשמעינן תנא "אין פחות משתים" דשתים יש לו, דאין הדרך לכתוב כן, חדא ופלגא, אלא כותבין את הפלגא במטבעות אחרות כגון סלעין וב' דינרין.

[ויש לציין בזה הא דאיתא בבא קמא (ל"ו ע"ב) בשור שנגח ד' וה' כו' האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים זוז ושנים הראשונים דינר זהב. ומקשה הגמרא אי סלע מדינה קתני נפלוג ונתני עוד עד תריסר וסלע, ופירש"י משא"כ אי סלע צורי קתני, אין הדרך לשנות חצאי סלעים].

ולהכי א"ש דנקט כל ג' מטבעות אלו, דמחדא לא הוה ידעינן אידך דאין הדרך בזה לכתוב חדא ופלגא.

בהגהות ר' שאול הכהן קאצינעלינזאהן (שנדפסו בסוף פני שלמה הוצאת מכו"י) הביא ראי' לזה שלשון רבים כולל גם אחד וחצי, מהא דאיתא בברכות ג' ע"ב ד"משמרות" קאי גם לחד ופלגא אף דהוה לשון רבים.

ועי' שו"ת חתם סופר (חו"מ סי' מ"ו) שהביא מהמנחת יעקב ראי' מהך גמרא דברכות, דגם חלה וחצי מקרי לחם משנה, ועיי"ש בגליוני הש"ס בברכות שם.

וע"ע מש"כ לעיל קס"ב ע"ב ובהגהות אהבת איתן כאן בסוף משניות יכין ובועז.

★ ★

במשנה: הכל הולך אחר תחתון, אם כן למה כותבין את העליון כו'.

ופירש רשב"ם שלמעלה כתוב ענין ההלואה, ולמטה כתוב האחריות.

והנה היכי דיכול ליישב העליון והתחתון בדוחק שלא יהי' סתירה ביניהם, נחלקו הפוסקים, דדעת הסמ"ע (סימן מ"ב ס"ק י') דכל היכי דאסור לשנויי משנינן ואפילו בדוחק, והש"ך חולק וסובר דהיכא דהוא דוחק לא משנינן, והולכין אחר התחתון.

וכתב בנתיבות המשפט (שם סק"ב) שיש להביא ראי' לדעת הש"ך, דלכאורה קשה למה אם כתיב למעלה מאתים ולמטה מנה "הכל הולך אחר תחתון", נימא דאמנם ההלוא' היתה מאתים, אבל האחריות היתה רק על מנה.

ועכצל"פ דכיון דלא כתיב הכי בהדיא, דוחק לפרש ככה כוונתו, ואם כן יהי' מכאן ראי' להש"ך שלא משנינן היכי דהוא דחוק.

★ ★

בגמ': תנו רבנן אמר כסף אין פחות מדינר כסף כסף דינרין ודינרין כסף אין פחות משני דינרין.

איתא במדרש רבה (שמו"ר מ"א, ו), שני לוחות העדות לוחות כתוב, לא זו גדולה מזו, ובפירוש מהרז"ו (שם ד"ה לחת) העיר, אמאי לא מפיק מדכתיב שני שמע מינה דשווים, וכמו שאמרו במסכת יומא יומא (סב, ב) שני שעירי שיהיו שניהם שווין.

וכתב בהדרש והעיון (פר' תשא מאמר רנ"ח), דהכלל מיעוט רבים שנים לא שייך רק בדבר שיש בו רוח חיים, אבל באין בו רוח חיים ריבוי גם על חדא ומחצה, וכמו שאמרו במסכת ברכות (ג.), משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו, א"כ בלוחות י"ל דבא לומר שלא יהיה אחד גדול ואחד קטן כדוגמת חדא ופלגא.

בפרדס יוסף (פר' יתרו) העיר ממה שאמרו כאן דדינרין כסף היינו שני דינרין ומבואר דהכלל דמיעוט רבים שנים הוא גם בדבר שאין בו רוח חיים.

דף קס"ו ע"א

בגמ': מעשה ועמדו קינים בירושלים בדינרי זהב, אמר רשב"ג המעון הזה אם אלין הלילה עד שיהיו בדינרין וכו'.

וברשב"ם: בבית המקדש נשבע ע"כ.

וכתב בספר מגדי חיים (ח"ג ע' קטז אות קנב): וגדולה היא התמיה לכאורה, איך יכול אדם להשבע על דבר שאין בידו ואף אם יפטור את החייבות יותר מקן אחד, אבל הרי הן מעוטא דמעוטא מכלל נשי ישראל הצריכות לקינין. ומה אם לא ירצו מגדלי העופות להמעיט המחיר מדינר זהב לדינר כסף הרי היה אז שבועת שוא, אמנם כן קרה והיה "עמדו קינים בו ביום ברבעתים", אבל מנין היה לו הבטחון הודאי שכך יהיה. וגם זה יש להבין מה זה גרם שהמחיר באמת ירד כל כך (בתשעים ותשעה אחוז) ועוד בו ביום.

וזה שאני רוצה בזה להעיר, דבאמת היה דבר זה בידו בלי ספק. והוא מהא דתנן בשקלים פ"ד מ"ט אחת לשלשים יום משערין את הלשכה כל המקבל עליו לספק סלתות מד' ועמדו מג' יספק מד', מג' ועמדו מד' יספק מד', שיד הקדש על העליונה, וכן היה ג"כ בקינין דתנן שם (פ"ז, מ"ח) ר"י אומר המספק את הקינין מספק את הפסולות. וברע"ב: שפסק דמים עם הגזברין למכור להם כל הקינין הצריכים".

נמצא לפ"ז, שבכל התחלת החודש כבר היה להגזברים ברשותם מספר הקינים שהיו צריכים להם לזה החודש, לפי התקציב של השנים שעברו, כי זה המספר התחייב המספק להם בעד הכסף שקבל מראש, ובהקדש כסף קונה דכתיב ונתן הכסף וקם לו. וא"כ יש כאן שאלה, איך עלה פתאום השער הגזום הזה "קינים בדינרי זהב".

וע"כ צריכים לאמר, שבפרק ההוא באו הרבה נשים שהיה עליהן חיובי קינים משל הרבה לידות ודאיות והרבה זיבות ודאיות, ובהתקציב לא היו כ"כ קינים בהתחייבו' המספק - כי הגזברים היו צריכים לשלם הכסף מראש כדי שלא יוכל המספק לחזר בו, ולכן הזמינו סך כזה שהיו צריכים להם בערך לפי השנים הקודמים כנ"ל - והיו מוכרחות הנשים לקנות מסתם סוחרים בהוספת יוקר (כמו שקוראים היום בזמן הזה "שוק שחור"), ואמנם בכל פרק ופרק היו איזה יחידות קונות מן הסוחרים אבל לא חמש עשר קינים בבת אחת,

ובפרק זה לפי רוב הדרישה עלה השער תיכף - דוגמא לזה בתענית (ט"ו, ב') במשנה אין גוזרין תענית על הצבור בתחלה בחמישי בשבת שלא להפקיע השערים.

ומיד כשנכנס רשב"ג לב"ד ולימד שמביאות רק קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליהם חובה נפסקה תיכף הדרישה, כי לקן אחד היה די מן המוכן בלול של הקדש במחיר הזול, והסוחרים ששמעו שבועת הנשיא ואח"כ מהפסקת הדרישה, חשו לנפשם והתחילו בו ביום להוריד המחיר, ובדרך זה כשם שהמחיר עולה במהירות כן הוא יורד במהירות, כידוע, עד שבו ביום עמדו קינין ברבעתים.

★ ★

בגמ': אמר רבן שמעון בן גמליאל המעון הזה אם אלין הלילה עד שיהו בדינרין נכנס לבית דין ולימד האשה שהיו עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינין בו ביום ברבעתים.

דרשה זו של רבי שמעון בן גמליאל טעונה תלמוד, דלמד, דבשעה שנתייקרו קינין, אפילו על חמש לידות וחמש זיבות מביאה קרבן אחד, ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה, דצריך ביאור מאין היה מקורו לכך.

בהעמק דבר (פר' תזריע) הביא בשם בנו רבי חיים ברלין, שהעיר בסדר הפרשה שהיה ראוי להקדים 'ואם לא תמצא ידה וגו'' ולבסוף 'זאת תורת היולדת', וכמו בקרבנות מצורע, כתיב תחילה פרשת 'ואם דל הוא וגו'', ואחר כך 'זאת תורת וגו''. אלא למדנו מזה דריבוי פסוק זה ד'זאת תורת היולדת' אינו אלא בעשירה, אבל בעניה שאינה יכולה לעמוד בזה, די בקרבן אחד על לידות הרבה.

ועל כן קודם שנתייקרו הקינין גם רבי שמעון בן גמליאל מודה דהשאר עליה חובה, אבל לאחר שנתייקרו הקינין אין השאר עליה חובה. ולפי זה מה שאמר רבי שמעון בן גמליאל אמר 'ואין השאר עליה חובה' אינו בהחלט אלא אם תעשיר ישוב לחובה, ולא העלה רבי שמעון בן גמליאל אלא שלשעה זו אין בזה משום בל תאחר, ולכן למד רבי שמעון בן גמליאל, דבאופן זה לא חייבה הכתוב כלל.

דף קס"ו ע"ב

בגמ': אמר רב פפא פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון.

כתב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה קכ, א), 'אם יש חשש בכתובות הנדפסות משום כתיבת דברי חול בכתב אשורי וכו', מע"כ ידידי הרה"ג משה מרדכי הלוי שולזינגער שליט"א.

'א', הנה בדבר הכתובה ליכא שום חשש על הכתובות הנדפסות, כי האותיות המרובעות שבדפוס רובן היו פסולין לכתיבת ספרים תפילין ומזוזות, וחזינן ממשמעות לשון הגמ' שהיו כותבין באותיות אלו כל השטרות, עיין בב"ב דף קס"ו בקפל ספל, דלפ"מ שבעי ר"פ, מי חיישינן לזבוב היו הקוף והסמך ככתב שכותבים לכה"פ המרובע, ואולי גם אשורית, וכן בדף קס"ז, אזל מחקיה לגגיה דבית וכרעיה ושויה ופרדיסא שמשמע שהבית והוא"ו היו ג"כ מאותיות אלו.

אבל הרמ"א ביו"ד סימן רפ"ד סעי' ב' כתב, וי"א דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית, והוא בב"י בסימן רפ"ג, ומשמע שם דהוא כתב אשורית ממש, דהרי כתב מן הראוי שתדע כי כתב אשורי כיון שניתנה בו תורה ונכתבו בו לוחות הברית הוא מגונה מאד להשתמש בו, רק בכתבי הקודש, וע"כ שינו הספרים כתיבתם, ושמו אותיותם אותיות אחרות עד שנעשה הכתב ככתב אחר להתיר להשתמש בו בדבר חול והובא בבאה"ג, ואם היה כתב אחר ממש לא היה שייך לכתוב לשון עד שנעשה ככתב אחר, אלא ע"כ כותבים הספרדים בכתב אחר, אלא משמע שעשו בהאותיות קצת שינויים עד שנעשה ככתב אחר, וכמעט שרוב אותיות הנדפסות המרובעות הם בשינוי קצת, וזהו אולי כוונתו בשינוי הספרדים'.

★ ★

בגמ': ספל וקפל כו'.

ופירוש ר"ת בתוס' שהוא ראשי תיבות ס'אה ופל'גא, ק'ב ופל'גא.

במרדכי גיטין (סי' תנ"ו) הביא מהרב מטראני לגבי גט שהיה כתוב בו "י"ב" לחודש פלוני (ולא - "שנים

עשר" לחודש פלוני) שיש להכשיר, כמו דאמרינן כאן לענין ספל וקפל.

ופירש שם המרדכי שכוונתו לביאור של ר"ת שספל וקפל הם ראשי תיבות של סאה ופלגא וקב ופלגא, וממילא חזינן מזה שכל ראשי תיבות כשר בשטר ובגט.

והובא להלכה ברמ"א חו"מ סימן מ"ב (סעיף צ"א), ובאבן העזר הל' גיטין סימן קכ"ו (סעיף ד').

ולענין ספירת העומר הביא בבאר היטב (תפ"ט ו') משו"ת מהר"ש הלוי וכנה"ג שאם ספר בראשי תיבות, כגון שאמר היום ד' ימים לעומר, יצא ידי חובתו, והפר"ח חולק וסובר שאינו יוצא.

★ ★

בגמ': **ההוא דהוה כתוב בי' שית מאה וזוזא** כו' **דל פריטי דלא כתבי בשטרא דאסוכי מסכן להו.**

פירש רשב"ם שמסכמים אותן בדינרים, במקום קצ"ב פרוטות כותבין דינר.

על פי זה כתב בשו"ת בית אפרים (חו"מ סימן ע"ה) בשטר שכתוב בו שהלוה יפרע "לאחר כמה שנים", דאזלינן בתר מנהג המקום, ולשער לפי הרגילות שמאחרין הלואה כזו לפי ערך הממון, ולפי האדם.

ומ"מ במקום שא"א לתלות במנהג, בודאי זהו פחות מעשר שנים, שאם זה הי' עשר שנים הי' כותב סכום זה של עשר שנים, והביא רא' מהך דאמרנן הכא דאסוכי מסכן להו, שכותבין הסכום הכולל ולא הפרט.

דף קס"ז ע"א

בגמ': **מתלת ועד עשר לא נכתוב** כו'.

ופירשו בתוס' דאיירי כלשון נקבה פן יוסיף בשלש וכדו' אותיות, אבל בלשון זכר שכותבין שלשה אין חשש שימחוק.

וכתב בש"ך (סי' מ"ב סק"ו) שמש"כ משלש עד עשר, לאו דוקא, דבשמונה שוה ל' זכר לל' נקבה ואינו יכול להוסיף, ולמחה לא חיישינן, ובש"ס מיירי בלשון תרגום דבלשון זכר חלוק הוא מלשון נקבה.

ובחידושי הגהות על הטור (סי' מ"ב אות ג') ביאר שבלשון זכר הוא "תמני" ובלשון נקבה "תמניא" עיי"ש מה שהאריך בזה מפסוקים בתנ"ך.

★ ★

במשנה: **כותבין גט** כו' **והבעל נותן השכר** כו'.

ובגמרא איתא שהאידנא תקנו שהאשה נותנת השכר, כדי שלא ישהה מלגרשה.

בפני יהושע גיטין (כ' ע"א) כתב בזה דבר נאה וקלסי' החתם סופר בתשובות (אהע"ז ח"א סי' פ"ו) דבזמן המשנה היו כותבין בתוך הגט כדת משה וישראל (כדאיתא במשנה ידים) ובסוף הגט כמו בשטרות "הכל שריר וקיים" (כמוש"כ תוס' לקמן קס"ב ע"א ד"ה לפי), ובזמנינו כותבין בסוף הגט "כדת משה וישראל".

והיינו טעמא שכיון דבגט כותבין בסופו "ודין דיהוי ליכי מנאי ספר תירוכין", והרי בזמנינו האשה נותנת שכר הסופר ואיך נקנה הגט להבעל, לזה מסיימין "כדת משה וישראל", שחכמים הקנו הגט להבעל. משא"כ בזמן המשנה לא הוצרכו לזה, לפי שהבעל הי' נותן שכר הסופר כדאיתא במתניתין.

דף קס"ז ע"ב

במשנה: **כותבים שטר למוכר** וכו' **והלוקח נותן שכר** וכו'.

הנה בנדרים (ל"א ע"א) אי' בגמ' שו"ט אי מכירת חפץ הנאת לוקח היא או הנאת מוכר לגבי מודר הנאה ע"ש, וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס (שם):

מה שמתבאר מסוגיין דזבינא דרמי כו' הנאת מוכר ולא לוקח, וחריפא להיפוך, ושוה בשוה הנאת שניהם ועוד חילוקים בין יותר משויו כו' ע' בר"ן בעמוד ב' צע"ק ריש מס' עבודה זרה דאסור לשאת ולתת עמהם במקח וממכר, דאזיל ומודי, והי' ראוי להיות חילוק בין חריפא לרמי כו' וקונה ביותר משויו כו' וצ"ל דאין תלוי שם במה שהוא הנאה בעצם, דבכל פנים עכ"פ אזיל ומודי, הואיל ובא לידו דבר חדש או מעות או חפץ. ויל"ע עוד מפרקמטיא בחוה"מ, דהי' ראוי להיות מותר למכור בזבינא דרמי או ביותר משויו וליקח בחריפא או בפחות משויו, וע' שו"ת הרא"ש (כלל

כ״ג סי׳ ד׳) דמשמעות דבריו שם דגזרי׳ בכל מכר אטו מוכר בפחות וכן בכל מקח אטו מקח ביותר ע״ש

ולהלן כותב: וע׳ ב״ב קס״ז ב׳ במשנה כותבין שטר למוכר כו׳ והלוקח נותן שכר ע״ש, דמבואר דמכירת שדה היא תמיד הנאת לוקח ואפי׳ במוכר שדהו מפני רעתה, ע״ש קס״ח א׳ בגמ׳ וברשב״ם ד״ה מפני רעתה וכו׳.

וע״ע ש״ס ב״מ ס״ה ב׳ משכן לו בית כו׳ בשווין מותר, ומשמע דמכיר׳ בשיווי תמיד אינו הנאת לוקח מדלא חשיב רבית מה שמוכר דווקא לזה ולא לאחר, ולא קמחלק בין זבינא חריפא ומציעא ורמי על אפי׳ ודו״ק עכ״ד.

★ ★

הנה במעשה דקניית השדה ע״י ירמיה מאת חננאל (בירמיה פרק לב) כתיב שם (פסוק י׳): ואכתוב בספר ואחתום וגו׳, וכתב הגאון בעל אור שמח בספרו משך חכמה (הפטרת פר׳ בהר):

אף שמוכר כותב שטר (ואילו כאן הקונה - ירמיהו, הוא זה שכתב), הכא כוון למשנתנו בגט פשוט (בבא בתרא קסז, ב): והלוקח נותן שכר (כך שכתיבת השטר ע״י הקונה נחשבת כתשלום שכר הסופר) ע״כ. וע״ש עוד מה שהביא מהקצוה״ח בזה.

★ ★

והגרא״י ניימרק ז״ל בספרו אשל אברהם כותב: לכאו׳ יפלא דהא בגיטין דף כ׳ מבואר דגם בשטרי קנין בעינין ספר המקנה, ולכאורה משמע דמתניתין דינא קתני ולא תקנה, רק אח״כ תקנו דבגט אשה שדיוה אאשה ולא נזכר כלל שגם הא דלוקח נותן שכר תקנה היא, והי׳ נראה דבאמת מתני׳ רק לענין שטר ראיה מיירי שהקנין הי׳ בכסף, אבל בשטר קנין באמת המוכר נותן שכר.

אח״כ מצאתי שהרמב״ן בחידושיו נגע בזה, והוא פירש דמתני׳ מצד תקנה היא והלוקח נותן בשביל המוכר והסופר מקנה למוכר עי״ש.

וצריך לומר דשתי תקנות היו, תקנת המשנה היתה כללית דכל מי שהענין הוא לטובתו צריך לשלם שכר סופר ובכלל זה היה לוקח, אבל לא אשה שחוב הוא לה, רק אחר זמן תקנו בגט אשה ביחוד כי היכי דלא לשהיה.

★ ★

בגמ׳: אמר רב שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה.

ביערות דבש (ב, יג) ביאר לפי זה דבר נפלא בביאור דברי התוספות במסכת מגילה (טו, ב ד״ה שם) שהקשו, למה לא גירש מרדכי את אסתר ותהיה פנויה ולא תיכשל באיסור אשת איש, ותירצו, ׳שמא יתפרסם הדבר׳. ולכאורה תמוה, וכי בכל ישראל בשושן לא יהיו שנים צנועים מכסים סוד שלא יפרסמו הדבר, והלא אמרו (שם יג, ב) שהיתה מראה דם נידה להנשים ולא פרסמוהו.

אלא יבואר, דהנה בפסוק נאמר (אסתר ב, ה) ׳מרדכי בן יאיר בן שמעי׳, ודלג דורות רבים מן יאיר עד שמעי, והטעם בזה, כי רבים היו בשושן שנקראים מרדכי בן יאיר, ואפילו בשם אבי יאיר היו שם זקנים גם כן, ולכך הוצרך הקרא לדלג עד שמעי כדי ליתן סימן. ולפי זה בגט כיון שאי אפשר לדלג, ואם כן אילו היו כותבים מרדכי בן יאיר, ואבי יאיר גם כן, עדיין היו הרבה בשושן שנקראים כך, ואמרו בגמרא על אתר, שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אינם נמגרשים אלא זה בפני זה. ואם כן לגט כזה הוצרך לאסוף כל מרדכי בן יאיר הנמצאים בשושן, והם רבים עד למאוד, ובהם פוחזים מרגלים. לזה התכונו התוספות דחשש פן יתפרסם הדבר.

★ ★

בגמ׳: רב זביד אמר רמאה ברמאותי׳ זהיר.

בשו״ת חת״ס אהע״ז (חלק ב׳ סי׳ צ״א) דנו הגרעק״א וחתנו החתם סופר במי שקיבל ממון עבור לחלוץ ליבמתו, ואמר שאינו איטר רגל (שאיטר רגל חולץ בשמאלו), וניסהו בית דין בהליכתו, ועבר ד׳ פעמים בתחילה ברגל ימין, וב׳ פעמים ברגל שמאל, ונקטו שהוא שולט בשתי רגליו, (שחולץ בימין של כל אדם). ואח״כ הוציא לעז על החליצה שרימה לב״ד והוא איטר, ודורש עוד כסף עבור שיחלוץ ברגל שמאלו.

ובתוך הדברים השיב החתם סופר, דאם האמת הוא כמו שהוא טוען עכשיו, והוא רימה לבית דין כשטען מקודם שאינו איטר, וכן כשעקר ב׳ פעמים בימין, וא״כ הרי רמאי ברמאותי׳ זהיר, ולמה עקר ב׳ פעמים בשמאל.

ואף שאביי חולק כאן והרמ״ה (בטור חו״מ סי׳ מ״ט) כתב דלחובתו חיישינן לדאביי, הוא רק כאן דבמשך זמן

קרי לי׳ ועני, אבל הכא באותו מעמד עצמו שהוא עוסק ובא ברמאות שלו, כו״ע מודו שהוא נזהר ברמאותו, ומדעקר ב׳ פעמים בשמאלו, חזינן שהאמת הוא כדמעיקרא, והוא שולט בשתי רגליו.

ועיין עוד מה שהבאנו בזה לעיל קנ״ג ע״ב.

דף קס״ח ע״א

בגמ׳: כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

במטעמי יעקב (פר׳ ויקרא) הקשה, למה לי פסוק לדרוש דאין חוזר ומגיד, הלוא כיון שעדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות, אם כן מכך ניתן להסיק דאין חוזר ומגיד, כי אם היה יכול שוב להגיד, כל עדות שבעולם לא תהיה ראויה להזמה, כי אין מזימין את העדים אלא בפניהם, וברגע שיבואו להזימם, ישנו את עדותם, אלא בהכרח שאין יכולים שוב להגיד. ותירץ, שהרי אין העדים נזומין אלא לאחר גמר דין, ולכך בודאי שלא צריכים לדרוש מפסוק שאין יכולים שוב להעיד לאחר גמר דין, וכל הדרשה מן הפסוק הוא רק שאין יכולים שוב להעיד קודם גמר דין.

★ ★

בבעל הטורים (ויקרא ה, א) כתב, ״אם לוא יגיד ונשאר עונו - אם לוא מלא וי״ו קרי ביה ״אם לו יגיד״ בוי״ו, פירוש, שהגיד לו כבר שם, שוב אינו חוזר ומגיד״.

★ ★

בגמ׳: צורבא מרבנן לאו אורחי׳ למידק וכו׳ צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא וכו׳.

בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י״ב קו׳ ב׳ ע׳ קכז) כתב חכ״א ענין יקר וכדלהלן: ידוע המנהג המקובל שמכסין פני הכלה בשעת הקידושין והחופה וכמפורש ברמ״א אבהע״ז סי׳ ל״א סעיף ב׳: גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות ואינן מקפידות במה מקדש אותן, ועי׳ באבני מלואים שם ס״ק ד׳ דמבואר דהמנהג דפני הכלה מכוסה כל הזמן, ואף העדים אין מסתכלים בה בשעת קידושין [משום צניעות].

וכן העירו בס׳ נפש חיה [אה״ע סי׳ ב׳] דהמנהג בכל תפוצת ישראל דפני הכלה מכוסים ואין העדים רואים פניה כלל וכ״כ בחלקת יואב אה״ע סי׳ ז׳, ובשו״ת בית שלמה סי׳ ט׳ הוסיף בזה דח״ו לשנות מנהג זו שמיוסד על דרכי הצניעות. והיה רב אחד שרצה לשנות בזה ולעזו עליו כל בני העיר. והמנהג היה שלא גילו את פני הכלה גם לפני העדים.

ובאחרונה התחיל להשתרש הנטיה לשנות מנהג קדמון זה שהיה נהוג תמיד [ממעלות צניעות] וחוששין [להחמיר] להצריך להעדים להסתכל בפני הכלה כדי שלא יהיה חשש בהקידושין, וטענתם הוא לחוש לדברי המבי״ט [ח״א סי׳ רכ״ו] באיש שנתן קידושין בפני עדים ופני האשה היה מכוסה והלכה ולא הכירוה העדים, ומסיק דאין כאן חשש קידושין אף לגבי האשה עצמה שיודעת שהמקדש נתן קידושין, מ״מ הוי בנתקדשה בלא עדים, כיון דהעדים אינם יכולים להעיד עליה לאחר זמן שהיא א״א דהרי לא הכירה, ולכן אין כאן חשש קידושין, והובא דבריו בחדושי המהרי״ט פ״ב דקידושין, ובספר בית יצחק אה״ע ח״א סי׳ צ״ז [מובא באוצר הפוסקים סי׳ מ״ב סעיף ב׳] הוסיף ביאור דדעת המבי״ט דצריך עדות שכשרים בד״נ, וכיון שבעדות כזו לא יהיו יכולים להרוג, דסימנים [במקום דלא ראו פניה אלא תואר החיצון] כגון ארוך וגוץ לא מהני בד״נ. ולגבי קידושין צריכין עדים שכשרים בד״נ, וכיון שאינם כשרים בד״נ לא מהני לגבי קידושין.

★ ★

אמנם כשנעיין נראה דאין אצלנו שום מקום להצריך שינוי זה, וגם המבי״ט ס״ל דבאופן הנהוג אצלנו הוי עדים גם בלא זה, דהרי כבר כ׳ האבני מילואים הנ״ל דזה דנוהגים שפניה מכוסות, דהרי הוחזק לכולם שהכלה הוא בת פלוני וכולם יודעים והרי קיי״ל דסוקלין על החזקות עיי״ש, וביאר דבריו דאין כוונתו לחלוק על המבי״ט אלא לפרש דבריו דבנידון המבי״ט לא היה הוחזק, והיה אופן שאחד קידש אשה באקראי, אבל באופן שמזומנים להקידושין והוחזק מי היא המתקדשת ודאי מהני אף בלא הסתכלות, דהרי דין זה דסוקלין על החזקות הוא סוגיא מפורשת וא״א לחלוק בזה, וע״כ כנ״ל דאף המבי״ט יודה בנידון דאין דאין מקום לזה.

וגם לדברי הבית יצחק דטעם המבי״ט הוא בכדי שיהיה עדות שנוכל להרוג לאחר זמן, מ״מ עדות שמעידין על החזקה מהני גם לחייבה מיתה, ולכן אין כאן שום חשש באופן זה - ועי׳ להלן דדבר זה מפורש במבי״ט עצמו במקום אחר.

אמנם אף אם נימא דמאיזה סיבה יש טעם ששייך להחמיר לומר דאין כאן הוחזק לגמרי בכדי שנאמר על זה סוקלין על חזקות, [אף דבאמת אינו מובן דהרי מודיעים בשער בת רבים שפלונית נשאת היום וגם שולחים הזמנות וכיו״ב וודאי מפורסם לכל העולם שפלוני יקדש פלונית, אבל אף אם נניח שלא הוחזק], מ״מ יש לנו עצה שיהיה עדי קידושין כדין בכל הפרטים אף בלא לשנות מנהג ישראל שבנוי על יסודת הצניעות, ואדרבה כשנתבונן נראה דדרך זה טוב יותר וכמו שנבאר בס״ד שהוא עצה המפורשת בגמ׳ ובפוסקים.

★ ★

והעצה היא שישאל לאחד מהקרובים כגון אביה או אחיה מי היא המתקדשת וכשיגידו שמה כלומר שראו [לפני שכיסה ראשה] שהיא המתקדשת מהני ויכול לסמוך על זה לכו״ע בלי שום חשש, דהרי הלכה פסוקה בחו״מ סי׳ מ״ט דכשכותבין שטרות ואין מכירין המלוה או הלוה יכולין לסמוך על ע״א ואפילו אשה וקרוב, וכשהבע״ד היא אשה עושין כן לכתחילה לסמוך על אחרים ולא להסתכל בפניה, ומקור הדין הוא בש״ס ב״ב [דף קסז:] בשטר שהיה חתום בו ר׳ ירמיה בר אבא בעדות והיה שובר של כתובת אשה וחתם על השובר אע״פ שלא הכיר האשה, וסמך על עדות של קרובים או אשה, וז״ל הב״י בסימן כ״ט מח׳ ו׳, שהביא הרשב״ם, צורבא מרבנן לאו אורחיה למידק - להסתכל באשה כדי שיכירה יפה ויכול לסמוך על אחרים שמכירים וכ״כ בנימוק״י שם, הרי דת״ח אינו מסתכל בנשים, וסומך בזה על אשה וקרוב שאומרים לפניו שזו פלונית ולא צריך שני עדים כשרים לזה. הרי שעושין כן לכתחילה אף להוציא ממון בעדותו.

וכן מבואר נמי באה״ע סי׳ ק״כ בהא דכותבין גט רק כשמכירין מי המגרש והמתגרשת, והכרה זו סגי אפילו על ידי ע״א ואפילו אשה וקרוב, ומקור הדבר הוא ג״כ מסוגיא הנ״ל דב״ב, הרי מבואר להדיא דלברר מי הוא העומד או עומדת לפניו סגי בע״א אפילו קרוב בין בדיני ממונות ובין בגיטין, וממילא ה״ה בקידושין כשרוצה לברר מי הוא העומד לפניו סגי לסמוך על ע״א קרוב. ומה לנו להתחכם יותר מהגמ׳ ופוסקים שלא הורו להסתכל על האשה אלא לסמוך על אחרים.

וטעם הדבר דמהני, כתבו הטור שם בחו״מ (סי׳ מ״ט) משום דהוא מילתא דעבידי לגלויי, ובזה מהני אפילו אחד שאינו כשר לעדות. ואף דקיי״ל בסי׳ ל׳ דבדיני ממונות לא מהני מילתא דעל״ג כשליכא רק ע״א, כתבו באחרונים לחלק דהתם אינו ודאי עבידי לגלויי ואינו אלא אפשרות שיתגלה, אבל באופן שודאי [או קרוב לודאי] דיתברר, מהני אפילו בממונות, ודמיא להא דאיתא ביבמות [דף לט:] דמהני ע״א להעיד מי הוא האח שצריך לחלוץ. ואף דכ׳ הריב״ש בסי׳ קנה דלא מהני התם אלא במקום שאינו מעיד בשעת מעשה ורק במעיד לפני זה הוא דמהני. הרי כבר הורה לן הב״י באה״ע סי׳ קנ״ז דלא קיי״ל כהריב״ש, וכן הוא שם בשו״ע במחבר ורמ״א דנאמנים אף בשעת מעשה בלי חולק.

ובאמת הוסיף התורת גיטין [בסי׳ ק״כ ס״ק י״ב] דכאן מהני אף להריב״ש [וכדמוכח בש״ס דב״ב הנ״ל], דהריב״ש לא כתב אלא במקום שאנו דנים אם זה אח או זה אשת פלוני, דאף דקרוב לודאי שיתגלה, אבל אינו כ״כ עבידי לגלויי כמו מי שמשקר בשם האיש עצמו בכה״ג הוי כ״כ עבידי לגלויי דאף הריב״ש מודה דמהני ע״א קרוב, וכ״כ התומים [בחו״מ סי׳ מ״ט באורים ס״ק ד׳] ובשו״ת ראנ״ח סי׳ פ״ט שהביא הספר גט פשוט סימן ק״כ [וחילוק זה מוכרח מהא דאה״ע סי׳ קמ״ב סעיף י״א ברמ״א עיי״ש].

ולכן על סמך עדות כזו יכולין לסמוך בלי פקפוק כלל, ומהני אפילו בדיני ממונות שיש חשש קנוניא, וה״ה בגט כמבואר באה״ע, וממילא ה״כ לקידושין, ולכן אם ישאלו העדים להקרוב ואח״כ יראו הקידושין מהני לכו״ע, דהרי טעם המבי״ט הוא דאין יכולים להעיד לאחר זמן דפלונית נתקדשה, אבל באופן הנ״ל הרי יעידו שפלונית [שידוע להם על פי אשה וקרוב] נתקדשה, ולעולם יכולים להעיד עדות זו, ואף לטעם הבית יצחק דטעם המבי״ט משום דצריכין עדות שיכולים להרוג על פיהם ועל פי סימנים א״א להרוג, אין זה אלא בסימנים, דעל פי סימנים א״א להרוג, אבל כאן דיש עדות גמורה ומהני לכל דבר ודאי הוי עדות מעליא.

★ ★

וראיה ברורה לזה, דהרי המבי״ט בעצמו (בח״ב סי׳ קי״ט) כתב דאף דכתב במקום אחר [והוא בח״א סי׳ רכ״ו] דבנתקדשה בלי ראיית העדים אין כאן חשש קידושין, מ״מ במילתא דעל״ג שאני, וז״ל והיינו נמי טעמא דאין אנחנו

מקפידים לחקור על אשה אחד במתקדשת בפרסום לפלוני, אם היא בתו של פלוני שנתרצה אביה לתתה לו, או היא בתו האחרת, או בת דעלמא, ואין אנחנו צריכים עדים שיכיחה וגו׳, שאנו סומכים כי היא היא דמילתא דעבידי לגלויי היא, דאם לא היתה זו היה יוצאה קול אח״כ והיה צריך לברר הדבר, ועל שלא יצא הקול היפוך אנחנו מחזיקים כי היא היא, והיינו משום גילוי מילתא, וסמכינן [על] אביה שהוא קרוב או אחיה או אשה שמכירין האשה לקידושין שהיא היא האשה אשר רצה לקדש המקדש וגו׳. ומסיים וז״ל ויצא לנו מזה כי אשה שכסתה פניה בין לגירושין בין לקידושין, ונתגרשה ונתקדשה בפני עדים שאינם יודעים מי הוא אינה מגורשת ואינה מקודשת, אלא א״כ ידעו אז עדים ע״פ אחר ואפילו אשה שזאת הוא פלוני וגו׳ אותו שרוצה פלוני לקדש עיי״ש, הרי מפורש בדברי המבי״ט דאפילו בכסתה פניה יכולין להעיד על פי אשה וקרוב. [ושו״מ בהגה״ה מבן המחבר בשו״ת בית שלמה אה״ע סימן ט׳ שהביא הוכחה זו מהבי״ט]. ולכן אם ישאל לקרוב או אביה וכיו״ב ויאמרו שהיא היא, שוב אין כאן שום מקום לחוש והוי עדות לכל הדעות וכמבואר לעיל דבאמת לא צריכין לזה דהרי יש לנו הוחזק, אלא אם ירצה עדות גמורה מ״מ עדות על פי ע״א קרוב או אשה הוי עדות לכל דבר.

ובאמת בהכי מהני יותר מזה וכשמסתכל בפניה יש לחוש דלא מהני, דהרי מבואר שם בש״ס [ב״ב דף קס״ח] הא צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתיה נידבר עם הארץ בהדיה דלמא מחלפא לה מיניה, ועי׳ במ״מ פר״א איסורי ביאה וז״ל לפי שצורבא מרבנן אפילו נסתכל בה [באשה] ובדקה פעם אחת לא יכירה אם יחליפוה, לפי שאינו רגיל להסתכל בצורת נשים עיי״ש.

ורק ע״ה מכיר, וא״כ אם יקח עדות צורבא מרבנן אף אם יסתכל לא יכירה לאחר זמן והרי כל החומרא הוא כדי להעיד לאחר זמן, ולגבי צורבא מרבנן לא מהני זה. [ורק בלוקח ע״ה לעדות הוא דיהני] והרי מהדרין בעדות קידושין ליקח ת״ח ויר״ש, אבל שיסמוך העד על אשה וקרוב מהני בלי פקפוק.

★ ★

בגמ׳: האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, נידבר עם הארץ בהדיה, דלמא מחלפו לה מיני׳.

הנה המהרש״א (לעיל ט״ז ד״ה עפרא) הקשה אהא דאיתא שם בגמ׳ דאברהם אמר הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, דמעיקרא לא הוה ידע לה, והא אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, ותירץ דאה״נ ראה אותה קודם הנישואין, אבל טפי מזה לא, ולא ידע שנשארה ביפיה לאח״ז, וע״ז קאמר הנה נא ידעתי וגו׳.

וכתב חכ״א בקובץ זכרון מיכאל (א-ב ע׳ כה): אמנם מפשטות לשון הגמ׳ ודאי משמע דלא ראה אותה כלל, ונ״ל דאה״נ דראה אותה, אלא שהיה זה בראיה בעלמא כשיעור שהצריכו חז״ל וראה שאין בה מומין וכדנבאר בסמוך, ויותר לא שם לבו ליפיה, וכעין מה דאיתא בגמ׳ (ב״ב קס״ח) צורבא מרבנן לאו אורחיה למידק וכן צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא נידבר ע״ה בהדיה דילמא מחלפו לה מיניה. ואע״ג דאסור לקדשה עד שיראנה, אלא ע״כ שהע״ה יסתכל בה כראוי, ואח״כ הת״ח בראיה בעלמא כנ״ל.

★ ★

בגמ׳: לא צריכא בבורה.

וברשב״ם ד״ה בבורה, שצריך להובירה שנה או שנתיים וכו׳. יעויין בספר בית דוד על המשניות כאן (מ״ד ד״ה תיו״ט), שהקשה על פירשב״ם בזה, וז״ל: וקשה מי הכריחו לפרש כן, הא מצינן שפיר לפרש כפשוטו בבורה דוקא, וסד״א יתן בעל השדה דהא הנאה דידיה היא דומיא דמוכר שדה מפני רעתה דמתני׳ דלעיל. ועו״ק, דלא שכיח כלל דצריך להוביר השדות שנה או שנתיים. עכ״ל. ודבריו תמוהים, דעל השאלה הראשונה שהק׳ דנפרש כפשוטו דאיירי בשדה בור וקמ״ל כדלעיל כבמוכר שדהו מפני רעתה, הנה תברא בצידה, דחידוש זה כבר אשמועינן לעיל במתני׳ דכותבין שטר למוכר וכו׳, והא תו ל״ל, הא ממילא שמעינן מיניה גם להאי דינא דאין כותבין שטר זה אלא מדעת שניהם והמקבל נותן שכר כדהתם שהלוקח נותן שכר.

ועל הקושיה השנית שהק׳ דלא שכיח כלל שצריך להוביר השדות שנה או שנתיים, יש להקשות ע״ז מגמ׳ ערוכה לעיל (כט.) ומודי ר״ה באתרא דמוברי באגי, וחזינן דשפיר

שכיח להוביר השדה. שו"מ בס' שושנים לדוד שג"כ כתב ליישב קושיותיו, וכתב דאישתמיטתיה משנה ערוכה בכלאים פ"ד מ"ט, שהדרך להוביר השדות. עיי"ש.
[הרב צבי קריזר]

★ ★

בגמ': **רובם בגזל ומיעוטן בעריות וכולם בלשון הרע.**

כתיב: "נחש עלי דרך שפיפון עלי ארח הנשך עקבי סוס ויפל רכבו אחור. לישועתך קויתי ה'" (בראשית מט, יז-יח)

החפץ חיים כותב, שהנחש הוא הסמל של המדבר לשון הרע, שבלשון הרע מדברים כאן וממית מרחוק, כמו נחש שמשיך בעקב והאדם מת. וזה "הנשך עקבי סוס ויפל רכבו אחור", שהורג מרחוק.

ושמשון שנמשל לנחש שנלחם עם הפלשתים והרג רבים מהם, בוודאי היה נזהר מלשון הרע שזהו נחש דסטרא אחרא, ועל זה התפלל יעקב אבינו ע"ה "לישועתך קויתי ה'", דהיינו שהקב"ה יעזור כן לעולם שנוכל להיות נקי אף מאבק לשון הרע, שהרי אמרו חז"ל כאן רובם בגזל ומיעוטן בעריות וכולם בלשון הרע עכ"ד החפץ חיים זצ"ל.

ואולי משום זה כותבת התורה מיד אחר ה"נחש עלי דרך" תפילה שלא נכשל בעון לשון הרע, "לישועתך קויתי ה'", והיינו, שלא נכשל בעון לשון הרע.
(וללוי אמר)

דף קס"ח ע"ב

בגמ': **הנהו ערבאי דאתו לפומבדיתא דהוו קא אנסי ארעתא דאינשי אתו מרוותיהו לקמיה דאביי א"ל ליחזי מר שטרי' ולכתוב לן מר שטרא אחרינא עליה דאי מיתנים חד נקיטינן חד בידן אמר להו מאי אעביד לכו דאמר רב ספרא אין כותבין שני שטרות על שדה אחת דלמא טריף והדר טריף הוו קא טרדי ליה אמר ליה לספריה זיל כתוב להו הוא על המחק ועדיו על הנייר דפסול.**

כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' מ"ז), 'ואציגה נא עמך מה שנסתפקתי באם מפציר אדם לחבירו לעשות לו דבר שא"א לו עשותו ע"פ הדין, ולפטרו בלא כלום ג"כ א"א לו, אי שרי לי' למיעבד לי' דבר של מה בכך וחבירו יהא סביר דעביד רעותי', אי יש בו משום גניבת דעת, לכאו' איכא למילף מהא דאי' (ב"ב קס"ח ב) הנהו ערבאי דאתי לפומבדותא דהוו קא אנסו ארעתא דאינשי אתי מרוותייהו לקמי' דאביי, א"ל ליחזי מר שטרי' ולכתוב לן מר שטרא אחרינא עלי' דאי מיתנס חד נקטינן חד בידן, א"ל מאי איעבד לכו דאר"ס אין כותבין ב' שטרות על שדה א' כו' הוו קא טרדי לי', א"ל לספרי זיל כתוב להו הוא על המחק ועדיו על הנייר דפסול, א"ל ר"א ב"מ לאביי ודילמא רשומו ניכר כו', א"ל מי קאמינא שטרא מעליא אל"ף בי"ת בעלמא קאמינא ופרשב"ם: דברים בטלים אמרתי לכתוב ולמחוק ע"כ. הרי דמותר להטעותן בדברים של מה בכך כי היכי דלא ליטרדו לי'.

אבל רגמ"ה ז"ל פי' וז"ל כתוב להם הוא על המחק כו' דפסול לטרוף ממנו לקוחות, אבל לכך יועיל להם שכ"ז שזה השטר בידם אינו יכול המוכר לכפור שלא מכר ע"ש, וגם בהא דא"ב בעלמא פי' בדרך אחרת, מ"מ שמעינן מפירושו דעכ"פ צריך שיעשה להמפציר דבר שי"ל בו תועלת מה ובלא כלום אין להטעותו א"כ הדבר בפלוגתא שנוי.

★ ★

בגמ': **הנהו ערבאי דאתו לפומבדיתא** וכו'.

ראה בפי' הרשב"ם באריכות כל השתלשלות המעשה, אכן בפי' רבינו גרשום פירש באופן אחר, דמיירי שהישמעאלים סייעו למלך, ונתן להם המלך רשות לאנוס קרקעות להתפרנס מהם בזמן המלחמה ואח"כ יחזירו הקרקעות לבעליהם, והיו לקוחות שקנו קרקעות בזמן המלחמה ולא החזיקו בהן ג' שנים, וחששו שהישמעאלים יתפסו הקרקעות לזמן ארוך ואדהכי יאבדו שטרותיהם דעד תלת שנין מזדהר איניש בשטרא, לכן ביקשו מאביי שיכתוב להם עוד שטר אחר דאם יאבד השטר שבידם ישאר בידם שטר אחר. ואביי לא עשה כן דלמא טריף והדר טריף, אבל אמר לספריה שיכתוב להם הוא על המחוק ועדיו על הנייר, ומהני כנגד המוכר שלא יאמר דלא מכר להם, אבל כנגד הלקוחות לא מהני דהו"ל שטר פסול ואין לחוש דטריף והדר טריף.

★ ★

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה כ"ג קו' ג' ע' פא) כתב הגאון ר' חיים דוב רוט ז"ל מפ"ת לחדש לגבי שטר פסול, דהגם דיש פסול בשטר, וכגון כשהרחיק שני שיטין, מ"מ עיקר השטר שהוא ההגדה שבו, שפיר קיימת.

וזהו הטעם שפסק בשו"ע (חו"מ סימן מ"ג ס"ד) דהרחיק שני שיטין הגם דפסול לגבות ממשועבדים ויכול לטעון פרעתי, מ"מ אינו יכול לטעון להד"מ. והוא מדברי רבינו יונה בב"ב (קס"ב:) ד"ה ונ"ל כו'. דאע"ג דפסלינן לשטרא שהרחיק בו שני שיטין, היינו דוקא למגבי ביה ממשעבדי א"נ מבני חרי אם הלוה טוען פרעתי, דלאו שטרא הוא כדי שיוכל מלוה לטעון שטרא בידי מאי בעי, אבל אינו יכול לטעון להד"מ, כיון שניתנה עדות זו להכשיר אילו מלאוהו בקרובים.- וחזינן דהגם דהרחיק שני שיטין, מ"מ לא נפסל ההגדה שבשטר.

והביא את דברי הרבינו גרשום הנ"ל ומסיים: וחזינן מדבריו כנ"ל, דהגם דהשטר פסול משום שלא נעשה כתיקון חכמים, דהא אפשר לזייפו, מ"מ שפיר איכא בהכי הגדה מעלייתא, דאינו יכול לכפור עי"ז, ורק אינו גובה מלקוחות.

★ ★

בגמ': **הרי שבא ואמר אבד שטר חובו, אע"פ שאמרו עדים אנו כתבנו וחתמנו ונתננו לו, אין כותבין לו את השטר, בד"א בשטרי הלואה** וכו'.

ובשב"ם (ד"ה בשטרי וכו') בסו"ד כתב: א"נ דלמא חזר ומצאו וטריף והדר טריף ע"כ. ובש"ך חו"מ (סי' מ"א ס"ק י"א) מביא בשם גדולי תרומה על ספר התרומות (ריש שער כ"ב) שלמד הפי' ברשב"ם כאן דאבד ר"ל שאבד באור (כמו שביאר הרא"ש בשו"ת כלל צ"ד סי' ה' ע"ש), ולפי"ז הקשה דאיך כתב הרשב"ם דחיישינן דלמא חזר ומצאו, הרי קודם טען שאבד באור ואיננו, וע"ש בש"ך שכתב דאין כוונת רש"י כהרא"ש לגבי "אבד" דר"ל באור, אלא ר"ל אבד בעלמא, וא"כ לא קשה על רשב"ם ע"ש היטב.

★ ★

וכתב בספר דברי תלמוד (חלק ב' ע' רי): יש להבין דקדוק לשונו של הרשב"ם שכתב: "א"נ דלמא חזר ומצאו", דהול"ל "דלמא יחזור וימצאנו", דהא עיקר החשש הוא שמא ימצא אח"כ, אבל ע"ד העבר, שמא מצאו כבר, הרי הוא ממש כמ"ש בלישנא קמא "שמא לא אבד הראשון", דהא דבר אחד הוא וענין אחד, שהשטר הראשון עכשיו תחת ידו והוא מכחש לנו, וחדא מלתא היא אם לא אבד כלל או שאבד באמת וחזר ומצאו, ומה שייך כאן למימר בלשון "אי נמי", דזה נראה כלשון שני שלא השמיענו בראשון, ואיש לא עמד בדקדוק זה.

וכתב שם בהמשך דבריו: לכאורה יש להקשות, כשבא ואמר אבד שטרי, אמאי לא נכתוב לו שטר וניתן בידו, ואח"כ יחזור ויפקידנו ביד שליש נאמן לעיני בי"ד, באופן דאין לחשוש שמא לא אבד הראשון.

אבל זה אינו, דכיון שאין לנו עדים שאבד שטרו, ואפשר שעוד שהשטר הראשון בידו, ואז אין שום אפשרות לכתוב לו שטר שני, דהא אינו צריך לכך, ובכה"ג לא תקנו לו חכמים שיכתבו לתת לו, שהרי אין אנו מאמינים לו, מאי אמרת נכתוב מתחלה על מנת להניח ביד שליש, זה א"א דלמא חזי וכו'.

אבל אם יש עדים שאבד שטרו, אע"ג שיש לחשוש שמא יחזור וימצאנו, מ"מ כיון שנודע לנו עפ"י עדים שעדיין לא חזר ומצאו, א"כ אפשר להם לחכמים לתקן לכתוב לו שטר ולתת לידו, ואח"כ יפקידנו לעינינו ביד שליש משום חשש שמא יחזור וימצאנו.

והיינו דקאמר הרשב"ם ז"ל, ואין לנו עדים שאבד ממנו, פי' לפרושו, שעדיין השטר אָבֵד ממנו, ואעפ"י שיש עדים שאבד ממנו, מ"מ חיישינן שמא חזר ומצאו. ודוק מאד.

דף קס"ט ע"א

בגמ': **וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר הנותן מתנה לחברו והחזיר לו את השטר חזרה מתנתו וחכמים אומרים מתנתו קיימת.**

כתב בשו"ת הרשב"א (החדשות סי' רמט), 'שאלת ראובן נתן לבנו קטן בן ד' שנים מחצית הבתים שלו בקנין גמור בלא שום תנאי ושיור בעולם. ואמר ראובן לסופר בשעת נתינת המתנה, שינתן שטר מתנה זה ביד שמעון. לימים מת שמעון קודם שהגיע שטר מתנה לידו, והסופר נתן שטר המתנה לבנו של שמעון ואמר לו הרי שטר המתנה הזה שהיה לי למסור לאביך, ואיני יודע על איזה ענין היה לו לבא לידו. ועכשיו תובע אותו בנו של ראובן אותו שטר מתנה בבית דין לבנו של שמעון, ובנו של שמעון אומר, ששטר זה בא לידו ואינו יודע על מה, ואני מזומן לעשות כמו שיאמרו בית דין. הודיעני עיקר דין זה מהו.

תשובה הדין עם בנו של ראובן מקבל המתנה. דכיון שנתן בקנין, משעת קנין קנה לגמרי ואין חוששין לשום תנאי. מדגרסינן בפ"ק דמציעא אמר שמואל המוצא שטר הקנאה בשוק יחזירנו לבעלים אי משום כתב ללות ולא לוה הא שעבד נכסיה ואי משום פרעון לפרעון לא חיישינן. ואף על גב דלא קימא לן כשמואל בהא דלפרעון חיישינן, בשטרי מכר ומתנה שיש בהן קנין, ואפילו היה המקבל מתנה גדול בשעת המתנה ועכשיו ראינו שטר המתנה יוצא מתחת ידי אחר אחר מיתה, אפילו הכי לא היינו חוששין. דמה אתה אומר שמא החזיר לו מתנתו, הא קימא לן כמאן דאמר הנותן מתנה לחבירו והחזיר לו השטר לא חזרה מתנתו, ואם חזר המקבל מתנה ומכר ונתן לאחר מכן אותה מתנה, היה לו לכתוב עליו שטר מכר או שטר מתנה דמיא להיא דליכא למיחש להא אפילו נפל לא חיישינן, אלמא לא חיישינן לשום תנאי ושיור ומחזירים התם כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר, ואוקימנא לה בשטרי חליטאתה ואדרכתא דלא, וכדמפרש טעמא התם למאי ליחוש ליה אי איתא דפרעיה אבעי' ליה לקרועי שטרא אי נמי למכתב שטרא אחרינא דמדינא ארעא לא הדרא ומשום ועשית הישר והטוב אמור רבנן דתהדר הילכך מרישא הוא דקא זבין ליה איבעי למכתב ליה שטרא אחרינא. וכל שכן הכא דנתן מעכשיו ומחיים בלא שום תנאי ושיור בעולם.

ואילו נתן ליד שמעון והיה שמעון חי ומסתפק כיצד בא לידו, סתמא דמילתא לפקדון בא לידו מפני שזה המקבל מתנה קטן, ואף על פי שהוא שליש ובעלמא ספקו ספק, וכל שכן בנו שאין ספקו ספק.

והא דאמרינן מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו יהא מונח עד שיבא אליהו, התם הוא בשטרי מלוה ופקדון וכיוצא בהן, אבל בשטרי מכר ומתנה שיש בהן קנין אין חוששין, כי משעת הקנין קנה ואף על גב דלא אתא לידיה, ואין לחוש לשום דבר כמו שכתבנו, ואפילו גדול שהוא בן תנאי או בן מכר ומתנה, כל שכן זה שהוא קטן'.

★ ★

בגמ': **והא אמר רב נחמן כל טירפא** וכו' **וכל אדרכתא** וכו' **וכל שומא** וכו'.

כתב בספר בית אהרן להגר"א מגיד ז"ל (ח"ב ע' רנח): כ"ה הגירסא שלפנינו בגמרא, וכ"ה ברבינו גרשום שם, וכ"ה ברא"ש שם (פ"י סי' כ"ד) ולפי סדר זה הסדר כך: שטר מלוה, שטר טירפא, שטר אדרכתא, שטר שומא, אבל הרמב"ם ז"ל (בפכ"ב מהל' מלוה ולוה) כתב הסדר: שטר מלוה, שטר אדרכתא, שטר טירפא, שטר שומא, ע"ש בהלכה ה' ז' י', ועי' בהה"מ (שם ה"ו) שמביא בשם הראב"ד ג"כ אדרכתא קודם לטירפא, וכתב וז"ל: ומכאן שהגירסא הנכונה בפרק גט פשוט (דף קסט) כך היא כל אדרכתא דלא כתיב בה קרענוהו לשטרא דמלוה לאו אדרכתא היא, וכל טירפא דלא כתיב בה קרענוה לאדרכתא לאו טירפא היא, וכל שומא דלא כתיב בה קרענוה לטירפא לאו שומא היא, וכן הוא הסדר האמיתי וכמו שיתבאר עכ"ל.

וראה בחו"מ (סי' צ"ח ס"ט וי') שהביא הסדר כהרמב"ם, וכתב בביאור הגר"א כגירסא אדרכתא קודם לטרפא ע"ש.

★ ★

וראה בהגהות מימוניות ע"ד הרמב"ם שם בהל' מלוה ולוה פכ"ב ה"ט שכתב וז"ל: לפי סדר זה שביארנו פירוש אדרכתא הוא לשון רדיפה כמו מנוחה הדריכוהו, וכן פי' רש"י בכל התלמוד, אבל רשב"ם פירש בגט פשוט וכן משמע שם שהסדר מדברי ר"נ "ש"מ ש"ט ש"א ש"ש" - שטר מלוה תחלה, ואח"כ קורעין שטר מלוה וכותבין שטר טירפא שילך ויטרוף מקרקעות הלוה בכל מקום שימצאם, ואחר שמצא שדותיו קורעין שטר טירפא וכותבין שטר אדרכתא שיהיה שליט ודורך על נכסיו של זה לגבות חובו משדות אלו, ואח"כ מורידין בני אדם בקיאין בשומא לשום לו כשיעור חובו ומכריזין עליה, ואח"כ קורעין לשטר האדרכתא וכותבין לשטר השומא וכן כתב בערוך (ערך אדרכתא) עכ"ל.

וע"ע בסמ"ג (מ"ע סי' צ"ד) שכתב וז"ל: (אחרי שמביא שם הסדר אדרכתא קודם לטירפא) לפי הסדר הזה שביארנו, אדרכתא לשון דריכה כמו הדריכוהו מנוחה, וכן פירש רבינו שלמה בכל התלמוד, אבל רבינו שמואל בפ' גט פשוט (דף קס"ט) ורב האי בשערים שלו וכן משמע שם שהסדר מדברי רב נחמן ש"מ ט' א' ש' סימן שטר מלוה תחלה, ואח"כ קורעין שטר מלוה וכותבין שטר טרפא שילך ויטרוף מקרקעות הלוה בכל מקום שימצאם, ואחר שמצא שדותיו קורעין שטר טרפא וכותבין אדרכתא שיהא שליט ודורך על כל נכסים של זה לגבות חובו וכו' ע"ש.

★ ★

היוצא לנו מדברי הגהות מימוניות והסמ"ג אלו דיש נ"מ לדינא בין הפירושים של "אדרכתא", דלהמפרשים שהוא לשון רדיפה, א"כ הסדר הוא שטר מ' א' ט' ש' (מלוה, אדרכתא, טירפא, שומא), וכגירסת הרמב"ם בב"ב (דף קס"ט ע"א), ולהמפרשים שהוא לשון הלוך ודריכה א"כ הסדר הוא שטר מ' ט' א' ש' (מלוה, טירפא, אדרכתא, שומא), וכגירסא שלנו בגמרא שם.

והנה ההגהות מימוניות וסמ"ג כתבו בשם רש"י שהוא מלשון רדיפה, והג"מ וסמ"ג כתבו שכן פירש רש"י בכל התלמוד, ולכאורה מדברי רש"י בב"ק (דף קי"ב ע"ב) שפירש "אדרכתא" פסק דין "לירד" המלוה לתוך נכסים של לוה וליטלם בשומא בחובו, משמע קצת כפירוש הרשב"ם שהוא לשן דורך על נכסיו ושליט בהן, שכן משמע מהלשון "לירד המלוה לתוך נכסים של לוה", ונבוך אני קצת בזה.

★ ★

ובמ"ש בשם רש"י דאדרכתא הוא לשון רדיפה דהיינו שהוא רודף אחרי נכסי הלוה לגבות חובו ממנם, יתפרשו ג"כ דברי רש"י בבכורות (דף מ"ט ע"א) שפירש שם אדרכתא הרשאה, וי"ל דנקרא הרשאה אדרכתא שהוא מורה על לשון רדיפה והשג, ע"ש שהשליטו על בעל דינו לתובעו דהיינו שירדוף את בעל דינו ולהשיגו לבוא לדון.

ונמצא לפי"ז דשני שמות יש להרשאה בלשון הגמרא:

א) **אדרכתא** ע"ש שע"י הרשאה הוא רודף את בעל דינו.

ב) **אורכתא** ע"ש שהשליטו על בעל דינו לתובעו, וכמו שפרש"י בשבועות דף ל"ג ע"ב אורכתא הרשאה ולשון שלטנות הוא.

★ ★

וז"ל ספר השטרות לרבינו ברזילי ברצלוני: ושטר אדרכתא זו והורדה זו שהדרכנוהו ודהורדנו פלוני הנזכר על הקרקעות הנזכרים שריר וקיים וחזק ככל שטרי אדרכתות והורדות וחזוקין עי"ש, ואני מסופק בלשונו אם פי' כהרשב"ם ואדרכתא הוא מלשון גת "דרך", מפני שכתב ושהורדנו, או כונתו גם על רדיפה, וע"כ כפל בלשונו שהדרכנוהו ושהורדנו דמשמע דמשני דברים הוא מדבר, ועיין.

וראה בספר העיטור (אות ש') בנוסח האדרכתא שכתב וז"ל: וקרענא ליה להוא טרפא וכתבנא ליה הדין כתבא דמתקריא אדרכתא, וזה כגירסא שלנו בב"ב (דף קס"ט ע"א) וכדברי הרשב"ם ודלא כהרמב"ם שהבאתי לעיל.

דף קס"ט ע"ב

בגמ': מידע ידעי, דמאן דמסיק ארעא, בזוזי לא מפיים.

ובתוס' (ד"ה דמאן וכו') בסו"ד כתבו: וקצת רפיא אם יכול לדחותו בזוזי אם לאו, ונראה דמצי לסלוקי בזוזי עכ"ל.

וכתב בספר משמר הלוי עמ"ס שבת - ערובין (בפנינים ואגרות ח"א סי' נ'): באמת צריך לי תלמוד לשון הגמרא הזה שהלוקח הנ"ל "ארעא מסיק בי'" בהמוכר שלו, ולא זוזי, ו"מאן דמסיק ארעא בזוזי לא מיפייס", ואמנם כן שנתן לו הלוקח להמוכר מעות עבור קרקע, אבל הלא הכל הי' בשקר, והקרקע לא היתה כלל של המוכר, וא"כ איזה חיוב של קרקע יש להמוכר כלפי הלוקח, ומה זה לשון הגמרא "ארעא מסיק בי'"?

והלא לכאורה בנמצאת השדה גזולה, ואינה כלל של המוכר, לכו"ע חיוב האחריות של המוכר כלפי הלוקח בכה"ג הוא על הדמים שקיבל, ונמצא שהכל מקח טעות, והוי המעות כעין הלואה, או גזילה, אם השתמש בהם וכו', כנודע מדברי התוס' ב"ב צ"ב ב' ושאר דוכתי.

ואם כן לכאורה פשוט שהתביעה של הלוקח על המוכר בזה היא תביעה של זוזי, שתובע ממנו מדינא את המעות שנתן לו, ולא קיבל תמורה עבורם, ואם כן מה הוא זה שאמרו בש"ס דילן הנ"ל דב"ב קס"ט ב' - אפילו בנמצאת הקרקע גזולה - "הכא דארעא מסיק"?

★ ★

ובשלמא לשון הש"ס אולי הי' אפשר לפרש כמש"כ הרשב"ם שם: "...אבל הכא, גבי מקח וממכר, כשיבא לוקח זה לטרוף קרקע מלקוחות שלקחו מן המוכר, יניחו לו הלקוחות לטרוף, דאמרי לקוחות זה המוכר קרקע חייב לו ללוקח זה תחת שדהו שאבד, וכל מאן דמסיק ארעא בחברי' לא מפייס בזוזי עד זמן מרובה, כשיראה שלא יוכל להעמיד לו שדה, והלכך מניחין לו לטרוף עכשיו", עכ"ל הרשב"ם.

ואמרו הלומדים שליט"א שאפשר אולי לפרש שהלקוחות יחשבו כך, שזה המוכר קרקע חייב לו תחת שדהו שאבד, וכך יתפרש לשון הגמרא: "אי הכי שטרי הלואה נמי,

התם [בשטרי הלואה] דזוזי מסיק [שהתביעה היא מחמת הלואת מעות] אמרי פייסי' בעל חוב בזוזי, הכא [בנמצאת השדה גזולה] דארעא מסיק [שתביעת הלוקח על המוכר היא מחמת מכר קרקע, שהתברר שלא חל, ונראה לאינשי שיש לו עליו תביעה של קרקע, ולכן חושבים הם] מידי ידעי דמאן דמסיק ארעא בזוזי לא מפייס" [לפי מחשבתם של הלקוחות, שבא הלוקח לטרוף מהם בשביל המכר שלו שהתבטל, כשנמצאת השדה גזולה], כך אמרו הלומדים שליט"א, שאולי אפשר לפרש כך בלשון הש"ס, וצ"ב אם אכן כן הוא.

אבל דברי התוס' הנ"ל נפלאו ונשגבו ממני בעניי, שכתבו: "...וקצת רפיא אם יכול לדחותו בזוזי אם לאו...", ומה יש כאן מקום ספק שלא יוכל המוכר לדחותו בזוזי, והלא פשיטא שרק זוזי מגיע לו להלוקח כשהתבטלה המכירה, כשנמצאה הקרקע־גזולה, והוציאה הנגזל מיד הלוקח.

★ ★

ולהלן שם (בסי' נ"ב) כותב: אנהרינהו כבוד הדר"ג שליט"א לעיינין מלשון הזהב המתוק של הרמב"ם הלכות מלוה ולוה פכ"ג ה"ט, שמבואר בו כי רבנו משה פירש להא דב"ב קס"ט א' "לא צריכא דקאתי מכח אבהתי" - בין באופן שהיתה השדה גזולה ביד המוכר, מאבותיו של זה הטורף, כהפירוש של הרשב"ם, ובין באופן שזה טרפה מהלוקח עפ"י עדים שהעידו לו שנגמ' הדין לאביו לטרוף מנכסי פלוני, דהיינו בשביל חוב שהי' המוכר הזה חייב לאביו.

והנה לפי"ז שהסוגיא יכולה להתפרש גם בטירפא דבעל חוב, ובתוס' בסוגיין לא מצאנו לע"ע שום רמז איך פירשו להסוגיא, אם בגזולה דווקא, או גם בטירפא דבע"ח, ובאמת למה יחלקו על הרמב"ם בזה, וא"כ לפי"ז הלא קצת הונח לן מה שעמדנו בדברי התוס' שכתבו: שקצת רפיא אם יכול לדחותו בזוזי אם לאו, ונראה דמצי לסלוקי בזוזי", דבבע"ח יותר ניחא מבנגזל, דבבע"ח יש יותר מקום לומר דהאחריות היא על הקרקע וכו' ע"כ, וע"ש עוד מה שהאריך בזה.

★ ★

בגמ': אתיא לקמיה דרב נחמן אמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

על פי היסוד הזה ביאר בכבודה של תורה (ויחי) את הפסוק (בראשית מז, כ) 'ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מכרו מצרים איש שדהו וגו' ותהי הארץ לפרעה', וצריך להבין, לשם מה אמרה התורה 'כי מכרו מצרים איש שדהו' וכי היינו סבורים דאחד מכר את שדה חבירו. אלא שהיה מקום לומר שהמכירה הזו שהיתה במצרים אינה תקפה משום אונאה, כי מכרו את הקרקעות בשביל לחם, ובודאי שלא קיבלו כפי השווי האמיתי, ואמנם הדין הוא דאין אונאה לקרקעות, ברם במכירה על ידי שליח יש אונאה לקרקעות, כי המשלח יכול לומר לשליח לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, לפיכך פירטה התורה בדוקא שכל אחד מכר את שדהו ולא היתה המכירה על ידי שליחות, ועל כן 'ותהי הארץ לפרעה' ולא חל בזה דין אונאה.

★ ★

בערבי נחל (שופטים) ביאר לפי זה מה שאמרו במדרש (תנחומא, כי תשא כז), 'באותה שעה הראה לו (הקדוש ברוך הוא למשה) כל אוצרות של מתן שכרן של צדיקים, של כל אחד ואחד לפי מעשיו, והוא שואל, האוצר הזה של מי הוא, והוא אומר של בעלי תורה, והאוצר הזה של מי הוא, של מכבדיהם, הוא מראה לו אוצר גדול מכולם, הוא אומר, רבונו של עולם, האוצר הגדול הזה של מי, אמר לו, מי שיש לו מעשים טובים אני נותן לו משכרו, ומי שאין לו, חינם אני עושה, ונותן לו מזה'. ותמוה, וכי הקדוש ברוך הוא ותרן ונותן חינם.

אך הנה כתב בחובות הלבבות (שער הכניעה, ז), שיתכן שיראו לאדם בעולם הבא מצוות שעשה ויאמר שמעולם לא עשאם, ויאמרו לו, עשאה מי שסיפר בגנותך. ויש לומר, שהמצוה שעשה זה המספר בגנות נחשב כאילו היה שליח של זה שדיבר עליו. ברם אילו זה שקיימם באמת אף אם לא קיימם בשלימות, מכל מקום כשהם עוברות לזה שדיברו עליו נחשבות לו כאילו נתקיימו בשלימות, ויקבל לפי זה את שכרו, וזאת משום שיכול לומר לו 'לתקוני שדתיך ולא לעוותי', ושלחתיך רק לקיים מצוות כראוי.

לזה אמרו במדרש, 'מי שיש לו משלו אני נותן לו משכרו', דהיינו שאין לו רק מצות שעשה הוא בעצמו, אבל 'מי שאין לו משלו', דהיינו שהביא מצות מאחרים שדיברו עליו, - 'חנם אני עושה, ונותן לו מזה', הריני מחשיב לו כאילו עשה מצוה בשלימות.

דף ק"ע ע"א

בגמ': רבי סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו וכו'.

וכתב ברבינו גרשום בגליון הגמ' וז"ל: להכי צריך לקיימו לדברי רבי, לפי שהורע כחו שנפל, ולהלן כתב עוד וז"ל: ואי לא מקיים ליה חספא בעלמא הוא, הואיל ואינו יוצא כולו מתחת ידו ע"כ.

וכתב בספר מאור למלך עמ"ס גיטין (סי' ב'): וצ"ע דבפשוטו טעמא דרבי הוא משום דצריך לקיימו בכל דוכתא וגם במלוה שמחזיק לבדו כל השטר, ובזה סובר נמי דצריך לקיימו משום דחספא בעלמא הוא ואיכא פה שאסר.

★ ★

וכתב שם: ונראה לומר בדעת רבינו גרשום עפימש"כ בבית הלוי (ח"ג סי' מב) להקשות בשם בנו הגר"ח זצ"ל וכן הקשה החידושי הרי"ם [הובא באחיעזר ח"ג סי' ע"ד], דלכאורה בשטר שהמלוה והלוה אוחזין בו לא שייך טעמא דמיגו דאיבעי אמר מזויף, משום דעדיפא ליה טענת פרעתי על טענת מזויף, דאם יטען מזויף ויקיים המלוה הרי לא יקבל הלוה כלום, ואעפ"י שאוחז בשטר, ומשום דבתחילה אמר מזויף, וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי, והשתא כשטוען פרעתי, הרי גם כשיקיים יקבל מחצה כדין שנים אוחזין בטלית, ובשלמא בכל דוכתא דהמלוה לבדו אוחז השטר אין לו נפ"מ בין טענת פרעתי לטענת מזויף, ולכן שפיר הוי מיגו אבל לא בשניהם אוחזין בו.

ומכח קושיא זו כתב בבית הלוי שם, דלכן קאמרה הגמ' דטעמא דמ"ד צריך לקיימו הוא משום הפה שאסר, דבאמת מיגו ליכא הכא וכנ"ל אלא הפה שאסר, ולפי"ז א"ש נמי דרק בסוגיא בב"מ איתא להאי טעמא דפה שאסר, ומשום דבעלמא י"ל דנאמן מטעם מיגו, אבל בשנים אדוקין בשטר דמיגו ל"ש, הוצרכו לומר טעמא דפה שאסר, וממילא י"ל דהא דנאמן בכל דוכתי הוא נמי מטעם פה שאסר ע"ש בבית הלוי.

★ ★

אכן בדעת רבינו גרשום נראה לומר דס"ל דבאמת בעלמא הא דצריך לקיימו הוא רק משום מיגו ולא מטעם פה שאסר, ורק בשטר שנפל ואיתרע וכן מכיון דשניהם אוחזין בו ואינו יוצא כולו מתחת יד המלוה, בזה הוא דנאמן מטעם הפה שאסר.

ובטעמא דמילתא י"ל עפ"י הגרעק"א בדרוש וחידוש (גיטין ד"ב) דהיכא דנפל צריך קיום מן התורה, ומשום דאיתרע בנפילתו, אכן מלבד זה נראה דסובר ר"ג דהא דמדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן, זה רק היכא דיוצא מתחת יד בעל השטר, אבל היכא דאינו יוצא מתח"י בעל השטר וכגון בשניהם אדוקין בו, ס"ל לרבי דליכא נחקרה, ולכן שפיר איכא פה שאסר והוי חספא בעלמא,ועיין ברמב"ם פ"ו עבדים ה"ז שהוסיף בדין נחקרה הואיל ויוצא מתחת יד האשה, ועיין רי"ף ביבמות (דל"א) ובנתיבות (סי' מ"ו סקי"ט) איך שפירש דברי הרי"ף ובקרית ספר (פי"א מלוה ולוה) עיישה"ט.

[ושו"ר בספר שערי חיים להגרח"ש זצ"ל גיטין סי' א' שהאריך ביסוד זה] ומש"כ רש"י בגיטין ד"ג. טעמא דלא חציף איניש לזיופי, צ"ל דבהך טעמא לחודא לא סגי כדי להוציא ממוחזק, אלא דעי"ז שפיר איכא דין נחקרה בשטר, ובזה סוברים הרי"ף והרמב"ם דהוא רק כשיוצא מתחת ידי בעל השטר ודו"ק.

דף ק"ע ע"ב

בגמ': א"ל אנא נמי לברר קאמינא.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' ע"ה ס"א) איתא: התובע את חבירו בבית דין מנה לי בידך, בית דין אומרים לו ברר דבריך ממה חייב לך הלוית או הפקדת בידו או חזיק ממונך, שאפשר שהוא חושב שחייב לו ואינו חייב לו. וכן הנתבע אם משיב אין לך בידי כלום או איני חייב לך כלום, צריך לברר דבריו דשמא טועה וסובר שאינו חייב לו והוא חייב לו. ואפי' היה חכם גדול אומרים לו אין לך הפסד שתשיב על טענתו ותודיעינו כיצד אין אתה חייב לו ע"כ.

ובהגהות הגר"א על הדברים: ואפי' היה וכו' ציין: ב"ב ק"ע עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ שילה (ע' לא): הנה בגמ' (כאן): אנא נמי לברר קאמינא, ובפירוש לברר נחלקו שם רשב"ם ותוס', לפי רשב"ם אם לא הביא את העדים הפסיד, ולר"ת בתוס' גם אם לא הביאם לא הפסיד, ואינו אלא דלכתחילה עליו להביאם ואם יגידו שאינם יודעים יתחייב, אבל אם לא באו להעיד לא הפסיד.

ולשיטת הרשב"ם ודאי אין משם ראיה לנידון דידן, דהתם אינו נאמן בדין אם לא הביא את העדים שפרע בפניהם, משא"כ הכא שפשטור בדין, ואינו אלא ענין של בירור טענתו. אלא דלשיטת ר"ת, דאף אם לא באו העדים לא הפסיד, ובכ"ז מחייבינן ליה להביאם ולברורי כל כמה שאפשר, כמו"כ כאן אומרים לו שיאמר כיצד אינו חייב לו. (ועי' בתוס' שם).

ומה שציין זאת הגר"א על הא דאמר המחבר ואפי' היה חכם גדול וכו', לכאורה היה אפשר לומר דכונתו לזה, דהא גם שם בגמ' ר' אבא היה הנתבע, ובכ"ז אמר ליה ר' יצחק נפחא יבואו פלוני ופלוני ויעידו וחזינן דגם בחכם גדול הדין כך.

★ ★

אכן באמת יש לעיין בעיקר ראיתו של הגר"א מהגמ' הנ"ל, דהא הרמב"ם (בפ"ו מטו"נ הל' ה') פסק, שאם טען פרעתיך בפני פלוני ולפלוני ולא הביאם לבי"ד חייב לישבע שבועת היסת, וז"ל שם: שאין אנו מצריכים אותו להביאן אלא לברר דבריו ולהפטר אף משבועה, וא"כ התם עיקר מה שחייבוהו להביאם זהו להפטר משבועה, ובלא העדים היה צריך לישבע מצד הדין, ואיזה חילוק יש בזה בין גדול לשאינו גדול, והלא לא משום טעות בטענת כפירתו אתינן עלה, אלא דהכי דינא דבלא עדים נשבע, ולהפטר משבועה צריך להביא את העדים.

אבל בנידון דידן הלא אין לזה שייכות עם שבועתו, ובאם שמחוייב לישבע גם לכשיברר את טענת הכפירה יצטרך לישבע, ואין זה אלא חיוב בבירור הטענה, אבל לא בנאמנות הכפירה, ואיך אפשר לאוכוחי הך דינא דידן מגמ' הנ"ל.

ולכן נראה, דכוונתו להוכיח דכמו דהתם חייבו ר' יצחק נפחא לר' אבא להביא את העדים שפרע בפניהם, אף דמעיקר הדין פטור היה גם בלא זה מדין כופר הכל, ומה שנוגע לשבועה מאי איכפת לן אם ישבע ויפטר והלא זאת ידע ר' אבא שבאם לא יביא עדים יתחייב שבועת היסת, ובכ"ז חזינן דאם רק אפשר להביא הוכחה להוציא מלבו של התובע החושדו צריכינן לחייבו בזה, וכמו"כ כאן אף דחכם אינו טועה בטענת כפירתו, מ"מ מחייבינן לברר ולבסס טענתו כדי להוציא עד כמה שאפשר מלבו של התובע החושדו.

★ ★

בגמ': **אמר לי' אנא נמי לברר קאמינא.**

וכתב ברשב"ם: כלומר כרבי סבירא לי, ואם לא בירר דבריו הפסיד, וכן פירש רבינו זקיני מ"כ בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ג ע"ב) וכו' ע"כ.

וכתב בספר הלכה ברורה (ח"ב הל' הלואה סי' ע' סעיף ב' אות א'): ולכאורה כן הוא גם ריהטא דגמ' ב"ב, שהקשה ר' אבא "ואי לא אתו לא מהמנינא". וברשב"ם נתבאר, דאפי' לרבי, אי אתו סהדי ואמרי להד"מ הלווה נאמן, דהעדים אינם זוכרים, וכרבא דשבועות.

בתוס' תמהו דלפירוש הרשב"ם דס"ל אליבא דרבי דאפי' אומר שאינו מוצא העדים חייב, איך אפשר לומר דאם העדים לפנינו ואומרים להד"מ הלווה נאמן.

ואפשר דס"ל לרשב"ם דיותר שכיח שהעדים ישכחו, ממה שיאמר הלווה שיש לו עדים ואינו מוצאן, [והא דהצריכו לרבי לברר ולהביא העדים, אף שאם יאמרו להד"ם יהיה הלווה נאמן, י"ל כמוש"כ המהרש"ל והמהרש"א לפי' אחרון בתוס', דהצריכו לברר כדי לצאת יד"ש, שמא יודה הלווה או שמא יעידו העדים שיודעים שלא נפרע].

אמנם י"ל דהתוס' שהקשו על פירוש רשב"ם, הבינו בשיטתו דהטעם באומר שאינו מוצאם שחייב אינו משום שחשוד שמשקר, אלא משום דס"ל לרבי דכל שאומר שיש לו בירור עדים חשיב כמו הודאת בע"ד שאם לא יביא הבירור יפסיד בדין, ולזה תמהו התוס' דא"כ באומרים להד"מ נהי דלא דכירי, מ"מ ליכא לבירור העדים ולא גרע מאינו מוצאם שחייב.

וע"ש מה שהאריך הרבה בסוגי' זו.

★ ★

בגמ': **אמר רב הונא אמר רב אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא ב"ד מקרעין השטר וכותבין לו שטר אחר מזמן ראשון.**

כתב בשו"ת הראב"ד (סי' קפג), 'מה שנוהגים מי שיש לו שטר חוב על חבירו וחושש שמא יאבד הולך לבית דין ומטפיסין אותו מלה במלה ומניחין הטופס בבית דין, אם טען הלוה על אותו שטר שני פרעתיו מה דינו אחר שאין בידו שטר חובו הראשון.

'תשובה. אינו יכול לטעון פרעתי כדגרסינן הטוען אחר מעשה בית דין לא עשה ולא כלום (בבא מציעא יז, א), והעמידה הרב כגון שנמחק שטר חובו והעמיד עליו עדים ובאו לבית דין דכל מעשה בית דין כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי. וכן הטוען אחר מעשה בית דין כגון מי שפרע מקצת חובו וכותבין לו בית דין מזמן הראשון, ואע"ג שגוף השטר שעשה לו הלוה אינו קיים אע"פ כן אינו יכול לטעון פרעתי. ולא עוד אלא שדינו כדין שטר שכתב הלוה על עצמו בין לטענת פרעון בין לשעבוד לקוחות. ואף אם תבע חבירו על פה ונתחייב לו בדין ולא היה בידו לפרעו וכתבו לו מעשה בית דין אם טען אח"כ פרעתי אינו נאמן וגובה מן הלקוחות בשטרו טרם לכל דבר'.

דף קע"א ע"א

בגמ': אלא עדים שעשו שליחותן חוזרין ועושין שליחותן וכו'.

וברשב"ם: "שעשו שליחותן לכתוב ולהעיד בשטר הראשון, היאך חוזרין ועושין שליחות אחרת, ומי נתן להם כח זה", עכ"ד. ומחלקים שם רב יוסף ורבה, דבשטר מתנה או שטר שאין בו אחריות, יכולין לכתוב אפילו עשרה שטרות. וכתב שם הרשב"ם ז"ל (ד"ה ומשני) "דבשטר מתנה, כיון דהכל יודעין שנותן לו השדה, למה לא יכתבו לו שטר מתנה להיות בידו לעדות דתיקו ארעא בידיה" עכ"ל.

★ ★

ובתוס' כאן (ד"ה אלא וכו') כתבו לחלק בין גט לשטר, דבגט צריך להיות דין שליחות, וממילא כיון שכבר עשו שליחותן בטל השליחות הראשון ושוב אין להם תורת שליחות לכתוב גט אחר כיון שלא ציוה הבעל לכותבו, ורק אם הבעל מצוה לו עכשיו לכתוב גט שני אז שפיר כותבין גט שני.

משא"כ גבי שטר, אפילו אם יצוה להם "הלוה" לכתוב (שטר חדש) ג"כ אינם יכולים לכתוב, כיון שדומה לשטר מוקדם, דהרי כותבין עכשיו לפי הזמן הראשון, ויאמרו כל שטר מוקדם כשר ואתי למיחתם על שטר מוקדם, משא"כ אם יכתבו לו "בית דין" מזמן ראשון, לא יבואו עי"ז לחתום בשטר מוקדם, כי ידעו ששטר מוקדם פסול ומה שעשו עכשיו הוא משום דאלימי ב"ד לאפקועי ממונא, עכתו"ד.

מבואר מדברי התוס', שמעיקרא דדינא אכן מותר לעדים לכתוב לו שטר מזמן ראשון כשמצוה להם הלוה, רק דאין לעשות כן משום שיאמרו שטר מוקדם כשר.

אכן מדעת הרמב"ן כאן נראה דחולק על סברת התוס' וסובר, דכיון דכבר עשו שליחותן ואז בשעתו נשתעבדו נכסיו עבור המלוה, ועכשיו שמחליף השטר נמחל שעבודן והרי הוא כמי שאינו, א"כ אינם יכולים עכשיו לשעבד נכסי הלוה למפרע מזמן הראשון אפילו כשהלוה מצוה להם לכתוב.

ורק כשאין שעבוד נכסים בהשטר, כגון בשטר מתנה או בשטר מכר שהוא לראיה בעלמא בלא שעבוד, אז יכול הלוה לומר לעדים שיכתבו וכותבין. וכן כתב בנימוקי יוסף במס' בבא בתרא (עט, א מדפי הרי"ף ד"ה גרסי'), דכבר נפקע השליחות כשנפרע (במי שפרע מקצת חובו) והוא אינו יכול לעשותו שליחות על שעבוד דלמפרע מה שאין בידו.

★ ★

וכתב הג"ר אליהו כץ שליט"א בקובץ פעמי יעקב (אדר תשס"ח ע' קצח): ע"כ צריכים לומר דסברת התוס' היא, שבמה שמחליף השטר אין בזה מחילת השעבוד וממילא עדיין נשאר השעבוד נכסין ע"י השטר הראשון, ואינו כותב עכשיו מחדש רק לענין זה שיהיה בידו לראיה בעלמא, אלא דמכ"מ אין לעשות כן משום החשש שיאמרו דשטר מוקדם כשר.

וחשש זה אין חוששין רק כשיש שעבוד נכסים, דאז חוששין שיעשו כן במקום אחר, אבל בשטר מתנה וכדו' אין על מה לחשוש, כי ממילא אין כאן שעבוד, ולא יפסידו הלקוחות אפילו באם יעשו כן במקום אחר שיכתבו שטר מתנה מוקדם וכדו'.

וע"ש שהאריך לגבי שטר כתובה משנים רבות שהולכת ונמחקת, והשאלה היא האם לכתוב כתובה חדשה או לא, ואם להחתים את אותם העדים על שטר כתובה חדש או עדים חדשים, ונוגע כמובן לדברי הגמ' כאן: עדים שעשו שליחותן חוזרין ועושין שליחותן (בתמיה) וכדברי הרשב"ם: ומי נתן להם כח זה.

והביא את המבואר בשו"ע חו"מ (סי' מ"ג בש"ך ס"ק לד) דבכתובה איכא פלוגתא בין הפוסקים אי כמעשה בי"ד דמיא ואז אם כתיבתו היה ביום ונחתם רק בלילה כשר,

או לא. והרשב"א בחדושיו (גיטין יח, א) פסק, דכמעשה בי"ד דמיא. ומסיים שם, דאם קנו ממנו בשעת כתיבה שפיר דמי, דמשעת קנין שיעבד נפשיה, ופוסק שם כשמואל, דהלכה כשמואל בדינא, עיי"ש בפנים. וכנראה מדברי הש"ך שם והבאה"ט (שם סקכ"ח) דנקטו כן להלכה.

ולפי זה אפשר לומר, דבשטר כתובה ששעבוד הנכסים לגוף הכתובה הוא מכח הקנין שעשה הבעל בנוכחות העדים לפני החופה, ואילו הכתובה הוא רק תקנת חכמים בשביל טובת האשה, ואינו נפקע ממנו השעבוד עד שהוא משלם לה הכתובה או אם תמחול לו בפירוש (לפי הדינים שמבואר בזה), וא"כ עכשיו בכתיבת הכתובה החדשה אינו נעשה שיעבוד חדש, דהא אפילו אם יכתבו עכשיו הזמן של עכשיו (שעת הכתיבה), הרי מכ"מ השעבוד ממילא כבר מוטל עליו מיום החופה, וא"כ במקרה של מחיקת הכתובה אמאי לא יוכלו העדים לכתוב הכתובה, כשהבעל מצוה להם, שיהיה לפי הזמן הראשון דהיינו יום החופה, והרי מאז כבר יש השעבוד נכסים, וע"כ בזה מובן למה נפסק כך בשו"ע ואינו מובא שם שצריך להיות ע"י בי"ד דייקא.

★ ★

בגמ': תנו רבנן שטר שזמנו כתוב בשבת או בעשרה בתשרי שטר מאוחר הוא וכשר.

במסכת סנהדרין (צה, א) דורשת הגמרא את הפסוק (בראשית כד, מב) שאליעזר אומר 'ואבוא היום אל העין', שבאותו יום יצא והיתה לו קפיצת הדרך. וצריך תלמוד, למה הועילה קפיצת הדבר, הרי אין הקדוש ברוך הוא עושה ניסים סתם.

וביאר בתורה תמימה (פר' חיי שרה כד, מב אות כח) על פי מה שמובא בפרקי דרבי אליעזר (טז) ובמדרש (בראשית רבה נט, יא), דקודם שיצא אליעזר כתב אברהם שטר מתנה ליצחק ונתנו ביד אליעזר שיראה למשפחת רבקה, ואם לא היה מספר מקפיצת הדרך והיו מחשבין נסיעתו בדרך הטבע כמה ימים, היה נראה להם שהשטר מתנה הוא מאוחר שנכתב ביום ביאתו. ואף דכמובא בגמרא כאן שטר מאוחר כשר, מכל מקום מחזי כשיקרא, כפי שנפסק בשולחן ערוך (חושן משפט מג, יב ברמ"א), דמטעם זה לא יכתבו לכתחילה שטרות מאוחרין.

דף קע"א ע"ב

בגמ': כי הא דרב יצחק בר יוסף היה מסיק וכו' מתקיף לה אביי וכו' א"ל רבא וכו'.

וכתב בספר מתנובת שדי עמ"ס ב"מ (י"ז ע"א): צ"ב דברי אביי, דאי אין הלוה פורע למלוה מחמת דאבד השטר, נמצא ודאי אינו פורע חובו, ואבידת השובר ע"י הלוה ועי"ז יוציא המלוה ממנו שנית, הוא ספק, ואמאי מחמת ספק חיוב שני של הלוה יפטור עצמו הלוה מודאי חיוב.

ועוד דהלא צריך לצאת ידי שמים וכדאיתא בב"מ (ל"ז ע"א) דבגזל משנים משלם לשניהם.

ואולי י"ל לרב ושמואל דאין כותבין שובר, דסברי דכל המלוה בשטר מלוה על מנת דלא יפרע לו הלוה אלא ע"י החזרת השטר, והוה השטר כתמורתו של ההלואה, וכן הוא בבבא בתרא (קכ"ד ע"ב) דירשו שטר חוב נוטל בכור פי שנים דלא הוי ראוי, וע"ע בקצוה"ח (סי' ר"ב סק"א) דהיכא דשטר בידו של מלוה לא מהני מחילה. ונמצא דבאבד השטר הרי זה כאילו מחל המלוה עד שיוציא שטרו, וא"כ ליכא חיוב בזה גם לצאת ידי שמים.

★ ★

בגמ': לא נחלקו אלא בשטר מאוחר בעלמא, דרבי יהודה לטעמי' וכו'.

ברשב"ם ד"ה (אמר לי' אירכס לי וכו') כותב: וה"ה בלא אירכס היכא דפרע חצי חובו וכתבו שובר ללוה וכו' ע"כ.

וכתב הגאון רבי אליהו גוטמכר מגרידיץ זצ"ל להקשות מדברי הרשב"ם כאן על מש"כ הש"ך (חו"מ סי' נ"ד ס"ק ב') על מש"כ המחבר שם (סעיף א'): ואם רצה יכתוב שובר, כתב הש"ך: מיהו נ"ל, כשלא הגיע זמן פרעון של כל השטר, אין צריך הלוה ליקח שובר ע"כ. ומדברי הרשב"ם הנ"ל נראה דלא כוותי', דאי כדברי רבינו הש"ך, הא בזה ודאי לא הגיע זמן הפרעון, אדרבה כל החוב מתחיל אח"כ, א"כ גם לר' יוסי אין מכריחין את הלוה ליקח שובר, ושוה בזה ר' יוסי לר' יהודה, דר' יוסי לא אמר אלא בפרע מקצת חוב וכבר הגיע הזמן, ובמאוחר אם ישלם קודם הזמן היכן מצאנו דר' יוסי סבר דמכריחין ליקח שובר למה שמחלק

הש"ך. ואי הש"ך לא סבר כהרשב"ם, ידענו שאין זה דרכו לחלוק על ראשונים בלי ראיה והיה לו להביאו.

ובפרט שדברי הרשב"ם מיוסדים על אדני פז, דרב הונא בריה דר' יהושע אמר דרק אפלגא כתבינן לר' יוסי ולא אכלוה, ואינו חולק על ר' פדת רק הוא מילתא באפי נפשיה כמ"ש הרשב"ם שהביא מילתא באפי נפשיה, וא"כ איך מבאר רב הונא בריה דר' יהושע פלוגתא דר' יהודה ור' יוסי בשטר מאוחר אם היינו אומרים דרק באירכס לי פליגי אם כותבין שובר, והוא סבר באירכס לי לכו"ע אין כותבין שובר, אלא ודאי פליגי דחיישינן שיפרע מקצת, ונפק חורביה לר' יוסי דסבר כותבין שובר, ולכן הקדים הרשב"ם דלאו דוקא אירכס, כדי ליישב גם לשיטת רב הונא בריה בר' יהושע, וצ"ע על הש"ך לפי"ז.

★ ★

בגמ': א"ל רבא אין עבד לוה לאיש מלוה.

בפרדס יוסף (פר' בראשית) הביא בשם 'ילקוט פנינים' (אות ו) דכתב, דיש איש עבד ואדם, "איש" נקרא אדון כמו אישי כהן גדול (יומא פ"א מ"ה), ועבד לוה לאיש מלוה (משלי כ"ב, ז) ומלוה נקרא איש אדון, "עבד" יקרא מי שאינו בן חורין, "אדם" זה ממוצע איננו אדון וגם אינו עבד, ונקטה התורה אדם הראשון ולא איש הראשון, כי אדם היה יחיד ולא היה משועבד לאחר, אבל לא היה ג"כ איש שלא היה מושל על אחרים שלא היו אז במציאות, ואך אחרי שנתארש עם חוה שנאמר (בראשית ג, ט"ז) והוא ימשול בה נעשה לאיש.

דף קע"ב ע"א

במשנה: שנים כו' יוסף בן שמעון כו' ואם היו משולשין יכתבו סימן, ואם היו מסומנים יכתבו כהן.

כתב החתם סופר בתשו' (אהע"ז ח"ב סי' כ"ה). דמדלא אמרו שיכתבו בשם האם כמו אבא שאול בן מרים ור"ש בן פזי, ש"מ דלאו שפיר למיעבד הכי, דאין אדם ניכר לרבים בשם אמו, כמו בשם אביו שעולה בו לתורה וחותם בו, ואותם חכמים אבא שאול בן מרים ורב מרי בר רחל ור' שמעון בן פזי צ"ל דשמם של אמם היה מפורסם - ולא כל הרוצה ליטול שם האם יטול [על משקל המשנה סופ"ב דברכות רשבג"א "לא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול"].

ומביא משו"ת הרא"ש כלל ט"ו סוף סימן ד' שמדייק מכאן מדלא נתנו עצה שישנה א' מהם את שמם, ש"מ דאינו מועיל שינוי השם לכתיבת הגט ושטר.

ומס' תשובה מאהבה מביא שפעם אחת הי' בפראג שני יוסף בן שמעון שהיו דורות משולשין שווים, וגם לא הי' סימן בארוך וגוץ ששניהם היו שווים, וסמכו חכמי פראג על המהר"י מינץ ומהר"י לכתוב שם משפחה. ומזה שלא השכילו לכתוב שם האם, חזינן גם כן שאינו ראוי לכתוב שם האם שאינו ניכר.

★ ★

בגמ': אמר להו רבא וכו' כי כתביתו שטרי אקניאתא, אי ידעיתו יומא דקניתו בי' כתבו, ואי לא כתבו יומא דקיימיתו ביה, כי היכי דלא מתחזי כשקרא.

לכאורה מבואר מדברי הגמרא, דבשטרי אקניאתא, דהיינו שטר שנכתב בו קנין, אפשר לכתוב אפילו לאחר זמן את התאריך של זמן הקנין, ואינו חייב לכתוב דוקא את זמן כתיבת השטר.

אכן ברשב"ם כאן כתב לחלק דזה רק בשטר מתנה או שטר מכירה ולא בשטר הלואה שיש בו אחריות, דבזה לא יכתוב אלא יום העומד בו עכשיו ע"כ.

אך הרשב"א (כאן) חולק עליו וס"ל דגם בשטרי הלואה מצינן למיכתב יומא דקנו ביה, ואין בזה משום חששא דשטר מוקדם ע"ש בדבריו.

ולהלכה נפסק בשו"ע חו"מ (סי' ל"ט ס"ג) כדעת הרשב"א הנ"ל ע"ש.

★ ★

ובספר כתובה כהלכתה בקו' שביבי אש (סי' ט"ו) דן בענין דנמצא טעות בכתובה לאחר כמה ימים ועדיין העדים לפנינו שזוכרים היטב את קבלת הקנין שנעשתה בפניהם ואת זמנה, האם אפשר לכתוב כתובה חדשה רגילה ויהא נכתב בה הזמן הקודם של יום קבלת הקנין, או אפשר דבכה"ג איכא למיחש בה משום שטר מוקדם דפסלינן לה בשו"ע חו"מ סי' מג ס"ז, וצריך לכתוב כתובה בנוסח "כתובה דאישתכח בה טעותא".

ור"ל שם, דלפי מה שנפסק בשו"ע וכנ"ל כהרשב"א ודלא כרשב"ם, א"כ נראה פשוט וברור דהוא הדין נמי לענין

כתובות דילן דאית בהון קנין, ממילא חייל דין השעבוד משעת הקנין ולא משעת כתיבת השטר ומשום הכי בודאי מצי שפיר לכתוב אפילו לאחר זמן את התאריך של יום הקנין ואינו צריך לכתוב את שעת הכתיבה, ופשוט.

★ ★

וע"ע (שם ע' רטז) נדפסה תשובת הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל לשאלה הנ"ל וכותב וז"ל:

יש לחשוש דשמא תימצא הכתובה ותגבה פעם שניה, אך אם ברור שהכתובה נשרפה, נראה דשפיר לכתוב ממש ככתובה הראשונה עכ"ל.

★ ★

בגמ': **שנים שהיו בעיר אחת שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע שטרות שניהן פרועין כיצד יעשו ישלשו.**

ופירש הרשב"ם: 'ישלשו - אבי אביו ויכתוב יוסף בן שמעון בן יעקב וזה יכתוב יוסף בן שמעון בן נפתלי'.

בפרשת פנחס (בראשית (כה, יא) נאמר, 'פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל', ופירש רש"י: 'לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן'.

בציצים ופרחים ביאר את דבריו על פי מה שאמרו כאן, בשני יוסף בן שמעון בעיר אחת שאין יכולים להוציא שטר חוב שהרי אין יודעים איזה הוא מהם שחייב, ולפיכך צריכים לשלש היינו לכתוב גם שם אבי אביו, ואם גם בכך שוין יכתוב סימן היינו אחד ארוך ואחד קטן וכו', ואם גם בזה אפשר כשיוסיפו כהן אם אחד מינייהו כהן, ע"ש. והנה אם אחד כהן וכותב כן לכאורה שאין צריך עוד לשלש או לסימן וסגי בכך, וא"כ מאחר שנכתב כהן אמאי כתיב פינחס בן אלעזר בן אהרן דתו למה לי לשלש, ונראה דלזה קאתי רש"י לפרש דלפי שהיו השבטים מבזים אותו יחסו אחר אהרן.

דף קע"ב ע"ב

בגמ': **אמר רב הונא, ממך אפילו מריש גלותא וכו' אבא שאול אומר אם כתיב בו גרשתיה היום כשר, אלמא היום - ההוא יומא דנפיק בי' משמע, ה"נ ממך, מההוא גברא דנפיק מתותי ידי' משמע.**

בשו"ת זכר יהודה להגאון ר' יהודה ליב זלבינד זצ"ל (שנקרא מהרי"ל בטלן) (סוף סי' ל"ו) כותב: יש לחקור הא דשינה שמו הגט פסול, אי טעמא משום דהוה כלא כתב שם כלל דהפסול הוא משום דלא מוכח מתוכו מאן מגרש דהא בעינן ידים מוכיחות (ועיין בתוס' גיטין דף כ' א' בד"ה והא בעינן שמו ושמה), או אפשר דשינה גרע מלא כתב כלל שם המגרש.

וכתב להוכיח מהגמ' כאן הנ"ל דמוכח לכאורה, דזה נקרא מוכח מתוכו, וכותב: ורצינו להאריך, דהא דאמרינן דנפיק מתותי ידיה אין לפרש דהוה כמו לכל מוכ"ז עי"ש, אך מפני אפס הפנאי אין באפשרי ע"כ.

★ ★

בגמ': **אמר רב הונא, ממך אפילו מריש גלותא** וכו'.

הנה בגמ' כתובות (ק"ב ע"א) איתא: כתב לכהן שאני חייב לך וכו'. וכתב הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר ז"ל בחדושיו שם להעיר:

בבכורות [נא, א] גרסינן "שהוא" חייב "לו", וכן הועתק ברמב"ם [פי"א מה' בכורים ה"ז] ושו"ע [יור"ד סי' ש"ה ס"ד] וכו'.

ויש להוכיח דגירסא דבכורות עיקרית, והיינו ע"פ מה דקי"ל (בחו"מ סי' נו"ן) כבסוגיא דב"ב (קעב, ב) ד"לך" המוציא קאמר, ולא "ממך ואפי' מריש גלותא". וא"כ יקשה לפי גירסתנו, מאי פריך על ר"ל, דילמא מיירי בשטר גמור כתוב, כמש"כ בברייתא, דהיינו שכתב שאני חייב "לך", וקמל"ן דחייב ליתן לכהן המוציאו, ואגב אשמעינן הך דינא. אלא ע"כ דבאמת לא כתב "לך" וכגירסא בבכורות ע"כ.

★ ★

בגמ': שנים שהיו בעיר אחת שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון.

דוגמא זו של יוסף בן שמעון מצינו בהרבה מקומות בש"ס, וראוי ליתן טעם, למה בחרו דוקא בשם זה, שם שלא היה במציאות כלל וכלל, והיה יותר נאה לבחור ראובן בן יעקב, כפי שמצינו בהרבה מקומות דוגמאות של ראובן ושמעון.

וביאר הרה"ק רבי צדוק הכהן (פרי צדיק, קרח), שכל ישראל נקראים על שם יוסף, כיון ששומרים את בריתם, ואולם בשבט שמעון היו עשרים וארבעה אלף איש שמתו על דבר פעור שזה היפך ממידת יוסף, והיה מקום לטעות ששבט שמעון אינו נקרא על שמו של יוסף, לפיכך בחרו בכל מקום יוסף בן שמעון כדי לרמז שגם שבט שמעון נקרא על שם יוסף ששומרים את בריתם.

★ ★

במקום אחר (תקנת השבין, ו) כותב הרה"ק רבי צדוק הכהן בזה הלשון: 'והנה שורש החסרון היותר עצום למראית עין שיש בנפשות דישראל הוא החסרון דשמעון, ועל האמת הוא החסרון היותר קל דעל כן לא נכתב בתורה כי על האמת אי אפשר שיהיה חסרון בזה בנפשות דישראל כלל, אלא שדבר זה צריך לבירורים גדולים ועל כן אין מיתתו בבית דין אלא מקנאי הפוגע בו והקנאי הוא שזריז ומהיר לנקום ואין מתון בדבר ומצדד לזכות ולהציל כמו שהיו עושין הסנהדרין, והבירור השלם הוא כאשר יהיה יוסף בן שמעון שהבן יגלה המעמקים שבאב כאשר יהיה הבן היפך לו ממש, שזהו שורש יוסף שהוא מוגדר בזה בתכלית, ועל כן סתם בן המברר אביו יש לקרותו על דרך משל יוסף בן שמעון, כי בירור זה הוא ברור בכל ישראל שהרי חסרון זה אינו בעצם במי שהוא משורשא וגזעא קדישא דישראל.

'**ולכן** נקטו למשל השם יוסף בן שמעון כשדיברו משני בני אדם השוין בשמן כמו שאמרו במשנה (לעיל קעב, א) ובגמרא שם (לעיל קסז, ב) ובבכורות (מח, א), דנראה דהוא שם המצוי, ואף על פי שאין זה עצמו שם מצוי בפועל הם נקטו למשל מה שהוא ראוי להיות בשורש וכפי דרכם לתפוס למשל שמות השבטים שהם ראשי האומה הישראלית ראוי להיות שם בן ואב, רצה לומר בן המברר האב שעל זה הוא עיקר ענין הבנים המצוי הרבה יוסף בן שמעון, רצה לומר השמות יוסף ושמעון של השבטים יהיה זה בן לזה ומברר את זה, ולא שיהיה בפועל לדורות שמות בני אדם כן דלא כל שמעון ויוסף שבעולם הם דוגמת השבטים ופוק חזי כמה יוסף איכא בשוק שאין גדורים בעריות כיוסף הצדיק, ואף על פי שמכל מקום ודאי שמא גרים להיות לו שייכות מה לשורש שמו מכל מקום אין הבירור בשמות יוסף ושמעון בעלמא, רק לדוגמא נקטוה משמות השבטים ויהיו השמות איך שיהיה השם המצוי דהיינו הבירור המצוי בין בני ישראל להיות על ידי זה מצוי שמות אב ובן שוים, כי השם הוא עיקר הנפש והחיות כידוע ראוי להמשילו ולכנותו ביוסף בן שמעון'.

דף קע"ג ע"א

בגמ': זימנין דאזיל לגבי ספרא וסהדי וכו'.

וברשב"ם (ד"ה זימנין וכו'): "כסבור הוא לרמות בו חברו ולגבות ממנו בשטר זה, והוא אינו יודע מה ששנינו שאין יכול להוציא על חברו ששמו כשמו" עכ"ל.

וכתב הרה"ג ר' ישעי' אפשטיין ז"ל בקובץ תלפיות (קובץ ד' ע' 846 אות מג): אין ללשון זה: "והוא אינו יודע מה ששנינו" הבנה וקשר. הלא הפירוש בגמ' כך הוא: בשביל שאפשר לכתוב שטר בלא המלוה, לכך תקנו דאין מוציאין זה על זה ולא שייך לומר "שאינו יודע מה ששנינו", שהרי עדיין לא שנינו ולא נתקנה עוד תקנה זו דאין מוציאין, וגם הלשון בכלל מוזר דהרמאי אינו מתחשב עם מה ששנינו או לא שנינו? עכ"ד.

★ ★

אכן עמד בזה כבר הב"ח חו"מ (סי' מ"ט סעיף יב) וכתב: לכאורה אין לדבור זה הבנה כל עיקר, דהלא פשט הסוגיא משמע דלפי שכותבים ללוה אע"פ שאין מלוה עמו הלכך אין מוציאין זע"ז, אלא נראה דעת רשב"ם בפי' זה דכדי ליישב לתנא ברא דקשיא עליה איפכא אמאי לא תקנו דנכתב ללוה אע"פ שאין מלוה עמו, ונימא דאין מוציאין זה על זה והתירוץ ע"ז הוא, דחששו רבנן דכסבור הוא לרמות בו חברו דהוא אינו יודע מה ששנינו וכו', והלכך אעפ"י שלא יועיל לו רמאותו מ"מ כדי שלא יעלה בדעתו שום רמאות, תקנו דאין כותבין ללוה עד שיהא מלוה עמו ואמרי' נמי דמוציאין זה על זה.

וזה שכתב רשב"ם כסבור הוא, כלומר לתנא דידן דאין מוציאין זה על זה וכותבין ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו, איכא למימר זימנין דאזיל לגבי ספרא דאינו יודע מה שנינו, אלא דאין אנו חוששין לרמאותו כיון שלא יועיל לו כלום, אבל לתנא ברא לא יבא כלל לרמות בו חברו ודו"ק" עכ"ד

★ ★

והש"ך (שם) הביא את דברי הב"ח וכתב עליו: ודחק עצמו מאוד בפירוש דברי הרשב"ם אלו וכו', ddברי הרשב"ם הם כפשוטם איך נאמר שהלוה כתב שטר זה לרמאות והלא שטר זה אינו כלום, לכך כתב והוא כלומר הלוה שעשה לרמות אינו יודע מה ששנינו וכו'" עכ"ל.

אכן הגר"י אפשטין הנ"ל טוען ע"ד הש"ך: אבל דברי הש"ך אינם כפשוטם, כפי שבארנו, שהרי ע"ז אנו דנין, דבשביל שכותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו תקנו דאין מוציאין ועדיין לא שנינו ולא ידענו.

★ ★

והנה דרך מחודש יש כאן בתומים (סי' מ"ט סוף ס"ק ו') שכתב: ולי נראה שהמדפיס השמיט ברשב"ם הנקודה על מלת מה והוא ר"ת משום הכי, ולכך טעות אחר נגרר עמו שהוסיף שין ששנינו וכצ"ל לרמות בו חברו ולגבות בו בשטר זה והוא אינו יודע (פי' הוא חברו לא ידע מכלום מכתיבת העדים, והוא יוציא עליו שטר ללא פשע) משום הכי שנינו שאין יכול להוציא שטר על חברו ששמו כשמו, והוא פשוט ונכון והאמת עד לעצמו ע"כ.

דף קע"ג ע"ב

בגמ': **א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד, דכתיב** [בראשית מג, ט] **אנכי אערבנו מידי תבקשנו. מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא, דכתיב:** [בראשית מב,לז] **תנה אותו על ידי ואני אשיבנו. אלא אמר רבי יצחק, מהכא** [משלי כ, טז] **לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו, ואומר** [משלי ו, א] **בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך, נוקשת באמרי פיך.**

כתב ידי"נ הגאון ר' יצחק ישעי' וויס שליט"א: המפרשים ובראשם המהרש"א בחידושי אגדות תמהו, שהרי רב חסדא בקושיתו מביא את הפסוק שאמר ראובן ולא את דברי יהודה. ובמסורת הש"ס מביא הגרי"ב את גירסת השאילתות דרב אחאי [מקץ שאילתא לא], שאכן גורס: אמר רב הונא מניין לערב שמשתעבד, שנאמר אנכי אערבנו מידי תבקשנו, א"ל רב חסדא התם יהודה גופיה לוה הוא דכתי' [בראשית מג, ח] שלחה הנער אתי.

ולכאורה הוקשו לבעל השאילתות ב' קושיות עצומות, א. מדוע מביא רב חסדא את הפסוק של ראובן. ב, הרי אין כאן לא ערבות או קבלנות אלא הלואה, וכמו שאמרו שניהם, ראובן אמר תנה אותו על ידי, ויהודה שאמר שלחה הנער אתי, שניהם מדברים על לקיחת בנימן עצמו, וא"כ הם בעצם לווים ואינם ערבים.

ונראה שמסיבה זו תיקן השאילתות [או בעל גירסא זו שהיתה בספר שלפניו] שהקושיה היא שאינו ערב אלא לוה, והחליף לפסוק שאמר יהודה.

אולם מלבד מה שגירסתנו נשארה תמוהה, כנ"ל. גם על השאילתות עדיין קשה, הן יהודה בנוסף למה שאמר ליעקב [בראשית מג, ט] אנכי אערבנו, אמר ליוסף [בראשית מד, לב] כי עבדך ערב את הנער מעם אבי, הרי שהצהיר שהוא הערב ולא הלוה.

ומצאתי שהריטב"א בחידושיו, תמה אף הוא על קושיית רב חסדא, וזה לשונו: האי לשון קבלנות אינו, כי למי נכנס יהודה קבלן, לוה עצמו היה, תירץ לי מורי דלא דק תלמודא, דכל מאי דאמרינן הכא אינו אלא אסמכתא, ולי היה נראה דתלמודא משמע ליה כי יעקב נתנו לראובן ושאר אחיו על קבלנות יהודה, וכך אמר ליעקב תנה אותו להם על ערבותי.

★ ★

ונראה דלפי תירוץ הריטב"א מיושבים שתי הקושיות על גירסת הש"ס, שרב חסדא הקשה באמת רק מכח הפסוק שאמר להחזירו בלשון ערבון. אך מאחר שמצינו שראובן היה הלוה, שהרי הוא שביקש תנה אותו על ידי ואני אשיבנו, אלא שיעקב סירב עד שביקש שנית יהודה בפסוק שהביא רב הונא שלחה הנער אתי... אנכי אערבנו מידי תבקשנו, שפיר נקרא ראובן הלוה ויהודה הערב. אלא שרב חסדא מקשה על כך, שהרי יהודה לא היה ערב רגיל אלא קבלן, שהרי על דברי ראובן שאמר ואני אשיבנו, אמר יהודה מידי תבקשנו, כלומר שלא תצטרך כלל לפנות אל ראובן, אלא עלי כערב קבלן. ואם כן אין שייך ללמוד מכאן

לשיעבוד ערב סתם. שהרי ערב קבלן אינו אסמכתא, שהרי מחייב עצמו ללא תנאי, מה שאין כן ערב שנראה שהוא אסמכתא, שסבר שהלוה עצמו יפרע ולא יפול עליו החוב, כדברי אמימר להלן בגמ׳, ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: א״ר הונא מנין לערב דמשתעבד וכו׳.

במחנה אפרים (הל׳ ריבית סי׳ יא) כתב דיש לבאר ב׳ צדדים מדוע חל על הערב התחייבות.

יש צד לבאר, דכיון דהמלוה נתן המעות ללוה ע״פ ציווי הערב, ומבלי שהיה מקבל על עצמו ערבות לא היה נותן ללוה המעות, נמצא שרק מכח הערב הוציא זה מנה מידו, נחשב לערב כאילו הוא קיבל לידו את אותו המנה.

או דלא מחשבים שהגיע המנה ליד הערב, דאף דרק בגלל ציווי שלו ניתן המנה ליד הלוה, מ״מ לא נחשב כאילו בא ליד ערב. אלא כיון דעכ״פ המנה הזה הגיע רק בגלל דהערב קיבל עליו ערבות, והמלוה סמך עליו ונתן המנה ללוה, יש לערב הנאה דהמלוה שמע לדבריו, ומכח אותה הנאה הוא משתעבד, וקמ״ל דאף דלא עשה הערב עם המלוה מעשה קנין אחר, משתעבד באמירה בכח אותה הנאה, ובכח אותה הנאה הוא מתחייב לו כסף שנתן מלוה ללוה ע״כ.

★ ★

ואף דהמחנה אפרים בה׳ רבית הביא וכנ״ל ב׳ צדדים בסיבה המחייבת בערב, הנה בהל׳ ערב נקט המחנה אפרים רק כצד, דחיוב הערב זה מצד בההיא הנאה, וכתב דקשה לומר דבההיא הנאה משתעבד, דמסוגיא דבב״ב כאן משמע, דבעינן בההיא הנאה לא לבאר בזה שזה הסיבה המחייבת את הערב, אלא הגמרא השתמשה בזה רק לפרש דאין בהתחייבות זו מצד אסמכתא, ומשמע דלולי ענין האסמכתא, לא היינו צריכים לבההיא הנאה בערב, וש״מ דערב משתעבד גם בלי בההיא הנאה, וע״ש עוד שהאריך בזה.

★ ★

ובספר שו״ת קול אליהו (ח״ב סי׳ ז׳) הסתפק האם כדי להתחייב מדין ערב צריך הערב לפרש בדבריו תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך או תן לו ואני ערב, אבל אם אמר רק תן מנה לפלוני אין זה מספיק לחייב מדין ערב או דגם בתן לו סגי להתחייב מדין ערב ע״כ דבריו.

וכתב בספר שפת החושן (ח״א סי׳ מ״ד ס״ק ע׳): וסבור הייתי לומר דספיקו של הקול אליהו תלוי בספק המחנה אפרים הנ״ל בהבנת המחייב הערב מה הוא. אם נאמר דהמחייב הערב דנחשב כאילו קיבל את המנה כיון שניתן בציוויו, י״ל דסגי בתן כדי להתחייב, דכמו דהלוה נהיה מחוייב בעצם הקבלת המעות אף דלא מפרש ואני מתחייב, כך הערב מתחייב כשנתן המלוה ע״פ דבריו המנה אף דלא פירש ואני ערב, דמשמעותו מתחייב דכיון דנחשב כאילו קיבל הרי ממילא הוא מחוייב גם מבלי לפרש.

אבל אם נאמר דחיוב הערב הוא מכח בהיא הנאה, זה דבר צדדי שבא כתוצאה מנתינת הכסף, בזה י״ל דבעינן שיפרש שרצונו ובדעתו דבההיא הנאה היא חשובה לו ומכוין להתחייב על ידה, ולכן יש אומרים דבעינן שיאמר תן לו ואני ערב.

★ ★

בגמ׳: אמר רב הונא מנין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו.

וצריך ביאור, מאין היה ליהודה בטחון כל כך שיוכל להשיב את בנימין, וכי בידו תלוי הדבר.

וביאר בנחלת יעקב (פר׳ מקץ), דהרי קיימא לן (לעיל קט״ו ע״ב) דלא גמירי שבטא, כלומר, מקובל בידינו, שלעולם לא יכלה שבט מן העולם, ולעולם ישאר ממנו נצר. וממילא ידע בבירור שבנימין ישוב הביתה, וכן ידע יהודה שיש שבועה שלא ימות בן בחיי אביו, אלא דיעקב שחשב שיוסף מת היה מתיירא שמא החטא גורם שתתבטל השבועה, אבל יהודה שהיה יודע שיוסף לא מת, שפיר ידע דניתן לסמוך על השבועה ובוודאי ישוב בנימין אל אביו.

דף קע״ד ע״א

בגמ׳: כל מקום ששנה רשב״ג במשנתנו הלכה כמותו וכו׳.

הר״י מיגאש בשו״ת שלו (סי׳ פא) כתב דבר חידוש: הכלל דאז״ל כל מקום ששנה רשב״ג במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה. אמנם בדין דבערב וכו׳ אין הלכה כרשב״ג, ודאי שכך פוסקים להלכה, אבל ברישא דכ״מ הלכה כרשב״ג אף נגד הכלל דיחיד ורבים הלכה כרבים זה לא אומרים. אלא כשיש ראי׳ דהלכה כרשב״ג נגד חכמים

פסקינן כוותיה, ובאם אין ראי׳ פסקינן כחכמים דהו״ל רבים עכ״ל.

מבואר מדבריו, דההלכה כרשב״ג היא רק כשאין רבים החולקים עליו, והוא דבר חידוש.

★ ★

וראה בקובץ זכור לאברהם (תשנ״ט ע׳ שטו) שכתב הגאון רבי עובדי׳ יוסף שליט״א בענין מחלוקת רשב״ג ורבנן בהוריות (י״ד ע״א) חד אמר סיני עדיף (כלומר, מי שהמשניות והברייתות סדורות לו כנתינתם מהר סיני, רש״י), וחד אמר עוקר הרים עדיף (שהוא חריף ומפולפל בתורה אע״פ שאין משניות ברייתות סדורות לו כל כך, רש״י). רב יוסף סיני, (רב יוסף קרו ליה סיני לפי שהמשניות הברייתות היו סדורות לו כנתינתם מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כרבה, רש״י), רבה עוקר הרים, שלחו לתמן איזה מהם קודם? שלחו להו סיני עדיף, הכל צריכים למרי חיטייא. (כלומר, רב יוסף הוא מרי חיטייא, שהמשנה והברייתא אבוהון דהלכתא, והכי אמרינן בסנהדרין (מ״ד ע״א) כי בתבולות עשה לך מלחמה, במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה, קרי רב יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור).

ולכאורה עצה טובה קמ״ל להקדים מינוי סיני לעוקר הרים, אולם לפמ״ש הגאון הנצי״ב והגאון ר׳ דוד פארדו, אין זה בגדר עצה טובה בלבד, אלא כן הדין נותן, שהואיל וחובה מוטלת למנות את הגדול יותר, לפיכך נחלקו רשב״ג ורבנן מי מהם עדיף למנותו ע״פ ההלכה, שהוא נחשב לגדול. וכן כששלחו לתמן דהיינו לחכמי ארץ ישראל, ביקשו מהם להכריע ההלכה בנידון, והשיבו להם סיני עדיף שהכל צריכים למרי חיטייא.

★ ★

וממשיך וכותב שם: והנה אע״פ שרשב״ג ורבנן פליגי בהא מילתא, ולפמ״ש הרדב״ז ביקר תפארת על הרמב״ם (פרק ו׳ מהלכות מעשר שני הלכה ג׳) שבכל מקום שאמרו חד אמר וחד אמר, סתמא דמילתא הראשון הוא בעל המימרא הראשונה, וכ״כ הגאון ר׳ יוסף חיים בס׳ בן יהוידע (עירובין נג:) בד״ה וראיתי, בדעת הרמב״ם, ע״ש. נמצא שרשב״ג סובר סיני עדיף, ורבנן סברי עוקר הרים עדיף, וקיי״ל יחיד ורבים הלכה כרבים, והא דאמרינן (ב״מ לח: וש״נ) כל מקום ששנה רשב״ג במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה, כבר פי׳ רשב״ם (בב״ב קלח.) דהינו דוקא במתניתין ולא בברייתא, משום ד״במשנתנו״ קאמר, (וכמ״ש בברכות יט סע״א, ובמנחות לא.) ומכל שכן שלדעת הרי״ף והרמב״ם לא קיי״ל כהך כללא דהלכה כרשב״ג במשנתינו, ועי׳ יד מלאכי (כלל שז), ורב ברכות (מערכת ה), ע״ש. וכו׳ עכ״ד.

★ ★

ופלא שלא הביא לדברי הר״י מיגאש הנ״ל, דלפי דבריו הנה כשרבנן שהם רבים פליגי על רשב״ג ליתא בכלל להאי כללא גם במתניתין וצ״ע.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ יצחק אלחנן מקובנא זצ״ל בשו״ת עין יצחק (אבהע״ז סי׳ ס״ח אות ט׳): הנה בספרי באר יצחק חלק אהע״ז (סימן ח׳ ענף ג׳) כתבתי קצת במה דכתב הש״ך בח״מ (סי׳ קע״א ס״ק ט׳) דהא דקיי״ל דהלכה כרשב״ג במשנתינו דה״ה בברייתא, והוכיח כן מתוס׳ ב״מ (ס״ט ע״א) ד״ה אלא כו׳, וכ״כ הש״ך (בסימן רמ״ה ס״ק ז׳), ודלא כסמ״ע שם [ס״ק כ]. ובאמת יש לי מה להעיר בזה ונשמט מספרי שם ע״כ באתי כעת לכתוב בזה שנית. והוא, דהרשב״ם ב״ב (קל״ח ע״א [ד״ה יורשין]) כתב בפירוש דהא דקי״ל הלכה כרשב״ג במשנתינו היינו משנה אבל ברייתא לא, אלא הלכה כרבנן, דמשנתינו מתני׳ משמע, וכ״כ הנמוק״י שם [כג, ב מדפי הרי״ף ד״ה אבל אם שתק]. וכ״כ בהגהות אשרי שם [סימן נא] לב״ב. וכ״כ הרא״ש לנדה (פ״ג סימן ג׳) בזה״ל והלכה כרבנן דדוקא במשנתינו פסק ר׳ יוחנן כרשב״ג ולא בברייתא. ומה״ט יפה כתב הכ״מ (בפ״ז הלכות פרה הלכה י״א) דבברייתא אין הלכה כרשב״ג, והובא במל״מ (הלכות בית הבחירה פ״ב הלכה י״ח) ע״ש.

וע״ש שהאריך בהוכחות נפלאות בענין זה.

★ ★

בגמ׳: פריעת בעל חוב מצוה.

בחידושי הגר״ח (סטנסיל, קכח) הובא שגדול אחד הקשה לגר״ח, מאחר שפריעת בעל חוב מצוה אם כן כפי שבכל מצוה אינו מחויב לבזבז יותר מחומש, אף במצות פריעת בעל חוב לא יתחייב ליתן יותר מחומש. והשיב הגר״ח, דחלוק מצות פריעת בעל חוב משאר מצות, דבכל המצות, גם לאחר שקנה ציצית או לולב נחשב שקנה ממון שלו, ואם הסכום הוא יותר מחומש אינו צריך להוציא, אבל מצות

פריעת בעל חוב אף אם הוא מצוה, מכל מקום לאחר שפורע ומקיים המצוה נחשב שהחזיר ממון חבירו ולא בזבז ממון שלו.

★ ★

וי"ל דבמשנ"ב בביה"ל סי' תרנ"ו הקשה על הך דהמבזבז וכו' מהא דקידושין כט: כל היכא דליכא אלא ה' סלעים לפדיון הבן הוא קודם לבנו חזינן דאפי' אם כל נכסיו הוא רק חמש סלעים חייב ליתן.

ובאגרות משה או"ח ח"ה סי' מ"א תי', דדוקא היכא דהמצוה אינו הכרח להוצאת כסף כגון אתרוג וכדו' שאם יש לו אינו חייב לקנות דוקא בכסף ונמצא שאין הוצאת הכסף עצם המצוה רק מחמת שאין לו מחויב לקנות בזה אמרו שהשיעור הוא עד חומש, אבל בפדיון הבן שהתורה חייבתו בנתינת הכסף סך כסף דוקא אז גם אם זה כל נכסיו חייב ליתן ככל מצות שהתורה חייבה לכל מי שיש לו החפץ שבו מקיימים את המצוה, והכי נמי בפדיון הבן חייב ליתן כיון דסך הכסף הם עיקר המצוה ולא השתדלות להשיג המצוה, ובעיקר המצוה ודאי חייב כל אדם.

ולפי"ז מיושב דגם פריעת בע"ח מצוה, המצוה הוא ליתן סף הכסף או הקרקע לפרוע לבע"ח ואין זה השתדלות להשיג את המצוה או יש אפשרות לקיים את המצוה בלי ליתן ממון אלא כל המצוה הוא ליתן סך המעות והרי זה כמו פדיון הבן ולכן חייב ליתן כל ממונו. (ויש עוד לתרץ עפ"י דברי הקובץ שעורים אות תרס"ח דמצוה זו שאני מכל מצוות שכאן יש חוב הקודם למצוה והמצוה הוא תולדה מהחוב משא"כ בשאר מצוות שהחוב הוא תולדה מהמצוה).

(וע"ע מה שתירץ כ"ק אדמו"ר הפני מנחם זצ"ל בגליונותיו לחלקת יואב סוף כרך א').

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

★ ★

בחידושי רבי שלמה היימן (קידושין סי' ג) הובא, שפעם בהיותו בעיר באברויסק הוזמן לפדיון הבן בערב, ותלמיד חכם אחד אמר שצריך קודם להתפלל מעריב משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אולם רבי שלמה היימן טען, דכיון שפדיון הבן חיובה על האב, אינו יכול לדחותה, וכמו דאם אחד יתבע לחבידו את חובו, לא יוכל לפטור עצמו בטענה שעדיין לא התפלל, כיון דמה לו למלוה עם מצוותיו ומחויב לשלם לו, כמו כן יהיה בפדיון הבן דמחויב תחילה לפרוע לכהן את חובו.

★ ★

בחידושי הרי"ם חו"מ סי' ל"ט סק"ה כתב דלמ"ד פריעת בע"ח מצוה, יהא מותר לפרוע חובו באיסורי הנאה דהא קיי"ל מצות ללה"נ ויכול ליטול אתרוג של איה"נ דאף דמרויח דהי' צריך לקנות אתרוג אחר כיון שעיקרו מצוה וכן בהנ"ל אף דהי' צריך ליתן מנכסים אחרים מ"מ לא מיקרי הנאה במה שמקיים מצוה דפריעת בע"ח מצוה באיה"נ רק דמ"מ כיון דאיכא שעבוד נכסים עכ"פ מדרבנן שוב אסור כמו בהנאת הגוף בהדי מצוה ולדעת רשב"א ז"ל אפשר באמת מותר עכ"ד.

בשו"ת האלף לך שלמה חו"מ סי' ח' נשאל ג"כ אם מותר לפרוע חובו באיה"נ וכתב דלא מיבעי' לדעת הר"ן שהנאת הגוף בהדי מצוה אסור שאסור אלא אפי' לדעת הרשב"א שהנאת הגוף בהדי מצוה מותר אסור, כיון שמרויח ממון ואינו דומה לאתרוג, שאפילו אם היה קונה מממונו אין זה חסרון ממון כיון שהאתרוג שוה הממון ואם מזדמן לו קונה יכול למכרו, אבל בפרעון חוב דהוי לו הפסד ממש אם יפרע מכיסו ודאי משתרשי לי' ונחשב נהנה.

וי"ל דברי החידה"ר עפ"י הרשב"א סוכה לא: שכתב על הא דמצות ללה"נ אע"ג דמתהני בעשיית מצות שמקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב לא חשיב איסור באיה"נ אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין ההנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור, ולפי"ז גם בפריעת חובו באיה"נ הגם שנהנה בזה שאי"צ לשלם מכיסו אבל אין זה הנאה מגופו של האיסור אלא זה גרמא שמותר.

אולם בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ד אות ו' כתב דאפילו לדעת הרשב"א, אבל בדבר שהיה צריך לפזר מעות על המצוה כמו שיש לו שמן ערלה וצריך נר חנוכה ויכול ליקח במעות שמן כשר ומותר י"ל דכהאי גונא מצות ליהנות ניתנו דהריוח מזומן הוא, ומה שאמרינן מללה"נ הוא דוקא היכא דא"א בענין אחר, וא"כ בנידו"ד שיש לו ברירה לשלם מכיסו הוי ריוח מזומן שאסור.

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף קע"ד ע"ב

בגמ': **שלחו מתם, שמתיהו ומת בשמעתי'.**

וברשב"ם: היכא דשמתוהו ומית בשמתי'. הדבר ידוע שלא פרעו וכמו שחייב מודה דמי ע"כ.

ובספר מסלות ים עמ"ס ב"מ (סי' ל' אות ד') הקשה, עפ"י מש"כ רש"י בב"מ (י"ז ע"א) דאם העדים מעידים שבפנינו תבעו את האדם שיפרע חובו ע"פ בי"ד ולא פרעו, הואיל ובפניהם העיז לעבור עפ"י בי"ד אינו נאמן שוב לומר פרעתיו שלא בעדים עכ"ל. וא"כ לפי"ז היאך קאמר כאן בגמ' דמשום דשמתוה ומת בשמתיה הוא דמוכח לנו שלא פרעו, והלא עוד לפי שישמתוה, בהיות דלא משמתין עד שיסרב לפרוע עפ"י בי"ד, וא"כ כבר מאז שסירב לשלם עפ"י הבי"ד, ראוי לו להיות מוחזק לן בכפרן דלא נאמנינו ששילם רק ע"י עדים בלבד. כמ"ש רש"י בב"מ וכנ"ל דמזה שהעיז לסרב לשלם עפ"י בי"ד תו אינו משלם עפ"י עצמו.

וא"כ קשיא טובא מאי טעמא בעינן עד דלישמתוה בפועל, וגם בעינן דוקא שימות מתוך השמתא כדי להיותנו בטוחים שלא שילם, והלא תיכף מאז שסירב לשלם עפ"י הבי"ד, כבר הוי בחזקת כפרן שלא ישלם רק עפ"י עדים.

★ ★

וכתב ליישב שם עפ"י מה שכתב לחקור לענין יתמי, כלומר בהיכא דאביהם הוחזק כפרן לאותו ממון שאמר עליו פרעתי והוכחש עפ"י עדים, ומת הלוה ובא המלוה לגבות חוב זה מהיתמי, היאך נדון להאי דינא, דמחד גיסא הא קיי"ל דטענינן ליתמי פרוע וכו', וא"כ ה"נ כיון שבא לגבות מהיתמי דין הוא לטעון עבורם שמא פרוע הוא, או דלמא שאני הכא בהיות שכבר הוחזק האב כפרן לממון זה, תו לא טענינן להו עליו פרוע.

ולפי"ז כתב שם דיש ליישב את דברי הרשב"ם כאן, היות דכאן איירי לענין למיגבי מיתמי, ועל כן באשר הדין הוא דטענינן ליתמי שמא פרע אביהן, אעפ"י דבעלמא בהוחזק כפרן תו לא אזיל למיפרע בלא עדים, מ"מ לענין יתמי שפיר טענינן להו פרוע לפי הצד הנ"ל וכפי שהובא לעיל. ועל כן התם לא מצי למיגבי מיתמי אלא בגוונא דשמתוה ומית בשמתיה, דבכה"ג הוא דודאי לא פרעוה הוא דלא טענינן ליתמי שמא פרע. אבל אילו הוה סברינן דבהוחזק כפרן תו לא טענינן פרוע ליתמי אזי לא היו צריכים התם דלישמתוה ולימות בשמתיה.

★ ★

בגמ': **אמר אביי היינו דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא.**

בבן יהוידע (חולין קה, ב) מפרש, דאחר אותיות עני יש אותיות סף ואות כ"ף, ור"ל עני הגרוע ביותר הוא אותו המחזר על הפתחים שאינו יכול ליכנס לבית לפנים אלא עומד על הסף ופותח כף שלו לקבל פרוסה, וזהו 'כף סף' שפושט כף ידו על הסף זהו הגרוע ביותר שבעניות, והשי"ת יתן עושר לעמו ישראל ולא יצטרכו זה לזה.

★ ★

בגמ': **אדם עשוי שלא להשביע את בניו** כו'.

בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קל"ז) דן בארוכה אודות צואה א' שהשאיר אחריו המת בפנקסו, ובאמצע הדברים שקיל וטרי במש"כ שיתנו לאשתו אלף זהובים מה שהכניסה לו בימי נישואיהם. והדבר ידוע שנשאת לו בימי עני' ולא הכניסה לו כלום.

והשיב שאם היה אומר לשון זה בעל פה, זהו דינא דגמרא שאין כאן הודא', שלא אמר כן אלא שלא להשביע את בניו, אלא כאן שכתב כן בכתב ידו נפלין ברברבתא דדעת הרמ"א בסי' פ"א סעיף י"ז והב"ח ומהר"ם אלשיך ושו"ת דברי ריבות, דגם בזה לא הוה הודא', ורק הש"ך (סי' פ"א סקמ"ה) חולק וסובר דבכותב בכתב ידו ונותן להמקבל לא שייך לומר שלא להשביע את בניו עשה כן. ובפרט שכתב כן רק בפנקסו שלא יודע לרבים, וא"כ ל"ש לומר "שלא להשביע את בניו" עשה, ואיכא כאן הודא'.

אבל קשה להוציא ממון עפ"י הש"ך בלבד, ועוד שכאן בצואה אינו דומה לסתם כותב בפנקס, דבודאי יחקרו ויביטו בכל כתב שלו, וא"כ שוב חוזרין לסברת שלא להשביע את בניו עשה, ע"כ יעשו פשרה בענין זה עיין שם.

דף קע"ה ע"ב

במשנה: **הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות.**

בגמרא סופ"ק דחגיגה (דף י' ע"א) קרי רבא עלי' דשמואל "פלפולא חריפתא".

וכתב בעל תוספות יום טוב בהקדמת ספרו ״פלפולא חריפתא״ על הרא״ש שהטעם הוא על פי מה שכתב הרא״ש ריש פ׳ שור שנגח ד׳ וה׳ (ה״ד) שהטעם דהלכתא כוותי׳ דשמואל בדיני, משום שחז״ל ידעו ששמואל היה רגיל לפסוק דינין, ולכן הי׳ מדקדק בהן וירד בהן לעומקן, ומשכיל על כל דבר אמת עכ״ל, וכיון שעומק החכמה הוא דיני ממונות שבהם הי׳ שמואל בקיא, לכן לו נאה ולו יאה שיקרא בשם פלפולא חריפתא.

וכתב התוס׳ יום טוב שמטעם זה גופא קרא לשם חיבורו שעל הרא״ש לסדר נזיקין בשם זה ״פלפולא חריפתא״.

★ ★

במשנה: הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה כו׳.

פירש בפנים יפות (ר״פ משפטים) שכל שאר דיני תורה אין לנו אלא מה שקיבלנו ואין למדין זה מזה, כמו שאמרו (חולין מ״ח ע״ב) אין מדמין מילתא למילתא בטריפות, אבל בדיני ממונות מדמין דבר לדבר, וזהו לשון ״מקצוע״ כמו במשכן שנאמר לגבי הקרשים ״מקצוע״ והכוונה זוית שנפגש קיר לקיר, כן לגבי דיני ממונות אם יש לנו יסוד אחד אפשר לחבר לזה וללמוד מזה עוד יסוד.

וזה גם מ״ש והן כמעין הנובע, שאם מבינים היטב היסודות שבדיני ממונות, ממילא נובע מזה דינים חדשים והלכות חדשות עיי״ש.

★ ★

במשנה: הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהם.

החתם סופר בתורת משה פ׳ תרומה (ד״ה והקמות את המשכן) כתב דשבת ל״א ע״א דרשינן והי׳ אמונת עתיך חוסן ישועה חכמה ודעת, חכמה זה סדר קדשים, וכל אלו הם שש מדריגות אחד אחר השני.

וע״י הלימוד בסדר נזיקין הרי זה שלב ומדריגה שיכול להגיע לחכמה זו סדר קדשים וטעם הקדושה הנכרת בדיני ממונות, משום שבזה ניכר השגחת הבורא ית״ש להביט על עלילות ודרכי בני אדם ומחשבותיהם, ומשפיע חכמה בלב חכמיו לירד לעומק דעת בני אדם אע״פ שעוסקים ברמאות, וכדאמר רבי יוחנן בן זכאי (לעיל פ״ט ע״ב).

★ ★

החפץ חיים במאמרו תורה אור (שנדפס בתחלת ס׳ אסיפת זקנים על קדשים) הביא מה דאיתא בשבת (ל״א ע״א) והיה אמונת עתיך חוסן ״חכמה״ כו׳ חכמה זו קדשים, ובב״מ (ק״ט ע״א) איתא כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי לי, רואים מכאן עומק החכמה שבסדר קדשים.

ומה שאמרו כאן הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות, משום דדיני ממונות הם ענינים שבנויים על שכל האדם, והוא טוב להתפתחות השכל ולהחכימו, משא״כ סדר קדשים, עניני קדשים בנויים על מקראות והלכות מרובות, שהם שייכים רק לחכמה של התורה שהיא למעלה משכל האנושות.

★ ★

כתב בבן יהוידע (ברכות ס״ג ע״ב) דהנה מצינו מקוה ומעיין, והחילוק ביניהם, שמי המקוה תלושים, ואם יבוא אדם ויקח ממימיו, לא יהיו נוספים מאליהם מן הקרקע, מה שאין כן מי מעיין, אף אם יקחו מהם הרבה מים, יתווספו כל הזמן בעוד מים.

משום כך דומים דיני ממונות למי מעין, שבהם יש שודא דייני, דהיינו אף במקום שאין הלכה פסוקה יכול הדיין להחליט כפי ראות עיניו, ונמצא שמחדש בהם דינים, מה שאין כן בדיני איסורים, אין הדיין יכול להוסיף משלו כלום באופן שאינו יודע ההלכה, ומה שהולכין בספק איסור להחמיר אין זה כפסק, אלא אדרבה מחמת חסרון ידיעה פוסקים לחומרא, כי לא נוכל מדעתינו להקל.

★ ★

בגמ׳: שעבודא דאורייתא.

בט״ז חושן משפט (ריש סימן ל״ט) הביא להקשות בהא דאיתא בבבא מציעא (י״ד ע״א) דאחריות טעות סופר, ושטר הלואה אף אם לא נכתב בו אחריות, הוי כאילו כתוב בו אחריות, דאמרינן שטעות היה שלא כתבו בו והסופר השמיט מלכתבו.

וקשה למאן דאמר כאן דשעבודא דאורייתא, ואם כן מן התורה אפילו מלוה על פה גובר מן הלקוחות, אלא שמדרבנן בטלו במלוה ע"פ שלא יטרפו מן הלקוחות מפני תקנת השוק, אבל במלוה בשטר הניחוה על דין דאורייתא, ואם כן מאי איכפת לן אם לא כתוב בו אחריות, הלא מדינא יש בזה אחריות, כיון דשעבודא דאורייתא, ולמה הוצרכו לומר דאחריות טעות סופר הוא.

ותי' דכמו דמלוה על פה, אף יש לו עדים אינו גובה ממשועבדים, והטעם משום דכיון דליכא שטרא, אין לזה קול, ואם כן גם שטר בלי אחריות היינו אומרים שכיון שלא כתוב בו אחריות, אין לזה קול, ושייך בזה תקנת השוק דלא ליגבו מלקוחות, לכן קאמר דאחריות ט"ס, ואף שאין כתוב בו אחריות, כאילו כתוב בתוכו אחריות, וממילא יש לזה קול.

★ ★

בגמ': מלוה על פה גובה מן היורשין.

בתומים סי' ס"ו סקמ"ג מקשה לדעת ר"ת (לעיל עו: ד"ה קני לך) דס"ל מכירת שטרות מה"ת והא דיכול למחול הוא משום דתרי שיעבודים יש שיעבוד הגוף ושעבוד נכסים, שיעבוד הגוף מהלוה להמלוה וזה אינו יכול למכור, ושעבוד נכסים זה נמכר ללוקח ולכך במוחל דפקע שיעבוד הגוף אף שיעבוד נכסים נפקע. א"כ יש להבין במת לוה ונפלו נכסיו קמי יורשים האיך גובין מהם הרי נפקע שעבוד הגוף מהלוה והאיך יחול שעבוד נכסים. ותירץ דאף במת לוה אבל כשיורש זוכה בנכסים אף הוא משתעבד כמו לוה בעצמו ועליו מוטל לפרוע כמו אביו הלוה.

וכדבריו מבואר בראש"ש פ"ק דב"ק סי' ו' וז"ל דסברא מוחלטת היא דיתמי כרעא דאבוהון אינון לפרוע חובת אביהן.

ובמשובב סי' ל"ג מקשה ע"ד התומים דאם היורש הוא כרעא דאבוה א"כ אפילו לא ירש כלום מאביו ישלם דברא כרעא דאבוה.

ויש ליישב, בנחל יצחק סי' ק"ח ענף ג' מבאר ד' התומים, דמה שהיורשים יורשים שיעבוד הגוף הוא משום דקיי"ל מצוה על היורשים לפרוע חוב אביהם רק דאין בי"ד יכולים לכופן משום מצוה שמתן שכרן בצדה עכ"פ מצוה יש עליהם ולכן לא פקע שעבוד נכסי עי"ש.

והנה מצוה על היורשים לפרוע חובת אביהם הוא משום כיבוד אב כדאי' בסמ"ע סי' ק"ז סק"ב, וכתב בהגהת אשרי כתובות פ"ט סי' י"ד היות שקיי"ל דמצות כיבוד אב הוא משל אב ולא משל בן א"כ אין מצוה ליתומים לשלם חובת אביהם אם לא השאיר כלום, ולפי"ז א"ש דכל ד' התומים הרי הוא מחמת המצוה וא"כ אם אין מצוה אין שעבוד הגוף.

ולכאו' ד' התומים סותרים א"ע במה שכתב בסי' ס"ז סקכ"ה, דאם מת הלוה והניח נכסים שאין בהם שמיטה דעיקר מה שהקפידה התורה הוא שלא יגוש אותו דהוא משועבד גופו ונכסיו אינון ערבין ובשביעית פטרה התורה לבל יכול לנגוש אותו והפקיעה שיעבד הגוף וזהו בלוה חי אבל במת בלא"ה על היורש אין שום שעבוד הגוף דהוא לא נשתעבד כלל רק נכסי אביו הם ערבים בשביל אביו ובמה יחול שמיטה אביו מת ונכסיו ערבים מיום הלואה ועליו הוא לא נשתעבד כלל.

ולפי דברי הנח"י הנ"ל י"ל, דכמו שליכא לא יגוש על חוב הבא מחמת המצוה ואין שביעית משמטת חובות של מצוה, כן הכא אין השמיטה ישמט חוב אביו כיון שמה שהבן משלם הוא מחמת המצוה, אולם תי' זו דוחק גדול להעמיס בדברי התומים.

ואולי י"ל דכל החידוש של התומים הוא רק לשי' ר"ת דתרי שיעבודים יש אולם לשאר הראשונים אי"צ לזה, ובסי' ס"ז דברי התומים קאי שם להסביר דעת רש"י בסוגיא, וא"כ יש מקום לומר שרש"י אינו סובר כר"ת (או שסובר כר"ת וכביאור הר"ן על קו' התומים), ולכן כתב התומים דאין על היורש שעבוד הגוף ורק הנכסים אינון ערבים.

(הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן - בני ברק)

דף קע"ו ע"א

בגמ': כדי שלא תנעול דלת בפני לוין.

כתב בפלא יועץ (ערך לוה), 'טוב לגבר כפעם בפעם שילוה מחבירו כדי לקיים פריעת ב"ח מצוה, וכן בכמה מצות האיש ירא ה' במצותיו חפץ מבקש להביא עצמו לידי חיוב ולקיימה, ונמצא זריז ונשכר. אבל עתה רבים מעמי הארץ עוברים על מצוה זו, כשאין להם הרבה הרוחה אין חוששים לדחוק עצמם אפילו מעט כדי לקיים מצוה זו, וכמה רעות עושים, א' שנועלים דלת בפני לוים, ועוד שבעל המעות

שיניו יחרוק ונמס בראותו את בעל חובו שיש לו לאכול לשובעה ולמכסה, והוא אוכל למעדנים ומכבד אשתו ובניו במלבושים נאים, ולא יוכל להתאפק מלזעוק ולקלל קללה נמרצת. ומאחר שהלוה ואינו משלם נקרא רשע, כדכתיב לוה רשע ולא ישלם, והלוה מן האדם כלוה מן המקום, ראוי לגבר שידחוק עצמו וימכור כליו וכל אשר לו בבית ויפרע לב"ח, ומוטב שיהא מוטל ברעב ובעירום ובחוסר כל, ואל יהי רשע לפני המקום שעה אחת.

'ומה גם אם גם המלוה דחיקא ליה שעתא, אם הוא ת"ח לא יאמר לשלם להם, כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש, ואף אם איש עשיר הוא, אם יוכל לפייסו בדברים טובים שימתין לו, הנה מה טוב, ואם לאו, ימכור מלבושו ויקיים מצות פריעת ב"ח. וכבר כתב בס' החסידים, שמי שיש עליו ב"ח לא ירבה בצדקות, וכ"ש שלא ירבה בהוצאות, כי קשה כשאול קנאת המלוה, ועינו רעה בשלו, כי כל אשר בעיניו יראה שאוכל ולובש אמור יאמר יותר טוב היה שיפרע לי, ולפחות יעשה זאת איפה הלוה שיפרע מעט מעט, שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון, ויפייס את בעל חובו, ויהיה מצטמק ויפה לו, וישתדל בכל עוז לגד"ל פר"ע יפה שעה א' קודם, ובזה ישא ברכה מאת ה', וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים, והמצוה הזאת מוטלת על ראשי ומנהיגי העיר היושבים כסאות למשפט, שלא לרחם בדין ולהציל עשוק מיד עושקו, ולגבות אפילו מגלימא דאכתפיה, ואם יתן כתף סוררת, כופין אותו בכל מיני כפיות, בין בדין ישראל בין בערכאות של גוים, וחובה מוטלת על כל ישראל לעמוד לימין השופטים ולהקים דגל התורה, וטובה גדולה עושים אחת שמצילים נפשו של הלוה מרדת שחת, ועוד, שלא תנעול דלת בפני לווים ועולם חסד יבנה'.

דף קע"ו ע"ב

בגמ': **ערב דבית דין לא בעי קנין** וכו' **גמר ומשעבד נפשיה.**

בעיני כל חי מבאר לפי זה מה שמצינו בחז"ל, שבזמן מתן תורה הבנים נעשו ערבים על האבות שיקיימוה, ולכאורה היכן מצינו שקיבלו ערבות. וכן צריך להבין, מה שמצינו שצדיקים נתפשים בעוון הדור בתור ערבות, והיכן מצינו שקיבלו על עצמם ערבות זו.

אלא בהיא הנאה שהקדוש ברוך הוא קיבל את ערבות, גמרו ומשעבדים עצמם אף בלא קנין.

★ ★

סיום והדרן על מסכת בבא בתרא מהגאון רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל

(נדפס בקובץ "ישורון" כרך ט"ו ע' תב והלאה)

במשנה סוף בבא בתרא, "אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן, והן כמעין הנובע". והנה סיום מסכת בבא בתרא הוא בדיני ערבות. וענין הערבות נראה לכאורה היפך הסברא, דהרי ערבות אין כאן התחייבות ממון, וגם הוא אסמכתא דקיי"ל דלא קניא, ומ"מ ערב מתחייב בחיובו של הלוה וכדאמרינן בגמ' שם בדף קע"ג ע"ב דבההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה. וענין זה דבההיא הנאה דקא מהימן ליה מועיל לחיוב ערבות הוא מחודש. וגם עצם הענין של חיוב הערב שאינו חיוב דידיה, אלא שהוא מתחייב בחיובו של חבירו ומשעבד עצמו לחיוב חבירו, לכאורה נראה היפך הסברא, וזהו דקאמר רבי ישמעאל דהרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהם. ומתוך ההבנה בדיני התורה ומשפטיה שהם מקצוע גדול, יבא לידי חכמה.

ובאמת עיקר הכוונה במה שאמר הרוצה שיחכים, היינו ההכרה בגדרי הענינים, שמתוך כך הוא יודע להבחין בהבדלים שביניהם, והוא היסוד לכל עניני היהדות, כי ההבדל בין אור לחשך, בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה הוא כחוט השערה. ואמרו ז"ל (חגיגה דף ט' ע"ב) מאי דכתיב ושבתם וראיתם וגו' בין עובד אלקים לאשר לא עבדו - אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה מאה ואחד, הרי שבדבר קל נעשה הבדל גדול, בין עובד אלקים לאשר לא עבדו - שהוא הבדל כיתרון האור מן החשך.

וכבר אמרו ז"ל (ברכות דף ל"ג ב') חכמים תיקנו לומר הבדלה בחונן הדעת, מאי טעמא, א"ר יוסף, מתוך שהיא חכמה, קבעוה בברכת חכמה, ובירושלמי (שם) איתא, ר' יוחנן אמר, אם אין דעה, הבדלה מנין. כי אין דבר נבדל מזולתו אלא ע"י הדעת, וכפי דקות ההכרה כך גדלות הדעת.

דעת זו, ההכרה באמיתות הענינים וההבדלים שביניהם, היא מעצם מהותו של תלמיד חכם, ומה לנו יותר ממה שאמרו ז"ל (ויק"ר א' ט"ו) כל ת"ח שאין בו דעה - נבילה טובה הימנו. וכמו דדעת זו הכרחית היא אצל כל תלמיד חכם, כמו כן לאידך גיסא, אין דעת זו שלימה, אלא אם כן רוח של תלמיד חכם חופפת עליה. משום שרק ע"י העמל בהבנת עומק הענינים כפי השכל האלקי שניתן לנו להשגה ע"י חכמת התורה, רק מתוך כך מכיר האדם את ההבדל אפילו בין הענייינים שבשכל אנושי נראים שווים זה לזה, והרי אמרו ז"ל (ב"ב דף י' ב') צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, וחסד לאומים חטאת - אלו אומות העולם, והיינו, דאפי' באותו המעשה של עשיית צדקה וחסד, כשנעשה ע"י ישראל היא מרוממתם, ובמעשה אומות העולם - חסד לאומים חטאת. ואי אפשר להשיג ענינים אלו אלא בדעת התורה המקדשת את האדם ואת שכלו.

וגם ביסודי האמונה הוא כן, שהרי כתב הרמב"ם (ריש הלכ' ע"ז) בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה וכו'. וזו היתה טעותם, אמרו, הואיל והשם ברא כרובים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון השם ב"ה לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד את העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך וכו', לא שהם אומרים שאין שם אלוק אלא כוכב זה. הוי אומר, עובדי ע"ז אלה ידעו כי ה' הוא האלקים, האמינו בהשגחתו ובאחדותו ית', וחפצם ומגמתם היה לעשות רצון הבורא, אלא שטעו בשיקול הדעת איך לכבד את השי"ת.

וע"ז מסיים הרמב"ם שם, עיקר הציווי בע"ז, שלא לעבוד אחד מכל הברואים, לא מלאך ולא גלגל וכו', אע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה, הרי זה עובד עבודה זרה. הרי לנו, כי יסוד האמונה תלוי בהבדלה, כי אם יודע האדם להבדיל בין כבוד השי"ת האמיתי לכבוד שמים שהוא מדומה - הרי הוא מאמין, ואם אינו יודע להבדיל - הרי הוא עובד ע"ז. וזה שאמר הכתוב (דברים י"א ט"ז) השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים. דע"י טעות קטנה שנפתה הלב אחריה, אזי תיכף יוכל להגיע לעבודת אלהים אחרים.

והמתבונן יראה כי ענין אלהים אחרים שייך גם בזמנינו, דכמו בימי קדם היה ענין הע"ז למשוך כח ההשפעה מן הכוחות העליונים הכוכבים והגלגלים וכיוצ"ב, ע"י שהיה משבחם ומפארם וחולק להם כבוד, כמו כן גם עכשיו נשאר הע"ז של הטבע, שהאדם רואה שישועתו באה לו בדרך טבעית כי האדם יראה לעינים, ודבר זה הוא בעוכרינו שנגזר להיות הכל ע"י השתלשלות של סיבות שונות, אך באמת גם בהטבע יש הופעה אלקית, אלא שהוא נראה סתום לעיניים, וכשהאדם מתדבק לדברים הטבעיים, וחושב שכפי שירבה להתעסק בענייני מסחר וכיוצ"ב, כך ייטב לו, ואינו נותן אל לבו כי הטבע הוא רק שליח, ואין עסקו בעניני הטבע רק בדרך השתדלות שנצטווינו עליה, אלא מדמה שהטבע הוא בעזרו, הרי הוא קשור בו ממש כאותו הע"ז שהיתה בימי קדם.

וזה ביאור הפסוק (תהלים קל"ה ט"ו) עצבי הגויים כסף וזהב וגו', דלכאורה הדבר פלא לשבח הבורא ית' בזה, דגם בשר ודם אין לו שבח בזה שאינו כסף וזהב. אך באמת בלא התבוננות עובד האדם לכסף וזהב, ואף שמאמין במציאות ה', אחדותו והשגחתו, אך אם תולה את יהבו בכסף וזהב בדברים הטבעיים - הרי הוא עובד ע"ז, והוא עיקר ההפרעה לעבודת ה'. וגם יתרו אמר (שמות י"ח י"א) עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, דמשמעות דבריו הם, דגם קודם לכן ידע מאלקי ישראל, אלא שרק עכשיו נודע לו גדולתו. והוא תמוה.

אך הביאור הוא כנ"ל, דאף אם יודע האדם את מציאות ה' והשגחתו, אך בלא התבוננות בחיי עולמו לראות ולדעת כי הכל בא לו בהשגחה פרטית ממנו, ואין שום השתדלות בענייני הטבע גורמת הצלחתו, הרי הוא בכלל עובדי ע"ז רח"ל. ומה מאד צריך האדם להשקיע מחשבתו להבין כי הטבע אינו כי אם שליח הבורא ית', וכל מגמתו וחפצו תהיה אך ורק

לעבוד את בוראו ית׳, להתפלל אליו ולייחל לישועתו, ואז יוכל כל אדם לומר עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים, שזו היא קריאתו של המאמין.

וכל זה הוא בכלל החכמה והדעת ואם אין דעה הבדלה מנין. והעצה היחידה להשיג חכמה ודעת על אמיתתה הוא רק ע״י לימוד התורה, אשר אם משקיע האדם עיונו בה, הרי שכלו מתקדש בדעת התורה, ועי״ז הוא מתרחק מן הטומאה. ואין לך קדושה מעולה מקדושת תלמוד תורה. והרי ההלכה היא שס״ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, מפני שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ועל אחת כמה וכמה שכפי מה שהאדם מרבה ללמוד, והוא כותב דברי תורה על לוח לבו, הרי הוא מקדש ומטהר עצמו, וממילא הוא מתרחק מע״ז ואביזרייהו, כי שכלו נעשה בר ונקי ומסוגל לדעת את סוד ההבדלה בין קודש לחול ובין אור לחשך.

ודעת זו, שרוח של תלמיד חכם חופפת עליה, העצה להשיגה היא לעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן המשפיע על דעת האדם, והן כמעין הנובע להחכימו בחכמת התורה לכל עניני היהדות, וזהו שסיים ר׳ ישמעאל במימרא זו לתלתא בבות דחדא מסכתא הן, דהעמל בדיני ומשפטי התורה, הם הסגולה לחכמה, ומתוך כך בא האדם לידי הכרה והבדלה בכל הענינים. והשי״ת יעזרינו, ונזכה שיופיע עלינו אור ה׳, ואז נראה איך שבכל הבריאה כולה נראית הופעה אלקית, וכמאמר הכתוב (ישעיהו י״א ט׳) בהבטחה הנבואית לעתיד לבא, ״כי מלאה הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים״, במהרה בימינו.