ספר
דף על הדף
על מסכת בבא קמא

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער.

כתב רבינו האלשיך בתורת משה (פ׳ משפטים) שארבע אבות נזיקין רמז לד׳ גלויות:

השור - זה בבל, נבוכדנצר שהי׳ כוונתו להזיק כנאמר עליו בחבקוק (א׳ ט׳) כי הנני מקים הכשדים וגו׳ כולה לחמס יבא.

הבור - זהו גלות מדי, ע״י המן ואחשורוש, שהמשילו חז״ל את רצונם לאבד את בני ישראל כדוגמת תל וחריץ (מגילה י״ד ע״א). [ו״באשר הניא״ נאמר ״גאה בעשרו וכרה לו בור, וגדלותו יקשה לו לכד״].

המבעה - זהו מלכות יון, שבעוד בית המקדש קיים נכנסו אל תוכו וגילו את מצפוניו וטמאוהו מבפנים.

ההבער - זהו גלות אדום, ששרפו את בית המקדש לאפר.

ועיין שם מה שממשיך לבאר עד״ז במשנה לא הרי כו׳.

ומסיים ״כשהזיק״ חב המזיק לשלם תשלומי נזק״ איפה ישלמו הגוים על כל מה שצררו לישראל, ״במיטב הארץ״ הוא ירושלים מבחר כל הארצות, כמו דאיתא בזוה״ק (בשלח נ״ח:) עהפ״ס אשר צבאו על ירושלים (זכרי׳ י״ד י״ב) יצבאו על ירושלים לא נאמר אלא אשר ״צבאו״, לעתיד לבא יקח הקב״ה כל אותם גוים אשר במשך הגלות עינו את ישראל ושעבדו אותם והרעו להם, ואותם גוים בעצמם יקח ויביאם לירושלים ושם יקבלו את עונשם הראוי להם, וזהו ״במיטב הארץ״.

★★

ובחתם סופר (בפתיחתו לנזיקין) כתב שכמו שיש ד׳ אבות נזיקין כן יש כנגדן ד׳ אבות דטהרה, שור - הוא כשור לעול וחמור למשא לדברי תורה (כדאי׳ בע״ז ה׳ ע״ב), בור - הוא באר מים חיים בקדושה, והרואה באר בחלום יצפה לשלום לחיים ולתורה כדאי׳ בברכות (נ״ו ע״ב). מבעה - בעל סתרי תורה - שמגלים צפונות שבתורה שהם מכוסים מבני

אדם, וההבער - אלו אוהביו של מקום שהם כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה׳ ל״א).

★★

במשנה: ארבעה אבות נזיקין שור בור המבעה וההבער כו׳.

הרמ״ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר חקור הדין ח״א פ״ג) כתב ש׳ור ב׳ור מ׳בעה ה׳בער ר״ת ״שבמה״ הוא עיר קטנה אחרונה לערי כנעני שבעבר הירדן כמו שנאמר בבמדבר (ל״ב ל״ח) ובני ראובן בנו את חשבון וג׳ ואת נבו ואת בעל מעון מוסבות שם ואת ״שבמה״, שהוא קליפה המזיקה.

וכתב החתם סופר בדרשות (ח״א ס״ד ע״א ד״ה ויהי) שבנסיון של יוסף עם אשת פוטיפרע כתיב (בראשית ל״ט, י״א) ואין איש מ׳אנשי ה׳בית ש׳ם ב׳בית הוא ר״ת אלו ד׳ אבות נזיקין ש׳ור ב׳ור מ׳בעה ה׳בער, שהם לא הצליחו להכשיל את יוסף לחטא נגד קונו.

ועיין עוד בשל״ה הק׳ תורה שבכתב (פ׳ משפטים) מה שכתב עוד בענין זה.

★★

במשנה: ארבעה אבות נזיקין הן השור הבור המבעה וההבער.

איתא בשם הבעל שם טוב (בצוואת הריב״ש) שהגיד רמז במשנתינו: שישנם ארבע מדות ראשיות שהן שורש ואבות לכל הנזיקין שמהם יש לו להאדם להתרחק כמטחוי קשת: ״השור״ מל׳ ראי׳ והסתכלות במקומות האסורים. ״הבור״ מל׳ ריקנות ושומם כמו שדה בור, שמכלה ימיו לבטלה, [ועיין תוס׳ קידושין ל״ב ע״ב זקן אשמאי כו׳ פירש רבינו תם אשמאי, לשון שוממין, כלומר בור ועם הארץ, כדמתרגמינן והאדמה לא תשם, וארעא לא תבור עכ״ל]. ״המבעה״ זה השן ששקוע בתאות האכילה, ״וההבער״ הוא אש הכעס, הרי אלו ד׳ אבות נזיקין שעל ידם נסתלק ממנו רוח חיים שבו, נשמת אלוק ממעל השוכן בתוכו.

ואולי כנגד זה אומרים פעמים ביום - ׳ולא תתורו אחרי לבבכם׳ שזה התאוות, המבעה. ׳ואחרי עיניכם׳ שזה השור, ההסתכלות. ׳אשר אתם זונים אחריהם׳ שזה מחשבות מינות וע״ז, שזה ׳ההבער׳ הכעס והגאוה שזה אביזריה דע״ז. ׳למען תזכרו׳ שזה הבור, אין בור ירא חטא. שמזכירים מה שצריכים האדם לשמור ממנו.

★★

בדרך פיקודיך (מצוה נ״א) הביא מכתבי האריז״ל שג׳ אבות ביחד עם דוד המלך ע״ה, הם השומרים ומגינים לישראל נגד ד׳ אבות נזיקין. והוסיף הבני יששכר שמספר שור בור מבעה והבער בגימטריא הד׳ אבות עם תוספת של תנ״ו שהוא בגימטריא תמו״ז א״ב שאז מתגברין המזיקין והדינים. וכתב עוד ששׁ״ן ק׳רן ר׳גל ר״ת שקר עיי״ש עוד דבריו הנפלאים, ועיין עוד מש״כ במצוה נ״ג.

★★

במשנה: ארבעה אבות נזיקין כו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ארבעה אבות נזיקין) העירו אמאי שזה לפעמים ״הן״ ולפעמים לא שנה הן כמו כאן.

הרה״ק הרבי אלימלך מליזענסק זי״ע (הובא במאור ושמש פסח ד״ה אלו) אמר לחלק, שהיכי שחז״ל רצו שהדבר יהי׳ אמרו בלשון ״הן״, שהוא דבר חיובי, כגון ארבעה ראשי שנים הן וכו׳. והיכי שחז״ל שללו את הדבר, שאינו דבר חיובי, לא גזרו ושנו בלשון הן, כגון ארבעה אבות נזיקין, י״ג אבות נזקין, ארבעה מחוסרי כפרה וכו׳. וכיו״ב הביא בס׳ דרך פיקודיך (מצוה נ״א) מהרמ״ע מפאנו.

★★

תוס׳ ד״ה ארבעה אבות וכו׳.

בדברות משה על ב״ק ח״ב כותב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל אהא דכתבו התוס׳: אית דוכתא דתני הן ואית דוכתא דלא תני הן, דכוונת התוס׳ היא דצריך לדקדק על כל תיבה ותיבה שבמשנה, וכבוד התורה גדול הוא שנעיין בכל תיבה ותיבה, ואם בהשקפה ראשונה נראה מיותר יש לעיין עד שנעמוד על הצורך בזו התיבה שאינו מיותר, ועיי׳ בסוף מס׳ סוטה דתנן משמת ר״ע בטל כבוד התורה ופרש״י שהי׳ נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות וכ״ש תיבות יתירות ואותיות יתירות כגון בת ובת אני דורש (סנהדרין נא:) וזהו כבוד תורה גדול שאין בה דבר לבטלה וכן הוא כבוד תושבע״פ שאין בה תיבות יתירות שלא בדקדוק, ועיי״ש (בסי׳ א) שהאריך

לבאר כלל זה - באיזה מקום תני הן - בששה ענפים בעמלות גדולה כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

★★

במשנה: ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים וכו׳.

כתב ביערות דבש (חלק ב, דרוש טז), ׳אמרם ד׳ אבות נזיקין יש, שהם גורמים לצדיק גמור לחטוא, והם ״שור״, שהוא עגל, כדכתיב (תהילים קו, ב) וימירו כבודם בתבנית שור, ״והבור״, ענין יוסף שהשליכו לבור, ״והבער״, הוא מרגלים שהציתו אש בלשון הרע שלהם, כי הם המבעירים הבערה וגרמו שריפת בית המקדש. ״ומבעה״, זה אדם, חטא אדם הראשון, או זה שן, כי אכילת עץ הדעת גורמת הכל. ולכך אמר, ״לא ראי זה כראי זה״, כי יש לכל עון בחינה אחרת, ואמר על כולם ״שיש בהם רוח חיים, מה שאין כן הבער״, והוא כמאמר המשנה (ערכין טו, א) דעל עצים ואבנים לבד דיברו המרגלים, וזהו שאין בו רוח חיים והמה הגורמים לאדם לחטוא, והן הנה בעוכרינו, ולכך צריך צדיק שמירה ביותר מאלו ד׳, לבל ילכד בארס נחש הכרוך בעקבו׳.

★★

במשנה: ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער.

כתוב בשם המגיד ממזריטש זי״ע, ש׳השור׳ - הסתכלות, העיניים רואות והלב חומד.

׳והבור׳ - אין בור ירא חטא.

׳המבעה׳ - שן, אכילה גסה שלא לשם שמים.

׳והמבער׳ - האש, כעס וגאוה.

ארבעה אבות אלה מעבירים את האדם מדעתו וגורמים לו נזקים גדולים.

ואולי, כנגד זה אומרים פעמיים ביום - ׳ולא תתורו אחרי לבבכם׳ שזה התאוות, המבעה. ׳ואחרי עיניכם׳ שזה השור, ההסתכלות.

׳אשר אתם זנים אחריהם׳ שזה מחשבות מינות ועבודה זרה, שזה ׳ההבער׳, הכעס וגאוה שהם אביזרי דע״ז.

׳למען תזכרו׳ שזה ׳הבור׳, שאין בור ירא חטא, וגם בור אינו זוכר.

שמזכירים פעמיים בכל יום את הארבעה דברים שהאדם צריך לשמור ממנו.

(וללוי אמר)

★★

במשנה: ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש.

כתבו בתוספות (ד״ה ולא), ׳וקצת קשה, דמשמע דעונשין ממון מן הדין וכו׳. ומבואר מדבריהם, שאף על פי שאין עונשין מן הדין, מכל מקום ממון ניתן לחייב גם מקל וחומר.

וצריך באמת להבין, מדוע יהיה שונה ממון, משאר עונשים שבהם אין עונשין מן הדין.

במרגליות הים (סנהדרין סד, ב) ביאר, דהנה המהרש״א (סנהדרין שם) ביאר הטעם שאין עונשין מן הדין, על פי מה שכתב הסמ״ג (לאוין, מ), שהטעם שהמעביר כל בניו למולך אינו נידון במיתה, משום שעבר עבירה גדולה כל כך, שאין די לו להתכפר במיתה, וכמו כן אין עונשין מן הדין, משום דאפשר שהעבירה החמורה יותר זו שאנו רוצים ללמוד מקל וחומר, חמורה יותר מהמלמד, ואין די לה בכפרה זו.

ברם כל זה ניחא בעונשי בית דין, אבל בממון, אף אם נאמר שהנלמד חמור יותר מהמלמד, ולא יהא לא די בעונש של המלמד, מכל מקום לא מסתבר שהבעל דין יפסיד את כספו בגלל כפרתו של זה, ישלם לכל הפחות את מה שנלמד מהקל וחומר, ויעשה את חשבון נפשו בין אדם למקום.

והפמ״ג בתיבת גומא (פרשת וארא) כתב דהנה יש סברא נוספת בזה שאין עונשין מן הדין, משום דאפשר שיהיה פירכא על הקל וחומר, אמנם מכאן מוכח שלא כסברא זו, דאם כן למה שבממון יחייבו מן הדין, הרי אכתי יש לחוש שמא יהיה פירכא על הקל וחומר ונחייבו שלא כדין.

★★

במשנה: ולא זה וזה וכו׳.

ובתוס׳: וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין וכו׳ ע״כ.

בקו׳ טוב הארץ (תשנ״ז - הערה כג) מעיר מזה ע״ד השדי חמד (כרך א׳ ע׳ 27) הכותב דבבמה מצינו, עונשין ומזהירין מן הדין. ולפי״ז מה הקשו התוס׳ כאן, הרי מה דילפינן מבור וחד מהנך הוא במה מצינו ע״כ.

ולנכון ציין ידי״נ הרה״ג ר׳ גמליאל רבינוביץ שליט״א בספרו גם אני אודך (ח״א סי׳ כ״ט) לדברי השיירי כנסת הגדולה (או״ח בסוה״ס כללי ק״ו אות ב׳) שכתב דלדעת התוס׳ גם בבמה מצינו אמרינן דאין עונשין מן הדין ע״ש, ולפי״ז א״ש דברי התוס׳ כאן ע״כ.

★★

בגמ׳: אבות מלאכות ארבעים וכו׳ **הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב.**

בספר ליקוטי שיחות (א, צא) כתוב שכל ה׳למד׳ והמלמד שבתורה אינו במקרה, אלא שיש עניין משותף ביניהם, לכן מקורם אחד.

מטרת המשכן הוא שיהיה לו יתברך דירה בתחתונים, וכן הדבר במלאכה. כאשר אדם עושה מלאכה ומקיים בשעת מעשה ״בכל דרכיך דעהו״ (משלי, ג, ו) הוא ממשיך אלקות במלאכה זו ויש לו יתברך דירה בתחתונים.

★★

בגמ׳: ואילו עביד אב ותולדה דידיה לא מחייב אלא חדא.

ופירש״י אאב מלאכה, אבל אתולדה דידיה לא מיחייב עכ״ל.

ומבואר דחייב רק על האב ולא על התולדה, וכ״כ רש״י בפ״ק דשבת (ו:) בד״ה חייב וכו׳ שאפי׳ עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה וכו׳ עכ״ל ע״ש, וכ״כ רש״י שם לקמן בפ״ז (עה:) בד״ה לאפוקי וכו׳, ותנא הרי אלו למעוטי שאם עשה תולדותיהם עמהן דאינו מביא עליהן חטאת, ודלא כר״א דמחייב אתולדה עם האב וכו׳ עכ״ל. ויעוי׳ בפורת יוסף הכא שכ׳ ב׳ נפק״מ בזה, חדא אם הביא חטאת על התולדה ולא על האב דצריך להביא עוד חטאת, וע״ש עוד נפק״מ, וכן ע״ש בתפארת שמואל שכ׳ לנפק״מ א׳ הנ״ל ע״ש.

אמנם צ״ע מנין לרש״י זאת דפטור על התולדה וחייב רק על האב, ומשמע דאף אם עשה לתולדה ואח״כ עשה גם לאב דאותו מלאכה דחייב רק על האב חטאת, וקשה דהיאך ״נפקע״ מחיובו שנתחייב כבר על התולדה. והניחא אם עשה תחילה לאב ואח״כ עשה לתולדה דלא מתחייב על התולדה דכבר כלול חיובו ע״ז בחטאת שיביא על האב, אך כשהקדים ועשה לתולדה צ״ע איך נפטר מחטאת ע״ז.

וי״ל דדייק רש״י מדכ׳ בגמ׳ ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב וכו׳, דמשמע דדוקא ר״א מחייב אף על התולדה, אך רבנן פטרי ע״ז וחייב רק על האב, ואף כשהקודם התולדה לאב, ודו״ק בס״ד. אולם ידוייק ברש״י הכא שלא גרס כן בגמ׳ אלא גרס ולר״א דמחייב תרתי וכו׳, וא״כ לפי״ז קשה לומר דזהו מקור רש״י, דהא כלל לא גרס כן, וא״כ יל״ע בזה.

ועתה מצאתי בקהלות יעקב בשבת (סי׳ ה׳) בסופו בד״ה מיהו שכ׳ דאפשר דמקורו דרש״י לזה משבת (צז:) דאם זרק מרה״י לרה״ר ועבר ד״א ברה״ר דלרבנן אינו חייב אלא אחת ומשמע מדכ׳ בגמ׳ הא אפיק לה מרה״י לרה״ר וכו׳ דחייב משום ״מוציא״ ולא משום ״מעביר״, והיינו דהיכא דקעביד תרתי לא מיחייב אלא על האב דהיינו ״הוצאה״, ד״מעביר״ הוי רק תולדה עכ״ד ע״ש, וא״כ רש״י אתי שפיר.

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

★★

בגמ׳: ולרבי אליעזר דמיחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה.

בגליון הש״ס (לבעל השואל ומשיב) ירושלמי שבת (פ״ז ה״ב) כתב דהא דמחייב רבי יהודה במלאכה שא״צ לגופה הוא דוקא באב מלאכה, אבל בתולדה מודה שפטור. ובאגלי טל (מלאכת דש אות ט״ו סקס״ג) כתב עלה דישתקע הדבר ולא יאמר, דהא אמרי׳ בגמ׳ ולר״א וכו׳ אמאי קרי לי׳ אב וכו׳, וליכא נ״מ לדינא, ולדבריו לימא נ״מ במלאכה שא״צ לגופה.

ונ״ל ליישב, דהאגלי טל (מלאכת אופה אות ב׳ סק״ט) כתב דידוע דר״א שמותי הוא והיינו שהוא מתלמידי ב״ש, וא״כ משמע שגם ב״ש מחייבי אתולדה במקום אב, דהא ר״א לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם כדאי׳ בסוכה (כז:), ובוודאי הכי שמיע לי׳ מבית שמאי רבותיו עיי״ש. ולפי״ז א״ש דמצינו שב״ש סוברים מלאכה שא״צ לגופה מותר, דאי׳ בגמ׳ ביצה (ז:) ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה, ומוקים בגמ׳ בעפר תיחוח וכדרבי אבא שהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה, וכתבו תוס׳ (ד״ה ואינו) משום דהוי מלאכה שא״צ לגופה. וא״כ אתי שפיר דא״א לאוקים נ״מ בין אב לתולדה במלאכה שא״צ לגופה, כי ר״א יסבור כב״ש שגם באב מלאכה פטור בא״צ לגופה.

(אולם עי׳ בשפ״א יומא סו: על הא שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו דדוקא כשהי׳ עוד רבו קיים מנעו עצמם מזה מטעם כבוד הרב, אבל אחר מיתתו באמת הורה ודן, אבל האגל״ט לשיטתו א״ש).

★★

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן.

הגמרא מכנה את דברי הנביאים ׳דברי קבלה׳, ויש ליתן טעם למה נקראים כן.

בשיטה מקובצת הובא בשם תלמידי רבינו פרץ, ׳דברי נביאות קרי להו דברי קבלה, על שם שהנביאים קובלים וצועקים על צרות הנראות להם בחזון, כדמתרגמינן אם צעק יצעק אלי אם מקבל יקביל.

ויש מפרש קבלה, שכולם קבלו נבואותם ממשה רבינו ע״ה, וכן אמר ישעיה (מח, טז) קרבו אלי שמעו זאת לא מראש בסתר דברתי מעת היותה שם אני ועתה ה׳ אלקים שלחני ורוחו׳. כפירוש זה שקיבלו נבואתם ממשה רבינו מפרש גם ביד מלאכי (כלל קמא).

בערוך לנר (ראש השנה ז, א) הקשה, כיצד ניתן לומר שנקראים דברי קבלה משום שקיבלו כן ממשה רבינו, הרי פסוק זה שעליו עוסקת הגמרא ׳ויעש לו צדקיהו קרני ברזל׳ הוא סיפור דברים בעלמא ולא נבואה כלל, עוד הקשה, הרי היה נביא שקר וכלל לא קיבל זאת. וביאר שכוונתם כיון דעיקר ספרי נביאים הם נבואתם, לפיכך נקראים הספרים דברי קבלה.

בבן יהוידע מבאר, דהנה אמרו חז״ל ׳כל הנביאים נתנבאו בכה דכתיב כה אמר ה׳, ומשה רבינו נתנבא בזה דכתיב זה הדבר אשר צוה ה׳׳, וביאר המגיד מדובנא, דמשום שמשה רבינו שכינה היתה מדברת מתוך גרונו, לכן אמר זה הדבר אשר צוה ה׳, ״זה״ ממש, כאילו שומעים הדבר מפי השכינה ממש, אבל הנביאים היו שומעים מפי השכינה, ואחר כך מוציאין דברים חדשים מפיהם כאותם הדברים ששמעו ומשמיעין אותם לישראל, נמצא הם קיבלו הדברים האלה מפי השכינה לעצמן, וחוזרים ומגידים אותם לישראל, לכך אומרים כה אמר ה׳, כלומר, כאלה הדברים אמר ה׳ לנו, משל לאדם שלוה מחבירו מאה דינרים והוציאן בהוצאה לצרכו, ואחר כך פורע מאה דינרים כמותם ממש משלו, לזה ידמה דברי הנביאים, אך דברי משה רבינו דומין לאדם שלקח מאה דינרים מאחד, והוא מחזיר לו אותם הדינרים ממש.

לפי זה יבואר דדברי הנביאים נקראים דברי קבלה, כלומר דברים אלו אשר קיבלו הנביאים לעצמן, וחוזרים ומגידים כמותם לישראל, שנמצא ישראל לקחו מהנביאים דברים אשר קבלו מהשכינה לעצמן, אבל פסוקי תורה קבלו אותם ישראל מפי השכינה ממש, דהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, וממנה לקחו דברים אלו.

★★

בגמ׳: אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא כו׳.

כתב הרשב״א בחידושיו קשה אימא שהיא תמה לעולם להקל על הנתבע. ותירץ דנזקין איסורא הוא ואזלינן לחומרא.

ותמה השואל בשו״ת חתם סופר יו״ד (סי׳ רמ״א) דהרי מצאנו לרוב בספיקות נזיקין דאזלינן לקולא להנתבע משום דהמוציא מחבירו עליו הראי׳, ודינו ככל דיני ממונות דאין מוציאין מהנתבע.

ותירץ החתם סופר דבנזקין יש שני חלקים: א׳ חובת התשלום אם הזיק, ובזה דינו ככל דיני ממונות, שבספיקו אזלינן לקולא להנתבע, דהמוציא מחבירו עליו הראי׳.

ב׳ דעיקר ענין נזקין היא גדר למ״ע דונשמרתם מאוד לנפשותיכם וגו׳, והי׳ עליך דמים וגו׳, ששיער הקב״ה בחכמתו שאם התם ישלם ח״נ ומועד נ״ש ובור באופן זה ורגל באופן כזה, יזהר הבעל בבית בשמירתן, ואם אנו מסופקין אם קרן מחובר די לו כשמירת תם, או שצריך שמירת מועד, אזלינן בזה בספיקו להחמיר, כי כל ספק כזה ספק איסורא הוא דאזלינן בזה לחומרא, ורק בספק בתשלומין בזה אזלינן לחומרא. ועיין מה שהאריך בענין זה בברכת שמואל בסוגיין.

★★

בגמ׳: אדם דאית לי׳ מזלא כו׳.

ופירש״י שיש לו דעת לשמור את עצמו.

כתב הגאון רבינו חיים ברלין (נשמת חיים אבן העזר סי׳ קמ״ז) לרב א׳ אודות מחלוקת גדולה שנתהווה בין הרבנים בענין גט של מי שלא הי׳ שפוי בדעתו, וז״ל בתו״ד: והנה אנכי מרגלא בפומי בטעם המנהג לברך כל רב ומורה צדק ביום התמנותו בברכת ״מזל טוב״, על פי פירוש רש״י ריש בבא קמא ב׳ ע״ב ד״ה אדם דאית לי׳ מזלא - שיש לו דעת לשמור את עצמו ע״כ.

כלומר שמאחלין לו ״מזל־טוב״ שידע לשמור את עצמו היטב, ולהיזהר על מה ללחום בחרב וחנית לבלי להכנע לבעלי אגרופין, ועל מה לשמור לפיו מחסום לבלי לצאת לריב.

★★

בגמ׳: אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף.

הקשה בעין אליהו, דכאן מבואר שלבהמה אין מזל, ואילו במסכת חולין (מ, א) איתא, ״דאמר לגדא דהר״, ופירש רש״י, ״למלאך הממונה על ההרים״, ומוכח אם כן שלכל הנבראים יש מזל.

ותירץ על פי מה שכתב הרמב״ם במורה נבוכים (חלק שלישי פרק יז), דשאר הנבראים מושגחים רק על כלל המין ולא על הפרט, ולזה אמרו שלאדם יש מזל גם על הפרט, ואילו לבהמה אין מזל באופן פרטי אלא באופן כללי.

אמנם בתוספות במסכת עבודה זרה (טז, ב ד״ה דימוס) הביאו בשם הירושלמי, ״אפילו ציפורא קלילא מבלעדי שמיא לא מתצדי״, דאף ציפור קל ללא הוראה מן השמים אינו ניצוד, ואם כן מוכח שאף הפרטים של כל מין ומין מושגחים משמים. וביאר, על פי מה שאמרו במסכת ברכות (יז, א) ״סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה״, כלומר, התכלית של האדם זה רק למות באופן טבעי אך לא שיהרג, לא כן תכלית הבהמה לשחיטה, ועל כן כדי שלא יצוד העוף מועיל מזלו, אבל שלא יהרג אין השגחה, כיון שעומד לכך, וכן בהמה אין לה מזל שלא תיהרג, ולכן נח להמיתה אף בנגיפה, מה שאין כן האדם יש עליו השגחה שלא יהרג כלל, כיון שאין זה תכליתו.

★★

כתב רבי צדוק הכהן (רסיסי לילה אות מג), ״ואמנם שורש ענין מלאך מליץ שיש לכל אחד מישראל, ואפילו לתינוק בין יומו, כדמוכח מהא דריש בבא קמא, אם כן על כרחך אינו מלאך הנוצר על ידי עשיית המצוות, רק דעצם נפש האדם שהיא חצובה מכסא הכבוד שהוא למעלה מעולם המלאכים, הנה יש בו מכל העולמות שתחתיו, כידוע שכל עולם עליון הוא כולל כל מה שתחתיו, שהרי ממנו הוא מתפשט ויוצא, וכדרך שאמרו ז״ל (חגיגה יג, א) רגלי החיות כנגד כולן קרסולי וכו׳, וכן כל מה שלמעלה הוא כנגד כולן שלמטה, וכאמרם ז״ל (סנהדרין לח, ב) מה שאמר נעשה אדם שאמר למלאכים, וכיון שהקדוש ברוך הוא אמר להם נעשה, אף על פי שאמרו חז״ל (בראשית רבה ח, ח) שזה לימוד דרך ארץ לימלך וכו׳, ודאי לא נכתב דבר שקר רק שהרוצה לטעות יטעה לחשוב שהאמירה הוא כאילו צריך לשיתופם, ובאמת אין זה אלא לימוד דרך ארץ, אבל באמת אמירת השם יתברך נעשה אדם, על ידי זה ממילא ניתן בו כח מכל העולמות, וזהו עיקר בצלמינו שהוא כולל כל העולמות כידוע״.

★★

בגמ׳: תולדה דקרן מאי היא נגיפה נשיכה רביצה בעיטה.

הנה ברש״י עה״ת כתב (משפטים כ״א כ״ט) והמית איש וגו׳. לפי שנאמר כי יגח, אין לי אלא שהמיתו בנגיחה,

המיתו בנשיכה ובעיטה מנין, ת״ל והמית. והמקור הוא מהמכילתא שם.

ותמה שם בהר״א מזרחי דהא בסוגיין כאן מבואר דילפינן תולדות מצד הסברא מה קרן כוונתו להזיק חייב, אף אלו שכוונתן להזיק חייב, וא״כ למה איצטריך קרא לרבויי תולדות.

ותירץ המהר״ל מפראג בגור ארי׳ דהכא איירי לענין חיוב תשלומי ממון, וכבר כתבו התוס׳ (לקמן ד׳ ע״ב ועדים זוממין) דלגבי ממון עונשין מן הדין, אבל המכילתא ורש״י איירי לענין מיתת השור, והרי מיתת השור כמיתת הבעלים, ואין עונשין מן הדין, להכי איצטריך קרא לרבות תולדות.

אלא שהקשה עוד דרש״י לעיל (שם כ״ח) הביא דרשת המכילתא וכי יגח שור, אחד שור ואחד כל בהמה חי׳ ועוף דמשמע, אלא שדיבר הכתוב בהווה. ובגמ׳ לקמן (נ״ד ע״ה) ילפינן שור שור משבת, והרי בעוף לא שייך נגיחה, וא״כ מזה גופא מוכח דתולדותיהן כיוצא בהן וצ״ע. [וקצ״ע דנימא דהילפותא דשור שור משבת הוא לענין שאר בהמות, ולעולם תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ועוף באמת פטור].

★★

בגמ׳: ובער זו השן וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו.

ופירש רש״י, ׳הגלל - היינו שן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה וכתיב ביה יבער׳.

בפרשת לך לך (בראשית יב, יג) נאמר, ׳אמרי נא אחותי את למען וכו׳ וחיתה נפשי בגללך, והנה האונקלוס מתרגם, ׳וחיתה נפשי בגללך - ותתקיים נפשי בפתגמייכי׳, וצריך ביאור, היאך שייך לפרש בגללך על דיבור.

אמנם לפי מה שפירש רש״י דגלל היינו לשון גילוי, וזהו ענין שן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה, וכשאוכל שיניו נגלות, ונופל לשון גלל שהוא גילוי על שן, על דרך זה יובן שלשון גילוי נופל על דיבורו של אדם, דעל ידי הדיבור שיניו של אדם נגלות כמו כשהוא אוכל, ושפיר יש לתרגם בגללך - בפתגמייכי.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: ובער זו השן וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו.

בהמשך הדברים הגמרא דורשת משן, ׳מה שן לא שנא שלחה שלוחי לא שנא דאזל ממילא, אף רגל לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלה ממילא׳. וצריך להבין, מאחר שבשן נחשב להיזק, בין אם שלח שלוחי בין אם אזלא ממילא, אם כן למה נאמר שן בלשון ׳כי יבער׳, דמשמע שהאדם מבער, ולמה ייחס הכתוב את הפעולה לאדם.

וביאר בתורה תמימה (משפטים), דבמכוון כתב כן, משום דקשה לכאורה, איך למדו בדרשה שלפנינו ושלח מן ובער דמשמע ממילא, הרי אפשר לומר אדרבה, מדכתב ושלח ענינו דוקא דשלח, ובשן דכתיב ובער ענינו ממילא, אלא לפיכך כתב קרא גם בביער בלשון ׳כי יבער׳ המורה על פעולה מצד האדם, ללמדך, שאף על פי כן מפרשינן ובער דאזלא ממילא, אם כן מוכח, דלשון כי יבער לאו דוקא, מעתה אפשר לפרש גם הלשון ׳ושילח׳ לאו דוקא דשלח שלוחי אלא אפילו אזלא ממילא, אבל לולא כתב הלשון כי יבער היינו אומרים דהלשונות ושלח ובער הא לחוד והא לחוד הוו כפשטות הלשון כל אחד לעצמו.

★★

בגמ׳: איצטריך סד״א ה״מ היכא דשלח שלוחי כו׳.

והקשו תוס׳ (ד״ה איצטריך) דא״כ תקשי השתא הא דפריך לעיל טעמא דכתיב כאשר יבער, הא לאו הכי במאי מוקמית לה, והשתא ליכא לשנויי כדלעיל.

בשו״ת בית אפרים (חו״מ סי׳ ס״ד) הביא בשם הגאון ר׳ יצחק הלוי ז״ל אב״ד דוקלא ופרעשבורג. דהנה הא דאמרינן שקולים הם היינו משום דרגל הזיקו מצוי, וזה דוקא אי אמרינן ל״ש שלח שלוחי כו׳ ל״ש אזלא ממילא. משא״כ אי נימא דדוקא בשלח שלוחי, א״כ פשיטא דרגל אין הזיקו מצוי, כיון שאין חיובו אלא בשלח דוקא, וא״כ י״ל דהכי אזיל תירוץ הש״ס, אי לא כתב רחמנא רק ושילח, סד״א ה״מ היכא דשלח שלוחי, ולפ״ז י״ל דלא קאי רק אשן ומסתבר משום דיש הנאה להזיקו, משא״כ רגל. ואין לומר דגם רגל בכלל ושילח דשקולין הן. דזה אינו דהא רגל אין הזיקו מצוי

בכה״ג, ולכך איצטריך וביער לחייב בשן אף דאזלא ממילא, וא״כ ממילא מוכח דושילח קאי ארגל.

ולפ״ז א״ש קושית התוס׳ דאי לאו דכתיב כאשר יבער הוי מוקמינן ובער ארגל, דאין לומר דמושלח נפקא, ז״א כיון דושלח מורה דוקא שלח שלוחי, א״כ לא קאי ארגל, אבל השתא דמייתינן כאשר יבער, דע״כ ובער פירושו שן, ואפי׳ אזלא ממילא, א״כ מוכרח דושלח קאי ארגל, ושוב אמרינן דומיא דשן.

★★

בגמ׳: דומיא דרגל, מה רגל לא שנא וכו׳.

ובתוס׳: וא״ת ונימא איפכא וכו׳ ע״כ.

והנה גם הרשב״א הקשה קושיא זו וכתב וז״ל: ומיהא נמי מסתבר לי דלא אמרי׳ איפכא, דרגל דומי׳ דשן, מה שן דמכלי׳ קרנא אף רגל דווקא דמכלי׳ כו׳ יע״ש,

וכתב אאמו״ר זצ״ל בחדושיו כאן:

ובאמת צ״ע בדברי הרשב״א שהקשה כקושית התוס׳ וכנ״ל, דהרי הוא כתב לעיל מיני׳ (ב.) אהא דאמרי׳ אבל מחוברת אימא כולה מועדת היא וז״ל: ק״ל, אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם ח״נ בלחוד, דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומרא לנתבע, ונ״ל דאדרבה, בנזקין ספק דידן להחמיר כאיסורין ע״כ יע״ש, הרי דס״ל, דבנזקין הוה ספק להחמיר כאיסורין, והטעם כתב הגאון ר״ח מבריסק ז״ל, שהוא מקרא דולא ישמרנו ע״כ. וא״כ ה״נ נימא הכי דמספקא לן בלא מכלי׳ אם יש עליו דין מזיק אם לא, וא״כ הו״ל ספיקא דאיסורא.

מיהו אהא אפ״ל דבאמת האיסור דולא ישמרנו זהו אשעה שפשע בהשמירה, וא״כ אז לא הי׳ עדיין ההיזק, ולא הי׳ שייך לומר דלא יעבור מטעם דלא מכלי׳ קרנא, וא״כ האיסור ממ״נ עובר, וא״כ נשתייר רק ספק בדין תשלומין משעת ההיזק, וזה הוה ספיקא דממונא, אך זה דוחק דאפ״ל דגם האיסור דולא ישמרנו הוא רק לבתר דהזיק וחל עליו דין מזיק, אז גם אשמירה חייב מדין דולא ישמרנו, אבל היכא דאעיקר הדבר אין עליו דין מזיק כלל, לא שייך לחייבו אולא ישמרנו וכמו שביאר הברכת שמואל במסכתא כאן (סי׳ ב׳) דהדין דולא ישמרנו הוא שחל עליו דין מזיק יע״ש, וא״כ בנידון דידן דלא חל עליו דין מזיק, לא עבר אסורא דולא ישמרנו, וא״כ שוב הוי זה ספיקא דאסורא.

ועוד צ״ע מ״ש הרשב״א ג. אהא דאמרי׳ האי מינייהו מפקת, והקשה אדרבא, האי מיניי׳ עיילת, דהא קי״ל המוציא מחבירו עליו הראיה, ותי׳: וניחא לי כו׳, מאי אהני לן קרא כו׳ ע״כ. וצ״ע, דהא נזיקין הוה ספיקא דאיסורא, ומה זה שכותב: המוציא מחבירו עליו הראיה, ועוד צ״ע, דמאי הוה סברתו דאמאי נוקים הקרא דושלח.

★★

ובתוס׳ הנ״ל תירצו: ואומר ר״ת, דמדה היא בתורה [דמקשינן לחומרא] לא שנא באיסורא ולא שנא בממונא ע״כ. הנה הפרמ״ג (בפתיחה כוללת ח״א אות י׳) כתב דהא דקיי״ל לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן היינו רק מספק וככל ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל לענוש מלקות או מיתת ב״ד א״א לענוש מכח זה ע״ש, וכבר תמהו האחרונים בזה מכמה דוכתי בש״ס, והביאו ג״כ דברי התוס׳ כאן ד״ה דומיא שכתבו אהא דלקולא ולחומרא לחומרא מקשינן וז״ל: ואור״ת דמדה היא בתורה לא שנא באיסורא ולא שנא בממונא עכ״ל. אלמא דמדה היא ומטעם וודאי היא, ומועלת אפי׳ להוציא ממון.

וראה באתוון דאורייתא להגר״י ענגיל ז״ל (כלל י״ח) שהאריך מהרבה דוכתי בליבון ספקו של הפרמ״ג ועוד בשו״ת בן פורת (ח״א סי׳ ב׳ אותיות ז-ח) ע״ש. וראה עוד בשפת אמת בחי׳ לשבת (קל״ו ע״ב) ובפסחים (מ״ג ע״ב) מש״כ הגרי״מ בידרמן זצ״ל בהגהותיו שם בזה.

★★

וע״ע בשו״ת הגרעק״א (חלק ג׳ ס׳ ז׳) שנסתפק השואל בהאי כללא דלקולא ולחומרא מקשינן אי זה מתורת ודאי, שכן נתקבלה הכלל דהיכא דאיכא להקיש לקולא או לחומרא מקשינן לחומרא, או שאינו אלא מחמת ספק אזלינן לחומרא.

והשיב הגרעק״א דמדברי התוס׳ כאן מוכח דאינו מחמת ספק, כמו שכתבו דמדה היא בתורה, ובין באיסור בין בממון אזלינן לחומרא, דאי הי׳ רק מחמת ספק דאזלינן לחומרא, בממון הול״ל המוציא מחבירו עליו הראי׳.

ותמה על הפרי מגדים הנ״ל דנקט בפשיטות דמספיקא אזלינן לחומרא, ולפי הנ״ל הול״ל בממון המוציא מחבירו

עליו הראי׳, ועיין שם שהביא עוד ראיות דכלל הוא בודאי, ולא מחמת ספק.

★★

בגמ׳: תולדה דשן מאי היא נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה.

מבואר מדברי הגמרא, שכל ענייני ההנאה הם תולדה דשן.

הגאון רבי יוסף ענגיל (קובץ אוהל ישרים, סימן טז) מקשה על מה שאמרו במסכת ביצה (יב, א) שהתירו ביום טוב מלאכת הוצאה אף שלא לצורך אוכל נפש, דמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ולכאורה מנין לדרוש כן.

אלא דמדברי הגמרא כאן אנו למדים שכל ההנאות שיש - תולדות דאכילה הם, ועל כן כמו שלענין איסור התרבו התולדות שאף הם אסורים בשבת ויום טוב, כמו כן לענין היתר, דכהתירו כן איסורו, שאף לענין מלאכה ביום טוב לא רק האב הותר שזהו אוכל נפש בעצמו, אלא גם התולדות הותרו שזה כל ענייני ההנאה גם אם הם שלא לצורך אכילה ממש, הרי הם בכלל.

★★

בגמ׳: תולדה דשן כו׳ נתחככה בכותל להנאתה כו׳.

בסמ״ע (חו״מ סי׳ שצ״א ס״ק ד׳) כתב דדוקא נקט נתחככה ״בכותל״ כו׳, אבל אם נתחככה בחברתה והזיקה אותה, יש לומר דלהזיקה נתכוין, והו״ל תולדה של קרן ואינו משלם רק חצי נזק.

ואם נתחככה בבהמה והזיקה, ונשמטה ממנו הבהמה שניזוקה והלכה ונתחככה בכותלים אז משלם נזק שלם גם על מה שנתחככה בבהמה, דממה שנתחככה אח״כ בכותל, הוברר למפרע שמה שנתחככה בחברתה הי׳ להנאתה.

אמנם הט״ז (שם) חולק על הסמ״ע, וס״ל דמה דנקט הכא נתחככה ״בכותל״ אורחא דמילתא נקט, אבל ה״ה אם נתחככה בחברתה, תולדה דשן הוא, דכל דבר שהוא ספק קרן ספק שן ורגל, תלינן לי׳ בשן ורגל דאורחי׳ הוא, ולא בקרן דמשונה הוא, וא״כ אין הבדל בין נתחככה בכותל לנתחככה בחברתה.

★★

בגמ׳: מבעה זה אדם.

בספר נר למאה (על מסכתות הש״ס) כתב דיש לדקדק אמאי לא קאמר התנא בפירוש ארבעה אבות נזיקין השור והבור והאדם וכו׳ ונקט לישנא שיצא מזה מחלוקת, וי״ל שלא רצה התנא להשתמש בשם אדם בתור מזיק בתחלת המסכת, כמו שמצינו בפסחים דהזכיר התנא אור בתחלת המסכת ולא נקט לילה, אע״ג דמצינו תיבת לילה במשנה הרבה פעמים, אבל בתחלת המסכת נקט דוקא לשון אור ע״ש פתח דבריך יאיר בלישנא מעליא,

כמו כן י״ל, דכיון דשם אדם הוא לשון חשיבות כדאי׳ ביבמות (דף סא) אתם קרויין אדם ואין עכו״ם קרויין אדם, לכן לא רצה התנא לכלול שם חשוב זה בתחלת המסכת בהדי ארבעה אבות נזיקין, הגם דלקמן במשנה אי׳ חמשה מועדין, השן והרגל ושור המועד ושור המזיק ברשות הניזק והאדם, מ״מ בתחלת המסכת הקפיד התנא על פתח דבריך יאיר עכ״ד.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: מאי מבעה רב אמר מבעה זה אדם כו׳ אמר שומר אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו.

במכתב מאליהו (ח״ג ע׳ 68 בהערה) הובא משמו של הגרש״ז מקעלם ז״ל שמכאן רואין המעלה של תפלה, שהמהות של האדם נקרא על שם התפלה ״מבעה״ זה ״אדם״, וכדפירש רש״י אם תבעיון בעיו מלשון תפלה ובקשה.

עוד אמרו בעלי המוסר ״מבעה זה אדם״, גם אדם המתפלל - העושה כל רגע רצון קונו צריך להיות זהיר שלא יהי׳ מזיק, שלא יהיה הבין אדם למקום שלו על חשבון הבין אדם לחבירו.

★★

בשם משמואל (פרשת חיי שרה, שנת תרעד וכן שם פר׳ תולדות תער״ב ועוד) הביא בשם אביו בעל האבני נזר שביאר, דהאדם יש בכוחו לחבר את העולמות, אלא שתלוי בבחירתו, שהצדיק מחבר חיבור טוב, והרשע מחבר חיבור רע, והנה אם הרשע מחבר את העולמות נחשב לאדם המזיק, אמנם הצדיק מחבר את העולמות על ידי תפילה, ועל כן נקרא ״מבעה״ שזה לשון תפילה, כי זה תכליתו לחבר את העולמות.

בשם משמואל הרחיב בהבנת הדברים, דתכלית האדם זה לחבר את העולם התחתון להעליון ולזככו, וכמו שביאר החידושי הרי״ם את הפסוק (תהילים קטו, טז) ׳השמים שמים לה׳ והארץ נתן לבני אדם׳ כדי שיעשה מהם שמים, אך אדם בליעל מחבר להיפך, את העולם העליון להתחתון, דהיינו לגשם את הרוחניות ולהשתמש בה בטינוף של העולם הזה, וחיבור תחתונים לעליונים נעשה על ידי שהוא בעצמו שכלו וגופו מחוברים, וכאשר הם לאחדים, דהיינו שהגוף אין לו תשוקה עצמית אלא להיות נגרר ומחובר להשכל, מזה נצמח נמי ששלשלת חייו הארוכים כולם מחוברין יחד בלי הפסק, איש כזה הוא שלימות צורת האדם, ובאשר הוא עולם קטן דוגמת העולם הגדול, כמו שהוא מחובר מכל צד וחלק הפחות בטל לנכבד, כמו כן מחבר את העולם הגדול מכל צד תחתונים לעליונים.

★★

ויש להוסיף, שבפרשת בראשית כתוב ״וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה׳ אלקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה״ (ב, ה) ואומר רש״י - ומ״ט לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים.

רואים שכל מטרת העולם היה כדי שהאדם יתפלל עליהם, וכל מטרת האדם הוא להתפלל, ולפיכך מבעה זה האדם.

★★

והרה״ג ר׳ דוד אולבסקי שליט״א הראה לי בספר קול שמחה (פ׳ תצוה) ביאור נורא בדברי המדרש עה״פ ארחץ בנקיון כפי, שכנסת ישראל בקשה התקרבות לה׳ ולא היו רוצים שסיבת דביקותם יהי׳ על ידי מעשה, כי מעשה הוא דבר חוץ מן האדם, ועל כן לא נתקבל להם כששמעו שדביקותם בה יהא תלוי בקרבן, וכן לא נתרצו שיהי׳ ע״י לימוד התורה, כי גם על תורה צריכים לדעה צלולה ולא הוי עצם האדם. עד שאמר להם הקב״ה בכו והתפללו לפני ואני אקבל. ודבר זה הוא בעצם האדם ע״ש.

ולפי״ז תפילה היא דבר היחידי שהיא עצם האדם ולא מעשה אדם, ושפיר נקרא אדם ע״ש התפילה, וכמו שאמר דוד המלך ״אני תפילה״.

(וללוי אמר)

★★

בגמ׳: מבעה זה השן דכתיב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהי.

יעויין ברש״י כיצד נלמד מכאן שן.

פירוש נפלא כתב בנזר הקודש (דף שצ״א ע״ד), על פי מה שאמרו במדרש (בראשית רבה עח, ט), ׳למה נקוד עליו (על וישקהו), אלא מלמד שלא בא לנשקו אלא לנשכו, ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שיניו של אותו רשע׳. דהיינו שמתחילה היתה כוונתו של עשו לנשכו, אבל כאשר ראה הנס רצה להסתיר רעתו וביקש לנשקו, אמנם כל זה לא הועיל לו, כיון שאם היה כוונתו לנשקו למה גילה בכלל את שיניו, הלא הנשיקה היא בשפה בלבד, ולזה אמר הכתוב ׳איך נחפשו עשו נבעו מצפוני׳, כלומר, על ידי גילוי השינים נתגלה כוונתו שהיה בדעתו לנשכו.

בזה יבואר היטב מה שדרש מכך שמואל ׳מבעה זה השן׳.

★★

בגמ׳: כדמתרגם רב יוסף וכו׳.

ובתוס׳: ״נקט ר״י לפי שהיה בקי בתרגום, שיש כמה עניני תרגום, ולא כדפירש בעלמא (תוס׳ ד״ה לא ניתנו שבת קט״ו ע״א) לפי שהיה סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה ולכך היה אומר תרגום, דמשום עת לעשות אמר התם דשרי (גיטין ס.), ואין לך עת לעשות גדול מזה״ עכ״ל התוס׳.

וכתב חכ״א בקובץ מוריה (שנה י׳ גליון א-ב ע׳ נג):

ושמעתי מגיסי הגאון ר׳ לייב גורביץ ז״ל ראש ישיבת גייטסהעד, שחקר לפי מה שתפסו רוב המפרשים דסומא חייב בלאוין ופטור רק מעשה, מה הדין בלאו הבא מכלל עשה, אי הוי כלאו או כעשה, ואמר שבזה נחלקו התוס׳

והמי שפירש בעלמא, דתוס׳ סוברים דלאו הבא מכלל עשה הרי הוי עשה, וא״כ ממ״נ היה ר״י יכול לקרות תורה שבכתב על פה, אם סומא חייב במצות אין לך עת לעשות גדול מזה, ואם הוא פטור אין עליו האיסור לקרות תורה שבכתב על פה. והחולקים סוברים דהוי כלאו, וא״כ אם הסומא פטור מן המצות, אין כאן משום עת לעשות, דפטור מתלמוד תורה, והאיסור שלא לומר בעל פה יש עליו. ע״כ. וע״ש עוד מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: כדמתרגם רב יוסף כו׳.

וכתבו התוס׳ (ד״ה כדמתרגם) די״מ שמשום שרב יוסף הי׳ סגי נהור, ודברים שבכתב א״א לאמרן בעל פה, משו״ה היה רגיל לקרות בתרגום.

בתוס׳ תמורה (י״ד ע״ב) הקשו האיך אנו רגילים לומר מזמורים בעל פה, ותירצו דאין להקפיד רק על מה שמוציאים את הרבים ידי חובתן, אבל מה שאדם אומר לעצמו שרי לומר בעל פה.

וכתב בשו״ת חות יאיר (סי׳ קע״ה) דתוס׳ כאן בודאי לית להו האי סברא, דא״כ למה הוצרך רב יוסף לומר את התרגום, שהרי כשלמד לעצמו, הי׳ יכול לשנות בעל פה.

ועיי״ש עוד בתוס׳ בתמורה שתירצו עוד דרק מה שכתוב בתורה אסור לקרות בעל פה, אבל מה שכתוב בנביאים ובכתובים שרי לקרות בעל פה.

והקשה בחות יאיר (הנ״ל) דהא מצינו כמה פעמים שרבי יוסף תרגם דברי נביאים וכתובים, וקשה לתירוץ הנ״ל אמאי לא קרא בעל פה.

ותירץ דצ״ל דאגב דחמשה חמשי תורה הוצרך לומר בלשון תרגום, שזה אסור לומר בעל פה, משו״ה למד כבר התרגום גם של נביאים וכתובים.

★★

במגן אברהם (או״ח סי׳ מ״ט) הביא להלכה דעת התוס׳ כאן שסומא מותר לקרות תנ״כ בעל פה, משום עת לעשות לד׳ הפרו תורתך.

ועיין בשו״ת מנחת יצחק (ח״ג סי׳ י״ב) דכתיבה ע״י חקיקה לעורים המכונה ברייל, מיקרי הקריאה על ידה קריאה בעל פה, אלא דלסומא שרי וכנ״ל.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו ורבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום.

בשו״ת נודע ביהודה מהדו״ת חחו״מ (סי׳ ז׳) כתב לחדש לפי מה דאיתא כאן דעבד שהזיק שורת הדין חייב האדון לשלם לפי שהוא ממונו שהזיק, אלא מפני תיקון העולם שלא יקניטנו רבו כו׳ פטרו את האדון מלשלם.

לפי זה עבדו שהרג אחר והעבד חייב מיתה אם הי׳ במזיד ובשוגג חייב גלות, חייב האדון לשלם דמי הנהרג, דאף דלא מצינו כופר בממונו שהרג רק בשורו, מ״מ לקמן (מ״ג ע״ב) מבואר דאף היכי דליכא כופר, כגון הרג השור שלא בכוונה, משלם הבעלים לחד מ״ד דמי הנהרג, ה״נ בעבדו שהוא ממונו שהרג, משלם האדון דמי הנהרג, וכאן כמובן לא שייך שמא יקניטנו רבו וילך כו׳ שהרי העבד מתחייב מיתה או גלות, ואם כן נשאר החיוב על האדון כדמעיקרא.

★★

בגמ׳: אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום.

מפשטות לשון הגמרא משמע, דהיינו משום תיקון העולם, שאם יקניט העבד את רבו וחייבו מאה מנה בכל יום, לא יהא שייך לאדם שיהיה לו עבד, ונמצא אם כן שמדאורייתא אכן מתחייב האדון, אלא שרבנן פטרוהו. ואולם בגליוני הש״ס כתב שני טעמים נפלאים שהפטור הוא מעיקר הדין, ואף מדאורייתא נפטר.

דהנה מצינו שיד עבד כיד רבו וכמו כן מצינו דיד שורו כיד רבו, וכתבו הראשונים (פרק קמא דקידושין), דיד עבד כיד רבו אומרים רק לזכות ולא לחוב, דהיינו לחייב את רבו, לפי זה היה מקום לומר, דכיון שבזה שיד השור הזיקה

מחייב את רבו, ומאחר שדין זה לא נאמר לחיוב, אם כן היה צריך להפטר על מעשה שורו, אמנם זה אינו, כיון שביכלתו לשמרו שלא יזיק ומחויב להשגיח שלא יוזקו אחרים על שורו, לפיכך שפיר מתחייב, דאין זה נחשב לחוב, אבל בעבד שהוא בר דעת ואי אפשר לשמרו שלא יזיק, ואם יתחייב רבו לשלם על נזקיו יהי זה חוב לרבו, ולחוב אין אומרים יד עבד כיד רבו.

עוד ביאר, דמה שקנוי העבד לרבו היינו למעשה ידיו, אבל דעת העבד אינה קנויה כלל לרבו, והדבר הגורם להיזק הוא הדעת של האדם, ועל כן נפטר האדון, כיון שהמזיק היה דבר שאינו שלו כלל וכלל.

★★

בגמ׳: אדם דרכו להזיק בישן ישן דרכו להזיק כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא ושמירתן עליך אדם שמירת גופו עליו הוא וכו׳.

ופירש רש״י, ׳לשון זה אינו שייך אלא בנזקי ממונו׳. בשו״ת אגרות משה (אבן העזר ד, כט) ביאר, דכוונתו דלשון ושמירתן עליך משמע על דברים אחרים ולא על עצמו, והקשה, הרי לכאורה שייך לשון זה גם על עצמו, שהוא ישמור את מעשיו שעושה בידיו וברגליו ובכל אבריו שלא יזיק בהן.

וביאר, דכל זה שייך רק על מה שעושה בכוונה, אבל כאן מדובר באופן שהאדם ישן, כפי שמוקים לה בגמרא לעיל, שזה אין להחשיב מעשיו כיון דשלא בכוונה הזיק, וחיובו הוא על שלא שמר את עצמו מלהזיק בהלוכו ובנענועיו, ואם כן נמצא שהשמירה שחייב הוא לשמור את גופו מלהזיק, ושפיר הקשו, דהוי ליה למיתני בלשון שמירת גופו עליו.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: תני רבי חייא עשרים וארבע אבות נזיקין כו׳ **ועדים זוממין** כו׳.

וכתבו התוס׳ (ד״ה ועדים) דבממון דאפשר בחזרה אמרינן כאשר זמם גם אחרי שעשה.

במנחת חינוך (מ׳ נ״ב אות קטן ח׳) מציין לנמוקי יוסף (ב״ב דף ל׳ ע״א) בשם הריטב״א שחולק במפורש על כלל זה של תוס׳ וסובר דגם לגבי ממון אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה.

ועיין שם שהקשה על שיטה זו מהא דעדי שור הנסקל שהוזמו דצריכים לשלם דמי השור לבעליו, וכדאיתא בסנהדרין (י׳ ע״א), ויש להקשות דהוזמו אימתי, אי הוזמו לפני שנגמר הדין, הרי אין העדים נעשים זוממין עד שיגמר הדין.

ואם הוזמו אחרי שנגמר הדין, הלא תיכף בגמר הדין נאסר השור בהנא׳, א״כ הו״ל כאשר עשה, וכאשר זמם ולא כאשר עשה, הניחא לרבינו תם הסובר דלא נאסר השור בהנא׳ מחיים ניחא, אבל לשאר הראשונים שסוברים שנאסר בהנא׳ מחיים תיקשי כנ״ל.

★★

עיי״ש עוד במנחת חינוך (אות קטן י״ב) שהביא דעה שלישית והיא דעת הרמב״ם (פ״כ מהל׳ עדות הל׳ ב׳) שמקיל עוד יותר, וסובר דרק לגבי דיני נפשות אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, אבל לגבי חיוב מלקות וכ״ש לגבי ממון ל״א כאשר זמם ולא כאשר עשה.

★★

בגמ׳: תני ר׳ חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה וגנב וגזלן ועדים זוממין והאונס והמפתה ומוציא שם רע והמטמא והמדמע והמנסך.

ופירש רש״י, ׳וגנב - שמשלם על פי עצמו, ואינו משלם כפל אלא קרן בלבד, וכגון שהודה מעצמו דמודה בקנס פטור, כדאמרינן אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים והיינו קנס, ואמרינן בפרק מרובה (לקמן דף סד) פרט למרשיע את עצמו׳. וצריך להבין, מה בקש רש״י לומר בזה דאינו משלם על פי עצמו אלא קרן בלבד, וכי בהלכות מודה בקנס אנו עוסקים.

וביאר בשו״ת דברי ריבות (סימן לט) דהנה יש לדייק בסדר שבו הובאו שמות האבות בברייתא של רבי חייא, דלכאורה הוא שלא כסידרן, דעירב את הממון בתוך הקנס, דתשלומי כפל וד׳ וה׳ הוא קנס, וגנב וגזלן הוא ממון, ואחר

כך אונס ומפתה ומוציא שם רע הם שוב קנס, והיה צריך להזכיר את הממון לחוד ואת הקנס לחוד.

ויש לומר, שאת זה בא רש״י ליישב, דתשלומי גנב המשלם קרן בלבד ולא כפל, ומשום כך ראוי להיות אב בפני עצמו, את זה לומדים מהפסוק הנאמר בתשלומי כפל, ׳אשר ירשיעון אלוקים ישלם שנים פרט למרשיע את עצמו׳, ועל כן צריך לציין תחילה את המקור שהוא כפל, ואגב זה כבר הזכיר גם תשלומי ד׳ וה׳, ואחר כך ציין גנב.

לפי זה יבואר גם דברי רש״י בהמשך דברי הגמרא, שמציין שאונס ומפתה ומוציא שם רע כתובים בתורה, ׳מטמא מדמע ומנסך לא כתיבי בהדיא׳, דבכך מובן למה הקדימו אונס ומפתה ומוציא שם רע למטמא מדמע ומנסך, כיון שאלו כתובים מפורש בתורה.

★★

בגמ׳: ועדים זוממין.

כתבו בתוספות (ד״ה ועדים), ׳פירש ריב״א, דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה, דאפשר בחזרה׳.

האדמו״ר מאוסטרובצא זצ״ל בספרו מאיר עיני חכמים (מהדורא קמא חלק א, סימן קא) מבאר את דברי התוספות באופן מחודש, דהנה יש להקשות, בעדים הבאים לפטור ממון, היה ראוי שלא נקבל עדותם, כיון שבעדותם פוטרים ממון, ונמצא שמיד לאחר עדותם נעשה המעשה, וממילא אם יבואו להזימם לא יזומו כיון שזה נחשב לכאשר עשה, ונמצא שכל עדות לפטור היא עדות שאי אתה יכול להזימה.

אמנם יש לומר, שאכן בית דין לא יפטרו על פיהם אלא יחייבו את הנידון, ואחר כך יבואו העדים ויעידו שהלה היה פטור, וממילא צריך בעל דינו להשיב אליו את כספו, ובזה שייך שפיר כאשר זמם ולא כאשר עשה, כיון שצריך מעשה ליתן לו את הכסף. אמנם למעשה יש לומר, הפוכי מטרתא למה לי, ולמה שנחייבו ואחר כך נפטרו על ידי העדים, אדרבה לא נחייבו כלל. לזה התכוונו התוספות באמרם דבממון אומרים גם כאשר עשה משום ׳דאפשר בחזרה׳, דהיינו הפוכי מטרתא למה לי.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: תברי׳ ר״ע לגזיזי׳.

כתב בספר בית ישראל להרה״ק מזידיטשוב זצ״ל (פר׳ ויצא):

שמעתי מן אדמו״ר הקדוש מוהר״י מלובלין [-החוזה] דבר נפלא, ראויים למי שאמרם, יאריך השם ימיו ושנותיו ויזכה לנוה אפריון במהרה, וזה תוכן דבריו: היות שמבואר בדבריהם (מנחות כט:) ׳כשעלה משה למרום מצא לקב״ה שהיה קושר קשרים לאותיות, אמר לו משה כו׳ עתיד צדיק אחד בסוף כמה דורות לדרוש על כל קוץ וכו׳, ועקיבא בן יוסף שמו׳. ונמצא, רבי עקיבא לקח התגין סוד השערות, וגזזם כטעם (ב״ק ה.): ׳תברא רבי עקיבא לגזיזיה׳, והיה גוזז שערות מן האותיות ועשה מהם אותיות, ונמצא האותיות נעשו קרחים - עד כאן דבריו, ושפתים ישק חכו ממתקים.

ובאפשר נקרא ר׳ יהושע בנו [של ר״ע], כי יהוש״ע בגימטריא עקיב״א ב״ן יוס״ף, ונקרא על שם רבי עקיבא, שממלא מקום אבותיו הוי עכד״ק.

★★

בגמ׳: ומפגל.

פירש רש״י, ׳כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשום שלמים, דאין הקרבן עולה לחובת בעליו וצריך אחר׳. יש לדקדק, למה פירש רש״י באופן ששחט לשם שלמים, ולמה לא פירש פיגול כפשוטו, שחשב לאכלה שלא בזמנו.

בבית לוי ביאר, דהנה צריך להבין, למה לא תירצו על מפגל, דבדיבורא לא קמיירי, כמו שתירצו על מוסר. ויש לומר, דהנה רש״י במסכת זבחים (סז, א) פירש, ׳קדשי קדשים ששחטן בדרום לשם שלמים יוכיחו, ששינה שמם ומעשיהם׳, על פי זה יבואר, דאם שינה לאכול לאחר זמנו, אין זה שינוי מעשה, והיינו יכולים לומר דבדיבורא לא קמיירי, ועל כן הכריח רש״י לפרש, דאיירי ששחט חטאת לשם שלמים, דבזה יש שינוי מעשה, דקדשי קדשים שחיטתן בצפון ושלמים שחיטתן בכל מקום, ועל ידי שינוי מעשה חשיב מזיק.

★★

בשו״ת חתם סופר (יורה דעה סט) הביא שהקשה לו תלמיד אחד, מדוע כהנים שפגלו במקדש מזידים חייבים,

הרי דעת הרמב״ם שכל רגע ששוהה הכהן עם בגדיו שלא לצורך עבודה חייב משום כלאים, ואם כן כיון שחייב מלקות על השהיה, לא יתחייב משום הפיגול, דאין לוקה ומשלם.

והשיבו החתם סופר, דכיון שכבר מלובש בהם, ושוב מחשב בפיגול ומחשבה כרגע כמימריה ואינו שוהה בה אפילו שיעור פשיטה ולבישת האבנט, אין מתחייב מלקות משום שעטנז.

★★

וכתב אאמו״ר זצ״ל בחדושיו כאן:

ודברי רש״י תמוהים וכבר עמד ע״ז הפנ״י עיי״ש שהאריך מאוד, והאמת היא, כמוש״כ במצפה איתן דכוונת רש״י להגמ׳ במנחות (דף מ״ט ע״א) דהכוונה שחט חטאת לשום שלמים היינו לאכלו שני ימים ולילה אחד כשלמים עיי״ש וזה אמת, אבל לפי זה קשה, למה כתב רש״י דרק לא עלו לשם בעלים, הרי בכה״ג גם הקרבן פסול דהוה פיגול, ונראה דבזה צריך לומר כמו שפירש הפנ״י, דהא דפוסל הקרבן אינו חייב דלא הוי רעהו, ורק עיקר חיוב הוא משום שהפסיד הבעלים שצריכים להביא קרבן אחר עיי״ש בפנ״י וזה נכון.

ומה שתמהו הראשונים דלמה נקט רש״י כהן שפיגל הרי גם ישראל יכול לפגל בשחיטה, וכן קשה על המשנה דגטין (נ״ד ע״ב) הכהנים שפגלו במקדש, למה נקט דווקא כהנים, ועי׳ בשטמ״ק מה שתירץ.

ולי נראה לפי מה שהביא בתוספות חדשים (יומא פ״ו מ״ג) דהכהנים נהגו סלסול בעצמם שלא הניחו לזר לשחוט עיי״ש, ולכן נקטה המשנה כהנים שפגלו, ומשום האי טעמא נקט נמי רש״י כהן המפגל כלשון המשנה כנ״ל.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: וכולהו כי שדית בור ביניהו אתיא כו׳ **אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא להלכותיהן, אדם לחייבו ד׳ דברים.**

במשך חכמה (ויקרא כ״ד י״ח) תמה דהניחא באדם שהזיק אדם, אבל אדם שהזיק שור (דילפינן ממה שנא׳ שם ומכה נפש בהמה ישלמנה, שזה כולל כל מזיק ממון חבירו) שפטור מד׳ דברים, למאי הילכתא איצטריך קרא לאשמעינן, ולמה לא יליף מבור וחד מהנך.

ולכן כתב לחדש דהא דפטרינן לקמן (ל״ז ע״ב) שור ישראל שנגח שור של עכו״ם מדכתיב רעהו, היינו דוקא ממונו שהזיק ממון עכו״ם, אבל אדם שהזיק בעצמו ממון עכו״ם חייב, שזהו כעין גזל עכו״ם ולא כמו הפקעת הלואתו, וזהו החידוש של הפרשה, שגם מכה בהמה של גוי ישלמנה.

★★

בגמ׳: וכולהו כי שדית בור וחד אתיא כולהו במה הצד.

הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל ביאר בזה (בשארית נתן לעיל ב׳ ע״א) דישנם ארבע אבות נזיקין, והבור הוא המקבל של האבות נזיקין, שכל המזיקין הולכין להניזק ומזיקין. משא״כ בבור שהניזוק בא אליו וניזוק, ולכן כולם נלמדים מבור וחד מינייהו.

★★

בגמ׳: למאי הלכתא כתבינהו רחמנא להלכותיהן כו׳ **בור לפטור בו את הכלים** כו׳ **את האדם** כו׳, **אש לפטור בו את הטמון.**

הגאון רבי ברוך בער ז״ל בספרו ברכת שמואל (סי׳ ב׳) כתב דשן ורגל ברשות הרבים שמיעטה התורה מדין ממונו, אינו בכלל שמירתן עליך לענין זה, ופטור אף לצאת ידי שמים, משא״כ שור ולא אדם חמור ולא כלים וכן טמון באש, אין זה פטור רק בחיוב תשלומין, אבל חיוב שמירה איכא, וחייב לצאת ידי שמים.

אמנם בחזון איש (סי׳ ב׳ סק״ז וסימן ה׳ ס״ק ד׳) פשיטא לי׳ דכל היכי דפטרה התורה, גם לצאת ידי שמים פטור.

ועיין מש״כ הגרב״ש שניאורסון ז״ל בספרו ברכת שמעון (ב״ק סי׳ ד׳) לגבי כלים בבור, לחלק בין כלים שאינם ראויים להנזק בבור שפטור אפילו מידי שמים כיון דאינו נכנס בגדר מזיק, לכלים שראויים להינזק בבור, שפטור מלשלם מצד גזירת הכתוב, ומ״מ שם מזיק עליו, וחייב לשלם בידי שמים.

★★

בגמ׳: שן ורגל לפוטרו ברה״ר.

הגאון ר׳ יצחק מאיר קנובלוביץ שליט״א בספרו ביאורים והערות כותב:

בחזו״א ב״ק (סי׳ ב׳ סוף אות א׳) עמד מדוע שן ורגל פטורים ברה״ר מדוע לא יתחייבו מדין אש, מדין קירב מזיק אל ניזק כמו מעמיד בהמה על קמת חבירו דמבואר לקמן נ״ו: דחייב, ומבואר ברשב״א דחייב אפי׳ ברה״ר מדין אש, וא״כ ה״ה בכל שן ורגל שהביא בהמותיו לרה״ר ואכלה שם פירותיו עיי״ש, ואף דהתוס׳ שם (ד״ה המעמיד) חולקים וסברי דהמעמיד בהמה על קמת חבירו אינו מדין אש אלא מדין שן ורגל, ולפיכך פטור ברה״ר, מ״מ הא גופא צריך טעם דהרי גם התוס׳ מודים דקירוב מזיק אל הניזק נחשב למזיק בידים כמש״כ התוס׳ לקמן נ״ו. ד״ה אילימא, ויתר ע״כ מבואר בתוס׳ סנהדרין עז. ד״ה סוף חמה דגם לגבי רוצח ה״ה נחשב להורגו בידים.

אמנם לכאורה לפמש״כ הרא״ש כאן בביאור הרי״ף דזהו ענין ההלכה של שן ורגל שפטרה התורה ברה״ר, שענינו שיש לו רשות להוליך בהמותיו ברה״ר ואין חייב לשמור עליהם משום דא״א לשמור עליהם, וביארנו לקמן בפ׳ שני שם דנכלל בזה דעל הניזק להרחיק עצמו ואין לו רשות להניח פירותיו ברה״ר, א״כ הוי כאילו התורה נתנה לו רשות להדליק אש ופטרה אותו משמירה על האש אלא על הניזק להרחיק עצמו דאז ודאי דפטור, וזהו ענין שן ורגל ברה״ר, אלא דהרשב״א ס״ל דאעפ״כ אסור לו להעמיד בהמותיו על הפירות ממש באופן דברי היזיקה, ואילו התוס׳ סברי דאין נפק״מ דבכל אופן פטרה התורה ואין לו להניזק רשות להניח פירותיו עכ״ד.

★★

בגמ׳: ולרבי יהודה דמחייב על נזקי כלים בבור לפטור בו את האדם.

יש ליתן טעם, למה בור פטור על האדם, דלכאורה מה נשתנה משאר הדברים שמתחייב בהם בור.

הרבה מן המפרשים (חזקוני, רבי יוסף בכור שור ועוד) מבארים, משום שהאדם הוא בר דעת, ואיבעי ליה לעיוני ומיזל. ואולם המזרחי תמה על כך, שהרי אף בבן ובת שאינם בני דעה ולא שייך בהם איבעי ליה לעיוני ומיזל, ובכל זאת פטורים, כדתנן בפרק הפרה (להלן נב, א), ״בן או בת, עבד או אמה, פטור״, אלא גזרת הכתוב היא, שור ולא אדם, לא שנה בר דיעה לא שנה לאו בר דיעה, ואפילו סומא או שנפל בלילה, דדוקא גבי בהמה צריכים שתהא קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה, ואז יתחייב בעל הבור, כדתנן (שם) ״נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן, חייב״, אבל אם היתה פקחת ונפלה ביום ומתה או הוזקה פטור, שזה כמו אונס הוא, שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות, ואיבעי ליה לעיוני ומיזל, אבל באדם בכל אופן פטור. [ועיין בדברי דוד מה שדחה דברי המזרחי].

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: לאתויי ליחכה נירו וסכסכה אבניו.

וברש״י שאם ליחכה אש חרישתו של חבירו או סיכסה אבניו כו׳. ולהכי כתב אש, לחייבו בהני, דנפקא לן התם מאו השדה, דלא שמעינן מהנך דמתניתין הא מילתא דליחייב בדבר שאינו ראוי לה, כגון הכא שאין עיקר אש בכך.

בס׳ הקובץ שעל הרמב״ם (סוף הל׳ נזקי ממון) כתב דהיינו טעמא דנקט התנא במתניתין דריש מכלתין השור הבור המבעה ״וההבער״ ולמה לא נקט והאש כלישנא דקרא כי תצא אש ומצאה קוצים וגו׳, אלא מילתא אגב אורחא קא משמע לן שאש חייב אף בדבר שאינו ראוי לו, וגם בליחכה נירו וסכסכה אבניו חייב, ואף דכבר שנינו לקמן (ס׳ ע״א) דחייב בכהאי גוונא, דרך התנא הרבה פעמים לשנות ברמז דין המבואר לקמן במשנה.

★★

בתוס׳ יו״ט (במתניתין) תירץ דלהכי קתני וההבער ולא אש לאשמעינן דחייב אף אם הדליק בתוך שלו, דומיא ד״לא תבערו״ בכל מושבותיכם ביום השבת.

בתפארת ישראל (אות ה׳) כתב דקמ״ל דלא רק אם יצאה שלהבת וכילתה שדה חבירו חייב, אלא אף אם נפלה גחלת לשדה חבירו, וגחלת לאו אש הוא (פסחים ע״ה ע״ב), מ״מ לגבי נזקים חייב.

בחי׳ מהרי״ח (בגליון המשניות) תירץ דאי הוה תני אש הו״א דחייב בכל ענין, קמ״ל ההבער לשון העברה דוקא אם עברה שיעור שראוי׳ לעבור, לאפוקי אם עברה דרך רה״ר או נהר שפטור כדאיתא לקמן בפ׳ הכונס.

עוד נראה ליישב עפימש״כ השיטה מקובצת ריש מכילתין בשם תוס׳ הרא״ש לגבי סדר הד׳ אבות השנויין במשנתינו, דנקט שור ברישא כסדר לא הרי דסיפא, ואח״כ בור שהוא לשון נופל על לשון עם בור, ואח״כ מבער ששייך לשור ואח״כ הבער שהוא לשון נופל על לשון עם מבעה. ע״כ.

ולפ״ז שפיר מובן אמאי נקט הבער ולא אש, לפי שהבער הוא לשון נופל על לשון עם מבעה, משא״כ אש.

★★

בגמ׳: כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות החמה אין להם רשות בימות הגשמים יש להם רשות וכו׳ **אלא בתר דנייח היכי דמי אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור מאי שנא בור דתחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך.**

כתבו בתוספות (סוד״ה היינו בור), ׳ואף על גב, דבשעת נפילה יש לדמותו לאש כמו לבור, דמאש חלוק במה שאין כח אחר מעורב בו, ומבור חלוק במה שאין תחילת עשייתן לנזק, אלא לכך דימה אותו לבור, משום דבהיזק דלאחר נפילה אין לדמותו כלל לאש אלא לבור׳. מבואר מדבריהם, שאם בביבין הללו היה כח אחר מעורב בהן, היה דומה לאש ולא לבור, נמצא שדבר זה שאין כח אחר מעורב בהן גורם לו להיות קל יותר מבור.

בישמח משה (וארא) ביאר לפי זה את דברי המדרש (שמות רבה ו, א), ׳ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו (מלכים א יא, ד) אמר רבי שמעון בן יוחאי, נוח לו לשלמה שיהא גורף ביבין, שלא נכתב עליו המקרא הזה׳, ויש להבין מה כונת רבי שמעון בן יוחאי בזה, וגם למה ציין המשל הזה דגורף ביבין.

אמנם מצינו דאין שליח לדבר עבירה (קידושין מב, ב), דהרי כל עובר עבירה הוא ניסת מיצר הרע, ואדרבה העובר עבירה על ידי מסית גרע טפי, שעל ידי זה עושה בחשק יותר גדול ומתאמץ ומזיק מאד למרחוק, ומבואר לעיל, דהפותקין ביבותיהן, אילו היה כח אחר מעורב בהן היה חמור יותר, ולזה אמרו היה עדיף לשלמה להיות גורף ביבין שבזה אין כח אחר מעורב ועל כן קל יותר, ממה שהוסת על ידי נשיו שהטו את לבבו.

★★

בגמ׳: רבא אמר לאתויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה.

כתבו בתוספות (ד״ה לאתויי), ׳דאם הדליק אש, ובא אחר ושרף טלית חבירו, או חפר בור ובא אחר ודחף שור חבירו לתוכו, אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש׳. לפי זה יצא להסתפק בקצות החושן (סימן תי סק״ב), באופן שאדם ושור דחפו שור אחר לבור, והאדם עשה זאת בכוונה, ועתה יש לדון כיצד ישלמו, דודאי אם לא היה השור, אלא האדם לבדו היה דוחפו, היה בעל הבור פטור והאדם חייב כיון שהיה בכוונה, ואם לא היה האדם, אלא השור דחף שור אחר לבור, היו שניהם חייבין בשוה השור והבור, אך עתה דהזיקו שלשתן, השור והאדם והבור והאדם בכוונה, יש להסתפק, אם נאמר שהאדם שהזיק בכוונה ישלם חציו ובעל השור חציו ובעל הבור יפטר לגמרי, הרי בעל השור טוען אנא שותפאי אית לי והוא בעל הבור, דלענין בעל השור - בעל הבור שותף בהיזק, ואם נאמר שהאדם ישלם שני חלקים ובעל השור שליש, יטען האדם, אנא שותפאי אית לי והוא בעל השור, דהאדם והשור שהזיקו משלמין שניהם בשוה.

וכתב, דבזה ישלם האדם חציו והשור והבור חציו, דהאדם אין לו שותף אלא השור ומחציתו השני שור רביע ובור רביע. אמנם סיים דמדברי התוספות משמע, שכל שהיה האדם בכוונה, פטור בעל הבור לגמרי, וצריך עיון.

★★

בגמ׳: דתניא כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן וכו׳ **בימות הגשמים יש להם רשות, אע״פ שברשות אם הזיקו חייבים לשלם.**

ויעוי׳ בסמ״ע בחו״מ (סי׳ תי״ד ס״ו) דהביא ללבוש ב״עיר שושן״ דס״ל דלא התנה יהושע שמותר להוציא זבלו אלא ע״מ שיהיה משמרו ולא רק ע״מ שישלם על נזקו, וע״ז

כתב הסמ״ע דזה ודאי אינו, אלא דהתנה רק שישלם נזקו אך לא שצריך לשומרו יעו״ש.

ויל״פ ליסוד פלוגתתם, דנחלקו בחקירת האחרונים הידוע אם העיקר המחייב על נזקי ממונו הוא מחמת שלא שמר או מחמת שממונו הזיק, דהלבוש ס״ל דעיקר המחייב על שלא שמר, ולכן ע״כ דאף הכא צריך לשמור ואע״פ דהוי ברשות, דאם צריך לשלם ע״ז ע״כ דהוצרך לשמור ע״ז דאל״כ א״א לחייבו על ניזקו, אך לסמ״ע ס״ל דעיקר המחייב דממונו הזיק, וא״כ אין הכרח לומר שהוצרך לשמור ע״ז, דהא בעלמא לא מחייב מחמת שלא שמר, וכיון דאכתי ״ממונו הזיק״ שפיר חייב בנזקו, וכיון דאין הכרח לומר שצריך לשומרו א״כ מסתבר שאכן לא צריך לשומרו, דאם ברשות מוציאו דע״מ כן הנחיל יהושע וכו׳ א״כ סברא הוא שאף לא צריך לשמור, רק שאם הזיק חייב. והבן בס״ד. ואע״פ שאינו מוכרח מ״מ נר׳ דבהא פליגי.

אמנם העירני ח״א, דצ״ע לסמ״ע דס״ל דאי״צ לשמור ע״ז, הא בגמ׳ הכא מבואר להדיא דצריך לשמור ע״ז, דכ׳ דהצד השווה שבהם שדרכן להזיק ״ושמירתן עליך״ בא לאתויי דהפותקין ביבותיהם וכו׳ דבימות הגשמים יש להם רשות ואעפ״כ אם הזיקו חייב לשלם וא״כ מבואר דאף ע״ז צריך לשמור. דהא מש״כ ״ושמירתן עליך״ היינו כש״כ הנמוק״י ברפ״ק במשנה דחייב לשמור יעו״ש. ולכן רצה הנ״ל נ״י לפרש דאכן מדרבנן בודאי צריך לשמור ע״ז, ומש״כ הסמ״ע דאי״צ לשמור היינו שנחלקו אם התקנה של יהושע להוציא זבלו וכו׳ היינו שאף אי״צ לשמור לזבלו שתיקן להוציא ע״מ לשלם על נזקיו ואף ע״מ לשומרו, אך אף הסמ״ע מודה דמ״מ רבנן חייבוהו לשומרו. אולם אינו מסתבר, דאם יהושע התנה ע״מ שלא צריך לשמור ורק שיתחייב בנזקיו, א״כ לא נר׳ שיחמירו רבנן עליו לחייבו שמירה.

והגאון ר׳ ברוך דב פוברסקי שליט״א אמר לי, דהביאור דמש״כ בגמ׳ דצריך לשומרו היינו מה״ת, ומש״כ הסמ״ע דלא צריך לשמור דס״ל דהוי בכלל תקנת יהושע שע״מ כן הנחיל הארץ שיוכל להוציא ולא יצטרך לשמור ע״ז, עכ״ד.

ולפי״ז שפיר י״ל דנחלקו בפלוגתא הנ״ל, דהסמ״ע ס״ל דעיקר המחייב על שממונו הזיק ולכן שפיר י״ל דאי״צ לשומרו ואעפ״כ חייב בהזקיו, והלבוש ס״ל דהעיקר המחייב על שלא שמר וע״כ דאם חייב לשלם על נזקיו דאף צריך לשומרו.

(נופת צופים)

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: הכותל והאילן שנפלו כו׳.

בשו״ת הרא״ש כלל פ״ז (והובא בשו״ע חו״מ סי׳ ש״ז סעיף ג׳) כתב: שוכר ששכר מקום להניח שם את חיטתו, ומחמת שעמדו שם החיטה ימים רבים נתקלקלו כותלי העלי׳ ונפלו הכתלים והעליות, אם הי׳ ניכר וידוע הקלקול והתרו בו לסלק החיטה ולא סילק, חייב לשלם כל ההיזק.

וכדאמרינן הכא דכותל ואילן שנפלו והזיקו, אם נתנו לו זמן לסתור את הכותל ולקוץ את האילן לאחר הזמן חייב לשלם

וכתב שם עוד דאין זה דומה למה שכתבו התוס׳ כאן דכותל ואילן דמו לבור אף למה שהזיקו דרך נפילתם, ופטור על הכלים, משום דבכותל ואילן אינו דומה לאבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ דחייב משום אש, משום דהתם כח אחר מעורב בו מתחלתן, משא״כ כותל ואילן מחמת שהם רעועים הלכך מעצמם ראוים להזיק ודמו לבור.

אבל הכא ממונו הוא שהזיק, ודמי למה דאמרינן (לקמן י״ט ע״ב) דדליל שיש לו בעלים ולא אצנעי׳ ונקשר ברגלי תרנגול והזיק, משלם בעל הדליל נזק שלם.

ועיין בנתיבות המשפט (סי׳ ש״ז ס״ק א׳) דמ״ש והתרו בו השכנים לאו דוקא, דאם הכותל הי׳ רעוע מלכתחילה חייב אפילו בלי התראה כלל, ואם הכותל הי׳ בריא ונתרועע אח״כ בעי התראה של בית דין כמו בכותל ואילן, ולא סגי בהתראה של שכנים.

★★

בגמ׳: חב המזיק חייב המזיק מיבעי ליה אמר רב יהודה אמר רב האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא.

כתב המהר״ץ חיות, ׳והנה, שלשה משניות אלו שבפרקין, היינו ארבעה אבות, וכל שחבתי, ומשנה דשום כסף,

שונים משאר המשניות, הן על ידי לשון קצרה והן בשינוי הלשון, כאשר המעיין יכיר ויבין. ובגמרא הוכרחו לפרש ולדרוש כל מלה כאן, ומדקדק הש״ס דהאי תנא ירושלמי הוא, היינו שמשניות אלו באו מחכם ירושלמי אשר היה תופס לשון קצרה, והכניסם רבינו הקדוש בסדר שלו, והניחם כמו שמצאם ולא זזו ממקומם׳.

בפורת יוסף ביאר ההבדל, בין ׳חב המזיק׳ ל׳חייב המזיק׳, ד׳חב המזיק׳ היינו, שאין עליו חיוב לפרוע אלא אם כן הבעל דין תובע ממנו, וכמו שמצינו לגבי ריבית קצוצה, דכתב הט״ז (סי׳ קסא), דאף על גב דיוצאה בדיינים, מכל מקום אין בעל חוב גובה ממנה אלא דוקא כשתובע, ואולם ׳חייב המזיק׳, משמע דמחויב לילך ולפרוע את חובו אף על פי שהלה אינו תובעו.

★★

בגמ׳: דנגח תורא דידן לתורא דהקדש שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש.

הנה עשיית המשכן מתייחסת לכל ישראל, כמו שנאמר (שמות לט, לב), ׳ותכל כל עבודת משכן אוהל מועד ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה׳ את משה׳, והקשה בשארית יעקב (מג, ב), הרי קיימא לן דאומן קונה בשבח כלי, וכיון שבצלאל ואהליאב הם אלו שעשו את המשכן, ובודאי השביחו את כל הכסף והזהב שקיבלו בשביל המשכן, אם כן קנו את המשכן בשבח הכלים, ואליהם מתייחסת עבודת המשכן, ולמה נחשב שכל ישראל עשאוהו.

ותירץ בפרדס יוסף (ויקהל), שרק באופן שאם יזיק יתחייב לשלם, אז מתכוין לקנות השבח שלא יתחייב, אך בצלאל ואהליאב עשו בחינם ולא היו יראים שיתחייבו אם יזיקו, דמזיק הקדש פטור מן התורה, כמבואר בגמרא על אתר, ועל כן לא קנו בשבח כלי.

עוד תירץ, על פי מה שכתב בקצות החושן (סימן שו סק״ד), דאם האומן התנדב לעשות בחינם אין אומרים אומן קונה בשבת כלי, והם עשו את כל העבודה בחינם.

★★

בגמ׳: שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש.

וכתבו התוס׳ (ד״ה שור) שמזיק הקדש אפילו בידים פטור אף מקרן ואין זה פטור רק מחומש.

בפני יהושע ב״מ (נ״ז ע״ב) בתוס׳ ד״ה שומר חנם על מה שכתבו התוס׳ שם דבקרקעות ועבדים ושטרות פטור אף מפשיעה, הביא דעת הרמב״ם (פ״ב מהל׳ שכירות הלכה ג׳) שסובר שאם פשע חייב לשלם. וראייתו מדקאמר התם במשנה ״שומר חנם אינו נשבע״, משמע דבאופן ששומר חנם צריך לשלם, דהיינו כשפשע, חייב גם בעבדים שטרות וקרקעות.

והקשה הפני יהושע דהא במתניתין דהתם קתני גם הקדשות, וא״כ לפי דבריהם יוצא שגם בהקדש חייב אם פשע, ואיך זה יתכן לדעת התוס׳ כאן דגם מזיק הקדש בידים פטור, א״כ כ״ש כשפשע השומר עליהם שהוא פטור.

וכתב דע״כ צ״ל דהרמב״ם חולק אדברי התוס׳ כאן וסובר דמזיק הקדש פטור רק מחומש, ואף שהביאו התוס׳ מירושלמי שפטור לגמרי, ס״ל להרמב״ם ודעימי׳ שהבבלי חולק ופוטר רק מחומש.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין.

והדבר צריך תלמוד, כיצד דרשו מתיבת ״ישיב׳ שאפילו סובין. והנה רש״י על אתר מפרש, ׳דהוה ליה למיכתב בעל הבור ישלם כסף לבעליו, ישיב דכתב רחמנא למה לי, הואיל וכבר כתיב ישלם לרבות כל השבות׳. בתורה תמימה (משפטים) מפרש כוונתו, דהלשון ישיב מורה בעלמא על השבת הדבר עצמו, כמו והשיב את הגזלה, ואם כן מכיון שכתוב כאן ״ישיב׳ שוב אינו דבוק לו הלשון כסף, שהרי ההיזק כאן לא היה בכסף ממש, ולכן דריש, דבאמת צריך להשיב ההיזק כמו שהוא, ומה דכתיב כסף הכוונה רק שצריך להעריך ההיזק בכסף, אבל לאו דוקא בכסף ממש, אלא בכל דבר ממש היינו בכל דבר שוה כסף, וזה מה שאמרו כסף ישיב לרבות כל דבר.

הרע״ב בפירושו על התורה (שמות כא, לד) מפרש, דמלישנא דישיב דריש, דהוה ליה למכתב יתן, אלא שכתב ישיב, כלומר ישיב לו את שלו, דהיינו דבר פחות ונמאס ונתעב כשלו שהיא נבלה, ומכאן למדו דיכול להשיב לו אפילו סובין.

כעין זה מפרש המהר״ל (גור אריה שם), שמכך שלא נאמר ׳כסף ישלם לבעליו׳, שמלשון זה היה משמע דוקא

כסף ולא כל דבר אחר, כי לשון ״ישלם״ משמע שהוא משלם תחת השור הניזק, וכסף נותנין תחת כל דבר, שהרי מוכר כל דבר בעד כסף, לכך לא כתב ״ישלם״ רק ״ישיב״, כל שהוא משיב.

★★

כתב בש״ך עה״ת (פ׳ משפטים) כסף ״ישיב לבעליו״ הוא בגימטריא זהו אפילו ״שוה כסף״ (470).

★★

בגמ׳: אמר ליה אביי מי כתיב ישולם ישלם כתיב מדעתו משמע.

ומבואר, דבכל מקום דאיתא ״ישולם״ היינו בעל כרחו, והיכן שנאמר ״ישלם״ היינו מדעתו.

איתא במדרש (רות רבה ה, ד), ״ישלם ה׳ פעלך ותהי משכורתך שלימה מעם ה׳ - אמר רב חסא, אשר באת לחסות תחת כנפיו״. וכל כת הדרשנים תמהו, מה בא רב חסא להשמיע בדבריו, הרי זה המשך דברי הכתוב. [ועיין במפרשי המדרש, שיש שמשנים הגירסא משום כך].

בפרשת דרכים (דרוש כו) מבאר על פי דברי הגמרא כאן, שכל מקום ״ישלם״ היינו בעל כרחו. לפי זה יקשה, כיצד אמר בועז לרות ״ישלם ה׳ פעלך״, דהיינו בעל כרחו, הרי הקדוש ברוך הוא אינו חייב לשלם כלום לשום בריה, וכל מה שנותן אינו אלא על צד החסד.

אך הנה איתא במדרש (במדבר רבה יד, ב), ״מי הקדימני ואשלם (איוב מא, ג) - אמר רב תנחום בר רב אבא, מי שאין לו נכסים ועושה צדקה וגמילות חסדים, מי שאין לו בנים ונותן שכר סופרים ומשנים, מי שאין לו בית ועושה מזוזה, מי שאין לו טלית ועושה ציצית, מי שאין לו בנים ומוהל, ועושה ספרים ומשאילן לאחרים, אמר הקדוש ברוך הוא, זה הקדים וקיים מצותי עד שלא נתתי לו במה לקיימן, צריך אני לשלם ליתן לו ממון ובנים שיהיו קוראים בספרים, הוי מי הקדימני לעשות מצוה ואשלם לו שכרה, למה, שאיני חסר דבר שהעולם ומלואו שלי הוא״. ומבואר, שיש כאלו שהקדוש ברוך הוא מעיד, שלהם הוא צריך ליתן שכר, ואינו רק על צד החסד אלא צריך ליתן להם, והם אלו שהקדימו לקיים מצוה עוד טרם שנצטוו עליה.

לכאורה לפי זה, כמו כן גר שנתגייר, שמרצונו הטוב קיבל עליו עול תורה ומצוות, לו גם כן צריך הקדוש ברוך הוא ליתן שכר, ויש לומר שאת זה בא רב חסא ליישב, למה נאמר לשון ״ישלם״, שזה לישנא דבעל כרחו, וכי הקדוש ברוך הוא חייב בדבר, על כך תירץ ״אשר באת לחסות תחת כנפיו״, שנתגיירה ועשתה זאת מרצונה הטוב, לה צריך הקדוש ברוך הוא ליתן שכר.

★★

בגמ׳: דתניא הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים ואינו מוצא למוכרן מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה.

ופירש רש״י, ״מי שהיו לו שדות בתים וכרמים - שוה מאתים זוז ותנן במסכת פאה (פ״ח מ״ח) מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני דלאו עני הוא ונמצא גוזל עניים״.

הובא בתוספתא (ערכין ד, י) ״כי ירחיב ה׳ אלוקיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר (דברים יב, כ), היה רבי אלעזר בן עזריה אומר מי שיש לו וכו׳ מאה מנה, (אוכל) ליטרא בשר בכל יום״. מבואר, דרבי אלעזר בן עזריה פירש את דברי הפסוק, דכי ירחיב ה׳ אלוקיך את גבולך דהיינו שיהיה לך מאה מנה ״תאוה נפשך לאכול בשר״, וצריך ביאור, מדוע דוקא מאה מנה נחשב להרחבת גבול.

בקובץ כרם שלמה (שנה ט קונטרס ה, וכן בטללי אורות ראה) הובא בשם האדמו״ר מאוסטרובצא שפירש, על פי דברי המשנה שצויינו לעיל, ״מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני״, וביאר בזה המרדכי (ב״ב אות תק) ״שיערו חכמים שזהו שיעור הוצאה לשנה מזונות ומלבושים לו ולאשתו״, ואמנם זהו השיעור לשנה אחת לשני אנשים, ואילו לאדם אחד הוי מאה זוז. נמצא לפי זה דהשיעור של שבעים שנה שהם ימי האדם שבעים מנה, שבכל מנה יש מאה זוז ולשבעים שנה יוצא שבעים מנה. ברם שיעור זה הוא בדוחק ובצמצום, ובוודאי שהחי ברחבות צריך ליותר מכך, אלא שחז״ל קבעו דמי שיש לו סכום זה אין לו ליטול צדקה.

והנה בספרי על הפסוק ״כי ירחיב ה׳ אלוקיך את גבולך כאשר דיבר לך״ איתא, ״מה דיבר לך את ארץ קיני וקניזי וקדמוני״, דהיינו דהאבות ירשו רק ארץ ז׳ עממים, אך

לאחר שירחיב ה׳ את גבולנו יתוספו עדו ג׳ עמים, וביחד יהיה עשרה עמים בכלל ארץ ישראל. נמצינו למדים דמי שיש לו שבעה ונהיה לו עשרה נחשבת זאת לו להרחבה, נמצא לפי זה, דאם יש לו שבעים מנה כדי פרנסה לשבעים שנה והגיע למאה מנה, הרחבה היא לו.

מכך הסיק רבי אלעזר בן עזריה דלאחר שהרחיב ה׳ את גבולו יש לו מאה מנה, על כך אמר דלאחר שיש לו כך אוכל ליטרא בשר בכל יום.

★★

המהרש״א (בחי׳ אגדות לפאה שם) מביא, צדקה בגימטריא קצ״ט, כלומר מי שיש לו קצ״ט זוז נוטל מן הצדקה, אבל אם יש לו יותר, מאתים זוז, אינו נוטל.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא אם כן נעלת דלת בפני לוין.

בשו״ת יורו משפטיך ליעקב (סימן צט) נשאל לגבי ראובן שהיה נושה בשמעון שטר מקוים כראוי, ושמעון הכין נדוניא לבתו ורצה להכניסה לחופה, ועמד ראובן והתרה בחתן בפני עדים כשרים התראה גמורה, ואמר לו דע לך שאני נושה בשמעון שטר מקויים, והנדוניה הזאת שהכין לבתו משועבדת לי, השמר לך פן תכניס הנדוניא לרשותך, שאפילו אם תכניסנה לרשותך אוציאנה ממך, ואמר לעדים בפניו כתבו וחתמו לי זאת ההתראה, וכתבו וחתמו ההתראה בפני החתן ונתנוה ביד ראובן, ולאחר ימים עמד החתן והכניס הכלה והכניסה לו הנדוניא ותבעו ראובן שיתן לו את הנדוניא, ונשאל הדין עם מי.

בתשובתו האריך לבאר האם אפשר לשעבד חוב לנדוניא, והוכיח מכמה מקומות שאין השעבוד חל, וסיים את דבריו בזה הלשון, ׳ועוד, אם אין אתה אומר כן, זו היא נעילת דלת בפני לוין, דכל לוה יעשה נכסיו נדוניא לבתו, ויפשוט הלוה הרגל למלוה ולא ימצא ממה לגבות, בשלמא אי אמרינן אם התרה המלוה בחתן תועיל התראתו, יש תקנה לדבר ואינו מפסיד המלוה, אבל אי אמרינן אם התרה בו התראתו אינה התראה, אין לך נעילת דלת בפני לוין יותר מזה׳.

★★

בגמ׳: לכתובת אשה כו׳.

ופירש״י כגון שנתן לה גט בתשרי כו׳. וקשה למה לא פירש גם כן באלמנה וכגון שמת בתשרי.

וכתב בתומים (סי׳ ק״ט ס״ק א׳) לדייק מזה דאע״ג דבכל חוב אין הלוה יכול לומר שימתינו מלמכור שדותיו לפרעון החוב עד שעת היוקר, אבל ביתמי החמירו חכמים להמתין עד שעת היוקר, ורק אז למכור שדותיהם לפרעון חובות אביהם. וכתב שכן הוא דעת תשובת התשב״ץ. והרמ״א שם מביא פלוגתא בזה.

וכתב עוד דכן יש להוכיח מגוף סוגיין, דפריך הגמ׳ א״כ אתה נועל דלת כו׳, וקאמר אי איכא לדמויי לכתובת אשה דדיני׳ בזיבורית איכא לאוקמי׳, וקשה למה נאיד מבעל חוב, לימא דביתומין גדולים איירי דקיי״ל דגובים מזיבורית, ולית בהו נעילת דלת, כדאמרינן בגיטין פ׳ הנזקין דלא מסקי אדעתא שימות ויפלו נכסיו ליתמי, וא״כ הם אומרים אי שקלת כדינך בזיבורית שקלי, ואם לאו שקול כיוקרא דלקמי׳, ואמאי הוכרח להעמיד בכתובת אשה.

ומוכרח מזה דביתומים החמירו להמתין עד שעת היוקר, ואם כן ליכא למימר ואי לאו שקיל כיוקרא דלקמי׳, דאפילו אי שקול כדיני׳ צריך ליקח כיוקרא דלקמי׳ או להמתין.

★★

בגמ׳: נזקין בעידית.

רש״י במסכת גיטין (נ, א ד״ה הזיק זיבורית גובה) מפרש, ׳דמי נזקו מן העידית של מזיק, ואפילו עידי עידית וכו׳׳. ומבואר, שבתחילה גובים מן העידית ואחר כך מעידי עידית.

בפרדס יוסף (משפטים) ביאר לפי זה מה שאמרו במסכת שבת (לג, ב), ׳בזמן שהצדיקים בדור - צדיקים נתפסים על הדור, אין צדיקים בדור - תינוקות של בית רבן נתפסים על הדור׳. שצדיקים נחשבים רק לעידית ולא לעידי

עידית, כי אין צדיק בארץ שלא יחטא, אבל תינוקות של בית רבן נחשבים לעידי עידית, כי אין בהם חטא כלל, ולכן אם יש צדיקים גובים מהם, כי בתחילה גובים מן העידית, אבל אם אין צדיקים גובים מעידי עידית אלו תינוקות של בית רבן.

עוד ביאר לפי זה מה שאמרו (שם), ״המבזה תלמיד חכם אין תרופה למכתו״, לפי שלדעתו הוא בעצמו העידית ולא התלמיד חכם, ולכן הוא נתפס בעוון הדור.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: עידית וזיבורית נזקין בעידית ובעל חוב וכתובת אשה בזיבורית.

ופירש רש״י, ״מדאורייתא בעל חוב בזיבורית כדלקמן, ורבנן הוא דתקון ליה בבינונית משום נעילת דלת ללוין, והיכא דלית ליה בינונית ליתא לתקנתא״.

כתב הריב״א (פ׳ משפטים), הטעם שהנזקין שמין להן בעדית, משום שאדם רוצה בקב שלו מקבים של חבירו והיה מעדיף את חלקו אף שפחות כיון שזה שלו, ועל כן אם הזיקו דינו שישלם מהמעולה שבנכסיו, ועוד, כדי להזהירו שלא יזיק את חבירו, אבל גבי מלוה, הרי הלווה לא נתכוין להזיקו אלא מתוך דחקו אינו משלם לו, ובדין שישלם לו זבורית אלא תיקנו חכמים לשלם בינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לווין עניים, וכתובת אשה בזבורית כיון שלא הזיק לה כלל.

★★

בגמ׳: דאמר עולא דבר תורה בעל חוב בזיבורית שנאמר בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה מה דרכו של אדם להוציא לחוץ פחות שבכלים.

מובא במסכת קידושין (לט, ב), ״כל שזכיותיו מרובין מעונותיו מריעין לו וכו׳, וכל שעונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו״, ופירש רש״י, ״מריעין לו - בעולם הזה לנקותו מעונותיו שיטול שכר שלם, מטיבין לו - לשלם לו שכר מצותיו בחייו כדי לטורדו״, וצריך להבין, הרי הקדוש ברוך הוא חפץ בטובתן של ישראל, ושורת הדין אומרת, שכמו שנותנים לצדיק שכר מצוותיו בעולם הבא, ועל העבירות נפרעין ממנו בעולם הזה, כמו כן היה ראוי שהרשע יענש על עוונותיו בעולם הזה כדי שיזכה לחיי העולם הבא.

בקהלת יצחק (כי תצא, הובא ביקרא דאורייתא שם) ביאר את הדברים על פי מה שאמרו בגמרא דדבר תורה בעל חוב בזיבורית, דלאחר שחוטא האדם, נעשה הקדוש ברוך הוא כביכול בעל חוב להפרע ממנו על עוונותיו, ולכן הצדיק שאצלו העיקר זה העולם הבא, והעולם הזה היא לו לזיבורית, לפיכך פורע הקדוש ברוך הוא את חובו ממנו בזיבורית שלו דהיינו העולם הזה, אבל הרשע, שאצלו העיקר זה העולם הזה, ואם כן העולם הבא נחשב לו לזיבורית, ממנו פורע הקדוש ברוך הוא את חובו בזיבורית שלו דהיינו בעולם הבא.

★★

בגמ׳: אמר רב ששת כגון שלקח עדים באחרונה דאמר להו אי שתקיתו ושקליתו כדינייכו כו׳ מהדרנא שטרא דזיבורית למרי׳.

וכתבו רש״י ותוס׳ דלבעל חוב חייב ליתן לו בינונית כדיני׳, ולא יוכל לומר מהדרינא שטרא למרי׳, דאז אמר לו הבעל חוב לכי תהדר. אבל לאשה דדינה בזיבורית, יכול לומר לה מהדרנא כו׳, כדי שתקח זיבורית כדינה ולא עדית שמכר באחרונה.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ ח׳) למד מזה לגבי זכויות בקדיש, (שהי׳ נהוג כבאשכנז שרק אחד מהציבור אמר קדיש, וזה התחלק על פי זכויות), באיש אחד שאמר קדיש עבור ב׳ אנשים, ואיש אחד אמר עבור אחד, ונשאל אם לכ״א יש חלק א׳, או שמי שאומר עבור שני אנשים נוטל שני חלקים, והשני נוטל חלק שליש מהקדישים.

והשיב הרי זה ברור שאם ג׳ אנשים היו אומרים קדיש עבור ג׳ אנשים אחרים, הי׳ כל אחד נוטל רק שליש, והשתא זה שאומר קדיש עבור שנים, יכול לומר שהוא מסלק עצמו מלומר קדיש עבור השנים רק עבור אחד, וקרוביו יאמרו עבורו, ואז ישאר לו להשני רק שליש וכנ״ל, וכיון שאינו מגרע להשני מדינו, דהיינו שליש, אינו יכול לטעון ולומר לכשתסלק, דהרי זה הוא דינו, עיין שם.

★★

תוד״ה דאיכא. דאין כותבין שעות אלא בירושלים. (והוא מכתובות צד:).

בשו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ שמ״ג) כתב דהטעם משום דספרי דבי״ד הגדול בקיאי טפי, והטעם לזה אמר הגאון ר׳ יצחק טובי׳ ווייס שליט״א גאבד״ק ירושלים, דבירושלים היו מקריבין קרבנות והיו צריכים לידע בדיוק השעה כי התמיד נשחט בשמונה ומחצה וכו׳. נמצא שבירושלים ידעו תמיד את השעה, ועל כן כתבו זמן השעה בשטרותיהם.

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: דאמר רב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה.

על פי זה פירש בפרדס יוסף (ויקהל) את הפסוק (שמות לה, כה), ׳וכל אשה חכמת לב בידיה טוו׳, ולכאורה למה צריך חכמה כדי לטוות.

אלא שלכאורה כיצד יכלו לקחת מהנשים, הלוא מה שקנתה אשה קנתה בעלה. אמנם לכך יש לומר, דכיון שבמדבר היה להם מזונות מהמן, היתה יכולה האשה לומר שמעשה ידיה לעצמה, כיון שאין היא צריכה את תקנת המזונות, וזהו שכתוב ׳וכל חכמת לב׳ שידעה את הדין דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ׳בידיה טוו׳ הביאה רק ממעשה ידיה, שהם לעצמה.

בעל האמרי אמת מגור זצ״ל (אמרי אמת, ליקוטים) תירץ על קושיא זו דכיצד נטלו מהנשים לנדבת המשכן, הלוא מעשה ידי האשה לבעלה, שמכיון שהיה להם את המן, לפיכך היה אז מעשה ידי האשה לעצמה. בנו בעל הפני מנחם זצ״ל (תורתך שעשועי עמ׳ נד) פירש את דבריו בשני דרכים. אופן אחד כפשוטו, שכיון שבמדבר לא היה מוטל על הבעל לפרנס את האשה, לפיכך מעשה ידיה נותרו אצלה ויכלו לקחת את נדבתה. באופן אחר ביאר, שכל האיסור לקחת מהנשים הוא מחשש שמא הדבר גנוב אצלם, ברם בהיותם במדבר לא היה קיים חשש זה, כפי שמובא במסכת יומא (עה, א), שהמן היה מגיד מה שבחורין ובסדקין, והיו יראים לגנוב, ולכן אין סיבה לחשוש שנדבתה בא לה בגניבה.

עוד תירץ בעל הפני מנחם, דמובא להלן (קיח, ב) שמבני מחוזא שהיו עשירים מאד מותר לקחת מנשותיהם, כיון שאצלם נחשב לדבר מועט, וכמו כן בזמן שהיו בני ישראל במדבר, היו עשירים מאד מביזת הים ומביזת מצרים, ולכן הנדבה שהביאו הנשים היה ביחס אליהם כדבר מועט שמותר לקחת אף מנשים.

★★

בגמ׳: ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצא עלי׳ עסיקין כו׳ מכי דייש אמצרי.

בתשו׳ הרא״ש (סוף כלל צ״ז) והביאו הטור (חו״מ סי׳ רכ״ו) ביאר כאן שיש כאן ג׳ דינים (עיין שם בב״ח).

א׳: אם בא אחד וערער כגון שהביא שטר שעדיין לא נתקיים, אפילו דייש אמצרי והמוכר אמיד שיכול לחזור עליו, ונותן זמן ב״ד ל׳ יום, א״צ לשלם.

ואם אין המוכר אמיד וגם אין לו קרקע, אז אפילו אם המערער מרחיק זמן מרובה, אין לדיין להוציא מעות משמעון, עד שיהי׳ בטוח שלא יפסיד במעותיו אם יזכה המערער בדין.

ב׳: אם אינו בא בשום שטר, אלא רק מציע דברים לפני בית דין ומערער, אי לא דייש אמצרי יכול לחזור בו, דחזקה אין אדם חצוף להציע דברים שאינן לפני בית דין. אבל מכי דייש אמצרי אינו יכול לחזור בו, כיון שאין כאן דבר ממש בערעור שלו.

ג׳: ואם יש רק קול ששדה זו גזולה היא, אינו יכול לעכב מעותיו אפילו לא דייש אמצרי, דקול לאו כלום הוא.

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: חייתא דקטרי סברת וקבלת.

פירש״י חייתא דקיטרי, שק קשורה מלא רוח. ובפירוש הר״ח פירש וז״ל: ולא ידוע אי מים או יין או שמן יש בו וקנית אותו במה שיש בו ונמצא מים כך זה. עכ״ל. ובהא דהאריך ולא פירש כרש״י שנמצא שאין בו כלום, אפשר לבאר שנחלקו בזה אי כשמוכר ע״ד מה שיש בו ונמצא שאין בו כלום אי הוי מקח טעות או לא, דהר״ח ס״ל דהוי מקח טעות, דדוקא כשיש בו איזה דבר יכול לומר ללוקח שקנה ע״ד כל מה שיש בו, אבל לא כשאין בו כלום, דבזה אין דעת בנ״א לקנות כלל. אבל רש״י ס״ל דאף בכה״ג שמלא רוח שפיר הוי מקח בדעת בנ״א, דמאחר שלא פירש מה שיש בתוכו,

ומאידך גם על עצם החייתא שייך שיחול הקנין בדמים, דאע״פ דבסתמא דרכו להיות מלא, מ״מ שפיר שייך שיקנה גם חייתא ריקן.

(הרה״ג ר׳ צבי קריזר שליט״א)

★★

בגמ׳: שני אחים שחלקו ונטל אחד קרקע וא׳ כספים, ובא בע״ח ונטל קרקע, דאזיל האי ושקיל פלגא בכספים בהדי׳ כו׳ אטו האי ברא והאי לאו ברא כו׳.

בשו״ת צמח צדק (סי׳ ד׳) הקשה למה לא שאל גם מטעם דאחריות טעות סופר, וכיון שאחין שחלקו לקוחות הן, כל אחד אחראי על של חבירו, ואם כן פשיטא שבעל הקרקע נוטל חצי מהכספים.

ותירץ דהא דאמרינן דאחריות טעות סופר, מבואר בפ״ק דב״מ דהוא משום דלא שדי אינש זוזי בכדי, ואם כן אין זה דוקא בסתם לוקח שדה מחבירו, אבל הכא ששני האחין כל אחד לוקח מחבירו, י״ל דניחא להו שלא יהי׳ לאף א׳ מהם אחריות על חבירו, ומשו״ה פריך פשיטא רק מכח דאטו האי ברא והאי לאו ברא.

★★

בגמ׳: אמר רב הונא במצוה עד שליש מאי שליש וכו׳ בהידור מצוה עד שליש.

בשו״ת חוות יאיר (סי׳ קפו) האריך בענין זה, והסיק, דאף שאמרו כאן דהידור מצוה עד שליש היינו שראוי לעשות כך, אך מכל מקום אם רוב הציבור מבקשים אתרוג מהודר בשליש יותר על הקטן המצומצם, אין המרובים יכולים לעשות כנגד דעתם של היחידים, ובודאי שאם היחידים מבקשים להוסיף כדי לקנות את הגדול, אין בכוחם לכוף את המרובים.

★★

בגמ׳: אמר רב הונא במצוה עד שליש מאי שליש אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכוליה ביתיה.

בברית שלום מפרש על פי דברי הגמרא, את דברי המדרש (ויקרא רבה ל, טו), ׳ותרב חכמת שלמה ויחכם מכל האדם׳ (מלכים א ה, י) - ישב לו תמיה על ד׳ מינין הללו, שנאמר (משלי ל, יח) שלשה המה נפלאו ממני ג׳ המה פסח מצה ומרור וארבעה לא ידעתים אלו ד׳ מינים שבלולב׳, ולכאורה צריך להבין, למה תמה דוקא על מצוה זו של ארבעת מינים ולא על שאר מצוות.

אלא שלשלמה המלך היה קשה קושית הגמרא, איך אפשר לומר במצוה עד שליש, הרי אם איתרמי ליה שלש מצוות ליתיב ליה כולה ביתא, ואם כן בארבעת מינים, יבזבז את כל ממונו על שלשת המינים הראשונים, ׳וארבעה לא ידעתים׳ - לא יוותר לו מעות למין הרביעי.

★★

בגמ׳: הדור מצוה עד שליש במצוה.

בספר בני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ב סי׳ ה) כתב ע״ז: לא נודע מקומו איה, ונראה עפ״י דאיתא בירושלמי כלאים שמעולם היו נוהגין ליסע רק עם סוס אחד בעגלה, עד שבא פרעה בימי יוסף והנהיג ליסע בשני סוסים, ואח״כ פרעה שרדף אחרי ישראל לקח שלשה סוסים בכל מרכבה וא״כ הוסיף שליש בעבירה לרדוף אחרי ישראל, והנה השי״ת לקח ממנו נקם ומבחר שלישיו טבעו בים סוף, על כן שוררו זה קלי ואנוהו אתנאה לפניו במצות, וממילא נשמר דהידור מצוה עד שליש עכ״ל.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: אמר ר׳ זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה בעי רב אשי שליש מלגיו או שליש מלבר.

ומבואר, שהשיעור שצריך להוסיף בעבור הידור מצוה, הוא שליש, שאם באה לפניו מצוה, צריך להוסיף בה עד שליש ממחיר הקרן.

על פי זה פירש בצבי לצדיק (בשלח), את הפסוק שנסמך ל׳זה אלי ואנוהו׳ - ׳מרכבות פרעה וחילו ירה בים׳, דהנה איתא במסכת פסחים (קיח, ב), בשעה שעלו ישראל מן הים אמרו ׳כשם שאנו עולים מצד זה כך מצרים עולים מצד אחר, אמר לו הקדוש ברוך הוא לשרו של ים, פלוט אותם ליבשה, אמר לפניו, רבונו של עולם, כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו, אמר לו, אתן לך אחד ומחצה שבהם וכו׳. מאי אחד ומחצה שבהם, דאילו בפרעה כתיב שש מאות

רכב בחור, ואילו בסיסרא כתיב, תשע מאות רכב ברזל׳, נמצא שהוסיף הקדוש ברוך הוא לשרו של ים שליש מלבר, מלבד מה שנתחייב לו.

ולכן, לאחר שאמר הכתוב התנאה לפניו במצות עד שליש, ציין מיד ואמר שאף הקדוש ברוך הוא שנתחייב לים את מרכבות פרעה, הוסיף בהם עד שליש מלבר בתשע מאות רכב ברזל של סיסרא.

★★

(ויש לצרף הדברים למש״כ לעיל בשם הבני יששכר זצ״ל).

★★

כתב הפרי מגדים (סי׳ תרנ״ו משבצ״ז סק״א) והובא בביאור הלכה (שם) שכן הוא הדין נמי שאם יש לו אתרוג כשר על פי דין שנפסק להלכה כמו שיטה מסויימת, ויש לו עוד אתרוג שכשר לכל השיטות, יש לו להוסיף עד שליש כדי לצאת ידי כל השיטות

★★

בגמ׳: אמר ר׳ זירא, בהידור מצוה עד שליש במצוה וכו׳.

הגאון ר׳ חיים ברלין זצ״ל בתשו׳ אל הגאון האדר״ת ז״ל (בשו״ת נשמת חיים סי׳ עא) כותב: הי׳ אצלי דבר פשוט שמאמרם זה דהידור מצוה עד שליש, לא נאמר בש״ס ופוסקים אלא על הידור מצות עשה, כלפי מה שאמרו שבת קל״ג ב׳ זה קלי ואנוהו ס״ת נאה לולב נאה ציצית נאה וכדומה חיוב זה אינו אלא עד שליש, אבל הידור הנוגע להנצל מחשש איסור, ע״ז לא נתנו חז״ל שום גבול. וכמו בעיקר המצוה חלוק מ״ע ממל״ת דעל מ״ע אין צריך לבזבז כל ממונו משא״כ על מל״ת, כמבואר בהגהת הרמ״א או״ח תרנ״ו, ה״נ חלוקים בהידור המצוה, דהידור מ״ע אינו אלא עד שליש, משא״כ לחוש לחשש איסור ח״ו.

אלא שנזכרתי מדברי התוס׳ פ׳ לולב הגזול סוכה ל׳ ב׳ ד״ה וקרקע, והר״ש בפ״ז מכלאים מ״ו, שבארו טעם משנתו שם עד כמה הוא נותן לפועלים עד שליש, שהוא מטעם מימרא דר״ה בב״ק ט׳ א׳ במצוה עד שליש, ושם הרי הוא להנצל מאיסור קיום כלאים. ויש לדחות ששם אין בו אלא משום מראית העין. אמנם לנידון דידן אין נפקותא כ״כ לדינא, דאפי׳ אם נאמר דגם בהידור זה להנצל מחשש איסור אמרו עד שליש, הרי אמרו עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב״ה, ונאמן הוא עלינו אבינו שבשמים ית״ש לפרוע לנו שכרנו משלם. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: בהידור מצוה עד שליש במצוה.

וכתב רש״י דתניא זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ס״ת נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה. וכ״ה גי׳ הרי״ף סוכה דף טז. (מדפי הרי״ף) ובספר חסידים תתע״ח, ובמג״א ריש סי׳ כ״ד יזהר לעשות טלית נאה גמ׳. משמע שכן הי׳ לו הגי׳ וכ״ה במדרש שכל טוב עה״פ זה קלי ואנוהו.

בשו״ת דבר אברהם (ח״ב סי׳ כ״ה אות ג׳), מקשה על רש״י דמאי שייך הידור בטלית, וכי הטלית היא המצוה הרי המצוה הוא רק בציצית, ובאמת בברייתא דשבת לא תנינן טלית נאה אלא ציצית נאה, ואפשר דדמי לכורכו בשיראין נאין דס״ת, אבל במכילתא פ׳ בשלח שהוא מקור המאמר לא נאמר לכורכו בשיראין נאין וכ״ה בירו׳ אולם במס׳ סופרים גרסינן גם לזה עכתו״ד.

אולם כבר הבאנו שכ״ה גי׳ הרי״ף וכבר כתב כן במדרש, ובשו״ת ארץ צבי (סי׳ א׳) כתב לבאר דגם הטלית הוא מצוה ומביא ראי׳ דביו״ד סי׳ קל״ט סי״ג כתב השו״ע דלא יקח טליתות ששימשו בו לע״ז כי זה מאוס, חזינן שזה מצוה (ועי׳ במנחת פתים או״ח סי׳ תר״ל).

אולם באבנ״ז (יו״ד סי׳ ש״צ) כתב לתרץ קו׳ הברית אברהם דלמ״ל קרא להתיר כלאים בציצית, תיפק״ל דמצות ללה״נ. ומתרץ האבנ״ז דהרי כל הטלית נעשה כלאים, ואין המצוה רק הציצית ולא הטלית, וא״כ אפי׳ אם נימא שלבישת ציצית מותרת, אבל לבישת הטלית אסורה עי״ש, חזינן שסבר דאין הטלית חלק מהמצוה (וקצת פלא על האר״צ שלא הביא דברי רבו).

(הרה״ג רי״מ ניימן שיחי׳ - ב״ב)

★★

והנה ידוע שיטת השאילתות דאסור לעשות כל שימוש של חול בטלית ומותר להתעטף בו רק למצוותו, והנצי״ב בהעמק שאלה, (שאילתא קכ״ו סוף אות א׳), כתב דגם לשיטת

השאילתות דאסור לעשות כל שימוש של חול בטלית, בכל זאת מותר ללבוש טלית שאולה אף שאינו מקיים בה כל מצווה - דטלית שאולה פטורה מציצית מהתורה, או ללבוש טלית בלילה אף דלדעת הרמב״ם כסות יום פטור בלילה, כיון שהלובש איננו משתמש בציצית, אלא בטלית, והציציות בטילות לגבי הטלית. ומבואר מדבריו, דרק את ההשתמשות בציציות עצמן אוסר השאילתות, אבל לא את ההשתמשות בגוף הטלית, וכן כתב האליה רבה (בסימן כ״א סק״א).

ומבואר בדבריהם, דאין המצווה מתקיימת, אלא בציציות עצמן ורק הן נחשבות לחפצא של המצוה, משא״כ הבגד עצמו אינו נחשב כחלק מן המצוה ולא חל עליו שֵׁם של תשמישי מצוה, כפי שלא חל שם כזה על הבית והדלת שקבוע בו מזוזה ועל גג שיש עליו מעקה, כי אין הם חלק מן המצוה, אלא רק דברים המחייבים את המצוה (אלא שקצת קשה על השאלתות ממעקה, שהרי מותר להשתמש אפילו בו עצמו להשען עליו וכדו׳ אפילו בשעה שמתקיימת בו מצוות מעקה).

והנה בעיקר הנידון אם הבגד עצמו הוי ג״כ חלק ממצות הציצית או לא, אולי יש מקום לחלק בזה בין טלית גדול המיוחד לתפילה, לבין טלית קטן שאדם לובשו כבגד ממש, וע״כ גם יש שינוי בנוסח הברכה שעל טלית גדול מברכין ״להתעטף״ דהיינו שהבגד עצמו שבזה עושין את העיטוף הוא החפצא דמצוה.

ולכאורה יש עוד נפק״מ בזה אם הטלית עצמה היא חלק מהמצוה, אם מותר שיהיה לו טלית מיוחדת לשבת, שהיא מהודרת יותר מטליתו של יום חול, דאם יש מצות הידור דזה א-לי ואנוהו על הטלית, א״כ חייב לקיים המצוה בהידור כל יום, ואם יש לו ברשותו טלית מהודרת יותר חייב להתעטף בה גם בחול.

שו״ר בשו״ת ״עובר אורח״ (סי׳ רי״א) שכתב וז״ל: מספקא לי אם יש לו טלית ישנה וקרועה וקנה חדשה, האם יחליפנה בשבת לטלית הטובה משום כבוד שבת, או משום זה קלי ואנוהו ילבש המהודרת אף בחול, ואין אומרים לאדם חטא בחול כדי לזכות לשבת.

★★

בספר ״עלי ורדים״ (סוטה יז.) מסופר על הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ״ל ראש ישיבת חברון, שכאשר שכב בחוליו האחרון, הגיע לבקרו האדמו״ר מקלויזנבורג זצ״ל. אמר לו הרב סרנא, שפעם היו לו ברשותו שתי טליתות, אחת לשבת ואחת לימי החול, אולם משראה את דברי רש״י בב״ק (ט:) שיש מצות הידור גם על הטלית עצמו, חשב א״כ שאינו יכול להשתמש בטלית של יום חול בשעה שיש לו בביתו טלית יפה יותר. ומאז הוא נוהג להתעטף תמיד באותה טלית.

נענה האדמו״ר מקלויזנבורג ואמר לו, כי להלכה למעשה לא נראה שיש כזה דין הידור על הטלית, כי הא למה זה דומה, לאחד שירצה לקיים מצות מזוזה בהידור, האם נאמר לו שלצורך כך עליו לבנות ארמון מפואר ביותר?! ואמנם דברי הרש״י בב״ק הנ״ל צ״ע. עכד״ק. [וכפי שנתבאר נידון זה תלוי בהנ״ל].

(הרה״ג ר׳ צבי קריזר שליט״א)

★★

רש״י ד״ה בהידור מצוה: טלית נאה ציצית נאה.

מדכתב רש״י שניהם טלית נאה וגם ציצית נאה, א״כ ע״כ דטלית נאה קאי על הבגד גופיה שעושין בו ציצית צריך שיהי׳ נאה, ולכאורה בזמן הגמ׳ היו לובשים כל בגדיהם של ארבע כנפות כדמשמע בתוס׳ ברכות י״ח, וא״כ מה יעשו העניים שאין להם כ״כ כסף ויצטרכו לעשות כל בגדיהם נאים.

ולכן מפרש הגר״מ פיינשטיין זצ״ל דהכוונה בטלית נאה הוא דוקא בהטלית שלובשין בעת התפלה, (וכן בזמננו הבגד של ד׳ כנפות שלובשין רק לקיום מצות ציצית), אף שזהו רק מנהג בעלמא ולא מצוה אף מדרבנן, אלא כיון דעכ״פ הוא דבר העושה לכבוד שמים יש עליו מצוה שיעשה בהדור מקרא דאנוהו, והוא גם מדאורייתא, אע״ג שעצם המעשה אינו דאורייתא, אבל אחרי שעושה לקיום איזה מצוה ומנהג שהוא נחשב לכבוד שמים, הקפידה התורה שיהי׳ באנוהו.

(אגרות משה או״ח ח״א סי׳ קפ״ז ד״ה הנה כוונת)

★★

בשו״ת שבות יעקב ח״ב סי׳ קמ״ה כתב דכשעושין פשרה קרוב לדין יראה שמי שחייב יתחייב שני שליש

והצד השני יפסיד שליש, וענין שליש הוא כעין שמצינו בהידור מצוה עד שליש במצוה. ודבריו צ״ב, דשליש במצוה היינו שעל מצוה שהוא חייב יש לו חיוב להוסיף עוד שליש במצוה, אבל כאן אפי׳ שזה מצוה לבצוע, אבל למה יצטרך להפסיד שליש מכל החוב, הרי מעיקר הדין הוא פטור מלשלם, וא״כ האיך שייך לומר ע״ז להוסיף עד שליש במצוה בדבר שאינו חייב כלום. וצ״ב.

(הרה״ג רי״מ ניימן שיחי׳ ב״ב)

★★

בגמ׳: הידור מצוה עד שליש במצוה וכו׳ עד שליש משלו.

בספר מעין החכמה כותב, דהנה בעשיית המצווה קיימות שלש מדרגות. מדרגה אחת, כשמקיים המצוה בפשטות, מצות אנשים מלומדה. דרגא שניה כשמקיים המצוה בכוונה למלא רצונו יתברך. ודרגא השלישית החשובה ביותר היא כשמקיים המצוה רק לשם שמים בהתלהבות וחשק רב ושמח בזה שזכה לקיים את המצוה.

וזהו ׳הידור מצוה׳ המגיע ׳עד שליש׳ היינו המדרגה השלישית.

★★

בגמ׳: מלגיו או מלבר.

דעת הרא״ש (כאן) דנקטינן לקולא וסגי בשליש מלגיו (וכן פסק השו״ע באו״ח סי׳ תרנ״ו), שאם יש לו אתרוג בשש צריך להוסיף עוד שנים. אבל דעת הר״ן (סוכה דף ט״ז ע״ש ברי״ף) וכן בריא״ז בשלטי הגבורים (שם אות ב׳) ורבינו יונה בספר היראה (אות רמ״ז) דנקטינן שליש מלבר, דאם יש לו אתרוג בשש צריך להוסיף עוד שלש דהיינו חצי מלגיו.

★★

בביכורי יעקב (סי׳ תרנ״ו ס״ק ז׳) חקר אי צריך להוסיף שליש על מה שהאתרוג שוה בשוק, או שליש על שיעור הדמים שקנה הוא.

וכתב דמסתבר שמשערים בשיעור שקנה הוא, ולכן אם שנים קנו אתרוג, א׳ קנה בחמשה וא׳ קנה בששה, ואח״כ נזדמן להם אתרוג יותר מהודר בשמונה, נמצא שזה שקנה בחמשה אינו צריך להוסיף וזה שקנה בששה צריך להוסיף. ומסיים שע״ז נאמר בתר עניא אזלא עניותא.

ועיין בכף החיים (תרנ״ו ס״ק י״ח) שהביא מהמאמר מרדכי דהידור מצוה עד שליש היינו שליש יותר מדמי אתרוג כשר שראוי לברך עליו לצאת בו, עיין שם.

★★

בגמ׳: עד שליש משלו - מכאן ואילך משל הקב״ה.

כתב המהר״ם שיק זצ״ל (בשו״ת יו״ד סי׳ ר״ל), בנידון מה שהשואל שם ס״ל דאף דאין לקנות ס״ת ממעות מעשר, מ״מ רשאי ליקח ס״ת מעני ת״ח וליתן לו ממעות שלו בכדי שווי׳ הס״ת בשער הזול, והמותר יתן לו ממעות מעשר בתורת צדקה, והמהר״ם שיק כתב דלא יכול לעשות כן, דלא מיבעיא אם הי׳ נותן כפי שווי׳ של הס״ת שאינה מהודרת כ״כ ממעות חולין, ומה שמהודרת טפי ביוקר הי׳ נותן ממעות מעשר דאסור, וראי׳ מדלא פירש שום אחד מהפרשים הא דאמרו ״הידור מצוה עד שליש זה משלו מכאן ואילך משל הקב״ה״, ודחקו המפרשים בפירושו, ולא פירשו דמיירי דטפי רשאי ליתן ממעות מעשר, אלא ע״כ דאסור ליתן משל מעות מעשר אף טפי משליש.

וע״ש עוד בזה.

★★

במשנה: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו.

הרמ״ע מפאנו (מאמר חיקור הדין חלק ה׳ פרק ו׳) תמה על לשון התנא כל שחבתי וכו׳ שמדבר בעד עצמו ותולה קללתו בעצמו, ולא אמר: כל שחב בשמירתו הכשיר וכו׳ הכשיר במקצת נזקו חייב וכו׳ כדרך התנא לומר בלשון נסתר.

ותירץ בדרך רמז דהאי תנא ירושלמי הוא, הוא הקב״ה השוכן במעונתו אשר בציון וירושלים.

וקאי אמה שאמר ״חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ״ היינו עונש מה שנשרף בבית המקדש, הי׳

לטובת ישראל שכילה חמתו בעצים ואבנים, וכמש״נ וכפר אדמתו עמו שאדמתו מכפרת על עמו.

והקב״ה כביכול מתאונן ואומר ״כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו״ כמו שאמרו בסוכה (נ״ב ע״ב) ארבעה הקב״ה מתחרט עליהן שבראן כו׳, יצר הרע דכתיב ואשר הרעותי וכו׳.

״הכשרתי במקצת נזקו״ ע״י מיעוט הירח, ״חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו״ שעל זה אמר הקב״ה תביאו עלי כפרה, שעיר חטאת לראש חודש, לכפר על שמיעטתי את הירח כו׳.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: שהשור חייב בו את הכלים.

פירש״י אם שיברן בנגיחה או בבעיטה וכו׳, כלים אין ראויין לאש שאין דרך להסיק בכלים. עכ״ל. בחידושי הגאון רבי מאיר אריק זצ״ל כאן הקשה על מה שכתב רש״י ״שאין דרך להסיק בכלים״, מהמבואר בשבת (קכט.) דיש בזה אף איסור משום בל תשחית [ועיין עוד במשנה שבת (כט.) מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, ועיין במשנ״ב סי׳ תק״א (ס״ק כ״ח)]. ולכאורה י״ל ע״ז בפשיטות, דהרי מבואר שם דאיכא אופנים שאין בזה משום בל תשחית, אלא שאי״ז מצוי, וע״כ שפיר כ׳ רש״י שאין הדרך בכך.

אולם בספרו ״טל תורה״ כאן כתב לתרץ ע״ז שמוכח דשייך לשון ״אין דרך״ אף במקום איסור, וציין לעירובין פו. ותמורה לא:. עוד יש להוסיף מדברי המדרש (רות רבה פ״ב כב): ״אמרה לה בתי אין דרכן של בנות ישראל לילך לבתי תיאטראות ולבתי קרקסיאות של גויים״.

(הרה״ג ר׳ צבי קריזר שליט״א)

★★

בגמ׳: שהשור חייב בו פסולי המוקדשין מה שאין כן בבור.

וכתבו התוס׳ (ד״ה שהשור) דשור ולא אדם איצטריך לעכו״ם ועבד שמותרים בהנאה.

בשו״ת שבות יעקב (ח״א סי׳ פ״ט) דן בדבר שבזמנו אחרי מלחמה שהיתה אז היו שעיבדו עורות מהגוים שנהרגו במלחמה, ונשאל אם עורות אלו מותרין בהנא׳.

והביא מדברי התוס׳ כאן דמת נכרי מיקרי והמת יהי׳ לו דמת מותר גוי בהנא׳. וכתב דכוונת התוס׳ הוא רק בגוי ועבד הקנוי לו, אבל שאר מת גוי אסור בהנא׳, ובזה מיישב מה שכתב בשו״ת צמח צדק (סי׳ י״ג) דמת נכרי אסור בהנא׳, וכן נפסק ביו״ד (ס׳ שמ״ט), ותמה מהא דאיתא בסנהדרין (י״ט ע״ב) שקידש דוד את בת שאול המלך בערלות הפלשתים שהרג במלחמה, ומשום דחזי לכלבא ושנורא, וקשה דהא כנ״ל מת נכרי אסור בהנאה, ולהנ״ל ניחא דכיון שכבש אותם בכיבוש מלחמה, נקנו לו לגמרי, וממילא מותרים בהנא׳ כדברי התוס׳ כאן.

★★

בהמקנה קידושין נ״ו ע״ב (בתוס׳ ד״ה המקדש בערלה) רוצה לפרש הטעם דעבד ונכרי מותר בהנא׳, על פי מה שכתב בהגהות מיימונית (הובא ברמ״א או״ח סי׳ תקכ״ו) דליכא מצות קבורה גבי נפלים, וביאר שם במגן אברהם דדרשינן כל מי שיש לו נחלה יש לו גבול, ונפל שאין לו נחלה אין לו גבול, וא״כ י״ל ה״נ גוי ועבד שאין לו נחלה, אין לו גבול, שאין בו מצות קבורה, וממילא מותר בהנא׳.

אלא שהקשה דראיית ההגהות מיימוניות הוא מגמ׳ פסחים דף ט׳ מעשה בשפחה שהטילה נפל לבור, ומדלא קברה אותו אלמא דנפל לא בעי קבורה, ואם נימא דמה״ט עבד לא בעי קבורה, א״כ התם שאני דהיתה ולד שפחה, אבל נפל דעלמא נימא דבעי קבורה. ועיין שם דעור מש״כ בזה דעוד המת שאני מגוף המת דאסור רק משום שנקנה למת כאיצטלא דפרסוה אמיתנא, וזה לא שייך בעכו״ם ועבד הקנויים לו וכהשבות יעקב הנ״ל. ועיין בשדה חמד מערכת מ׳ (אות קיד).

ועיין שו״ת אגרות משה (יו״ד רכ״ט) דנוטה להקל בהנא׳ ממת גוי.

★★

בגמ׳: החופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה אחרון חייב.

הגר״א (קול אליהו, פרשת משפטים) כתב לכך רמז נאה בלשון הכתוב (שמות כא, לג-לד), שנאמר, ׳כי יפתח

איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם וגו׳, דשלש פעמים כתיב כאן בור, והראשון כי יפתח איש בור - הוא מלא ו׳, השני, או כי יכרה איש בר - חסר ו׳, והשלישי, בעל הבור ישלם - מלא ו׳, ובא ללמדנו שהראשון החופר בור מלא דהיינו י׳ טפחים, ושוב כתיב כי יכרה איש בר, חסר, דהיינו שכרה רק ט׳ טפחים ובא השני וכרה בור מלא, כלומר שחפר טפח עשירי, מי משלם - בעל הבור מלא, מי שהוא ממלא הוא המשלם.

★★

בגמ׳: מתקיף לה רב ששת והא איכא מרבה בחבילה.

בשו״ת תורת חיים (להגאון רבי יוסף חיים זוננפלד סי׳ לד) הביא, שהגאון רבי יהושע מקוטנא בהיותו בעיר הקודש הקשה על מה שמובא בברכי יוסף (אורח חיים סי׳ נה, והובא שם בפתחי תשובה) בשם מהר״י מולכו, במי שעושה מערכות עצים ומדליק מרחוק חבל ארוך וכשמגיע האש אצל המערכה בוערת בעצים, שמותר ליקח מהעצים או להוסיף עליהם ואין כאן לא משום מכבה ולא משום מבעיר, והביא ראיה לזה ממה שכתב הטור (סי׳ תק״ב) מדורה העשויה מעצים דקים מותר להסיר מהם כל זמן שלא אחז בהם האור עי״ש, והקשה, מדברי הגמרא שאמרו דמרבה בחבילה חייב, ופירש רש״י, שריבה חבילות זמורות בהדלקה של חבירו וקירבה על ידי החבילות לגדיש אחרים שהיה בדין שיהא הוא חייב ולא הראשון, ומפורש להדיא דלענין נזקין מרבה בחבילה חייב אף על פי שבשעה שהוסיף עצים עדיין לא הגיע האש לעצים הללו, והיינו משום דעל ידי הנחת העצים גורם שאחר כך יתפשט האש עד גדישו של חבירו, והרי שבת חמור מנזקין, כמבואר להלן (ס, א) גבי ליבה וליבתו הרוח וכו׳, ״כי אמרינן זורה ורוח מסייעת, הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור״, ואם כן כל שכן בשבת דחייב, ואיך פסק הר״י מולכו דאין בזה משום מכבה ומשום מבעיר.

ותירץ, דהנה איתא בירושלמי (שבת פרק ב׳ הלכה ה׳), ״הבעיר וכיבה בנפיחה אחת חייב שתים, אמר רבי אבדימי אחוי דרבי יוסי הדא אמרה נפח בכלים ושיברן משלם נזק שלם״, ופירושו, דמדמחייב לענין שבת על הבא מנפיחת רוחו שמע מינה רוחו כגופו, וכמו כן אם נפח בכלים של חבירו ושיברן משלם נזק שלם, ומפורש בזה דעת הירושלמי דשבת לא חמור מנזקין, דאילו היינו אומרים דשבת חמור מנזקין איך מדמי להו אהדדי. ואדרבה נראה דיש חילוק בין חיובי נזקין לחיובי שבת דהרי לגבי נזקין אמרו לעיל (ו, א) אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו חייב, אף על גב שלא הוא הזיק אלא הרוח הוא שגרם להיזק, דכיון שהיתה כאן רוח מצויה הוה ליה לאסוקי אדעתיה, ומדלא אסיק אדעתיה מזיק קרינן ביה, ועל כן שפיר חייב במרבה בחבילה משום מזיק דהוה ליה לאסוקי אדעתיה שעל ידי חבילתו תעבור הדליקה לשדה חבירו, מה שאין כן לענין מלאכת שבת שהחיוב הוא בשביל עשיית המלאכה כמו שאמרו במסכת שבת (קכ, ב) לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, בזה שפיר מותר להרבות בחבילה בשעה שאין כאן אש, הוא הדין שמותר לגרוע מן החבילה.

ומה שמוכח מדף ס׳, דשבת חמור מנזקין, יש לומר, שאין הכוונה דבאמת שבת חמור מנזקין, ולא אמרו כן אלא לגבי מלאכת זורה, דכיון שעיקר פעולת הזרייה באה על ידי הרוח והזורה עצמו הוא כגורם לזה, יש בזה חידוש מיוחד לענין שבת לחייב באופן זה, שכך הוא צורת המלאכה וחשוב שפיר מלאכת מחשבת, מה שאין כן לענין שאר דברים בודאי דנזקין חמירי משבת.

★★

בגמ׳: מסר שורו לחמשה בנ״א כו׳ אלא דבלאו איהו נמי מינטר מה קעביד.

בתשו׳ הרמ״א (סי׳ כ״ז) כתב דהא דקיי״ל דשנים שקיבלו יחד פקדון הרי כל אחד מהם ערב בעד חבירו, ואם רצה מזה גובה כולו, ואם רצה מזה גובה כולו, וגובה השומר חצי מהשומר השני. דהיינו דוקא בהתנו כן שיהי׳ יחד שומרים, אבל בסתמא אינו גובה מכל אחד רק חצי.

והביא ראי׳ מהא דאמרינן הכא גבי מסר שורו לחמשה בני אדם, אי דבלאו איהו נמי קא מינטר מאי קעביד, וקשה כיון דכל אחד הוא כולו שומר על החפץ, א״כ אע״ג דיכול להשמר ע״י האחרים, מכל מקום גובה גם ממנו את כולו. ומוכח מזה דבסתמא אינו נעשה שומר בכולו.

בש״ך חו״מ (ריש סי׳ ע״ז) דחה ראי׳ זו, דאף דיכול לגבות ממנו דמי כל השור, מכל מקום אינו אלא ערב, וחוזר וגובה ד׳ חלקים משאר השומרים, ואינו חייב לבדו לשלם.

ותיריץ התומים (שם) דהוכחת הרמ״א הוא מהא דמקשה כאן אמ״ש הכשרתי מקצת נזקו חייבתי בתשלומין כהכשר כל נזקו, ופריך ותו לא והאיכא מסר שורו לחמשה בנ״א, וע״ז הק׳ הרמ״א דלמסקנא אמאי לא תיקשי באופן כשהאחרים אינם נמצאים כאן, שאז צריך הוא לשלם כל השור, וה״ז הכשרתי במקצת נזקו שמתחייב בתשלומי כל נזקו.

ומ״מ כתב בתומים דיש ליישב קושייתו דבערבות לא קא מיירי הכא, רק בדבר שחייב בתשלומין מעיקר הדין.

★★

תוד״ה שהשור

הק׳ בתוס׳ למ״ל קרא שור ולא אדם תיפ״ל מוהמת יהי׳ לו מי שהמת שלו כדדרש״י לגבי פסוהמ״ק, ומת אסור בהנאה דדרשינן גז״ש שם שם ודכתי׳ במרים ותמת שם, מעגלה ערופה דכתיב וערפו שם, ותרצו בתוס׳ דאצטריך קרא לנכרי הקנוי לישראל שנפל לבור דמת גוי שרי בהנאה עכת״ד התוס׳, וכ״כ הרשב״א לקמן דף נ״ג: ד״ה מי שהמת שלו דכיון דנפק״ל איסה״נ במת מותמת שם מרים, א״כ דוקא בישראל אסור, כמרים, אבל נכרים מותר בהנאה.

אמנם הרשב״א בתשובה (סי׳ שס״ה) השיב להשואל שהי׳ סבור כסברת הרשב״א בחי׳ דמגז״ש לא ילפי׳ אלא מתי ישראל, דא״כ יין נסך דאסור בהנאה מנלן דאי משום דאתקיש לזבח וזבח למת (ע״ז כ״ט י׳), מנלן דמת מיירי בישראל דלמא במת גוי, וע״כ דגם מת גוי אסור בהנאה.

ובמל״מ (פי״ד מה׳ אבל הכ״א) כתב להביא ראי׳ דמת גוי מותר בהנאה מהא דאי׳ בסנהדרין י״ט מחלוקת שאול ודוד בהך דמאה ערלות פלשתים דלחד לישנא פליגי במלוה ופרוטה ולחד לישנא אי חזי למידי דשאול סבר לא חזי למידי ודוד סבר דחזי לכלבי ושונרי, ואם אי׳ דמת גוי אסור בהנאה הרי אינו רשא ליתן אפי׳ לכלבי ושונרי.

ומדחה דדלמא הא דכתיב ויך בפלשתים היינו מכה עצומה, אבל עדיין היו בחיים בעת שחתך ערלותיהם, והו״ל כבשר הפורש מחיים שאינו אסור בהנאה, ומביא מנזיר ד: גבי שמשון מנלן דאיטמי למתים אילימא מדכתיב ויך מהם שלשים איש וגו׳ ודלמא גוססים שוינהו ובתוס׳ שם דלאו דוקא גוססים וא״כ גם בויך את הפלשתים ג״כ נוכל לומר כן.

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: אי דבלאו איהו לא אזלא פשיטא אלא דבלאו איהו אזלא מאי קא עביד.

על פי זה כתב המרדכי (לקמן סי׳ נ״ה) תשובה למהר״ם מרוטנברג והובא ברמ״א (חו״מ סי׳ שפ״ח סעיף ז׳ בהגה״ה) ששנים שמסרו לגוים על יהודי אחד כל אחד משלם החצי, אבל אם מסרו בזה אחר זה, אם השני מסר כל זמן שלא נוקה עדיין מהמסירה הראשונה פטור, דהנזק נגרם ע״י מסירה הראשונה והוא לאו מידי קא עביד.

ועיין במש״כ החפץ חיים רכילות כלל ד׳ בבאר מים חיים (אות ג׳) ללמוד מזה לגבי מי שריכל על חבירו, ובא אח״כ חבירו וגם ריכל עליו, אם השני עובר איסור או לא.

★★

בגמ׳: הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות בין בבת אחת בין בזה אחר זה ומת כולן פטורין.

ופירש רש״י, ׳שאין ידוע על ידי מי נהרג׳. ומבואר, שאין יכולים להרוג אף אחד מהם למרות שאנו יודעים בוודאות שאחד מהם הרגו, כיון שאין יודעים מי הוא.

בישמח משה (וישב) פירש לפי זה מה שאמר יהודה לאחים בעת מכירת יוסף (בראשית לז כו), ׳מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו׳. ופירש רש״י, ׳ונעלים את מיתתו׳, וצריך להבין מה היתה כוונתו בזה.

אלא שהאחים חשבו לעשות הכל בערמה שלא יהרגוהו בידים, והנה עצת שמעון ולוי היה מעיקרא שיהרגוהו כולם ביחד דמבואר בגמרא הכא דכולם פטורים, ואחר זה יעץ ראובן שלא יהרגוהו כלל בידים רק על ידי שישסו בו את הנחש, והוי רק גורם כמבואר להלן (כג, ב), ואחר זה שראו שהנחשים לא הזיקוהו, חזרו לעצת שמעון כי המה בעלי בחירה ואין מידם מציל כמבואר בזוהר (ח״א קפ״ה ע״א).

והנה רש״י ביאר דהכהו עשרה בני אדם, כולם פטורין לפי שאין ידוע על ידי מי נהרג, לכך אמר להם יהודה מה בצע כי נהרוג את אחינו, כלומר, בידים, הלא בזה לא נרויח רק וכסינו את דמו שלא יתוודע על ידי מי נשפך הדם ונהיו

פטורים מדיני אדם, מה בכך סוף סוף קמיה שמיא גליא, לזה יעץ לכו ונמכרנו וגו׳.

★★

בגמ׳: מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה, מנה״מ כו׳ חזקי׳ אמר מהכא והמת יהי׳ לו כו׳.

כתב בבעל הטורים (שמות כ״א, ל״ו) ״והמת יהיה לו״ בגימטריא ״גם הבעלים מטפלין בנבילה (518)״.

★★

בגמ׳: והמת יהי׳ לו מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה.

בקרא (שמות כ״א, ל״ו) כתיב: או נודע כי שור נגח הוא וגו׳ ולא ישמרנו בעליו, שלם ישלם שור תחת השור והמת ״יהי׳ לו״. ופירש שם רש״י על פי דרשא זו כאן ״והמת יהיה לו, לניזק, ועליו ישלים המזיק עד שישתלם כל נזקו״. ופירש הרמב״ן דלפי זה מתבאר הקרא שלם ישלם - המזיק - שור תחת שור - ביחד עם - המת אשר יהי׳ לו לניזק, וכמו שנאמר (שמות א׳ ה׳) ויהי׳ כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, ״ויוסף הי׳ במצרים״ שהכוונה הוא שהיו שבעים נפש ״עם״ יוסף שהי׳ במצרים, כן כאן הכוונה שלם ישלם המזק ״ועם״ המת אשר יהי׳ לו להניזק.

הרמב״ן עצמו מפרש דרשא זו באופן אחר, והמת יהי׳ לו - להמזיק, שהנבילה היא של המזיק לענין שיכול לשלם עם זה תשלום הנזק להניזק.

ומסיים הרמב״ן: ועל שני הלשונות הדין שוה, שיהיו הבעלים מטפלין בנבילה, ומשעת מיתה תכנס עמו בחשבונו כדברי רבותינו עכ״ל.

★★

בגמ׳: אמר רב אמי דאמר קרא מכה נפש בהמה ישלמנה אל תיקרי ישלמנה אלא ישלימנה.

כתב במשך חכמה (ויקרא כ״ד י״ח) שעל פי זה מובן לשון הכתוב מכה ״נפש״ בהמה ישלמנה, ולמה נקט דוקא ״נפש״ בהמה, דהיינו שהרג אותה, הלא גם אם הכחיש אותה (כגון ע״י אבנים) גם כן חייב, דהו״ל מזיק ממון חבירו, וכבר העיר כן בגמרא סנהדרין (פ״ד ע״ב).

אבל לפי הדרשה כאן מכה בהמה ישלמנה - ישלימנה, שפחת נבלה הוא דניזק, במכוון נקט מכה ״נפש״ בהמה, דהרי התוס׳ כתבו (בד״ה לא נצרכה) דהא דפחת נבלה הוה דניזק, היינו דוקא אם השור הרג את שורו, ומשום דהו״ל להניזק למכרו מיד, אבל אם רק הזיקו לבהמתו, אז פחת נבילה הוא דמזיק, משום דקרנא דתורא קבירא בי׳.

ולפ״ז א״ש היטב דדוקא כתב מכה ״נפש״ בהמה, אז ישלמנה - ישלימנה, דפחת הנבלה א״צ המזיק לשלם, אבל מכה בהמה, באופן שהכחישה ולא הרגה, אז משלם הכל, גם מה שהפחיתה והוכחשה אחרי המכה.

★★

בגמ׳: רב כהנא אמר מהכא אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם עד טרפה ישלם טרפה עצמה לא ישלם.

בנעם שיח (ויצא) מפרש לפי דברי הגמרא את הפסוק (בראשית לא, לט) ׳טרפה לא הבאתי אליך אנוכי אחטנה מידי תבקשנה׳, וצריך להבין, למה נקט דווקא לשון ׳טרפה׳.

אלא שאמרו ׳אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם, עד טרפה ישלם טרפה עצמה לא ישלם׳, ופירש רש״י, ׳פרשה שנייה נאמרה בשומר שכר, יביאהו עד הטרפה ישלם כל ההיזק עד דמי הטרפה, אבל דמי הטרפה עצמה לא ישלם דניזק מטפל וטורח בנבילה למוכרה׳, ומבואר שדין השומר שכר הוא שאינו מטפל בנבילה אלא הבעלים.

לפי זה מבואר מבואר היטב מה שנקט הלשון ׳טרפה׳, שהרי יעקב היה שומר שכר כמבואר במסכת בבא מציעא (צג, א), וזהו שאמר ללבן ׳טרפה לא הבאתי לך׳, אף על פיפ ששומר שכר אני ומעיקר הדין היה לי להביא לך לטפל בנבילה, שהרי בשומר שכר הניזק מטפל בנבילה, אף על פי כן ׳טרפה לא הבאתי לך׳ אלא ׳אנכי אחטנה מידי תבקשנה׳, והיינו ששילם כל שוויה של הבהמה עם דמי הטרפה עצמה.

★★

בגמ׳: א״ל רב כהנא לרב כו׳ השתא אי אית לי׳ כמה טריפות יהיב לי׳ כו׳ דידי׳ מבעיא.

בכלי חמדה (פ׳ משפטים אות י״ג) הביא קושיא בשם הגאון מו״ה דוב בעריש בנו של הפני יהושע לדעת הפוסקים דהאיסור סחורה בדברים אסורים הוא מן התורה, א״כ מאי מקשה הגמרא ״השתא אי אית לי׳ כמה טריפות יהיב לי׳״ אדרבא כיון דאסור לסחור בנבלות וטריפות, אסור לו להמזיק לשלם עם זה. ואף שיש ליישב שכיון שיוכל לסלק עם זה להניזק, הו״ל כאילו נזדמן לו, מ״מ אינו כ״כ פשוט, ומאי מקשה הגמרא דפשיטא היא השתא כו׳ דידי׳ מבעיא.

והביא שיש שמוכיחין כאן כדעת החות יאיר (סי׳ קמ״ב) דאף למאן דסובר דהאיסור לסחור בדברים אסורים הוא מן התורה, מ״מ היינו דוקא כגון מינים טמאים, שלא הי׳ להם שעת הכושר, אבל נבלות וטרפות שהי׳ להם שעת הכושר, לכו״ע שרי לסחור בהם מן התורה.

ועיין שם בכלי חמדה שדחה תירוץ זה, ומש״כ בארוכה ליישב באופן אחר.

★★

בגמ׳: אלא טעמא דכתב רחמנא והמת יהי׳ לו וכו׳.

כתב הגאון השואל ומשיב זצ״ל בשו״ת (ח״ג מהד״ג סי׳ ל׳):

ראיתי קושיא בשם הגאון מו״ה בעריש בנו של הגאון בעל פני יהושע ז״ל שהקשה לשיטות הפוסקים דס״ל דאיסור סחורה בדברים האסורים הוא מן התורה, מהא דאמרו בב״ק דף יו״ד טעמא דכתב רחמנא והמת יהיה לו הא לאו הכי הו״א דלא, השתא אי אית ליה טריפות בביתו יהיב לי׳ דאמר מר ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין מבעיא ומה קושיא, הא לא מצי יהיב ליה טריפות ונבילות דהא אסור לעשות סחורה בנבילות וטריפות, ולכך כתיב והמת יהיה לו דהו״ל כנזדמנו וע״כ דאינו רק מדרבנן ובאמת שזו ראיה ברורה ודפח״ח.

והנה בחידושי אמרתי ליישב קושיא זו דהנה לא מיבעי׳ המזיק ודאי יכול ליקח, דאטו הוא רוצה ליקח הוא מוכרח ליקח בע״כ, דיכול ליתן לו אפילו סובין בע״כ, וע״כ לא מקרי כוון מלאכתו, דהוא אינו נפרע מדעתו רק בע״כ.

בזה ישבתי קושית השטמ״ק שם דא״ה דס״ל דבאית ליה כסף לא מצי מסלק ליה בסובין א״כ לוקי הקרא בכה״ג דאית ליה כסף, ולפמ״ש א״ש, דבזה יקשה היאך יכול לתנו לו הא אין עושין סחורה בנבלות וטריפות, ואין לומר דהו״ל נזדמנו לו, דהא דעת הב״י דוקא בצייד שייך לו ולא באחר, וכל שיש לו כסף לא מקרי נזדמנו, וכעת הדבר צל״ע דעכ״פ כשנזדמן לו נבילה וטריפה בביתו, זה ודאי מותר כדמבואר בשו״ע כאן, וזה מקרא מפורש או מכור לנכרי ובפרט היכא דהתורה זכתה לו והמת יהיה לו.

וגם בגוף התירוץ יש לפקפק, דעכ״פ הלוקח לא היה יכול לקבלו דלדידיה לא מקרי נזדמנו, ושוב לא היה יכול לפרוע בדבר שאינו שוה כלום ואיכא איסור, ולכך אצטריך קרא דיהיה לו, ולכאורה יש לומר כיון דהעור של המת ודאי מותר, א״כ זה הוה כנזדמנו לו טמאים וטהורים ביחד דודאי רשאי למכור הכל ביחד, וה״נ הרי הוא נותן לו העור והבשר ביחד והו״ל כטמאים וטהורים ביחד דודאי מותר, ועיין בא״ח שהביא הב״י, והנה לפמ״ש הראבי״ה דבדבר טמא מותר לעשות סחורה דהרי האכילו בשר חזיר, א״כ שפיר קאמר הש״ס לענין והמת יהיה לו דהשתא אי אית לי׳ טריפות בביתו מצי יהיב ליה, והיינו שנטרפה ע״י ארי׳ וכדומה דמטמא וטמא אינו אסור להשתכר. ע״כ.

★★

בגמ׳: השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה דאמר מר ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין דידיה מבעיא.

הבית יצחק (יו״ד ח״א סי׳ קמ״ג) תמה דאיך לומד הש״ס נבילה מסובין, והרי נבילה גרע מסובין דקיי״ל דחייב להקדים נתינה [בחנם] לגר תושב למכירה דנכרי, וההי״נ למכירה דכלבים דדוקא בטריפה נתנה תורה שכר לכלבים [עי׳ ברש״י פסחים כב.], וא״כ נמצא דיהיב ליה המזיק לניזק דבר שאינו שוה לו שהרי הוא יצטרך לתתו לגר תושב בחנם.

ותירץ לפי מש״כ התוס׳ בחולין (קיב:) דרק בא״י שאין עכו״ם מצויין חייב להקדים נתינה דגר דגם לעכו״ם לא יוכל למכור רק בדמים מועטים, דלפ״ז י״ל דקרא סתמא כתיב ואפילו במקום שיוכל למכור הנבילה בדמים מרובים.

★★

בגמ': לא נצרכה אלא לפחת נבילה.

ברש"י בחומש (פ' משפטים כ"א, ל"ד) גבי בור, כתב והמת יהי' לו. לניזק. שמין את הנבילה ונוטלה בדמים, ומשלם לו המזיק עלי' תשלומי נזקו.

והקשה שם הרא"ם דאמאי לא הביא הך דהכא דדרשינן מיני' לא נצרכה אלא לענין פחת נבילה שהמזיק פטור.

ותירץ בפנים יפות (פ' משפטים) דעל כרחך דרשת הגמרא בזה הוא מ"והמת יהי' לו" שנאמר להלן (שם, ל"ו) גבי וכי יגח שור איש את שור רעהו וגו'. דאילו הכא לגבי בור אין שום חידוש, דהא קיימא לן שור ולא אדם חמור ולא כלים, אם כן אף מה שהוכחש אחר המיתה ע"י הבור, פשיטא שאין בעל הבור צריך לשלם, דאחרי מיתה הנבילה לא עדיף מכלים שבור פטור עליהם, א"כ לא נצרך קרא למעט שאינו צריך לשלם כחש זה שלאחר מיתה.

ורק לגבי שור סלקא דעתא אמינא שכיון שהוכחש לאחר מיתה ע"י נגיחת השור, יצטרך בעל השור לשלם גם כחש זה, קמ"ל דלא.

דף י"א ע"א

בגמ': אם טרף יטרף יביאהו עד יביא עדים שנטרפה באונס ופטור.

וכתבו התוס' דבב"מ (פ"ג ע"א) דריש איסי בן יהודה מאין רואה שבועת ד' תהי' בין שניהם, הא יש רואה יביא עדים ויפטר, והיינו דרשא דהכא, וכתבו תוס' דמשמעות דורשין איכא בינייהו.

וכתב הבית הלוי (חלק ג' סי' ל"ה אות ב') דיש לומר דשני דינין הן, דהך דאיסי בא לומר שאם זהו מקום שיש רואים, מוכרח השומר להביא עד שנטרפה באונס, ואינו נאמן בשבועה.

והך דהכא קמ"ל דאם מביא עדים סגי בזה, ואינו צריך להישבע, ואע"ג דפשיטא הוא דעדים עדיפא משבועה, אבל הלא שומר נשבע גם שלא שלח בה יד, ואם מביא עדים שנאנסה, סד"א דעדיין צריך להישבע שלא שלח בה יד, קמ"ל דלא צריך להשבע, דעיקר השבועה היא שלא פשע, ושבועה שלא שלחתי בה יד אינה אלא ע"י גלגול.

והתוס' כאן אזלי לשיטתם דס"ל בחד תירוצא בב"מ דף ו' ע"א דגם שבועה שלא שלחתי בה יד היא עיקר שבועה, וממילא אם באו עדים שראו שנאנסה, באמת עדיין צריך להישבע שלא שלח בה יד. ובחד תירוצא ס"ל שם כנ"ל ששבועה שלא שלחתי בה יד אינה אלא ע"י גלגול, וכן פסק הרמ"א חו"מ סי' רצ"ד (סעיף ב') שאם יש עדים שנאנסה, תו א"צ להישבע שלא שלח בה יד.

★★

בגמ': והכא בטורח נבילה קמיפלגי כו'.

ביש"ש לקמן (פ"ט סי' ט"ז) כ' דהיכא דזרק מטבע של חבירו לים, וצריך לשלם לו שכר בר אמוראי, שיצלל למטה בים ויוציאו, מ"מ אינו צריך לטפל בטורח שכירת בר אמוראי, אלא על הניזק לשכור, ועל המזיק לשלם לו דמי הטירחא.

אמנם בש"ך (סי' שפ"ו ס"ק ח) חולק עליו, דכיון דצריך לעשות השבה מעלייתא, מוטל עליו לטפל בו, ולטרוח להוציא המטבע מהים.

בשו"ת בית אפרים (חו"מ סי' ל"ה) מביא ראי' לדעת המהרש"ל מהא דמבואר כאן דדמי להוציא הנבלה מהבור הוא על המזיק, אבל הטורח והטיפול בעצם הוא על הניזק, שהמזיק משלם לו ההוצאות, וא"כ בהפיל מטבע חבירו להים, משלם לו ההוצאות, אבל הטורח בעצמו הוא על בעל המטבע.

שוב כתב לחלק דשאני הכא גבי מזיק ע"י בור, שאין לו אלא חובת תשלומים, אבל התם שלקח מטבע של חבירו וזרקו לים, יש עליו חובת השבה, וא"כ על הגזלן מוטל הטורח לטפל ולשכור בר אמוראי להוציאו מהים ולהשיבו לבעלו.

★★

בגמ': אלימא דבבירא שויא זוזא ואגודא ארבע כי טרח בדנפשי' טרח.

בקצות החושן (סי' שפ"ו סק"י) הקשה סתירה, דלקמן (דף צ"ח ע"א) אמרינן דדוחף מטבע חבירו לים הגדול

אע"ג דצריך בר אמוראה להביאו משם פטור, דאין זה אלא גרמא, ולא נקרא היזק, והכא אמרינן דנבילה שהיא בבור שוה זוז, ובחוץ שוה ד', הרי הנבלה שוה רק זוז ולא ד', א"כ גם שמה יתחייב על שהפחית שוויות המטבע.

ותירץ באגרות משה (יו"ד ח"א סוף סי' ע"ו) דהבדל יש בין חפץ למטבע, דלגבי מטבע שאין לו שיווי אמיתי, רק כפי הסכמת בני אדם, ואין לו זול ויוקרא, א"כ כיון שבמקום הרגיל שוה ד', לכן גם כשנמצא כעת באופן ארעי בים, גם כן שוויותו הוא ד'.

משא"כ לגבי נבילה וכל חפץ שיש לו יוקרא וזולא, א"כ אם כעת הוא נמצא בבור או בים, הרי הוזל החפץ, וזהו שוויותו עכשיו, ולכן שפיר קאמר דנבלה דבבור שוה זוז, שוה באמת זוז, וכי קטרח בדידי' קא טרח. וכן כתב בכלי חמדה (פ' משפטים אות י"ב).

★★

בגמ': דההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה וכו'.

כתב בספר "פניני רבנו יחזקאל" וז"ל: שמעתי פעם מרבנו [-הגאון רבי יחזקאל אברמסקי] זצוק"ל שסיפר שנסע פעם אחת ברכבת יחד עם הגאון מאור הגולה רבי משה מרדכי עפשטיין זצוק"ל הגאב"ד ור"מ דסלבודקה, ואמר האחד להשני חידו"ת בענין הגמרא דב"ק י"א בההוא גברא דשאיל נרגא מחברי' וכו', ולפי החידו"ת הללו יוצא נפקמ"נ אם השואל שבר את הנרגא בידים, או שהנרגא נשבר מעצמו, וטען השני שהלא בגמרא כתוב שהשואל שבר, והשיב הראשון לא כי, אלא בגמרא כתוב שהנרגא נשבר, וכאשר הגיעו למקומם - ראשית דבר שמו פעמיהם לבית מדרש היותר קרוב שם [מרחק של יותר מארבעה קילומטר!...], אע"פ שלא לשם היתה מטרת נסיעתם, אלא כדי לברר ולראות מה כתוב בגמרא, וראו שסוגיא זו הלא נמצאת פעמיים בש"ס, גם בב"ק י"א א', וגם בב"מ צ"ו ב', והנה בב"ק כתוב "תברה", ואילו בב"מ כתוב "ואיתבר"...

★★

בגמ': אדרבה דאמרי לי' רב כהנא ורב אסי לרב דינא הכי ושתיק ש"מ אין שמין.

בשו"ת חות יאיר (סי' קנ"ב) הביא מהרמ"ע מפאנו ש"רב" היינו רב אבא שנזכר הרבה פעמים בזוהר הק', שהי' תלמיד המובהק והמובחר מתלמידי רשב"י מבעלי סודות הקבלה.

וכתב עוד שכל מקום דאיתא בש"ס שתיק רב, היה לו מה לענות על פי הסוד, ולא רצה לגלות דבר זה לתלמידיו.

והקשה החות יאיר א"כ אמאי נקט הכא דלא כרב כיון דשתק, הא כנ"ל הרי הי"ל לענות. ותירץ דאנן לא פסקינן הלכות על פי סודות התורה אלא על פי הנגלה, וכיון דע"ז לא ענה, לא קיי"ל כוותי'.

★★

בגמ': אמר עולא א"ר אלעזר שמין לגנב ולגזלן רב פפי אמר אין שמין והלכתא אין שמין לא לגנב ולא לגזלן.

בפרשת משפטים (שמות כב, ג) נאמר, 'אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם', ופירש רש"י, 'חיים שנים ישלם - ולא ישלם לו מתים אלא חיים או דמי חיים', וצריך ביאור, מה ביקש רש"י בזה, דפשיטא שצריך להשיב את הגניבה, ואם אין לו את הגניבה ישלם את כל שויו.

וביאר בט"ז (דברי דוד פרשת משפטים) דהנה בשני דברים יש חילוק בין גנב לבור. האחת מה שמובא להלן (סה, א), 'אמר רב, קרן כעין שגנב', דהיינו אם הוזלה הגניבה קודם שבאו לדין, צריך לשלם כמקודם, מאי טעמא אחייה לקרן כעין שגנב, ועוד, מה שאמרו כאן, 'אמר שמואל אין שמין לגנב ולגזלן', דהיינו שאין שמין הנבילה לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה מעליא והשברים שלו ולא כניזקין דכתיב והמת יהיה לו. וזהו כוונת רש"י דצריך ליתן לו חיים ולא מתים לאפוקי משאר ניזקין דשמין לו את הנבילה מדכתיב ישיב לרבות אפילו סובין, ודמי חיים פירושו דאם יש פחת אינו של ניזק כמו בשאר הניזקין, אלא משלם תשלום מעליא.

★★

בגמ': והא מטהרת לה מראשון.

ועיין בתוס' (ד"ה דקא מטהרת) דאי אפשר לעשות ספק ספיקא היכא דיוצא דאיכא תרי ספק ספיקא דסתרי

אהדדי דזיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא, ולכן א"א ללכת לקולא באף א' מהן.

בטורי אבן (ראש השנה כ"ט ע"א) הקשה בהא דאיתא התם דטומטום אינו מוציא בתקיעת שופר את מינו, דשמא המוציא היא נקבה והיוצא הוא זכר, ואין נקבה מוציאה זכר, וקשה דהאיכא ספק ספיקא, ספק שמא המוציא הוא זכר, ואפילו אם תמצי לומר שהמוציא היא נקבה, שמא גם היוצא היא נקבה ואינה חייבת בתקיעת שופר.

ותירץ הטורי אבן על פי היסוד שכתבו התוס' כאן דס"ס דסתרי אהדדי, א"א להקל על ידו, וה"נ הו"ל ס"ס דסתרי אהדדי, דאם יבא טומטום זה שמוציא (בפעם אחר) לצאת ידי חובתו מטומטום אחר, גם כן נקיל מס"ס ספק שהוא נקבה, ואפילו אם ת"ל שהוא זכר, דלמא גם הטומטום שמוציאו הוא זכר, והרי שעכשיו כשטומטום זה מוציא אחר, אנו רוצין לומר שהוא זכר, וכשבא אחר להוציאו, אנו תולין שהיא נקבה, וסתרן אהדדי ולא מהני ס"ס כזה.

הגרעק"א בתוספותיו לראש השנה (אות ט"ז) ובתשובותיו (ח"א סי' ו') תמה אדברי הטו"א דלא דמי התם לדברי התוס' כאן. דהכא על השני ביאות ביחד ליכא ב' ספקות להתיר, דליכא רק ספק א' שמא אינו ולד, אבל באידך צד שמא זכר שמא נקבה, נמצא דממ"נ קא עבר איסורא. משא"כ הכא גבי טומטום, אף אם הוא יוצא ע"י אחר, עדיין איכא ספק ספיקא, שמא כולם זכרים ואפי' אם ת"ל שזה שהוציא היא נקבה, שמא כולם נקבות. (ולכן תירץ דס"ס בתרי גופי לא אמרינן).

דף י"א ע"ב

בגמ': ואמר עולא אמר רבי אלעזר בכור שנטרף בתוך ל' יום אין פודין אותו וכן תני רמי בר חמא מתוך שנאמר פדה תפדה יכול אפילו נטרף בתוך ל' יום תלמוד לומר אך חלק.

הנה בתחילת פרשת במדבר נאמר (ג, מ) 'פקוד כל בכור זכר לבני ישראל מבן חודש ומעלה', ופירש רש"י, 'משיצא מכלל ספק נפלים', והקשו המפרשים, דלעיל (פסוק טו) בפקידת הלוים כתב רש"י, מבן חדש, משיצא מכלל נפלים ולא נקט הלשון ספק, ולמה שינה בלשונו.

בנחלת בנימין (במדבר) ביאר את החילוק על פי מה שמובא בגמרא, דבכור שנטרף בתוך ל' יום אין פודין אותו, ופירש רש"י, דאם נהרג תוך ל' היינו סבורים לומר, דחייב לפדותו, משום דקיימא לן כרבי שמעון בן גמליאל דרק כששהה ל' יום באדם אינו נפל אבל בפחות הוי ליה נפל, אך כאן יש לומר, דאם לא נהרג הוי חי ל' יום ובכור מעליא הוא. ומבואר, דהוא אמינא דרק באופן שמת מעצמו תוך ל' ומוכח דודאי נפל הוא אינו בדין פדיה, אך בכור שנטרף דהוי ספק נפל דלולי שנטרף אפשר שהיה חי ל', היינו סבורים לומר שחייב לפדותו, וקא משמע לן קרא דאך דדוקא אם חי ל' יום חייב אך אם מת קודם בכל אופן אינו נפדה.

ומעתה יש לומר, דהנה כל זה שייך רק במנין הבכורים שהם חייבים בפדיה והיה מקום לומר דגם ספק נתחייב בפדיון, אולם הלוים הם תחת הבכורים, שהרי הבכורים נפדו על ידם, ובזה ודאי דאין הוא אמינא לומר דספק נפל יהא תחת בכור גם כן, ופשוט דרק ודאי חי ראוי לפדות בכור תחתיו, ולכך גבי בכור ישראל נקט רש"י משיצא מכלל ספק נפלים, דהיה מקום לומר דרק ודאי נפל פטור אך בנטרף וספק אם היה חי חייב בפדיון, וקמ"ל דדוקא יצא מכלל ספק חייב, אולם גבי לוים הא פשוט דאיירי דוקא בודאי חי ואין מקום לספק נפל.

★★

בגמ': בכור שנטרף וכו'.

דעת רש"י דהיינו בכור שנהרג, אבל דעת התוס' והרמב"ם דאף בכור טריפה לאחר ל' יום פטור מפדיון הבן.

והקשו האחרונים א"כ בכל בכור ניחוש שמא טריפה הוא וליפטור מפדיון הבן. וכ"ת דאזלינן בתר רוב, ורוב ולדות לאו טריפה הן, הא בממון אין הולכין אחר הרוב, וא"כ הדק"ל ניחוש שמא טריפה הוא הולד, ואמאי צריך לשלם ה' סלעים לכהן.

ותירץ בהפלאה (סופ"ק דכתובות) דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו היכא דהנידון הוא על עניני ממון, אבל אם כבר נפסק על דבר שהוא מרוב, כגון הכא שכבר נפסק שולד זה אינו טריפה, לענין שההורגו חייב עליו וכדומה,

אח״כ מועיל גם לענין ממון, וכיון שעל ולד זה נפסק כבר שאין הוא טריפה, ממילא חייב כבר גם בפדיון הבן עיין שם.

★★

בגמ׳: בכור שנטרף תוך ל׳ יום כו׳.

במשנה למלך (הל׳ איסורי מזבח פ״ג הלכה ח׳) חקר בבהמה שידעינן דכלו לו חדשיו לולד וליכא חשש נפל אי שרי להקריבו לקרבן תוך שמונה ימים, דבשבת (דף קל״ה) תניא רשב״א כל ששהה ל׳ יום באדם אינו נפל שנאמר ופדיו מבן חודש תפדה, שמונה ימים בבהמה אינו נפל שנא׳ ומיום השמיני והלאה ירצה וגו׳. ולהכי איתא (שם דף קל״ו) דנפל אסור באכילה, ולכן כל ולד שנולד אסור באכילה, דלמא נפל הוא, ומכל מקום אם כלו לו חדשיו, דמתברר שאינו נפל, שרי באכילה מיד. וא״כ ה״נ יש לומר לענין קרבן, דאם קים לן בי׳ דכלו לו חדשיו, מותר להקריבו לקרבן מיד או לא.

והביא דברי התוס׳ כאן (ד״ה בכור שנטרף) דכתבו דברים ברורים דאף דקים לן בי׳ דכלו בו חדשיו, אסור להקריבו לקרבן כל שמונת ימים.

והקשה א״כ איך מייתי רשב״ג ראי׳ דכל שמונת ימים בבהמה אינו נפל מדכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה וגו׳. הא חזינן דאף דכלו לו חדשיו ואינו נפל, גם כן אסור להקריבו תוך הזמן.

ותירץ דודאי טעמא דקרא דלא יקריבו תוך שמונת ימים הוא מחמת חשש נפל, אלא גם בדב״ת מצינו לא פלוג, ולכן אף דקים לן בי׳ דכלו לו חדשיו, גם כן אסור להקריבו תוך זמנו. וראי׳ לזה דהא ארשב״ג דכל ששהה ל׳ יום באדם אינו נפל שנא׳ ופדויו מבן חודש תפדה, והרי זה ברור לגבי פדיון הבן, שאף אם כלו לו חדשיו, אין פודין אותו תוך שלשים. וא״כ האיך יליף מינה רשב״ג דתוך ל׳ יום הוה חשש נפל, אלא ע״כ דיסוד הטעם הוא משום שתוך ל׳ יום איכא חששא דנפל, אלא משום לא פלוג אף אם כלו לו חדשיו, גם כן אין פודין תוך הזמן, וה״נ לענין הקרבת קרבן תוך שמונה יום, יסוד האיסור הוא משום חשש של נפל, אלא משום לא פלוג אסור להקריבו אף אם ידעינן בי׳ דכלו לו חדשיו.

★★

בגמ׳: האחין שחלקו מה שעליהם שמין כו׳.

כתב בשו״ת לחם רב (לבעל לחם משנה סי׳ ק״ט) שאלה: ראובן נלב״ע והניח ג׳ בנים ונכסים, והבנים אחרי פטירתו היו נושאים ונותנים בנכסי עזבון אביהם, והיו עושים הוצאות ופוזרים כל אחד מהם כרצונו בלי חשבון. ועתה באו לחלוק נכסי עזבון אביהם, יורנו מורנו מורה צדק, אם יחלקו שוה בשוה חלק בחלק כל הנמצא בעת החלוקה, או אם יבואו בחשבון ישר על כל מה שהוציא כל אחד מהם, ומי שהרבה והוסיף להוציא, יגרע עכשיו מחלקו התוספת ההיא.

והשיב על זה, דלפי מה מבואר כאן האחין שחלקו שמין מה שעליהם כו׳, והיינו רק בדברים שהם קיימים, וכתב הרמב״ם (פ״ט מהל׳ נחלות) דהיינו שלא מחו, אבל אם מחו שמין את הכל.

מבואר מדבריהם דאם לא מחו, סתמא כל מה שהוציאו הוציאו, ואין זה מגרע עכשיו מן החשבון. וכתב הה״מ פ״ט מהל׳ נחלות מהתוספתא אע״פ שלזה יש בנים מרובים ולזה יש בנים מועטים, וחלקו בשוה.

וטעמא דמילתא דכל זמן שלא מחו, יש לנו לתלות דאחין לגבי הדדי מסתמא מחלי זה לזה, וגדולה מזו כתב הנמוק״י שאפילו אם א׳ מהן נתן מתנה מהנכסים לפני האחרים שתקו מן הסתם מוחלים הם, ומה שנשאר קיים בשעת החלוקה חולקין שוה בשוה. עד כאן.

★★

בגמ׳: אמר עולא אמר ר׳ אלעזר האחין שחלקו מה שעליהן שמין ומה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין.

בצפנת פענח (שמות) ביאר לפי זה מה שנצטוו בני ישראל בעת לקחם מהמצרים כלי כסף ושמלות, ׳ושמתם על בניכם ועל בנותיכם׳, (שמות ג, כב), וצריך ביאור, מדוע נאמר שישימו על בניהם ועל בנותיהם, וכי לעצמן לא הוצרכו לשמלות.

אך הנה בספרי (פרשת ראה) איתא, דרכוש זה נתחייבו המצרים לתת להם, כדין הענקה שחייבה התורה לתת לעבד עברי שסיים את עבדותו. ובגמרא בקידושין (יז, א) סובר רבי אליעזר בן יעקב, שהענקה אפשר לתת או מצאן, גורן, ויקב, הכתובים בפרשה, שהם דברים המתברכים

ומתווספים, או כספים הדומים להם, שאף הם מתברכים על ידי עיסקא, ואם כן, בשלמא כלי כסף וזהב הוו ככסף, ושפיר קיימו בהם את חיוב הענקה. אבל שמלות שאי אפשר לקיים בהם הענקה, היו לכאורה גזל בידי בני ישראל, והתחייבו להחזירם למצרים.

אכן, במה ששמו אותם על בניהם ובנותיהם נפטרו מלהחזירם למצרים. כפי שמובא כאן בגמרא, שהאחים השותפים שהחליטו לחלק נכסיהם, שאין חולקים בלבוש שעל גבי הבנים והבנות. וביאר רבינו חננאל את טעם הדבר, שכבר זכו הבנים והבנות בלבושיהם. לכן נצטוו כאן בני ישראל, לשים את השמלות על הבנים והבנות, כדי שלא יוכלו המצרים ליטלם בחזרה.

דף י"ב ע"א

בגמ': לבתר דנפק אמר להו עולא הכי אמר רבי אלעזר אפי' מיתמי אמר ר"נ אשתמטין עולא.

וצריך ביאור, למה באמת שינה עולא ממה שאמר רבי אלעזר.

וביאר החזון איש (אמונה ובטחון פ"ד), 'והא דמצינו בגמ' ששינו בדיבורם כמו שאמר עולא ב"ק י"א לא מניה, הוא בכלל הני תלת מילי (בבא מציעא כ"ג ע"ב) שהיו חוששים שאינו לפי מדת הדרך ארץ להתריס נגד חכם פלוני, ושחששו שהחכם שגה בהן ויבוא הדבר לידי הקפדה ומצאו דרכי שלום לשנות בשביל זה.

'והדבר מוכרח שהרי יש כאן שאלה למה השתמטו הלא חובת החכם להגדיל תורה ולהאדירה, ואסור למנוע בר, ומי התיר להשתמט, וע"כ שמצא כגון הזה חששות שאדם צריך להתרחק מהן ולא להכנס בנסיונות, ואם הותר לו למשוך ידו מפלפולה של תורה כדי לשמור על מדת הזהירות והזריזות, הותר גם כן לשנות'.

★★

בגמ': אנא מתניתא ידענא.

וכתבו התוס' (ד"ה אנא) בתוך דבריהם דקנין אגב אינו אלא מדרבנן.

ועיין מה שציין הגרעק"א בגליון הש"ס והאחרונים האריכו הרבה בסתירות התוס' בזה, ובשיטות שאר הראשונים בזה.

וכתב הגאון המהרי"ט אלגאזי בספרו קהלת יעקב בתוס' דרבנן אות ל"ב (הובא בשדי חמד מערכת האל"ף אות ק"ד) דכל הנידון אי קנין אגב הוא מה"ת או מדרבנן הוא רק לגבי מכר, אבל לגבי מתנה כו"ע סבירא להו דהוא מן התורה, דקרא דילפינן מיני' קנין אגב, מויתן להם אביהם וגו' עם ערים בצורות וגו', איירי לענין מתנה, אבל לענין מכר ס"ל להתוס' כאן דמן התורה לא מהני קנין אגב, ורק מדרבנן, ועיי"ש שמיישב בזה כמה דברים. ועיין עוד בשד"ח שם אות קס"ג, ובשו"ת אור לי סי' ל"א (אות ל"ד).

★★

בגמ': בהא קמפלגי דמר סבר עבדים כמקרקעי דמי ומר סבר עבדים כמטלטלין דמי.

כתבו בתוספות (ד"ה אנא), דמה שאמרו עבדא כמטלטלי דמי, היינו רק לגבי מילי דרבנן, אבל לגבי דאורייתא עבדא כמקרקעי.

והנה הקשה הנתיבות (סי' קצ"ו סק"א), למה מועיל משיכה בעבדים, הרי עבדים הוקשו לקרקע, ואף עציץ נקוב אינו נקנה במשיכה (גיטין כב, א), ואם כן כיצד מועיל משיכה בעבדים.

הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור (שו"ת באר יצחק יורה דעה סי' כג) תירץ על פי מה שכתבו התוספות דרק לגבי מילי דרבנן עבדי כמטלטלי, לפי זה יש לומר, שהרי מן התורה מעות קונות, ומשיכה אינה אלא מדרבנן, ובדרבנן הרי עבדי כמטלטלי, וממילא מועיל משיכה. ואכן לדעת ריש לקיש דמדאורייתא משיכה קונה, אכן לא יועיל משיכה בעבדים.

לפי זה יש לדון במתנה, האם עבד שניתן במתנה, כיון שלא היה אצלו קנין מעות שיקנה מדאורייתא, האם מועיל משיכה. וכתב על כך, דכיון דבמכירה נקנה העבד במשיכה מדרבנן, לכן גם במתנה יקנה מדרבנן, דלא יהא כחוכא, דבמכירה שיש כסף יהא נקנה במשיכה, ובמתנה דאין כסף לא יהא נקנה, ולכן גם במתנה יועיל משיכה.

★★

בגמ': א"ל רב נחמן זילו אהדורו ואי לא מגבינן לכו לאפדנייכו.

והטעם משום דס"ל רב נחמן דעבדא כמטלטלי דמי.

בקידושין (כ"ו ע"א) תנן נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף שטר וחזקה נכסים שאין להם אחריות נקנין במשיכה, ופי' שם הרע"ב נכסים שאין להן אחריות, שאין המלוה חוזר עליהם לטרוף אותם מהלקוחות כשלא ימצא בני חורין אצל המלוה.

ותמה שם הגרעק"א בתוספותיו (אות ט"ו) דהאיך כייל כללא המשנה דנכסים שאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה, דהא רב נחמן ס"ל דאין גובין מעבדים, וא"כ לפ"ד הרע"ב הרי עבדים בכלל נכסים שאין להם אחריות, ומ"מ אינם נקנים במשיכה, אלא בכסף שטר וחזקה שדינם כקרקע לגבי קנין. וצ"ע.

דף י"ב ע"ב

בגמ': שאני מטלטלי דניידי ממטלטלי דלא ניידי.

וכתבו בתוס' דהיינו מטלטלי שיש להם דעת עצמם, אבל בהמות שאין להם דעת נקנין אגב קרקע.

וכתב בשארית נתן להגאון רבי נתן לוברט ז"ל דלפי דבריהם יוצא שעבד קטן שאין לו דעת, יהי' אפשר לקנותו אגב קרקע, ואפי' אינו עומד בתוכה, דומיא דבהמה שנקנית אגב קרקע.

וסיפר שכשהרצה זאת לפני אדמו"ר האמרי אמת ז"ל הכה באצבע צרידא לאות הסכמה והתפעלות מדבריו.

וכשכתב חידוש זה להגה"ק ר' שמעל'י מז'עליחוב, הקשה לו ע"ז, דא"כ למה לא מחלקת הגמ' לעיל ע"א בעבדים גופייהו בין עבדים גדולים שאינם נקנים אגב קרקע, לעבדים קטנים שנקנים אגב קרקע.

והשיב לו שהגמ' רצתה לחדש, שאף בעבדים גדולים, הרי הם נקנים אגב קרקע כשהם עומדים בתוך הקרקע.

★★

בגמ': שאני מטלטלי דניידי כו'.

בתוס' (ד"ה שאני) הקשו מהא דאיתא בקידושין (כ"ו ע"ב) טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן כו', וקשה דהא מטלטלי דניידי הוא. וכתבו לחלק בין עבדים שהם ניידי על דעת עצמן לבין בהמות שאין להם דעת.

על פי סברא זו כתב החתם סופר (בחי' לגיטין כ"ב ע"א ד"ה ודע) ליישב הא דאיתא התם בעציץ נקוב אם החזיק בעפר קנה העציץ, וקשה דהא עציץ נקוב דניידי הוא.

ותירץ על פי הנ"ל דלא ניידי על דעת עצמם אלא על ידי האדם המטלטל אותם, משא"כ עבדים דניידי על דעת עצמן.

★★

בגמ': מכר לו עשר שדות כו' **סדנא דארעא חד הוא.**

בשו"ת הגרעק"א (חלק ד' סי' י"א) הקשו לו בהא דאיתא בחולין (צ"א ע"ב) הארץ אשר אתה שוכב עלי' וגו' מאי רבותי', א"ר יצחק מלמד שקפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל, והניחה תחת יעקב אבינו שתהא נוחה להיכבש לבניו.

וקשה מאי מקשה מאי רבותי', הא דלמא ע"י שקנה מה שהי' שוכב עלי', ממילא קנה בחזקה כל הארץ, וכדאמרינן הכא דסדינא דארעא חד הוא.

ותירץ לו הגרעק"א דאם היה כתוב הארץ אשר אתה שוכב עליה "קנוי לך", שפיר הי' קשה כנ"ל, אבל קושיית הגמרא הוא דהרי כתיב הארץ "אשר אתה שוכב עלי' לך אתננה", ומשמע ארץ זו שאתה שוכב ניתן לך ולא ארץ אחרת, ועל זה שפיר מקשה מאי רבותי', וע"ז תירץ דקפלה הקב"ה לכל א"י תחת ליעקב אבינו, וכל ארץ ישראל הי' בכלל הארץ אשר אתה שוכב עליה.

★★

בגמ': מעילה הוא דלית בהו הא מקדש קדשי מאן תנא אריו"ח בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הוא וכו'.

הנה הרמב"ם פסק (בפ"ד מהל' מעילה ה"ח) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום. ובפסחים (דף צ' ע"א) איתא דאתיא כמאן דאמר קדשים קלים לאו ממון בעלים. והקשו האחרונים דבפ"ח מהל' נזקי ממון הלכה א' פסק כרבי יוסי הגלילי כאן דקדשים קלים ממון בעלים, ושלמים שיש בו דין מעילה יש בהם דין נזקין, וקרינן בי' רעהו.

ותיריץ האור שמח (רפ״ב מהל׳ גניבה) דהנה למ״ד מעשר שני ממון גבוה אינו יכול ליתנו במתנה ואינו יכול לקדש בו את האשה, ואפ״ה לגבי מצה ואתרוג דבעינן לכם ס״ל דיוצא ידי חובתו בשל מעשר שני, כיון דאית לי׳ היתר אכילה, הרי דישנם דברים דלא צריך שיהי׳ שלו מחמת דין ממון, אלא סגי שיהי׳ לו איזה בעלות ודי לענין אכילה שיהי׳ שלו, ואין אחר רשאי לאכלן.

והנה לגבי נזקין הי׳ הו״א דתם שהזיק שגובה מגופו, אם נגח שור של הפקר וזכה בו אחר, יתחייב הזוכה, א״כ לגבי הא דבעינן שור איש, יש לומר דסגי שיש לו בו היתר אכילה, ואם כן אף שהוא ממון גבוה, מ״מ יכול לגבות ממנו, דהרי אין אחר יכול לאכול ממנו בלי רשותו, ושלו הוא לענין זה, ושפיר גובה ממנו, עיין שם עוד.

★★

בגמ׳: ואליבא דרבי יוסי הגלילי דאמר קק״ל ממון בעלים הוא כו׳.

כתב הגאון רא״ז מרגליות בשו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ מ״ט) וז״ל: לכן נלענ״ד לדון בדבר חדש, דודאי ליכא למ״ד שיסבור דאכילה דקק״ל לאו אכילה של גבוה הוא, דהא הוא קדוש קדושת הגוף, וקדושה שבהן להיכן הלכה, ואף חלק הבעלים חלא פקעה קדושתה, שהרי אינו זכאי באכילתה כ״א בשמירת קודש ומטומאה ומחיצה וזמן אכילה, וחל עליו עשה של אכילת קדשים, נמצא שבשעת אכילה ממש של קודש הוא אוכל.

אך בהא פליגי ריה״ג ורבנן, דריה״ג ס״ל אע״ג דהאכילה עצמה של קודש היא, מ״מ התורה התירתו שיוכל למכור ולתת ולקדש בו אשה, והו״ל ממונו לכל דבר, דהא הנאה שלו הוא, ומ״מ זה המקבל ממנו בתורת קדושה, וחכמים פליגי וס״ל דאין לו בו רק היתר אכילה ולא דין ממון, ומ״מ אף לריה״ג ה״ז כקונה קרקע לפירות, אף שהוא קנינו לעשות בו מה שירצה, מ״מ אין לו בגוף הקרקע כלל. וכיוצ״ב אמרינן דבע״ח קונה משכון, ויכול לקדש בו אשה, ומ״מ אין לו בו קנין הגוף כמש״כ הראשונים בקידושין דף ח׳, וכל שאין לו בו קנין הגוף, אף שי״ל בו קנין למכור ולקדש לא נפיק בי׳ בדוכתא דבענן לכם כו׳, ומה״ט נראה דפשוט דאם הי׳ לו אתרוג ולולב של משכון, אע״ג דבע״ח קונה משכון, אינו יוצא בו ידי חובתו כו׳, ולפ״ז שפיר כ׳ תוס׳ גבי מצות של תודה דלא מיקרי מצתכם.

ועיין שם עוד מה שהאריך בדברי רש״י בסוגיין.

★★

בגמ׳: אפי׳ תימא ר׳ יוסי הגלילי כי אמר ר׳ יוסי הגלילי מחיים כו׳.

ופירש רש״י דה״מ מחיים שאחריות הוא עליו.

והבין הפני יהושע שכיון שהוא חייב באחריות הקרבן לכן ה״ז ממון בעלים.

ותמה המגיה באבני מילואים (בתשו׳ שבסוף הספר סי׳ ב׳) דא״כ הכי הול״ל ריה״ג סובר קדשים שחייב באחריותן ממון בעלים הן, כי היכי דאמר כן ר״ש קדשים דחייב באחריותן. ועוד ק׳ אם כל הטעם הוא מחמת האחריות שעליו, אמאי ס״ל הכי ריה״ג רק בקק״ל ולא בק״ק, וכמו דס״ל הכי ר״ש באמת גם בק״ק. ועוד לפי הס״ד דאיירי כאן בבכור, מאי שייך בבכור שאחריותו עליו. ועוד דבב״ב (דף קכ״ג) אמרינן דבכור נוטל פי שנים במוקדשים, ומוקי לה כריה״ג דקק״ל ממון בעלים הן, ואי כל טעמי׳ משום דאחריותו עליו, כיון שמת אביו המקדיש, תו אין לו אחריות עליו, ואמאי הוה ממון בעלים.

ולכן כתב המגיה שם לפרש דרש״י לא כתב שחייב הוא באחריות, אלא דקדק בלשונו וכתב ״שאחריות הוא עליו״, וכוונתו דקק״ל כיון שהוא לבעלים, וע״כ אין בהם מעילה, ע״כ עדיין לא זכה בהם גבוה אלא לענין זה שהבעלים חייבים להשתדל ולטפל בהם להביאם ושיתקיימו בהם עבודתם הראויים להם, ואז הם נקנין לשמים, והכהנים והבעלים זוכים בהם אז משולחן גבוה, וזהו מש״כ רש״י אחריות הוא עליו, היינו שקיום מעשה הקרבן מוטל על הבעלים, ולכן סובר דכל זמן שלא הקטירו האימורין אכתי ממון בעלים הוא, ואף דהקטרת האימורין אינו מעכב הכפרה, ואם נאבדו האימורין בעליו אוכלין הבשר, אבל כ״ז שהן קיימין באחריותן הוא ועל כתפיהן רמי שידאגו שיעשו בהם כל מעשיהם ועבודתם.

★★

בגמ': אפילו תימא ר' יוסי הגלילי כי אמר ר' יוסי הגלילי מחיים אבל לאחר שחיטה אפילו רבי יוסי הגלילי מודה דכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו.

ופירש רש"י, 'אבל לאחר שחיטה - כי זכו בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בשאר הבשר משלחן גבוה זכו'. ומבואר דדעת רש"י, דקדשים קלים לאחר שחיטה, אפילו חלק הבעלים נחשב לממון גבוה, ומשולחן גבוה זכו.

במסכת פסחים (ג, ב) מסופר, שגוי אחד סיפר לרבי יהודה בן בתירא שהיה בירושלים ואכל מקרבן הפסח, ושאלו רבי יהודה בן בתירא, האם נתנו לך מן האליה, והשיב לו בשלילה. בפעם האחרת הלך וביקש מן האליה ובדקו אחריו והרגוהו.

במנחת חינוך (מצוה יד) הקשה, למה גזרו דינו למיתה, הרי הדין שאסור להאכיל גוי מפסח הוא דין על המאכיל, אבל לגוי עצמו אין שום איסור, שאין זה משבע מצוות בני נח, ובשלמא לדעת הסמ"ג (לאוין שנד) דיש איסור גם על האוכל ניחא, אבל לדעת הרמב"ם והחינוך, שהאיסור הוא רק על המאכיל קשה.

ותירץ, דלפי שיטת רש"י שבקדשים קלים לאחר שחיטה נחשב גם חלק הבעלים לממון גבוה, אם כן הגוי האוכלו עובר על גזל, דמה לי גזל הדיוט ומה לי גזל גבוה, ובן נח מצווה על גזל, ונהרג אף על פחות משוה פרוטה.

המנחת חינוך מסיים את דבריו, 'והוא דבר נחמד ואמיתי בעזה"י'.

דף י"ג ע"א

בגמ': ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים שהם ממונו דברי רבי יוסי הגלילי בן עזאי אומר לרבות את השלמים אבא יוסי בן דוסתאי אומר לא אמר בן עזאי אלא בבכור בלבד.

כתב בספר הליכות עולם וזה לשונו, 'כל מקום שיש מחלוקת בין החכמים, אומר הגמרא בחכם האחרון פלוני אמר, שמקדים שמו לאמירתו, ולא אמר אמר פלוני. וכלל זה יהיה שמור בידך, שכל מקום שתמצא בגמרא פלוני אומר, בידוע שהוא חולק, אמר פלוני בידוע שאינו חולק ולא בא אלא לסייע או להוסיף, עד כאן. וכן כתב רשב"ם בפרק יש נוחלין דף קכ"ב, הכי גרסינן אמר רבי יודא כו' ולא בא לחלוק מדלא קתני רבי יודא אומר.

'ומכל מקום מצינו בפרק קמא דבבא קמא דף י"ג, ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים דברי רבי יוסי הגלילי, בן עזאי אומר לרבות השלמים, ופירש רש"י, בן עזאי מלתא דרבי יוסי מפרש, הרי שאמר פלוני אומר, ועל כל זה אינו חולק אלא מפרש. ובגמרא עצמה מצינו בפרק קמא דבבא מציעא דף י"א, ריש לקיש אמר קטנה אין לה חצר ואין לה ד' אמות, ר' יוחנן אמר יש לה חצר ויש לה ד' אמות, ומסיק בגמרא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי כו'. ובמועד קטן (ה, א) רב פפא אמר סולו סולו כו', וכתבו התוספות דלא פליגי אלא אורחא דמלתא כל חד וחד מסיק אדעתיה דלא מסיק חבריה, עד כאן. אשר יראה שאף על פי שאמר "פלוני אומר" אינו חולק'.

ועיין בתוס' יום טוב סוף ברכות (ד"ה רבי נתן אומר) וביכורים (פ"ג מ"ו) שגם כן הביא יוצאים מן הכלל בכלל זה.

★★

בגמ': שלמים שהזיקו גובה מבשרן וכו'.

ברבינו חננאל בגליון הגמ' כותב: כיון שאמר קדשים קלים ממון בעלים הן והמזיקן חייב לשלם הוצרך לומר כך אם הזיקו הן חייבין פי' שור שלמים שחבל בשור של חולין בק' כספים חצי הנזק נ' כספים יכול למימר ליה המזיק תרי שותפין אנן בהאי תורא, בשרא דידי ותרבא דהקדש, אנא משלימנא ליך מן בשר מנתא דמטי לי לפום חושבנא ודהקדש מטי לך, או דלמא מצי אמר ליה נ' זוזי כולהו מבשרא משתלמנא דהא לא יכלנא לאשתלומי מן האימורין דלגבוה סלקי, שקילנא כל קבל מנתא דמטי להו לאימורין לשלומי מבשרא ואי לא שוה הב לי בשרא אחרינא דהא את מתכפר באימורין, ואמרי אליבא דמאן וכו' ע"כ.

וכתב הגאון רב"מ אזרחי שליט"א בספר הזכרון להגרש"ב ורנר ז"ל (ע' תכד):

ודבריו לכאורה חידות, דהלא הקדים וייסד הר"ח שאף אם קדשים קלים ממון בעלים נינהו, אין הדברים אמורים אלא בבשר, אבל האימורים דלגבוה סלקי הרי הם "דהקדש"

והוו"ל שותפים במזיק. וא"כ מה לי ד"מתכפר" באימורים, סוכ"ס הלא האימורים פטורים המה ומדוע ישלם. מהי איפוא הכוונה במש"כ "דהא את מתכפר באימורין", הלא ודאי אין הכוונה שישלם עבור "השתמשות" הכפרה, שהרי זאת לא "לקח" מאיש. אטו ישנה השתמשות אחרת באימורין אלו. או אטו ביד הניזק לעכב כפרה זאת לעצמו, וכוונתו צ"ע.

וע"ש שהאריך לבאר הדברים בטוטו"ד.

★★

הנה הרא"ש כאן מסתפק האם הלכה כריה"ג דקדשים קלים ממון בעלים הן, כיון שסתם מתניתין דשלמים שהזיקו כוותיה, וגם דברי רבי אבא הוי אליבא דריה"ג, או הלכה כרבנן כיון שאביי ורבא (להלן נג:) פליגי אליבא דרבנן.

ובשיטת הרמב"ם נחלקו האחרונים. הלח"מ (פ"א מנזקי ממון ה"ח) והקצוה"ח (סי' תו) הקשו סתירות בשיטת הרמב"ם, והסיקו שהרמב"ם פוסק כריה"ג, והביאו ראיה מזה שהרמב"ם מביא הדין של שלמים שהזיקו גובה מבשרן.

ובאור שמח (פ"ב דגניבה ה"א) רוצה לחדש ענין נפלא, וז"ל:

והנראה לדעתי, דנתבונן דפליגי למ"ד מעשר ממון גבוה בירושלים ואינו יכול ליתנו במתנה ולא למוכרו כדאמר בהאיש מקדש (קידושין דף נד) ופסק כן רבינו פרק ג' מהלכות מע"ש הלכה י"ז, ולא לקדש בו האשה, ואפ"ה במצה ואתרוג דבעינן "לכם" וכיו"ב סבר כיון דיש לו היתר אכילה שפיר מיקרי לכם, וטעמא דאיהו בעלים והנאתה שלו, רק דין ממון אין לו, לכן בדבר שהוא מצי להיות רק הוא ענין תנאי שיהא שלו, ע"ז אמרינן כיון דהנאת אכילתה שלו מקרי לכם ועריסותיכם.

כן דוגמתו סברת רבינו גבי קדשים קלים, דאע"ג דלית ליה דין ממון ביה, שאינו יכול למוכרו וליתנו במתנה ולקדש בו אשה, מ"מ בדבר דהא דבעינן שיהא שלו הוא רק ענין תנאי פרטי, מקרי בעלים לזה כיון דאכילתה שלו מצד שהוא בעלים ואין אחר רשאי לאוכלן, ולכן בתם שהזיק דצריך קרא למעט שור הפקר, ופירש הגמרא דסד"א אם קדם אחר וזכה בו יגבה מניה כיון דאין שום שעבוד על נכסי הבעלים רק על התם לגבות מגופו בלבד, לכן צריך למעט נכסים המיוחדין יעו"ש, וא"כ כיון דשור "איש" הוא ענין תנאי פרטיי, לכן כיון דהנאת אכילתה הוא רק שלו ואין אחר רשאי לאכול בלתי ידיעתו ורשותו, שפיר גובה מגוף השור, ושפיר מקרי שור "איש".

ופוק חזי מש"כ רבנן בתוספות פרק הכונס דלסטים שהוציאו בהמה אחרי שהזיקה גובה הניזק מגוף הבהמה, אף שהבעלים לא פשע ונעל כראוי, וטעמא ע"כ משום דשור "איש" הוא מאמר תנאי, לכן שור איש מקרי ושפיר גובה מגופו, כן הכא דינו לגבות מן גוף השור אע"ג דבעי שור איש כיון דהנאת אכילתה וצורכה הוא רק לו לא לתועליות זולתו מיקרי שור איש ודוק עכ"ד.

★★

הנה שר"ל, דהדין של שלמים שהזיקו גובה מבשרן הוא גם לפי רבנן, דאף ששלמים הוי ממון גבוה, מ"מ יש בקדשים קלים דין נזקין, דכדי להתחייב בנזקין א"צ שיהיה ממון בעלים, אלא מספיק שיהיה לו דין בעלים לענין שזכות האכילה שלו, [ומ"מ אין לו זכות לתת האכילה לאחר או לקדש בזה אשה], והוא חידוש גדול.

★★

בגמ': אליבא דרבי נתן הא אמר כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי.

בשו"ת מהרי"ק (שורש קכט) דן לגבי אשה שנטענה משני אנשים שפיתוה, שהדין הוא שצריך לכונסה, אך האחד היה נשוי והשני לא, שהנשוי אי אפשר לו לכונסה מפני חרם דרבינו גרשום, ורוק זה שאינו נשוי יכול לכונסה. וכתב דאומרים על כך, כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, כפי שאמרו כאן.

דף י"ג ע"ב

בגמ': רבינא אמר למעוטי כו' נגח ואח"כ הפקיר.

בבית מאיר אבן העזר (סי' צ"ג סעיף כ"א) הקשה כיון דנגח השור, הרי נשתעבד השור לתשלומי הנזק, וא"כ כשהפקירו אח"כ אמאי לא נתחייב לשלם מטעם מזיק שעבודו של חבירו, דחייב משום גרמי.

וכתב דמכאן יש להוכיח דלא כשיטת הטור בחו"מ סי' ק"ד וק"ז שסובר דיתומים שמכרו קרקע במלוה על פה חייבין משום מזיק שעבודו של חבירו, והרא"ש שם חולק וסובר דרק חופר ומקלקל גוף שעבוד חבירו חייב, ולא במוכר וכה"ג, וא"כ ה"נ בנגח ואח"כ הפקיר, כיון דאינו מזיק ומקלקל ממש, ליכא משום מזיק שעבודו של חבירו.

★★

באבני מילואים (סי' צ"ג ס"ק ט"ז) כתב בדעת הרא"ש הנ"ל לחלק בין מוחל שטר חוב של חבירו שמכרו לאחר, דחייב משום מזיק שעבודו של חבירו, להך דיתומים שמכרו קרקע במלוה על פה, דבמוחל שטר חוב בטל השעבוד לגמרי, משא"כ ביתומים שמכרו קרקע דאכתי איכא שעבודא.

ולפ"ז הקשה דהדק"ל גם על הרא"ש דהכא בנגח ואח"כ הפקיר, אמאי לא מתחייב מטעם מזיק שעבודו של חבירו, ולכן תירץ דהכא עדיין לא נתחייב כלל בנגיחה גרידא, דקנס אינו מתחייב רק לאחר העמדה בדין, ובהפקיר ליכא העמדה בדין גם אח"כ, משום דבעינן שיהי' לשור בעלים מתחילה ועד סוף.

ועיין באחיעזר (ח"ג סי' מ"א סק"ה) דתמה על תירוצו של האבנ"מ, דהרי נגח ואח"כ הפקיר יש מראשונים שפוטרים אף במועד דלא הוה קנס.

ולכן כתב כיון דבעינן בעלים מתחילה ועד סוף, נמצא דלא הי' כאן שעבוד בכלל, כיון שהפקיר באמצע, והו"ל כשווי' טמון באש, עיין שם.

★★

בגמ': למעוטי כו' נגח ואח"כ הפקיר.

וילפינן לה ממה שנאמר והועד בבעליו והמית וגו' עד שתהא מיתה והעמדה בדין וגמר דין שוין כאחד.

במנחת חינוך (מצוה נ"ה אות ו') כתב דהא דילפינן הכא מקרא שאם נגח ואח"כ הפקיר פטור מלשלם, היינו רק תשלומי נזק, וכן הוא הדין בשן ורגל וכמבואר לעיל בתוס' ו' ע"ב (ד"ה שור).

אבל אם אכלה פירות של חבירו ואח"כ הפקירה, אע"ג דפטור מלשלם דמי הפירות, מ"מ מה שנהנית צריך לשלם, דמה שנהנית נעשה עליו כחוב, ולכן אף שהפקירו אחר כך, לא נפקע חוב זה מעליו, וזה אינו מדין "נזקין" ואינו נפטר ממנו כשהפקירו.

ולהיפוך אם בהמת הפקר הזיקה ואח"כ זכה בה אחר, הרי הוא פטור לגמרי, אף ממה שנהנית, דבאותה שעה שנהנית לא היתה שלו, ולא הרויח כלום מהאכילת פירות של חבירו.

★★

בגמ': תניא נמי הכי יתר על כן אמר רבי יהודה אפילו נגח ואחר כך הקדיש נגח ואחר כך הפקיר פטור שנאמר והועד בבעליו והמית איש וגו' עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד.

כתב הרא"ש בפסקיו (פ"א סט"ז), 'ואף על גב דפליגי רבנן עליה דרבי יהודה, מוקי רבינא מתני' כיחידאה, משום דרבנן לא פליגי עליה אלא בשור שהמית אדם, אבל בשור שהמית שור לא פליגי עליה, כמו שכתבתי בפירושי בשם הרב ר' מאיר ז"ל'. ומבואר מדבריו, שבנזקין, גם רבנן מודים שאם נגח ואחר כך הפקיר או הקדיש, פטור.

והנה איתא להלן (צ, ב), 'תנו רבנן, שור תם שהמית והזיק, דנין אותו דיני נפשות ואין דנין אותו דיני ממונות. מועד שהמית והזיק, דנין אותו דיני ממונות וחוזרין ודנין אותו דיני נפשות. קדמו ודנוהו דיני נפשות, אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות'. והקשו, 'וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי, ליהדר ולידייניה נמי ממונות'. ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן קצ"ו) הקשה, הרי לדעת הרא"ש שדיני ממונות לכולי עלמא אין דנים לאחר שהפקיר, אם כן מה הקשו שלאחר שדנו דיני נפשות ידונו דיני ממונות, הרי אם יגמור דינו של שור תחילה נעשה הפקר, ואי אפשר לדונו אחר כך דיני ממונות דהוי כמו נגח ואחר כך הפקיר, ונשאר בצע"ג.

בשו"ת חתם סופר (חושן משפט חו"מ סימן קס"ה) השיב לחותנו על זאת הקושיא, דמה שאמרו דאם הפקירו אינו חייב היינו רק בשור תם, דמגופו משלם, והגוף הזה כבר פטור כיון שאין לו בעלים, אבל בשור מועד, הרי משתלם מן העלייה, ומה איכפת לי אם יש לשור בעלים אם לאו, סוף

סוף הבעלים הוא זה שמחויב לשלם את הנזק, ואם כן אף לאחר שהפקיר את השור, לא נפטר כלל מחיוביו.

★★

בגמ': שקיבל עליו שמירת גופו ולא קיבל עליו שמירת נזקיו.

בהגהות אמרי ברוך לחו"מ סי' שצ"ו סעיף ב' בהשמטות הביא מחלוקת ראשונים בשטמ"ק (יד. ד"ה הא וד"ה וכן) אם מסר בהמתו לשומר שלא קיבל עליו שמירת נזקיו, ונפרצה בית השומר והזיקה, דדעת הרשב"א והרא"ש דפטור בעל השור, דכיון שלא היה בביתו של השומר לא ידע שנפרצה ביתו. אבל הראב"ד כתב דאף אם נפרצה בלילה חייב, דהוה תחילתו בפשיעה, שמסרו לשומר בלי שיקבל עליו שמירת נזקים, וסופו באונס.

וכתב האמרי ברוך דתוס' לקמן נ"ה ע"ב (ד"ה נפרצה) כתבו דבאופן ששמרה כראוי ונפרצה בלילה ויצאה הזיקה פטור, דהיינו דוקא בנפרצה בלילה, אבל אם נפרצה ביום חייב דקלא אית למילתא ומסתמא ידע, וא"כ נמצא דהוא דיעה שלישית דאם נפרצה בלילה פטור, ואם נפרצה ביום חייב [ואולי יש לחלק דאם שמרה בביתו ונפרצה אית לי' קלא המגיע אליו לאזניו שבביתו פרצו ויצאו, משא"כ כשנפרצה מבית השומר, שלפעמים זה בריחוק מקום, אין הקול מגיע אליו].

דף י"ד ע"א

בגמ': ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר בנזקין.

כתב בבית יוסף (אורח חיים סי' רמד), 'ונראה לי, דמשום הכי לא כתב רבינו, רבינו תם מתיר ור"י אוסר, אלא כתב היה מתיר רבינו תם, כלומר, מתחלה היה מתיר רבינו תם, אבל אחר כך כשבא מעשה לידו לא התיר'. ומדבריו נראה, דבכל מקום שכתוב 'היה' בלשון עבר, היינו משום שאחר כך חזר בו בעל המימרא מדבריו.

ואולם בשדי חמד (מערכת הה"א אות קא) כתב, שלא נראין לו הדברים, משום שהריב"ם עצמו במקומות אחרים כתב בלשון זה, ומוכח שלא חזר בו מזה, וציין לראשונים אחרים שכתבו בלשון זה, ומוכח שלא חזרו בהם, והטור עצמו כותב הרבה פעמים 'וא"א הרא"ש ז"ל היה אומר', וציין גם מקומות שהרא"ש עצמו השתמש בנוסח הזה, כן ציין מקומות רבים שבתוספות השתמשו בלשון הזה.

והנה בספר ויקרא אברהם (דף קיח אות טו) הביא בשם החיד"א בכסא רחמים (דף עב), דבכל מקום בש"ס דאיתא 'היו אומרים' היינו שמקודם היו אומרים כן, וחזרו בהם, או לפחות נתבטלו דבריהם. וכתב בשדי חמד על דבריו, 'ועל הראשונים אנו מצטערים, דאף שמצינו כן בדברי הפוסקים, לא יתכן לתת כלל מוחלט וכו', ולא די לנו אלא שנוסיף לומר כן בדברי תנאים ואמוראים'.

ביותר הוכיח מדברי הרע"ב בתחילת מסכת אבות שפירש מה שמצינו הרבה במסכת זו 'הוא היה אומר', ופירש, 'הוא היה אומר - כלומר, כך היה מרגלא בפומיה תמיד, וכן כל רבי פלוני אומר. הוא היה אומר. שבמסכת זו, פירוש, היה רגיל לומר כן תמיד', ומוכח אדרבה, דלשון היה אומר מוכיח שהיה רגיל לומר כן, ובדאי שלא חזר בו מזה.

★★

בגמ': ואם ת"ל פליגי, בקושיא דר"ז ובפירוקא דאביי פליגי.

הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל־הי"ד בקובץ ביאורים (אות יא) מבאר, שנחלקו כאן ר"ז ואביי בביאור מילת וביער [בפסוק] האם קאי על פעולת ההיזק או קאי על הדבר הניזוק עצמו. לפי רבי זירא קאי וביער בשדה אחר על הנזק עצמו, והנזק היה בפירות, וכיון שלענין פירות הוי חצר השותפין א"כ הנזק היה ברה"ר. ואביי ס"ל דוביער בשדה אחר קאי על פעולת ההיזק, והפעולה עשה השור, וכיון שלענין השוורים הוי חצר הניזק, א"כ הנזק היה בחצר הניזק.

★★

ובדרכי דוד כתב לבאר, שלפי ר' זירא, וביער קאי על הנזק עצמו, והנזק היה בפירות, וכיון שלענין פירות הוי חצר השותפין א"כ הנזק היה ברה"ר. ואביי ס"ל דוביער בשדה אחר יכול להתפרש בין על הדבר הניזוק ובין על פעולת

המזיק, והפעולה עשה השור, וכיון שלענין השוורים הוי חצר הניזק, א"כ הנזק היה בחצר הניזק.

★★

בגמ': דהא אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא שבוק מתניתין ותא אבתראי.

כתב ביד מלאכי (כלל תרכה), 'שיננא דרגיל שמואל לקרוא לרב יהודה תלמידו, כתב הליכות עולם בשער א' פ"ג, דרוצה לומר חכם מחודד, ואמת הדבר שכן כתב הערוך מדידיה, אך כתב עוד בשם יש אומרים פירוש שני, שרצה לומר גדול השיניים, ודע שהך יש אומרים הוא רבינו האי גאון, שמצאתי בשיטה מקובצת לר' בצלאל על כתובות, דשם בפרק קמא דף ס"ה ד' כתב ז"ל כתב רבינו האיי גאון ז"ל, שיננא דהוה אמר ליה שמואל לרב יהודה, לשונו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מי שהוא גדול השיניים קרו ליה שיננא, ויש שדורשים אותו ששמעתתיה חריפין כחץ שנון, ולא דמי דהכין הוה, אלא מיחזייא מילתא דרב יהודה רבן שיניה כמשמעו'.

החיד"א בספרו עין זוכר (מערכת ש כלל יד) הביא את שני הפירושים, דשיננא זה חריף או ששיניו גדולות, והקשה עליהם, שלפי הפירוש ששיניו גדולות קשה, דדבר זה גנות הוא, ומה ראה שמואל לומר כן לרב יהודה, ואפילו אם נאמר שאין זה גנות משום שהרבה אנשים היו כן בבבל, מכל מקום אם אינו שבח גדול, למה היה רגיל לקרות כן על לשונו תדיר. ופי הפירוש השני שהיה חריף יש להקשות, למה לא חשש מעין הרע שחביריו יתנו עיניו בו, ומצינו כן במסכת ברכות (נח, ב), אמרו ליה חכימת כולי האי, יהבי ביה עינייהו ושכיב', וכל תלמידי שמואל ירע בלבבם שרבם החשיב דוקא את רב יהודה לחריף.

ומשום כך פירש בדרך שלישית, דשני הדברים נכללים בשיננא, הן שהיה חריף והן שהיו שיניו גדולות, ושמואל בכוונתו התכוין לכבדו ולשבחו שהיה חריף, אך כדי שלא יקפידו שאר החבירים אמר לשון זה, דהשומע ישמע ויסבור דשיננא הכוונה שיניו גדולות, ולא ישלוט בו עין הרע, וגם לא יקפידו בו החבירים.

דף י"ד ע"ב

בגמ': הכא במאי עסקינן ביתמי וכו' **הכא נמי שתפס מחיים.**

ופירש רש"י, 'ביתמי - קאמרינן, דאי שבק להו אבוהון המזיק מקרקעי גבי מינייהו, אבל ממטלטלי לא, דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב, דאיכא למימר לאחר מיתת אביהן קנאום'.

בפרשת בשלח (שמות יד, ל) נאמר, 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים', ואמרו על כך במכילתא (פרשה ו), 'מת על שפת הים - וכי מתים היו, אלא מתים ולא מתים, כענין שנאמר ויהי בצאת נפשה כי מתה (בראשית לה, יח), וכי מתה היתה, אלא מתה ולא מתה'. וצריך להבין למה באמת סיבב הקדוש ברוך הוא שבני ישראל יראו את המצרים מתים ולא מתים.

וביאר בפנים יפות (פר' בשלח), דהנה אמרו חז"ל (מכילתא בשלח יד, ל) שכל אחד הכיר המצרי ששעבד בו ולקח ממנו שכרו, אמנם לכאורה כיון שמתו היו כל נכסיהם של יורשיהם שנשארו במצרים וקיימא לן דמטלטלי דיתמי לא משתעבדו לבעל חוב, אמנם מבואר בגמרא שאם תפס לא מפקינן מיניה, ופשיטא שתפיסה לאחר מיתה לא מהני, ולכן הוצרכו לתפוס מהם מחיים, ועל כן היו מתים ולא מתים.

★★

בגמ': פרט למודה בקנס ואחר כך באו עדים שהוא פטור.

מכח דין זה ביאר השל"ה (יומא, קמב) את סיבת תועלת הוידוי, דיש לומר שכפי שאצל אדם הראשון היה עושו בגדר קנס, כן כל עונש על עבירה בגדר קנס הוא, ומודה בקנס פטור אף אם באו אחר כך עדים, ולכן קודם שידונהו ויעדיו עליו בבית דין של מעלה, אם יודה בחטאו יפטר מהעונש.

בעין יצחק (בראשית) ביאר על פי דין זה דמודה בקנס פטור, מה שפנה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון (בראשית ג, יא) ואמר לו: 'המן העץ אשר ציויתיך לבלתי אכול ממנו אכלת', ולמה לא פנה אליו מיד בתביעה כיצד אכלת מן העץ אשר ציויתי אותך לא לאכול. אלא דבכך ביקש הקדוש ברוך הוא להציל את דינו, כיון שהמודה בקנס פטור, וחיובו של אדם הראשון משום קנס היה, כפי שאמרו במסכת עירובין (יח, ב) 'כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו', ולפיכך אם יבוא

אליו מיד בתביעה לא יהא סיפק בידו להודות, אך מכיון שפנה אליו בשאלה וציפה שאדם הראשון יודה, יפטר.

★★

בגמ': הניחא למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור.

הנה בביאור המחלוקת כתב הבית אהרן, דמ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב סובר דבמודה בקנס נתחדש שא"א לחייב קנס ע"פ הודאת עצמו, דדוקא בממון אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אבל בקנס אין נאמן לקנוס עצמו (כמש"כ רש"י יבמות כה:), אבל אם יבואו עדים יתחייב ע"פ עדים. ומ"ד פטור סובר שכיון שמודה בקנס - עושה פטור, דכיון שהודה מעצמו אינו ראוי לקונסו, ומש"ה נפטר ואפילו יבואו עדים כבר נפטר.

★★

ונחלקו הקצוה"ח (סימן שנ ס"ק ב') ונתיה"מ (שם ס"ק א'). לפי הקצוה"ח מי שהודה בקנס בב"ד אחד, מהני הודאתו לענין שאותו ב"ד אינו יכול לחייבו, אבל ב"ד אחר יכול לחייבו ע"פ עדים. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי ז"ל ר' שמואל (מכות אות קטז) ובקהלות יעקב [סימן כו] מבארים, שלפי הקצוה"ח דינא דמודה בקנס לא הוי פטור בגוף החיובא אלא מפקיע כוח וסמכות ב"ד מלחייבו. אך הנתיה"מ הנ"ל מקשה מהגמ' (להלן עד:) שר"ג הודה שסימא את עין טבי עבדו ושמח שעכשיו יוצא לחירות, ואמר לו ר' יהושע שאינו משתחרר, כיון שר"ג הודה בקנס, ולפי הקצוה"ח הרי יכול טבי להביא עדים לב"ד אחר והם יפסקו שהוא משוחרר ע"פ העדים.

וחולק הנתיה"מ על הקצוה"ח ומבאר בנתיה"מ דאיכא במודה בקנס שני ענינים, א. איכא דין שא"א לחייבו ע"פ הודאתו, דהא דאמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי נאמר בממון ולא בקנס. ב. איכא פטור שנפטר ע"פ הודאתו, ואיכא מ"ד שפטור אפילו יבואו אח"כ עדים.

★★

בגמ': מודה בקנס פטור.

בספר תולדות אהרן (בפרשת וילך) כותב - לכן אנו אומרים וידוי בכל יום כדי לפטור עצמינו מן העונש. ואם תאמר הלא באו עדים קודם ההודאה? עדים אלה פסולים הם, שהמה שונאים ושונא פסול לעדות.

דף ט"ו ע"א

בגמ': בני חורין למעוטי עבדים בני ברית למעוטי עכו"ם כו' **וצריכא דאי אשמעינן עבדים משום** כו'.

כתב הרמב"ם (הל' נזק"מ פ"ח הלי"ג) וז"ל: אין הנזקין משתלמת אלא בעדות ברורה, שלא תאמר הואיל ואין מצויים בארוות הסוסים וברפתות הבקר אלא העבדים והרועים יהי' נאמנים אם יעידו שבהמה זו הזיקה את זו כו'.

וביאר בתרומת הדשן (סי' שנ"ג) דהרמב"ם בא לבאר אמאי אצטריך הכא התנא בבבא קמא למעט עבדים וגוים, הא בכל דיני ממונות פסולים לעדות, ותירץ דסד"א דכיון דרק הם מצויים להעיד בהזיקות, נכשיר אותם לעדות, קמ"ל דלא.

וכתב התה"ד עפ"י זה לחדש, דכל זה רק לענין להכשיר אותם באופן כללי על נזקי ממון, משום דאם נאמין אותם, כל חשוד אממון ישכיר עבדים או גוים להעיד כוותי', אבל דבר שהוא במקרה, כגון הנידון שדן שם, שבאה אשה להעיד על מקומות שבעזרת נשים, בזה נשים שפיר נאמנות, עיין שם עוד.

ובשו"ת נו"ב מהדו"ת חו"מ סי' נ"ח הוסיף עוד דכל דבר שלא שכיח ובא בפתע פתאום מהני עדות נשים מצד התקנה, עיין שם.

ועיין שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סוף סי' ס"ב) לגבי עדות של אשה (לענין אחות אשתו שמתה דבעי שני עדים כשרים) באותם מחנות שהפרידו בין האנשים לנשים, אי אשה נאמנת להעיד שמתה אשתו שישא אחותו, דבמקום זה לא שכיחי נשים, וכתב דדבר פשוט הוא שרק בדיני ממונות תקנו כן, ולא לגבי איסור והיתר, ולא כרב א' שנסתפק בזה.

★★

בראש כאן (סי' י"ט) הביא דברי הרמב"ם, והוא כתב לתרץ תירוץ אחר דמתניתין קא משמע לן דאפילו שור של גוי שנגח שור של ישראל צריך עדים כשרים ע"כ.

ותמה המנחת חינוך (מ' נ"א אות ח') דהרי בסנהדרין (נ"ז ע"ב) וברמב"ם (הל' מלכים פ"ט הי"ד) מבואר דגוי

נהרג על פי עד אחד, ואפילו העד הוא גוי, ולמה כאן כששורו נגח צריך שני עדים כשרים, נמצא דממונו חמור מגופו, דבגופו לא בעי רק עד א' פסול ובממונו בעי ב' עדים כשרים ונשאר בצ"ע.

ובתוס' רעק"א כאן (אות י"א) ציין לדברי הים של שלמה שבדיניהם סגי בעד אחד וגוי, אבל כשבאים לפנינו לדין, אין דנין אלא בעדות כשר, והא דמבואר לקמן דף קי"ג דאם באו ישראל ועכו"ם לדין, אם אפשר לזכות לישראל ע"י דין הגוי אומרים לו כך דינכם, היינו רק בהפקעת הלואתו.

ועיין בשער משפט סי' ת"ח (סק"א) שמביא דברי החינוך (מצוה קצ"ב) שהעכו"ם דנים אותם על פי שני עכו"ם. ועיי"ש מה שכתב בדבריו.

★★

בגמ': בני חורין למעוטי עבדים בני ברית למעוטי גוי.

מבואר כאן דנכרי פסול לעדות מן התורה.

והקשו מכאן על מה שכתב רש"י ב"ק (פ"ח ע"א) דגוי כשר לעדות מן התורה, וכן דעת רבינו יקיר בהגהות אשרי (גיטין פ"א סי' י').

ותירץ החתם סופר בתשו' (אהע"ז חלק א' סי' צ"ד) דהא דאתמעיט נכרי עדות מטעם שאינו אחיך, יש להקשות דלשון אחיך לא נאמר לגבי קבלת עדות אלא לגבי הזמה, דכתיב שקר ענה באחיו, וא"כ אכתי מנא לן דגוי פסול לעדות.

אלא מכיון שאין בו דין הזמה, אין בו דין עדות, דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה.

ולפ"ז י"ל דכל הדין דגוי כשר לעדות, הוא רק האידנא דבטלו דרישה וחקירה בעדות ממון, דלפ"ז י"ל דכיון דלא בעי דרישה וחקירה, ה"נ דלא לא בעי עדות שאתה יכול להזימה, דבלי דרישה וחקירה ליכא דין הזמה, ממילא האידנא ליכא דין פסול בגוי, והרי הוא כשר לעדות ממון.

★★

בגמ': איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.

הנה הרמב"ן (במדבר ה, ו) כתב: "ואמר בכאן [-בגזל הגר] איש או אשה, מפני שאין דרך האשה לגזול, ואולי לא יחייב אותה הכתוב בחומש ואשם כאיש" ע"כ. ובכלי חמדה האריך לבאר מדוע הוצרך הרמב"ן לכתוב טעם חדש על זה שנזכרה כאן אשה, ולא הסתפק בטעם הגמ' כאן דהשוותה אשה לאיש, וגם ביאר באריכות עצם דברי הרמב"ן.

וי"ל בזה בפשטות עפ"י הגמ' והרמב"ן הנ"ל, דבגלל זה דאין דרך אשה לגזול הו"א שלא תשווה כאן אשה לאיש, לכן דוקא כאן מלמדים לנו להשוות אשה לאיש. וא"ש דברי הרמב"ן שבא רק להוסיף על דברי הגמ', ולייישב קושית הפנים יפות למה דוקא כאן נרמז.

וזה שאין דרך האשה לגזול והוא סיבה לפטרה, י"ל עפ"י מש"כ באחרונים לבאר בכמה דוכתי דדרך התורה לדבר לפי דרך בני האדם, וכשאומרת לא לעשות איסור, הכוונה דוקא כדרך האיסור ולכן שלא כדרך הנאתו אין איסור בכל התורה (עי' פסחים כ"ד:). וכיו"ב ביאר בקובץ שעורים עמ"ס פסחים דברי רש"י (שם כ"ג. ד"ה ונטעתם וכו'): ליחיד משמע, דאין דרך הרבים לנטוע ודו"ק. וכעי"ז ביארו האחרונים דברי רש"י גיטין (ע"א. ד"ה ולא מפי כתבם וכו') שכתב וז"ל: דלא דמי לשטר שחתמוהו ביומו, דההוא אורחיה להכי עכ"ל. והיינו, דכיון דזה אורחיה לכן יכולים להעיד כה"ג, משא"כ עדות עדים שלא הוי אורחיה מפי כתבם לכן לא מהני - וזה כהנ"ל. וזה הפי' בדברי הרמב"ן הנ"ל דכיון דאין זה אורחיה לאשה שתגזול, ס"ד שלא תהיה חייבת, ולכן איצטריך קרא לאשמעינן דוקא כאן דאשה דינה כאיש ודו"ק היטב.

גם י"ל לרמז כי רצתה התוה"ק לומר דאם האשה גנבה ואין זה דרכה. הרי ג"כ הבעל אשם בזה, שהוצרכה להגיע לזה, לכן דייקא כאן השוותה אשה לאיש ודו"ק (ועי' בשפתי צדיק (אות ח) שר"ל שלא נימא שהבעל הוא עיקר החטא ע"ש וי"ל). ע"כ.

(פרדס יוסף החדש פר' נשא אות מ"ז)

★★

בגמ': השוה הכתוב אשה לאיש.

כתבו בתוספות (ד"ה השוה), 'היינו דוקא היכא דהפרשה נאמרה בלשון זכר, כי ההיא דריש תמורה (דף ב ,ב) דפריך אמאי איצטריך רבוי לענין תמורה, לפי שהפרשה נאמרה בלשון זכר, והא השוה הכתוב אשה לאיש, אבל היכא דכתיב

איש בהדיא, ודאי התם צריך רבוי, כהיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין סו, א) איש כי יקלל אין לי אלא איש אשה מניין׳.

בחלקת יואב (קמא אורח חיים סימן לו) כתב, דמה שכתב הרא״ש (ברכות פ״ג סוף סימן י״ג) דאשה אינה בכלל ערבות, ובדגול מרבבה (אורח חיים סימן רע״א ד״ה והיינו), מסופק אי גם איש בעד אשה אינו בערבות כוונת הרא״ש היא, דכיון דערבות נפיק מוכשלו איש באחיו (בחוקותי כו, לז), וכבר כתבו בתוספות, דהיכי דכתיב איש בתורה אין אשה בכלל כל זה דליכא ריבוי, ושפיר אין אשה ערבה בעד איש, אבל איש באשה הוי ערב דאחיו קרינן ביה, ממילא אשה לאיש לא אמרינן אף על פי שיצא מוציא.

בקונטרס ערוגת בושמי נר״ד (ערוגה ד אות טו) הקשה עליו, דאי אשה אינה בערבות מוכשלו איש באחיו, אם כן כמו שנילף מאיש למעט אשה שלא נעשית ערב, כן נילף מאחיו שאין איש נעשה ערב רק בעד אחיו ולא בעד אשה ואחיו ולא לאחותו, תדע שלא כתיב וכשלו איש באחיו ואשה באחותה כמו שכתוב וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה.

הגאון מלאסק בשו״ת הרד״ד (אורח חיים קמא סימן מ״ז) השיב לו בזה הלשון, ׳ודאי דאין לדרוש דרשות מעצמינו, אבל אנכי לא חדשתי רק לקיים דברי הרא״ש דבאשה ליכא ערבות מקרא וכשלו איש, ובכמה מקומות בש״ס נדרש איש ולא אשה וכספיקת ש״ס בבא קמא (קט, ב) גזל גיורת מהו, אף שהוא אורחא דקרא מכל מקום כל זמן דליכא ריבוי בפירוש אמרינן איש ולא אשה, ויש בזה הרבה קושיות שנמצא מקומות תיבת איש בתורה ולא נמצא ריבוי, ועם כל זה לא אמרינן איש ולא אשה, ובספר יעיר אוזן [מערכת ד אות כ״ט] נותן הרבה כללים בזה, אבל חלילה לי לחדש דין חדש מכח דרש הפסוק, עכ״ל.

★★

בגמ׳: וצריכי דאי אשמעינן קמייתא התם הוא דחס רחמנא עלה כי היכי דתהוי לה כפרה אבל דינין איש דבר משא ומתן אין אשה לא ואי אשמעינן דינין כי היכי דתיהוי לה חיותא.

בפרשת כי תצא נאמר (דברים כה, יא-יב), ׳כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבושיו וקצותה את כפה לא תחוס עינך׳, ואמרו על כך במדרש (ילקוט שמעוני רמז תתקלח), ׳אנשים - אין לי אלא אנשים, איש עם אשה ואשה עם איש, אשה עם אשה מנין, תלמוד לומר יחדיו מכל מקום׳. וצריך להבין, למה היה צד לומר דאשה שונה מאיש עד שהוצרך הכתוב לרבות אף אותה. ובכלל צריך להבין, מדוע נאמרה פרשה זו של בושת לגבי אשה דוקא, בשונה משאר הפרשיות שבתורה שנאמרו על אנשים ונשים כאחד.

וביאר בפנים יפות (פרשת כי תצא), דהנה בגמרא עשו צריכותא מדוע הוצרך הכתוב להשוות אשה לאיש בין לכל העונשין שבתורה בין לכל הדינין שבתורה ובין לכל המיתות שבתורה, דמעונשין ליכא למילף, דהוה אמינא דדוקא שם הוא דחס רחמנא עליה כדי שיהיה לה כפרה, ומדיינין אי אפשר למילף, דיש לומר דדוקא שם כי היכי דתיהוי ליה חיותא דאם לא תתחייב בדינין לא ירצו התגרין לעסוק עמה, ואף מהדין השלישי דאף אשה חייבת לשלם כופר אי אפשר ללמוד על שאר דברים, מכיון ששם היה איבוד נשמה לפיכך הוצרך הכתוב לכתוב את כולם.

והנה בדין בושת אין אף אחד מהדברים הללו, דכפרה אין על ידי תשלומי הבושת כפי שנתבאר להלן (צב, א) דכפרה באה רק על ידי שבקש מחילה ולא סגי בתשלומין, וחיותא גם כן לא תלוי בתשלומי הבושת, דדוקא בדבר שיש הפסד ממון שייך לומר משום חיותא, אבל הבושת שאין בה הפסד ממון לא שייך ביה חיותא, ואף איבוד נשמה אין על ידי הבושת, ואם כן היה מקום לומר דאשה אינה חייבת בבושת כיון דאינה בכל אלו.

מעתה מובן, דלפיכך נקטה התורה בפרשת בושת אשה בדוקא, כדי להשמיענו דאף אשה חייבת בבושת, אך עדיין היה מקום לומר דדוקא אם היא ביישה חייבת, אבל אם ביישו אותה מנלן, על כן רבתה התורה ׳יחדיו׳ דאפילו אשה לאשה חייבת בבושת.

★★

בגמ׳: סתם שוורים בחזקת שימור קיימי.

בראש״ חולין (פ״ג סי׳ ל״ד) הביא דעת רבינו אפרים ובעל העיטור דבלקח בהמה מחבירו ונמצא בה טרפות מחמת סירכא, דכיון דטריפות כאלו משכח שכיחי, רמי אניש

אדעתי', וכיון דלא אתני לוקח ודאי אחולי מחיל, ולא הוה מקח טעות.

אמנם הרמב"ן סובר דהוה מקח טעות, דהא מוכר שור לחבירו נמצא נגחן, אי לאו דמצי א"ל לשחיטה מכרתיו לך, הו"ל מקח טעות, והרי סתם שור בחזקת נגחן הוא, דהרי רוב שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואע"פ שהלוקח לא התנה, מכל מקום הי' מקח טעות, וא"כ ה"ה בטריפות מחמת סירכא.

והקשה במחנה אפרים (דיני אונא' סי' ג') דהא אנן קיי"ל דפלגא נזקא קנסא הוא משום דסתם שוורים בחזקת שימור קיימא, ואיך כתב הרמב"ן דסתם שוורים בחזקת נגחנים הם.

ותירץ בשו"ת שואל ומשיב (ח"ד סי' נ"ח) שמ"ש כאן שסתם שוורים בחזקת שימור הם, לאו שהם משומרים בטבעם, אלא סתם שוורים משומרים ע"י בעליהם, ומשום כן אינם נוגחים, אבל מצד עצמם נגחנים הם, עיין שם.

דף ט"ו ע"ב

בגמ': דהלכתא גמירי לה דממונא הוא.

בספר "פניני רבנו יחזקאל" מסופר וז"ל: מה עצמה ומה גדלה אהבת רבנו [-הגאון רבי יחזקאל אברמסקי] זצוק"ל לכל תיבה ואות בתורתנו הקדושה. לא אוכל לשכוח פעם אחת אחרי השיעור במסכת בבא קמא, כשעמדו התלמידים סביבו, והוא דיבר על הא ד"חצי נזק צרורות דהלכתא גמירא לה דממונא הוא", בב"ק דף ט"ו ע"ב, - אם בכלל ההלכתא הי' גם זאת "דממונא הוא", או ש"דממונא הוא" אומרת הגמרא, ו"הלכתא גמירא לה" קאי רק על זאת שאינו משלם אלא חצי נזק [יעויי"ש בשטמ"ק ב"ק ט"ו ב' וכתובות מ"א ב'].

ונגש בחור צעיר אחד אל רבנו זצוק"ל ובחרדת קדש [מפחד הדרת גאון רבנו] הראה לו את לשון רש"י בב"ק דף ג' ע"ב "דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס", ועיין רבנו היטב ברש"י, ופתאום פרץ בקריאה מרוגשת: "תודה רבה! תודה רבה!", ולא זז מחבבו, וכמה ימים אח"כ עדיין דיבר על כך בשמחה רבה שבחור אחד הראה לו לשון רש"י וחביב לו עד מאד.

★★

בגמ': האי כלבא דאכל אמרא ושונרא דאכל תרנגול משונה הוא כו' וה"מ ברברבי אבל בזוטרא אורחא הוא.

לשון זה משמע דקאי אתרווייהו בין אכלב שהמית כבש, ובין אחתול שהמית תרנגול דזהו דוקא ברברבי אבל בקטנים אורחי' הוא. וכן כתב רש"י כאן.

אבל הרמב"ם (פ"ג מהל' נזקי ממון הל"ז) כתב וכ"כ הטור חו"מ (סי' שצ"א) דכלב שהמית כבשים בין גדולים ובין קטנים משונה הוא ומשלם רק חצי נזק.

וכתב שם בכנסת הגדולה (מהדו"ת) דטעמם הוא על פי הגירסא לפנינו בכתובות (מ"א ע"ב) דשם איתא "האי כלבא דאכל אימרא, ושונרא דאכל תרנגולי רברבי וכו'", ולפי גירסא זו יוצא דדוקא אצל תרנגול יש חילוק בין גדול לקטן, אצל אצל כבש גדול וקטן דין א' להם והו"ל משונה ומשלם חצי נזק.

★★

תוד"ה כי תניא

בס' נחלת אליהו (להג"ר אליהו דושניצר ז"ל) בחידושים על ב"ק אות כ"ח כותב: שאלה. היכא משכחת לה היזק שמתחילתו הי' קרן, ואח"כ נעשה שן.

תשובה. בתוס' הנ"ל שכתבו: וי"ל זאב דנקט דכיון דאייעד חוזר לקדמותו והוי שן דפטור ברה"ר עכ"ל, הרי דבתחלה הוא קרן דמשונה היא ומשלם חצי נזק ופטור ברה"ר, ולבסוף הרי הוא שן וחייב ברשות הרבים.

★★

בגמ': והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא האי כלבא דאכל אימרי ושונרא דאכלה תרנגולא משונה הוא ולא מגבינן בכבל והני מילי ברברבי אבל בזוטרי אורחיה הוא ואי תפס לא מפקינן מיניה.

במרגליות הים (סנהדרין ב, ב) הביא בשם הרה"ק רבי ישעיה מפשדבורז שהקשה, לפי מה שכתב הרמ"א (חושן משפט סי' א' ס"ו), בשם הנימוקי יוסף, דאין דנין דיני גזילות בחוץ לארץ, אם כן למה צריך להגיע דמשום כך אין מוציאין ממנו משום שקנס הוא, וקנס אי תפס לא מפקינן,

אפילו אם היה גזל גמור, אין מוציאין ממנו, משום שאין דנין דיני גזילות בחוץ לארץ.

ותירץ במרגליות הים, דתפיסה משום חוב דומה לכפירה בפיקדון שהוא דבר שכיח, ואת זה דנים אף בבבל, ורק משום שקנס הוא אין דנין בבבל.

★★

בגמ׳: דתניא רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו תלמוד לומר לא תשים דמים בביתך.

איתא במסכת שבת (סג, א), ׳אמר רבי שמעון בן לקיש, כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו׳. והקשה המהרש״א (שם), הרי כאן אמור שיש איסור בכך, ומה מקום יש לציין, שמונע חסד מתוך ביתו.

ותירץ, דמה שאמרו שמונע חסד מתוך ביתו היינו אפילו הוא יודע בו שאינו כלב רע, ומשום דמונע חסד, דהאורחים לא ידעו בו שאינו רע, וסוברים שהוא רע ויראים ממנו מלבא לביתו.

המהרש״א בסוגיין מפרש, דלפיכך ציין רבי נתן את הדברים הללו דוקא, דאף על פי שלבני הבית לא יגיע ההזק מהכלב הרע כיון שרגיל להם, וכן בסולם רעוע מכירים בני הבית, בכל זאת לא יחזיקם בביתו.

★★

כתב הרמב״ם (רוצח ושמירת נפש יא, ד), ׳וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו, ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד, ט) השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים׳. בכסף משנה ציין לכך את הברייתא שלפנינו, ברייתא דרבי נתן. במנחת חינוך (מצוה תקמו) הקשה, הרי כאן אינו מבואר אלא דיש לאו בדבר, אבל עשה אינו מוזכר כלל.

אף יש חילוק למעשה, דאם הוא מצות עשה יברכו עליו, ואם הוא מצות לא תעשה לא יברכו עליו, וגם עיקר הלימוד דכתב הרמב״ם דהשמר לך וגו׳ קאי על שמירת הגוף, מבואר במסכת ברכות (לב, ב) גבי מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, ובא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו, ריקא, והלא כתוב בתורתכם (דברים ד, ט) ,״רק השמר לך ושמר נפשך מאד״, וכתיב (שם), ״ונשמרתם מאד לנפשתיכם״, כשנתתי לך שלום, למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסיף, מי היה תובע את דמך מידי. וקשה, דבקרא דרק השמר וגו׳ כתיב כי לא ראיתם כל תמונה וגו׳, אבל שמירת הגוף לא שמענו. ואמנם על ההגמון לא קשה כי הם מינים ומהפכים דברי אלקים חיים למינות, ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף. אך על הרמב״ם קשה מנלן זה דהוי עשה לשמירת הגוף מרק השמר וגו׳ דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת. וסיים במנחת חינוך, דבודאי מצא הרמב״ם באיזה מקום ונעלם מאתנו.

★★

בגמ׳: ר״מ אומר, מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו וכו׳

כתב בספר אור הישר כאן: פי׳ דוקא כשאינו קשור בשלשלת, דמשנה שלמה שנינו לקמן ע״ט ע״ב דקשור בשלשלת מותר, ואינו מפליג בין רע לאינו רע, וע״ש ס״פ מרובה וביש״ש שם, ובהגהות מיימוניות פי״א ה״ד מה׳ רוצח הוכיח מהא דאמרינן בב״מ ע״א ע״א ארמלתא לא תרבי כלבא, הרי דהוא רק משום לזות שפתים כדכ׳ התוס׳ שם, משמע הא אינש אחרינא שרי, ובודאי כשהוא קשור בשלשלת וכלשון המשנה כנ״ל, ועפ״ז גם הא דשבת ס״ג סוף ע״א צריך לפרש דדוקא אם איננו קשור בשלשלת, דהא רשב״ל לא יפלוג על משנה ובריתא כנ״ל.

★★

בגמ׳: מנין שלא יעמיד אדם סולם רעוע וכו׳.

הרמב״ם (פי״א ה״ד מה׳ רוצח ושמה״נ) כתב: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מ״ע להסירו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד, והכס״מ הרשים ברייתא דר״נ ב״ק ט״ו: מנין שלא יעמיד אדם סולם רעוע וגו׳, ואינו מבואר רק דיש לאו בדבר אבל עשה אינו מוזכר כלל.

והמנ״ח (מצוה תקמ״ו אות י״א) כתב דהרמב״ם לא כלל זה בכלל עשה דמעקה, דרק גגין ובורות דנתרבו

בספרי והביאן הרמב"ם בכלל עשה דמעקה, אבל בזה כ' מצות עשה אחרת וזה לא נזכר בברייתא דר"נ, א"כ אפשר דליכא רק ל"ת, ונפק"מ דאין מברכין, וגם יכול להסיר ההיזק ע"י גוי וכדומה דאינן בני שליחות.

★★

במשנה: חמשה תמין וחמשה מועדין וכו' **והנחש מועד לעולם.**

בספר חיי אריה להגאון מהר"ל ז"ל מברעזין הקשה בשם גיסו הרב הגאון ר' אליהו אליעזר ז"ל מו"ץ בווילנא, הרי במשנתינו חזינן דנחש מועד יותר להזיק משור, וגבי תפילה תנן בברכות ר"פ אין עומדין אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק ושם ל"ג ע"א א"ר יצחק ראה שוורים פוסק ונשאר בצ"ע.

וכתב הגרש"י הילמן ז"ל בספרו אור הישר כאן: ולא ידענא מדוע נאיד להקשות מנחשים אשוורים, ולא הקשה מנחש אנחש ומשוורים אשוורים, דהכא תנן דנחש מועד לעולם, הרי דהוא ודאי מסוכן, והתם תנן דאפילו כרוך על עקבו לא יפסיק, וכן גבי שוורים פסקינן דפלגא נזקא קנסא, הרי דסתם שוורים בחזקת שימור קיימן, והתם פסקינן ראה שוורים פוסק הרי דאינן בחזקת שימור וקשיא הלכתא אהלכתא, ובע"כ דהכא איירי אחרי פעולת ההיזק, ובזה אמרינן דנחש לית ביה דין תמות אלא מועד לעולם, וא"צ עד שישוך עוד שני פעמים ע"פ ההתראה בבעליו, והתם נמי גבי תפילה ודאי מסוכן הוא, דהא אם ראה שהנחש מרתיע כנגדו פוסק כדכ' התוס' בשם הירושלמי בברכות ל"ג שם, אלא דבמשנה איירי שכבר כרוך על עקבו, כדדייק בביאורי הגר"א סי' ק"ד סק"ה, וכל זה מיירי שלא יפסיק בדבור אבל מותר לו לילך כמבואר בשו"ע שם.

ואחרי כל אלה כתב הרמב"ם ספ"ו מה' תפלה דאיירי בנחשים של אותן מקומות שאין דרכן להמית, וע' שבת קכ"א ע"ב. ובכל אופן לכתחילה כמו בנחשים כמ"כ בשוורים, אפילו תם והוא עומד בתפילה ומתיירא מפניהם שלא יבאו עליו פוסק, דחוב עליו לחוש לעצמו אפילו רק לספק סכנת נפשות, והכא מיירי כשכבר הזיק, ועד כמה הוטל על בעליו חוק השמירה לפי דעת תורה כנלע"ד.

דף ט"ז ע"א

בגמ': ויש מועדין אחרים כיוצא באלו הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש.

כתבו בתוספות (ד"ה והנחש), 'ואפילו נחש שאין נהנה מנשיכתו, כדאמרינן בפרק קמא דתענית (דף ח.) שנתקבצו כל החיות אצל הנחש ואומרות לו, מה הנאה יש לך, מכל מקום כיון דאורחיה בהכי הוי כמו רגל ופטור ברשות הרבים'.

בחילך לאורייתא (פר' חקת) ביאר לפי זה את לשון הכתוב (במדבר כא, ו), 'וישלחם ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם', וצריך להבין, למה אמר הכתוב לשון שילוח, ולמה לא אמר בלשון הבאה, 'ויביא ה' את הנחשים', אלא משום שכתבו בתוספות, שנשיכת הנחש הוא תולדה דרגל, ואמרו לעיל (ב, ב) 'ושלח זה הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור', ולכן נקט קרא לשון שילוח בנחש.

★★

בגמ': צבוע זו אפא ל"ק כאן בצבוע זכר כאן בצבוע נקבה, דתניא צבוע זכר לאחר שבע שנים נעשה עטלף עטלף לאחר שבע שנים וכו' **לאחר שבע שנים נעשה שד.**

ולכאו' צ"ל שזה דוקא בצבוע זכר ולא בנקבה, דאי' בגמ' בכורות ח. אפעה לשבעים שנה (פרש"י מתעבר אחר שבעים שנה שנולד) ובזכר כבר לפני שבעים שנים הוא שד.

אולם בירושלמי שבת (פ"א ה"ג) כתוב צבוע הזכר נעשה נקבה, וביאר שם הגליון הש"ס דאינו מחולק עם גמ' דידן שכתוב נעשה עטלף אלא דא ודא אחת הוא שצבוע נקבה נקראת עטלף, וכן הוא הגירסא במחזור ויטרי (סי' כ"ז). ולפי"ז צ"ע מדברי הגמ' בבכורות הנ"ל שמבואר דאינו יולדת אלא לאחר שבעים שנה, ובגמ' כאן אי' שנעשה שד כבר לאחר שלושים וחמש שנים. וצ"ע.

★★

בגמ': שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש והני מילי דלא כרע במודים.

המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה פ"י) מבאר, כי הנחש היה הולך לפני החטא בקומה זקופה, שהיה מלך שבחיות, ונטל השם יתברך את זקיפתו מפני שהסית את האדם, עד שהיה מין וכופר בעיקר לגמרי, כמו שאמרו זכרונם לברכה במסכת סנהדרין (כט, א) והיה מסיתו שלא יכרע האדם אל השם יתברך כלל, ולכן נתקלל הנחש, 'על גחונך תלך' שיתבטל זקיפה שלו, ועל כן מי שאינו כורע לפני השם יתברך, נעשה גם כן שדרתו כמו הנחש שנתבטלה זקיפתו.

בכתב סופר (פר' בראשית), מפרש בטעם הדבר, כי מי שמודה לה' על כל הטוב, ומאמין כי מאיתו הכל, צריך שיכרע וישתחוה להורות כי הנני עבד לאדוני ומוכן לשרתו ולעשות רצונו, אבל מי שמכיר רבונו וטובתו ואינו כורע, וממרה פיו למשלם רעה תחת טובה, זו מדת נחש שהסכים למה שאמרה חוה כי הכל שלו, והוא אמר והרשה מכל עץ הגן תאכלו, ומכל מקום הסיתה למרות פי כבודו יתברך שמו ולאכול מה שאסר, לכן בדין שיעשה נחש.

בברית שלום ביאר לפי זה מה שאמרו חז"ל שהמלוה בריבית אינו קם לתחיית המתים, והיינו משום, דהנה כתבו בתוספות במסכת בכורות (ח, א ד"ה תרנגולת), 'לוז של שדרה, ממנה עתידים מתים להחיות לעתיד לבא', אמנם מי שאינו כורע במודים, שדרתו נעשית לנחש, וממילא אין בו את העצם הזה שממנה יקום לתחיית המתים. [כעין הובא בתוספות בעמוד ב' ד"ה והוא בשם הגליון].

אף המלווה בריבית אמרו עליו (בבא מציעא עא, א), 'אמר רבי יוסי, בא וראה סמיות עיניהם של מלוי ברבית, אדם קורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, והם מביאין עדים ולבלר וקולמוס ודיו, וכותבין וחותמין פלוני זה כפר באלוקי ישראל', וממילא גם שדרה שלו נעשית נחש, ועל כן אין לו את העצם ממנה קמים לתחיית המתים.

★★

בשפת אמת (לחנוכה) כותב שאמרו חז"ל בברכות כח: המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. אחרי החטא של אדם הראשון באכלו מעץ הדעת נתערב בגוף האדם חלק מסט"א הנקראת 'משכא דחויא', ומוטלת החובה על כל אדם מישראל, לתקן חטא זה. והתיקון הוא על ידי כריעות והשתחויות להשי"ת בעת התפילה, מתפתחין הי"ח חוליות ונטהרין מהקליפה הזאת המונעת ומעכבת את החיות שבחוליות להתגלות. ויש כריעה וזקיפה, כורע בברוך וזוקף בשם, הכריעה הוא ביטול הקליפה וחלק הסט"א. והזקיפה היא התגלות החיות דקדושה מחיי החיים. משום כך מי שאינו כורע בברוך, ואינו מתקן בימי חייו חלק הנחש שבו, סופו שדרתו נעשה נחש.

★★

בגמ': שדרו של אדם לאחר שבע שנים וכו'.

ביאור נפלא כתב בזה כ"ק אדמו"ר הפני מנחם מגור זצ"ל:

איתא בגמרא שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והני מילי דלא כרע במודים, וכן איתא בזוה"ק פ' שלח (דף קסד ע"א), ובתוס' (ב"ק שם ד"ה והוא) ובטור (או"ח סי' קכא) פירשו כי צריך להיות זקיף כחיויא (ברכות יב:) והוא לא עשה כן לפיכך נעשה נחש. (וע"ש בב"ק בח"א מהרש"א). וצ"ע הלא העונש הוא על שלא כרע, והכריעה היא כחיזרא, והזקיפה היא כחיויא. ועוד למה באמת צריכה להיות הזקיפא כחיויא. ולמה דוקא לאחר ז' שנים. ולמה דוקא במודים, הלא חיוב הכריעה והזקיפה היא גם באבות תחילה וסוף.

והנה לפי מה שמצאתי בתפארת שלמה (בליקוטי הש"ס) מתבאר הענין כמין חומר, שכתב שם - ענין דלא כרע במודים, כי יש בני אדם שהם כפויי טובה וכל שיש להם בעוה"ז הוא מעט אצלם, ויש להם תרעומת על הקב"ה על שאין להם עוד יותר. ולפיכך נעשה נחש, כמו דאי' ונחש עפר לחמו, וכל מה שאוכל, אינו טועם רק עפר, ואינו מתבונן להודות להשי"ת.

ולפי זה א"ש למה דוקא במודים, כי עיקר העונש על שלא הודה, כי י"ל שהשדרה הוא עיקר בנינו של הגוף (עי' רפ"ב דאהלות) ובהודאה להשי"ת צריך לכרוע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, ועד שיראה איסר כנגד לבו (ברכות כח:), וי"ל הרמז באיסר שהוא מטבע כסף הקטן ביותר, ג"כ יראה כנגד לבו להודות על זה להקב"ה, ולא להיות כפוי טובה, ולא להמנע מלהתבונן בחסדי השי"ת כמו הנחש שגם אם אוכל כל מעדני עולם אינו טועם אלא עפר (יומא עה.).

ושבע שנים הם תקופה, (ועי' בחינוך פ"ד), ואם גם אז אינו מתבונן להודות, ענשו שנעשה נחש לאחר ז' שנים. וגם אם כרע במודים כדינו, צריך לדעת שאין אנו יכולים להודות אפי' אחת מאלף אלפי אלפים וכו' (כדאי' בתפילת נשמת), וזהו הפי' כי זקיף זקיף כחיויא, שידע שאחרי כל מה שיכרע בהודאה, עדיין לא הודה מספיק, כחיויא ע"כ.

דף ט"ז ע"ב

בגמ': **דרש רבא מאי דכתיב יהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהן שכר.**

וצריך להבין מה ענין העונש הזה לחשד שחשדו בו, שבא על אשת איש או על הזונה.

וביאר במצודת דוד, דהנה איתא במסכת סוטה (ד, ב), 'אמר רבי יוחנן, אפילו עושה צדקה בסתר, דכתיב מתן בסתר יכפה אף וגו', לא ינקה מדינה של גיהנם'. ועל כן ירמיהו בשעה שחשדוהו באשת איש כלול בכך גם כן שלא תועיל לו זכות הצדקה, ולכן ביקש שגם להם לא תועיל זכות הצדקה, משום שיתנו לעניים שאינם מהוגנים.

אמנם עדיין יש לדקדק, מהו שאמר 'בעת אפך עשה בהם', דלמה ביקש שיכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים דוקא בעת כעסו של הקדוש ברוך הוא.

וביאר בעיר בנימין, כי באמת על מה שיבטלו מצות עשה של צדקה לא יענשו אלא בעידנא דריתחא שאז מענישים גם על ביטל מצות עשה, ולכן ביקש שדוקא בעת אפך הכשילם בעניים שאינם מהוגנים.

★★

בגמ': **אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהן שכר.**

בס' מנורת זהב עה"ת הובא בשם הרבי רבי זושא זצ"ל שהקשה, וכי ירמיה הצדיק היה חפץ באבדן שונאיו חס ושלום.

ועל כן ביאר שהכוונה בזה להיפך, לטובתם, דהנה ידוע, שבמידה שאדם מודד מודדין לו, ואם אדם בודק את המקלים ממנו צדקה אם הם הגונים או לא, גם בשמים בודקין אחריו, האם הוא ראוי להשפיע לו שפע, אבל אם איננו בודק ונותן גם לאלו שאינם הגונים, גם בבית דין של מעלה אין בודקין אחריו. ולפי שראה ירמיה ששונאיו הם רשעים, פנה אל הקדוש ברוך הוא שיזמין להם נתינת צדקה לאנשים שאינם מהוגנים, וממילא גם משמים ישפיעו עליהם מאוצר מתנת חינם.

על פי זה פירש רבי דוד מדינוב בנו של הרה"ק רבי צבי אלימלך את הפסוק בפרשת ראה (דברים טו, ט), 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' והיה בך חטא', ויש לדקדק, מאי שנא מצות צדקה מכל המצוות, הרי גם בציצית ובתפילין אפשר לומר השמר לך פן לא תלבש ציצית ותפילין והיה בך חטא. ויש לומר דכוונת הכתוב, שתדמה נפשך שאתה צדיק גמור, ולכך 'ורעה עינך באחיך האביון', דהיינו האביון בתורה ובמצוות, 'ולא תתן לו', ואז 'וקרא עליך אל ה'', ויבדקו אחריך בית דין של מעלה, 'והיה בך חטא', ימצאו בך חטאים, על כן 'נתן תתן לו', ולא ירע לבבך בתתך לו', כי בגלל הדבר הזה שלא תדקדק ותקיים אין בודקין למצוות, יברכך ה' מאוצר מתנת חינם.

על פי זה תירץ בילקוט הגרשוני מה שהקשו בתוספות בכמה מקומות בש"ס, דמצינו שהיו כופין על הצדקות, וקשה, הרי כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית דין של מטה כופין עליה, ולמה על זה כפו.

אך לפי הנתבאר ניחא, דמה שאמר הכתוב 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך' אינו בתורת שכר, אלא הוא ברכת ה' מאוצרו המיועד למי שאינו בודק אחר העני האם הוא הגון או לא.

★★

ולכאורה יש להקשות, מדוע כשיתנו לעני שאינו הגון לא יקבלו שכר, והרי אחז"ל (ברכות ו., קידושין מ.) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וא"כ מה הרויח ירמיה הנביא בתפילתו, הרי מאחר ומתכוונים לקיים מצות צדקה מעלה עליהם הכתוב כאילו קיימו, [וראה בסוף ספר "קובץ הערות" להגרא"ב וסרמן

הי"ד בביאורי אגדות סי' ג' אות ד' שעמד בזה, וכתב ליישב ע"פ דרכו, עיי"ש].

ובפשיטות י"ל, דאע"פ שמעלה הכתוב כאילו עשאה, אבל מ"מ כל המעלות שמנו חז"ל (בב"ב י.) על מצות צדקה שמצילתו ממיתה ומדינה של גיהנם וכו', זה שייך דוקא כשנותן צדקה לעני הגון. וזו היתה בקשת ירמיה, דמאחר ונותנים לעניים שאינם מהוגנים, לא תהיה להם זכות הצדקה המיוחדת שמגינה על האדם בעת סכנה. [מאחר ואין כאן צדקה בפועל, רק מחשבה].

שו"מ כעין הדברים בטללי אורות פ' בהר עמ' רנ בשם דרכי מוסר בשם הגרח"ע גרודזינסקי זצ"ל לגבי הגמ' בכתובות סו: "לכבודו הוא דעבד", שע"כ לא היה לו את סגולת המצוה, אע"פ ששפיר נחשב לו מצוה אפי' שעשה לשם כבוד.

ובס' פניני קדם פ' ראה (עמ' תצ"ט) הביא שנחלקו האמוראים בגמ' בנותן צדקה לעני שאינו הגון האם יש לו שכר. רבא בסוגיין סובר שלא, אולם רבי חנינא (בכתובות סז:) סובר שמקבל שכר. וכתב דאזלי בזה לשיטתם בב"ב ט:, שרבא מדמה צדקה לשריון, שכשם ששריון מגן רק במקום מסויים, והאדם עוטף את עצמו כל כולו בשריון כי אינו יודע היכן יפגע החץ, כך יש להרבות בצדקה שיפגע בעני הגון. משא"כ ר"ח מדמה צדקה לבגד, שבכל מקום שיש שם בגד הוא מכוסה, כך גם בכל צדקה שנותן יש שכר.

והנה יש מן הראשונים הסוברים שהנותן צדקה לעני שאינו הגון אינו מקיים מצוה כלל, וכ"כ ה"יד רמה" בב"ב (פ"א סי' קי"ט), וב"ספר חסידים" כתב שעוד נחשב לו לעוון, וז"ל (בסי' ס"א): כתיב בקהלת (ד' ו') טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח. נחת רוח ליוצרם כי טוב מלא כף כשאדם נותן ליראי שמים עניים שירדו מנכסיהם, ממלא חפנים לעניים שאינם מהוגנים אשר בהם עמל ורעות רוח, ולא עוד אלא שנחשב לו לעון כשהוא נותן לפריצים ונותן להם אתנני זנות ומקיים מורדין בהקב"ה בעולם. לפיכך יתפלל אדם להקב"ה לעולם שיזמין לו בני אדם מהוגנים. עכ"ל. וע"ע בספר "כלי חמדה" פ' ראה (רלא-א). וכמו"כ יש נידון מהו הביאור "עני שאינו הגון", האם הכוונה שהוא עשיר רמאי, או שאע"פ שבאמת הוא עני אבל הוא רשע וחוטא, והחידוש הוא שגם כשנותנים לעני כזה אין בזה מצוה כלל, וכן משמע מדברי ה"ספר חסידים" הנ"ל. [ויעויין עוד בענין זה ב"מרומי שדה" להנצי"ב בקידושין (לו. ד"ה מחלוקת), ובגליוני הש"ס ב"ק (טז:) מה שהוכיח מהרבינו יונה בברכות פ"ח].

★★

בקובץ "משולחן גבוה" (ח"ב עמ' קל"א) מסופר שמרן הגרי"ז זצ"ל טייל פעם עם הרב מחרקוב, ניגש אליהם יהודי שפשט ידו ותבע מהגרי"ז "תן כסף"! הוא התעלם ממנו והמשיך בדרכו למרות שהלה המשיך לתבוע ממנו צדקה. שאלו הרב מחרקוב מדוע לא נתן לו פרוטה מחשש לאו ד"לא תקפוץ"? והשיב בדברי הפסוק במשלי (י"ח כ"ג) "תחנונים ידבר רש".

וע"ע בספר "פני שלמה" (מבעמח"ס קיצור שו"ע) על מסכת ב"ב (ט:) שבתוך דבריו שם כתב וז"ל: ועינינו הרואות כמה עניים שמקבלין צדקה ואינם מתביישים כלל, אדרבה, הרבה פעמים מתקוטטים ולוקחים בזרוע, ונראה שזה סימן כי אינם עניים מהוגנים, ומה שהקב"ה אינו מפרנסן זהו בשביל חטאם. אבל עני המתבייש, זהו סימן שהוא אדם כשר, ומה שהקב"ה אינו מפרנסו זהו כדי שנזכה אנו ע"י הצדקה שנותנין לו" וכו'.

אלא, שלפי ראייתו של מרן הגרי"ז מהפסוק במשלי "תחנונים ידבר רש" יוצא שהוכיח שהמבקש אינו עני כלל אלא עשיר רמאי, ואילו לדברי ה"פני שלמה" מבואר שאף אם הוא אכן עני ממש, מ"מ כשתובע בחוצפה הרי זה ראיה שאינו עני הגון, ולא משום ד"תחנונים ידבר רש". אכן אפ"ל דכל מי שתובע כך צדקה אפשר גם שהוא כלל לא עני, משום הפסוק במשלי הנ"ל.

(הרה"ג ר' צבי קריזר שליט"א)

★★

בגמ': אפילו בשעה שהן עושין צדקה הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנים.

בספר נזר הקודש מדייק הלשון "בשעה" והול"ל אפילו כשעושין.

ומפרש עפ"י הגמ' (סוטה כ"א.) תורה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגני ומצלי, מצוה

דוקא בעידנא דעסיק בה מציל, והטעם דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא ואינו מציל אלא בעת קיומה, משא"כ תורה שהוא מהדברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז, ממילא מציל תמיד.

וכמו כן יש הבדל בין הנותן צדקה לע"ה, לנותן ומפרנס לת"ח, כי בגמ' (ב"ב ח.) אמרו שקולה צדקה נגד כל המצות, לפי שהוא גורם לעני קיום כל המצוה, שהרי העוני מעביר האדם על דעת קונו (עירובין מ"א:), ולכן המחזיק ידי עני וגורם לו לעשות מצות, יש לו שכר להמחזיק, אבל שכר התורה הרי גדול מכל המצות, שהרי מציל אף בעידנא דלא עסיק בי'.

ובזה מובן הלשון "בשעה", דירמי' אמר, לא מבעיא שלא תזמין להם ת"ח ששכרם מגין לעולם, אלא אפי' עני הגון שמגין לשעה עכ"פ, ג"כ אל תזמין להם, אלא הכשילם בבנ"א שאינן מהוגנין.

ועפי"ד זה פירש ג"כ הגמ' (ב"ב ח'.) רבי פתח אוצרות בשני בצורת ואמר יכנסו כאן בעלי מקרא משנה והלכות, דחק יונתן בן עמרם ונכנס, ולא רצה לגלות א"ע שלא ליהנות מכבוד התורה, ואמר פרנסני ככלב וכעורב, ופרנסו, ולבתר דנפיק אמר אוי לי שנתתי פתי לע"ה, ויש לדקדק מתחלה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

ולפי הנ"ל ניחא, דמעיקרא פרנסו דידע שגם בע"ה זכה בצדקה לשכר מצות, אלא שגדול זכות המפרנס לת"ח שזוכה בחלקו גם לשכר תורה, לכן לפי שעה לא נצטער, דאז הי' בידו שכר הגנת מצוה שהוא עכ"פ לפי שעה, אבל בתר דנפיק נתעורר אצלו שמוטב הי' לו לפרנס במקומו ת"ח שאז הי' ביד השכר אף בעידנא דלא עסיק בי, ודפח"ח.

(ערבי נחל פ' ראה - דרוש א' בשם ספר הנ"ל)

★★

בגמ': 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 במסכת בבא בתרא (קטז, א) 'דוד שהניח בן - נאמרה בו שכיבה, יואב שלא הניח בן - נאמרה בו מיתה'. והנה אצל חזקיהו נאמר גם כן 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 שדרשו חז"ל (שם) 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': שהושיבו ישיבה על קברו.

בתוס' ד"ה והושיבו ישיבה וכו' כתבו דלא על "קברו" ממש אלא בריחוק ד"א, משום איסור "לועג לרש".

והנה יש להעיר בהאי דינא, דהנה מנהג העולם לומר תהילים ע"ג קברי צדיקים וקרובים וכו' ולהניח שם קופות צדקה, ולכאו' יש לתמוה הא הוי "לועג לרש" בדמקיימים מצות תוך ד"א של מת, אולם למש"כ שם הר"י מיגש דה"מ כשהעוסקים שם בתורה ולא מתכוונים לעשות לו כבוד אלא מתכוונים להנאת עצמם אך כשמתכוונים בזה לכבוד החכם מותר, וכה"ג כתב שם הנימ"י [בשם הרמ"ה] יעו"ש, וא"כ ה"נ בתהילים שאומרים ע"ג הקבר דמתכוונים גם לכבוד המת ולא רק להנאת עצמם להוושע מצרתם אלא הוי אף "לכבוד המת" וכן בנתינת צדקה שם דמתכוונים אף לעילוי נשמתו, ושפיר ליכא בזה לועג לרש.

וכן יעוי' במס' יבמות (קכב.) ברד"ה תלתא שהביא לתשובת הגאונים דיום שמת בו אדם גדול קובעין אותו לכבודו ומידי שנה בשנה כשמגיע אותו יום מתקבצים ת"ח מכל סביביו ובאים על קברו עם שאר העם להושיב ישיבה שם עכ"ל, והיינו טעמא דליכא לועג לרש בזה דהא "לכבודו" הוי.

וכ"ה להדיא בב"י שם ובשו"ע (סקי"ז) דהביא למהר"י אבוהב שכ' שעל דברי הרמ"ה שם סמכו לומר פסוקים בביה"ק ודרשה למתים, והוסיף הב"י דכן הוא גם היום מנהג פשוט יעו"ש, וכ"ה בב"י בכס"מ בפי"ג דאבל ה"ט ע"ש, וכ"כ הב"ח שם דכן נהגו לדרוש באגדות ובפסוקים וכו' ע"ש, וכן יעו"ש בדרישה דהביאו, וכן בברכ"י (בס"ז) דהביא לב"י, וכתב בזה"ל

והן עוד היום הכי נהוג ברוב תפוצות ישראל הן לדרוש בפני המת [בלויה] ועל הקבר והן ללמוד על הקבר למנוחתו עכ"ל.

★★

אולם יל"ע דהניחא דאינו לועג לרש דאותו מת שאומרים על קברו לזה שכן אדרבה "לכבודו" "ולמנוחתו" מתכוונים, אך הא הוי לועג לרש לשאר מתים הקבורים בתוך ד"א שם, וע"פ רוב אין קברים בודדים אלא בביה"ק שבכל אמה יש עוד קבר ואיך לא חיישי' עכ"פ למתים שבצדדיו, ובמהר"י אבוהב כתב שע"ז סמכו לומר פסוקים בביה"ק והיינו שעוד מתים קבורים לצידו, וכן האידנא נהגו כן בביה"ק, וצ"ע.

ומו"ר הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א אמר לי, שאכן מקפיד שלא לומר תהילים ע"ג קברים, וכן ס"ל לחזו"א שיש לחוש בזה ללועג לרש. ותמהתי, דהלא מתכוונים אף "לכבוד המת" בזה ובכה"ג מבואר בב"י ובב"ח ודעימיה שמותר וכש"כ הרמ"ה והמהרי"א, ולית מאן דפליג ע"ז. אמנם למבואר אפ"ל דאכן אין החשש מלועג לרש דהמת שאומרים אצלו תהילים אלא מהמתים שבצידי קברו דלזה אין להיתר הנ"ל. וצ"ע במהרי"א ובב"י ודעימיה דכתבו דמותר לאומרו בביה"ק דמשמע שאף בכה"ג מותר, וכדנהגו להקל עפי"ז.

אולם מצאתי בס"ד בלבוש שם (סקי"ז) שכתב בזה"ל ופסוקים ודרשות שאומרים לכבוד המת מותר וכו' ואפי' בביה"ק, שאין זה לועג לרש לכל המתים כיון שעושין לכבוד זה המת ניחא לכולהו עכ"ל, והובא בדברי חמודות [לבעל התוי"ט] בפ"ג דברכות שם (באות יז') יעו"ש, וא"כ אתי שפיר המהרי"א ומה שנהגו כן בביה"ק. וצ"ע אמאי החמיר בזה החזו"א, הא ליכא בזה לועג לרש כלל, וכבב"י ודעימיה, וכמדוייק שכ' דמותר בביה"ק לומר פסוקים וכו' דע"כ דס"ל כש"כ הלבוש, וכן מדסתמו ולא כתבו דדוקא כשאין עוד קברים מסביב מותר דמוכח דבכל גוונא מותר וצ"ע.

ושאלתיו להגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א ואמר לי, דהוי מחלוקת אחרונים וי"א שאף לכבודו אסור. ושאלתיו הא אף בראשונים [ברמ"ה ובר"י מיגש] מבואר שבכה"ג אין לועג לרש, ואמר לי דהא תוס' שם פליגי וס"ל שבכה"ג אסור, שכ' דהיה חוץ לד"א דתוך ד"א אסור, עכ"ד.

(נופת צופים)

דף י"ז ע"א

בגמ': תנו רבנן וכבוד עשו לו במותו זה חזקיה מלך יהודה שיצאו לפניו שלשים וששה אלף חלוצי כתף דברי רבי יהודה אמר לו רבי נחמיה והלא לפני אחאב עשו כן אלא שהניחו ספר מיטתו על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה.

ביערות דבש (חלק א, דרוש יב) תמה, למה פירש דספר תורה הניחו לו, ולמה לא פירוש שהכבוד היה שהושיבו ישיבה על קברו, גם יש להבין בפסוק, מה קא משמע מן דעשו לחזקיה כבוד, וכי למי ראוי יותר כבוד ויקר כי אם למלך חזקיה מלך יהודה מזרע דוד, וצדיק וחסיד, וה' חפץ ביקרו שעשה לו נס, ששינה סדרי מהלך שמש, עד ששלחו ממרחקים לדרוש המופת בארץ, אם כן פשיטא דעשו לו כבוד.

וביאר, דהנה אמרו במסכת (אבות ד, ה), 'כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות', ורמזו בגופו, כי רבים מכנפי ארץ, דהיינו עשירים פני העם אשר להם יד ושם להרע ולהטיב, להם כל הכבוד, כל רואה אותם ישתחוה אפים ארצה יותר מלאלף בעלי תורה. אבל במותם, אשר נסע רוחם ואין כאן אלא גוף, אין כאן משגיח, ומותרם מן הבהמה אין, ולקברות יובלו מבלי משגיח, אבל במות הצדיק ומכבד התורה, "גופם" דייקא, כאשר פרחה נשמתו מכל מקום גופו מכובד, וזהו ענין הספד על תלמיד חכם, כי גופו מכובד, וזהו לכבוד התורה.

והנה כבר נודע מה שאמרו על חזקיה, כשהיה רואה תלמיד חכם היה מחבקו ומנשקו, ודורשים עליו את יראי ה' יכבד, אם כן גופו מכובד להספיד, וזהו דייקא 'וכבוד עשו לו', דייקא לגופו, ולו דוקא היותו מכבד התורה, ולכך שאלו הלא לאחאב עובד עבודה זרה עשו כן,שאמרו במסכת סנהדרין (קג, א) דאחאב כיבד התורה למאוד, כמבואר שם, ואם כן אף גופו היה מכובד, ולכך נעשה לו יותר הספד משאר מלכי ישראל הואיל שכיבד התורה למאוד נתכבד גופו.

את דבריו מסיים, 'ראו כמה גדול כבוד התורה, שאפילו לאחאב עובד עכו"ם לא נתקפח שכרו, והיה לו כבוד במותו כמו חזקיה, ואמרו חז"ל (שבת קנג, א), מהספידו של

אדם ניכר מעשיו, ואחאב היה רשע, וכבוד התורה היה מגן בעדו, ונעשה לו הספד כאדם גדול׳.

★★

בגמ׳: וכבוד עשו לו במותו כו׳ שלשים וששה אלף חלוצי כתף כו׳ א״ל ר׳ נחמי׳ הלא לפני אחאב מלך ישראל עשו כן.

בטורי אבן מגילה (ג׳ ע״א) הקשה דהכא מבואר דהספדוהו לאחאב כשנהרג, וכן מבואר עוד במגילה (שם) דמתרגם כמספדא דאחאב בן עמרי כו׳ ע״ש, ואילו בסנהדרין (ל״ט ע״ב) דרשינן באבוד רשעים רנה, באבוד אחאב בן עמרי רינה, הרי שלא הספידוהו.

ותירץ דאמנם הצדיקים לא הספידוהו דבאבוד רשעים רנה, אבל הרשעים שאחזו בדרכיו הספדוהו, ועליהם קאמר הכא שיצאו לפניו שלשים וששה אלף חלוצי כתף.

★★

בגמ׳: אמר רבה בב״ח הוה אזילנא בהדיה דר׳ יוחנן למשאל שמעתא כי הוה עייל לבית הכסא וכו׳ **לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך** וכו׳.

וכתב המגיה בהערות יעב״ץ דבירך ברכת התפילין ולכן כתוב ו״מנח ומברך״ ולא כ׳ ד״מברך ומנח״ משום דצריך לברך משעת הנחה עד שעת הקשירה כש״כ במנחות (לב:) וכו׳ עכ״ד יעו״ש. ולפי״ז הוי סיעתיה לפוסקים - יעוי׳ בה׳ תפילין (סי׳ כה סי״ב) ובביה״ל בד״ה וי״א וכו׳ בזה דצריך לברך על התפילין אם חלצם ליכנס לבית הכסא ע״ש.

אולם נר׳ דאינו ראיה כלל, די״ל דלא בירך ברכת התפילין אלא בירך אשר יצר [והובא בברכות (ס:) ע״ש], וא״כ ליכא ראיה לפוסקים בזה, וכן ליכא ראיה דצריך לברך משעת הנחה וכו׳ ודו״ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורי.

בפרשת יתרו נאמר (שמות יח, יב), ׳ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חתן משה לפני האלוקים׳, ופירש רש״י, ׳ומשה היכן הלך, והלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו את כל הכבוד, אלא שהיה עומד ומשמש לפניהם׳. ותמוה, מה הוצרך רש״י להאריך ולומר שהרי עשה לו כל הכבוד, והיה לו להקשות בפשיטות ומשה היכן היה.

וביאר בפנינים יקרים (פרשת יתרו), דהנה אמרו במסכת שבת (קכז, א) גדולה הכנסת אורחים מהשכמת בית המדרש, אלא שיש לחלק דכל זה הוא רק בלימוד שלומד לעצמו, שעל זה אמרו דגדולה הכנסת אורחים ממנה, אבל ללמד לאחרים הרי אמרו כאן דלימוד זה גדול הוא אף מן המעשה.

מעתה לפי זה מתיישבת קושית רש״י, שהרי משה רבינו לימד כל העת את ישראל, ולכן לא ביטל מללמד בשביל הכנסת האורחים, אבל אהרן וזקנים שפעמים למדו לעצמם, לכך בטלו מלימודם למען הכנסת האורחים, וזהו שהקשה רש״י שמשה להיכן הלך, הרי הוא שיצא לקראתו, ואם ללמד עדיף מלהכניס אורחים ומן המעשה, אם כן מדוע בתחילה יצא לקראתו, אלא שיש להשיב על כך, דבתחילה כשיצאו כל ישראל עמו הרי לא היה לו למשה למי ללמד תורה שהרי כולם יצאו, ולכך יצא אף הוא עמהם, אבל בסעודה שרק אהרן וזקני ישראל ישבו שם, ואילו כל ישראל נותרו במקומותיהם הרי יכל ללמדם תורה, ולא היה לו להשתתף עמהם בסעודה שלא נצרך לבטל תורה בכדי לקיים הכנסת אורחים.

אמנם לפי דברי המדרש שמבואר שהכבוד שעשו הכל היה לכבוד משה, שמי רואה אותו יוצא ואינו יוצא, וכל ישראל יצאו רק בעקבות יציאתו של משה, נמצא שלו היה משה נותר במקומו, היו אף ישראל נשארים עמו וממילא היה יכול ללמדם תורה, אם כן שפיר הקשה רש״י, שהיות והוא גרם לאותו כבוד שהביא ליציאתם, אם כן מדוע יצא, ועל כרחך שגדולה הכנסת אורחים אפילו מללמד לאחרים תורה, ואם כן היכן היה משה, ועל זה תירץ שאף הוא נהג כך שכן היה עומד ומשמש לפניהם.

★★

בגמ׳: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה.

ונ״ל דהנה הצדיקים הקדושים הלומדים תורה בקדושה וטהרה, נעשה מיד מעשה בפועל ממש כענין למודם שלמדו. כדרך שמצינו ברשב״י (בזוה״ק ח״ג קו:) רבי שמעון הוה

אזיל באורחא כו׳ פתח ואמר, וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב (בראשית א ל״א). את כל אשר עשה סתם, אפילו אינון דאתחזין מחבלי עלמא, בכולהו כתיב והנה טוב מאוד. ומיד תוך כדי דיבור כך הוה, רהיט חוויא קמייהו וקטר בחד אפעה באמצע הדרך והכו זה את זה ומתו. וניצולו מן האפעה ע״י החוויא עיי״ש באורך. הרי כאשר למד רשב״י הפשט בהפסוק נעשה מיד כך בפועל ממש, וראו בחוש הפשט שלמדו.

או כידוע ומפורסם המעשה מן הבעש״ט הק׳ עם הרבי ר׳ בער זצוק״ל מהמאמר מס׳ עץ החיים שהיה בו כמה שמות מלאכים, ומיד שאמר הבעש״ט זצוק״ל המאמר נתמלא כל הבית כולה אורה, וראו בחוש ממש את המלאכים הנזכרים, ועוד יותר כמו כן מעשה שהיה אצל אא״ז הרה״ק ר׳ יחזקאל מקאזמיר זצוק״ל, שחסיד אחד התנצל לפניו, שזה זמן כביר שאשתו אינה יכולה לטהר את עצמה. ולקח אא״ז זצוק״ל הגמרא ברכות ולמד עמו המאמר רז״ל (ברכות ד.) מדוד המלך ע״ה, ולא חסיד אני, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא, כדי לטהר אשה לבעלה. ומיד כך היה שנתרפאה האשה ויכלה לטהר לבעלה מאז והלאה.

ועוד יותר, כמו כן היה מעשה אצל אאמו״ר הרה״ק רבי שמואל אליהו מזוואלין זצוק״ל, בחסיד אחד הידוע לי, שהתנצל גם כן לפניו מאשתו שאינו יכולה לטהר לבעלה. סיפר לו אאמו״ר זצוק״ל המעשה הנ״ל מאא״ז זצוק״ל כהוויתו, וסיים כדי לטהר אשה לבעלה. וכך הוה שנתרפאה האשה, ומאז והלאה יכלה לטהר את עצמה לבעלה.

היוצא לנו מזה הצדיקים הקדושים ככל היוצא מפיהם בה״תורה הקדושה, ״כן נעשה״ מיד מעשה בפועל ממש כמו שלמד. והבן.

(דברי ישראל - כללי אורייתא אות ג)

★★

בגמ׳: לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורי.

ופירש רש״י, ׳למיגמר - לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחריני עדיף ממעשה׳. הקשה במעשה רוקח, הרי אמרו במסכת מגילה (טז, ב), ׳גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב׳, והוכיחו זאת מיעקב אבינו, שביטל מצות כיבוד אב בלשמו בשם ועבר, הרי יעקב אבינו לא לימד לאחרים אלא למד בעצמו, ובכל זאת רואים שללמוד עדיף ולא המעשה.

ותירץ, דהנה יש לדקדק בלשון הגמרא למה אמרו ׳למיגמר׳, הרי יותר נכון היה לומר ׳הא במיגמר הא באגמורי׳, אלא שבזה עוררו חז״ל, שאף אם לומד אדם בעצמו ודעתו כדי ללמד אחרים, זה גם כן עדיף על המעשה, ועל כן יעקב אבינו כיון שכוונת לימודו היתה ללמד לבניו כל מה שילמד בשם ועבר, ולכן נחשב כאילו לומד כדי ללמד לאחרים.

★★

בגמ׳: לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורי.

וכתב רש״י לעצמו מעשה עדיף אבל לאגמורי לאחריני עדיף ממעשה הלכך לימד לא אמרינן, ובתוס׳ (ד״ה והאמר) מביא דעת השאלתות דליגמר נפשיה למוד גדול שמביא לידי מעשה אבל לאגמורי לאחרים לא עדיף וכ״ה בר״ח. והיינו שלימוד לעצמו עדיף מללמד לאחרים. וצ״ע דאי׳ בגמ׳ כתובות יז. דמבטלין ת״ת להוצאת המת במד״א כשאין עמו כל צרכו וכמה כל צרכו וכו׳ מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא, וה״מ למאן דקרי ותני (שלמד מקרא ומשנה אבל עדיין לא שנה לתלמידים) אבל למאן דמתני לית ליה שיעורא, ולכאו׳ לדעת השאלתות ור״ח הול״ל ההיפך דלמאן דתני לית ליה שיעורא כי לימוד לעצמו עדיף מללמד לאחרים.

שוב ראיתי שבאמת גי׳ השאלתות בפ׳ חיי שרה (שאילתא י״ד) הני מילי למאן דתני ולא קרי אבל למאן דקרי ותני לית לי׳ שיעורא, וא״ש לשיטתו. (אולם בשאילתות פ׳ ויחי שאילתא ל״ד הגי׳ וה״מ למאן דקרי ולא תני אבל למאן דקרי ומתני לית לי׳ שיעורא).

★★

בגמ׳: אין מים אלא תורה.

ביום השני לבריאת העולם לא נאמר ״כי טוב״, ואמרו חז״ל מחמת המחלוקת, שביום זה חילק והבדיל הקב״ה בין המים העליונים למים התחתונים, ומחלוקת והבדלה אינם דבר טוב כלל על כן לא נאמר ביום זה ״כי טוב״. ואם תאמר הרי אף ביום הראשון הבדיל ה׳ בין האור ובין החושך וקבע לזה תחומו ביום ולזה בלילה, וא״כ למה נאמר ביום הראשון ״כי טוב״. ותירצו שטובה היא ההבדלה בין אור לחושך, כי האור מכוין לצדיקים והחושך לרשעים וחובה גדולה היא להפריד ביניהם ולרחק אחד ממשנהו, אבל המים הרומזים על דברי

תורה, שאין מים אלא תורה, ההבדלה והחלוקה בהם אינה טובה, כי אף מחלוקת בדברי תורה צריכה להיות לשם שמים כמחלוקת שמאי והלל שסופה להתקיים, יען כי אלו ואלו דברי אלקים חיים, וראשי תיבות ׳דברי אלקים חיים׳ הוא אחד - היפך המחלוקת.

וחשבתי שמשום זה אומרת הגמרא בקידושין דף ל ע״ב - אמר רב חייא בר אבא אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה שנאמר ״את והב בסופה״ (במדבר, כא, יד), אל תקרי בסופה אלא בסופה.

ואולי עוד אחר הפסוק הזה כתוב שירת המים ״אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה״ (במדבר, כא, יז) ששירת המים אין מים אלא תורה - היא כשבסוף אין מחלוקת ונעשים אוהבים זה לזה.

(וללוי אמר)

פרק שני

דף י"ז ע"ב

בגמ': תנא שן חי' ותנא שן דבהמה כו'.

במשך חכמה (פ' משפטים) כתב על פי זה לבאר מה דכתיב (משפטים כ"ב ד') כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה ובער בשדה אחר. יש קרי "בעירו" ויש כתיב "בעירה", וביאר שבא לרבות שן דבהמה ושן דחיה.

שלפי הקרי "בעירו" היינו בהמה שלו, וזהו בהמה שהיא מקבלת מרות ונכנעת תחת יד האדם, ולפי הכתיב "בעירה" קאי אהשדה והכרם, דהיינו בעירה של השדה, וזהו חי', וכמו שתרגם אונקלס (בראשית ב' נ') ויקרא אדם וגו' לכל הבהמה "ולכל חית השדה", לכל "חיות ברא", שדרכה לחיות בחוץ בשדה, וזהו בעירה של השדה והכרם.

★★

בגמ': קמ"ל דחי' בכלל בהמה.

ופירש"י מדכתיב זאת החי' וגו' איל צבי ויחמור, והקשו התוספות (ד"ה קמ"ל) דהא גם עופות חייבין, וכדתנן התרנגולים מועדים, ועיי"ש מה שתירצו. וליישב שיטת רש"י כתב בבית הלוי (חלק ג' סי' מ"ט) י"ל דאע"ג דעל עופות אין לימוד מ"מ לא גרע מתולדות דבור, דכמו דחייב באבנו סכינו ומשאו שנפלו ברוח מצוי', ה"נ חייב אעופות, והא דקאמר סד"א ושילח את בעירה כתיב בהמה אין חיה לא, היינו דסד"א דחי' אינו אב, קמ"ל דכיון דחי' בכלל בהמה, הרי זה אב כמו בהמה, ועופות דחייבי הוא משום תולדה ולא משום אב.

ותוס' דלא תירצו כוותי' דרש"י, י"ל דס"ל דהרי אין נק"מ אם זה אב או תולדה, א"כ ע"כ דאיירי לענין עיקר חיובא דחי', לכן הקשו שפיר מתרנגולים דחייבים.

וליישב שיטת רש"י, כתב הבית הלוי, דהנה לעיל (ה:) אמרינן בכולהו כי שדית בור ביניהו אתי במה הצד, וכתבינהו רחמנא להלכותיהן, שן ורגל לפוטרן ברה"ר. וכתבו שם התוס' (ד"ה להלכותיהן) דהומ"ל דאיצטריך למיכתבינהו לחייב כלים, דמבור לא אתיא.

ולכאו' קשה לפי האמת מנ"ל דלא נלמוד מבור וחד מהנך, וחייבים גם ברה"ר, ורק בכלים דא"א ללמוד מבור רק בהו נפטרינהו ברה"ר. אבל מה שאינו כלים נשאר הלימוד מבור, ונחייב גם ברה"ר.

אולם זה אינו, דכיון דכתיב בפרשה שור, וע"ז כתיב כי יבער בשדה אחר לפטור רה"ר, ע"כ קאי אמה שאפשר ללמוד מבור, דקרא סתמא כתיב למעט רה"ר אף מה דנלמד מבור.

אמנם אם נימא דקראי קאי רק אבהמה, וחי' אינה אלא תולדה, והרי לקמן (י"ט ע"ב) מבואר דבבהמה בשר לאו אורחי' הוא, נמצא דאצל בהמה חיב רק אכלים, דחוץ משור וחמור ושאר בהמות, הכל דינם ככלים, נמצא דקרא קאי רק אכלים דלא ילפינן מבור.

וא"כ אכתי הדק"ל דנימא דכלים דלא ילפינן מבור, ובי' איירי קרא, בזה פטור ברה"ר, אבל שור וחמור שניזקו ע"י שן דחי', דלא ילפינן מבור, אכתי נימא דחייבין ברשות הרבים, לזה קמ"ל דהא דחי' בכלל בהמה, וקרא איירי גם בשן דחי', וארי שדרס בהמה גם כן בכלל, ואעפ"כ פטרינהו רחמנא ברה"ר, ולא ילפינן מבור.

★★

בגמ': האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה.

ולכאורה למה יש חביבות למה שנלמד מדרשה יותר מהמפורש בכתוב עצמו, וביאר הרה"ק רבי צדוק

הכהן (מחשבות חרוץ, יט), שהנה אמרו במדרש (שיר השירים רבה ה, כ) ״מה גלים הללו בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, כך בין כל דבור ודבור פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובים ממולאים בתרשיש זה התלמוד שהוא כים הגדול״. נמצא, דמה שלמשה רבנו נמסר בסיני את כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, לא נמסר לו בפירוש, אלא בחלל שבין הלוחות היה רמוז, ורק חכם גדול ומבין כמשה רבינו שהשיג דאין עוד מלבדו אפילו בחללו של עולם, השיג גם את מה שרמוז בחלל שהיה בלוחות, והאור של כל דיבור האיר לחלל שסביבו ורמז לכל הענפים המתפשטים מאור הזה והעתידים להתגלות בדורות הבאים, ומשום כך יש חביבות גדולה לכל מה שנלמד מבין השיטין.

★★

כתב ביד מלאכי (כלל יא), ״הסתכל אמרם חביבא ליה ולא אמרו חשיבא ליה, משום דדבר שהאדם יוציא בהיקש שכלו וחקירתו חביב לו הרבה ושמח עליו ומתכבד בו, יותר ממה שנמסר לו מן הקבלה, ומתוך חביבותייהו דנו בהן גם בגזירות ותקנות דרבנן להסמיכן אל המקראות, וכמו שאמרו בדוכתי טובא, מדרבנן ואסמכינהו רבנן אקראי. ועוד נשתמשו באותן לימודין במילי דאגדתא, וכל זה להרגיל בהן התלמידים ולחנכם על פי דרכם לחדודי להו, שיהיו בקיאין ומהירין בהם להגדיל תורה ולהאדיר״.

המהר״ץ חיות במסכת בבא מציעא (צה, ב) תירץ לפי דברי היד מלאכי מה שנראה לכאורה סתירה, דשם בגמרא אמרו, ״דכתיבא בהדיא קתני, דאתיא מדרשא לא קתני״, וקשה, שכאן אמרו להיפך, דמה שאתיא מדרשא חביבא ליה.

אמנם לפי מה שכתב ביד מלאכי דדבר שהאדם יוציא בהיקש שכלו וחקירתו חביב לו הרבה ושמח עליו ומתכבד בו, יש לומר דבמקום ששונה במשנה הן את המפורש והן את מה שנלמד מדרשא, מקדים מה שנלמד מדרשא, כיון שחקר על כך בשכלו, אבל אם שונה רק אחד מהם, שונה רק את מה שכתוב מפורש, כיון שהדרשא לא נאמרה בפירוש.

★★

בגמ׳: תרנגול שהיה מפריח ממקום למקום ויצתה רוח מתחת כנפיו ושיברה את הכלים משלם חצי נזק סתמא כרבנן אמר רבא בשלמא סומכוס קסבר כחו כגופו דמי אלא רבנן אי כגופו דמי כוליה נזק בעי לשלם ואי לאו כגופו דמי חצי נזק נמי לא לשלם הדר אמר רבא לעולם כגופו דמי וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה.

נאמר במדרש פליאה: ״לא נתקררה דעתו של איוב ביסורים, עד שראה בסכת בסכת בסכות ג׳ פעמים״. דברים אלו נראים כמחוסרי פשר.

בקהלת משה הביא בשם הגאון רבי זלמן ראש ישיבה מאוסטרא, דעל פי מה שמסיקה הגמרא, לעולם כחו כגופו דמי, ובדין הוא דבעי לשלם נזק שלם אלא דצרורות היא ורחמנא אמר צרורות הלכה למשה מסני הוא וחצי נזק. והקשה האשר״י, למה לא אמרה הגמרא לעולם כוחו לאו כגופו דמי, והא דמשלם חצי נזק משום דצרורות היא, והלכה למשה מסיני שמשלם חצי נזק. ותירץ האשר״י, דזה ידוע דכל הלכה למשה מסני הוא לגרע היינו לקולא, נמצא אם כן, דאי אמרינן כחו כגופו דמי וצריך לשלם נזק שלם בא ההלכתא לגרע לקולא לחצי נזק, אבל אי אמרינן כחו לאו כגופו דמי ופטור לגמרי, נמצא בא ההלכתא להוסיף.

ויש לברר, מנין המקור לכך שהלכתא בא לגרע, ויש לומר שהמקור הוא מן בסוכת בסוכת שנים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ומוקי לה בגמרא (סוכה ו, ב) דכולי עלמא הלכתא לגרע. והנה ידוע דבנים נקראים כחו, באי כחו, והקשו בזוהר, אמאי לקה איוב ביסורים, וכי בשביל שהתערב הקדוש ברוך הוא עם השטן בשביל זה ילקה ביסורים, והלא אין עוולה לפניו, ויש לומר, דאיוב לקה בשביל בניו שעשו משתה בכל יום, ואיוב הקריב בעדם עולות, והקדוש ברוך הוא לא חפץ בעולות ובזבחים לכן נלקה על שלא מיחה בבניו. והנה איוב סבר שכוחו לאו כגופי דמי והיה מבעט ביסורים כי בשביל בניו למה הוא ילקה, כי בניו כחו וכחו לאו כגופו דמי, כיון שראה בסוכת בסוכת משם מוכח דכחו כגופו דמי ונתקררה דעתו.

★★

בגמ׳: אנא שנאי חדא ואת שני חדא.

בספר ״פניני רבנו יחזקאל״ מסופר: פעם אחת שמענו מרבינו יחזקאל אברמסקי זצוק״ל שאמר משל נחמד על סוג מסוים של תירוצים שאומרים על קושיא מסוימת, ואחרי אמירת התירוץ נהי׳ קשה כל היסוד אשר עליו בנוי התירוץ, ואומר

המתרץ: טוב, אבל את הקושיא הראשונה הלא כבר תירצתי לך, ומה שאתה שואל עכשיו – קושיא אחרת היא, "אנא שנאי חדא ואת שני חדא". [עיין ב"ק י"ז ב' ורש"י שם]...

ואמר רבנו יחזקאל זצוק"ל על זה: משל למה הדבר דומה? – הנה שאלו לאחד: מה הטעם שבכל שבת קדש מתחיל הש"ץ השני מ"שוכן עד", וביום טוב הרי הוא מתחיל מ"האל בתעצומות עזך", ואילו בראש השנה ויום הכפורים מתחיל הש"ץ השני מ"המלך"?

ומשיב הנשאל על זה: הלא התירוץ פשוט מאד: שבכל שבת קדש מסיים הש"ץ הראשון [דפסוקי דזמרה] ב"המלך היושב על כסא רם ונשא", וממילא מתחיל הש"ץ השני שלאחריו מ"שוכן עד" שכתוב אחרי זה...

אבל בימים טובים הלא מסיים הש"ץ הראשון ב"כאמור לדוד ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו", וממילא מתחיל הש"ץ השני בתיבות שאחרי זה: "האל בתעצומות עזך"...

אמנם בראש השנה ויום הכפורים, שהש"ץ הראשון מסיים אז ב"הגבור לנצח והנורא בנוראותיך", אם כן ממילא מתחיל הש"ץ השני ב"המלך"...

והנשאל כל כך מרוצה מ"התירוץ הנפלא" הזה שתירץ...

ואז שואלים אותו: אבל הלא הא גופא קשיא: למה זה בשבת קדש מסיים הש"ץ הראשון סמוך ל"שוכן עד", ואילו ביו"ט מסיים הש"ץ הראשון סמוך ל"האל בתעצומות", ואילו בר"ה ויוכ"פ מסיים הש"ץ הראשון סמוך ל"המלך", ולמה לא יסיימו תמיד באותו מקום, וממילא יתחיל השני ג"כ תמיד באותו מקום?

ואז משיב הנשאל: זו היא כבר קושיא אחרת, ובאמת צריך תירוץ לזה, ועדיין אין לי תירוץ לזה, אבל מכל מקום את הקושיא הראשונה תירצתי לך שפיר היטב...

ודוק היטב בזה!...

[א"ה: עיין תוס' יומא ל"ה א' [ד"ה הנדווין של ח' מאות זוז]: "לא ידענא: אמאי לא קאמר של ח' מנה כדקאמר ברישא של י"ב מנה? ועוד קשה לי: אמאי לא קא תני במילתי' דר"מ "שהן עשרים מנה" כדקתני בסיפא במילתייהו דרבנן "שהן שלשים מנה"? מיהו הא לא קשה: דמשום דברישא לא תנא כולה מילתא בלשון מנה – להכי לא קתני נמי בסיפא בסך הכל לא בלשון מנים ולא בלשון זוזים. מיהו היא גופא תימה לי: אמאי לא קתני ברישא הכל בלשון מנים? ושמא י"ל: אין הלשון נופל בטוב לומר שמונה מנה". ועיי"ש בתויו"ט וב"גבורת ארי"].

★★

בגמ': הדר אמר רבא כו' **וחצי נזק צרורות הלכתא גמירא לה** כו'.

וכתב הרא"ש כאן (הלכה כ') דהלכה למשה מסיני בא תמיד להקל ולא להחמיר.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רי"ז בתשובה להאדמו"ר ר' דוד יצחק אייזיק מסקאליע ז"ל) מובא שם בשם הגר"מ אריק ז"ל לבאר בזה מש"כ רש"י (עירובין ד' ע"א, סוכה ה' ע"ב) בהא שאמרו שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ופירש"י שיעורין כזית חלב ודם ושאר אסורין, וקשה ל"ל פירש כגון כזית אכילה למצה ושאר אכילה דמצוה.

אולם לפי היסוד שהניח הרא"ש דהלל"מ להקל בא הונח לנו, דההלכה שאיסורין עוברים רק בכזית להקל בא, שאינו עובר בכ"ש, רק אם אוכל כזית, ומינה ילפינן גם לענין מידי דאכילה דמצוה דגם כן אינו יוצא יד"ח בכ"ש אלא בכזית דוקא.

ועיין שם מה שהאריך בכלל זה.

★★

בגמ': דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר.

כתבו בתוספות (ד"ה זרק), 'נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי, ובא אחר וקדם ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא, לא משכחת בצרורות חצי נזק, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו'.

בבי מדרשא מטו ביה בשם הגאון הרוגאצ'ובי (הובא בשלמי תודה, פורים, ועוד) שביאר לפי דברי התוספות את דברי הגמרא במסכת מגילה (טז, א) שביארו את דברי הכתוב (אסתר ו, יב) 'אבל וחפוי ראש - אבל על בתו, וחפוי ראש על שאירע

לו', דבתו של המן ראתה את המן ומרדכי זה מוביל את זה, והיתה סבורה שהמן רוכב על הסוס ומרדכי מוליכו, ושפכה על פניו עביט של שופכין, ולאחר מיכן ראתה שזה אביה, ונפלה מראש הגג ומתה, וקשה, דלפי זה היה צריך לומר תחילה 'חפוי ראש', על השופכין שנשפכו עליו, ואחר כך 'אבל' על בתו שמתה.

אכן לפי דברי התוספות ניחא שפיר. דמבואר שיש חילוק בין אם זורק את החפץ עצמו, לבין אם זורק אבן על החפץ, שרק אם החפץ עצמו נזרק נחשב למנא תבירא, אך לא אם נזרק משהו על החפץ. מעתה יש לומר, דלאחר ששפכה בתו של המן את מי השופכין, טרם נפלו על ראשו כבר זרקה עצמה ומתה, ועל כן, לגבי בתו, נחשבת מיד מרגע שהשליכה את עצמה למתה, וכמנא תבירא, ולכן נחשב אביה "אבל", אבל לגבי המן ששפכו עליו את מי השופכין, כל שלא הגיעו השופכין עליו, עדיין אינו חפוי ראש, דהרי זה כמו האבן שנזרק על הכלי, שעדיין לא נחשב הכלי למנא תבירא עד שישבר בפועל.

★★

בדברי התוס' הנ"ל כאן, ראה להלן (קט"ו ע"ב) ועוד (קי"ז ע"א) מה שהבאנו בענין זה מהגאון רי"י רודרמן זצ"ל ע"ש היטב.

דף י"ח ע"א

בגמ': אלא סומכוס היא דאמר צרורות נזק שלם משלם.

והקשה במהר"ץ חיות, דהא בהלכה למשה מסיני לא שייך פלוגתא ומחלוקת, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, וכן מבואר בתוס' יבמות (דף עז: ד"ה הלכה אני אומר) דלאו הלכה ממש דא"כ לא הוי פליג ר' יהודה ע"ש, וא"כ כיון דרבנן סברי דבצרורות הוה הלכה למשה מסיני דמשלם ח"נ, איך חולק סומכוס וסובר שמשלם נ"ש.

וכתב דאפשר דלכו"ע היה הלכה למשה מסיני לומר דגם צרורות הוי מכלל הנזקין, ורק לענין כמה לשלם נחלקו רבנן וסומכוס כמה נאמר בהלכה דמשלם, אי ח"נ או נ"ש, ע"ש.

★★

והוסיף על כך הגאון ר' דוד פוברסקי ז"ל:

והיינו כמו שכתב בברכת שמואל (סי' י"ט סק"ב) בשם הגר"ח מבריסק ז"ל דדין צרורות הוי מזיק מחודש מהלכה למשה מסיני, דבלא ההלכה היה פטור לגמרי. כיון דדין שור הוי רק מה שמזיק בגופו ולא ע"י כחו, ורק דנתחדש מהלמ"מ דהוי מזיק חדש של צרורות.

ומה"ט סובר הרמב"ם דאין חילוק בין צרורות דאורחיה או צרורות ע"י שינוי, דבכל ענין הוי תולדה דרגל ופטורה ברה"ר ע"ש.

וא"כ א"ש דההלכה הוי רק לחדש דחייב על צרורות, וזה בין לרבנן ובין לסומכוס, ורק דפליגי כמה נאמר בהלכה דמשלם אי ח"נ או נ"ש.

★★

אלא דצ"ע דהא בגמ' לקמן (דף יט.) בעי רב אשי כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא, מי גמיר הלכה ומוקי לה בכח כחו או דלמא לא גמיר הלכה כלל, תיקו. ע"ש.

ומבואר [דהוי ספק דאפשר דלסומכוס לא היה כלל הלכה למשה מסיני, ועכ"פ משמע] דמה דמשלם נ"ש בצרורות בודאי לא היה זה בהלכה למשה מסיני, וכל הפסק, אי ההלכה נאמרה על כח כחו, או דלא גמיר הלכה כלל, וצ"ע דברי המהר"ץ חיות, ודוחק לומר דכוונת הגמ' דרק על ח"נ לא גמיר הלכה כלל, אבל על נ"ש גמיר.

★★

בגמ': שמע מינה בתר מעיקרא אזלינן.

בקובץ קהלת אשר (סימן כה) הקשה (הובא בפרדס יוסף פר' וארא), דהנה במסכת נדה (ע, ב) אמרו, דמי שאמר שאשתו של לוט מטמא אמר דברי בורות משום דמת מטמא ואין נציב מלח מטמא, וקשה, דרש"י במסכת עבודה זרה (מז, א ד"ה אבל עיברו) כתב, דבאיסורי הנאה לא מהני שינוי, והרי מת אסור בהנאה ואפילו מת גוי, ואם כן מה בכך שנשתנית למלח. ותירץ, דלא היה אצלה מקודם מיתה, אלא מיד נעשית נציב מלח. ואולם באבן עזרא פירש שכן מתה קודם ואחר כך נתהפכה לנציב מלח.

בפרדס יוסף רוצה לתלות דין זה בספק שלפנינו, האם הולכים בתר מעיקרא, או בתר השתא, ולפי האבן עזרא צריך לומר, דבתר השתא אזלינן, וממילא אף שהיתה קודם מתה, מכל מקום כיון שעכשיו היא נציב מלח, אין זה נחשב כלל למת, ואין זה מקבל טומאה.

★★

בגמ': ת"ש הידום אינו מועד וכו' ת"ש הכלב שנטל חררה וכו'.

כתב חכ"א בקובץ אור תורה (כרך י"ג ע' תרח):

הקשה הרב ר' מרדכי סגרון הי"ו (ז"ל) דהו"ל למיפשט מתחילה ממשנה, ותירץ הרב ר' עתוגי הכהן הי"ו (ז"ל) דגם מהכא ליכא פשיטותא אלא מהתוספתא. ולי נראה לתרץ בהדק עוד, דמאי פשיט מהברייתא, דהא לעיל רבא בעי אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר השתא, ופשיט ליה מברייתא ודחי ליה דאימא דבפלוגתא דסומכוס ורבנן קא מיפלגי, וע"כ צ"ל, דרבא בעי לתרוייהו בהדי הדדי ופשיט ליה מהברייתא ודחי ליה וא"כ ניחא הקושיא הנ"ל, דממתני' לא מצי למפשט בעיא דלעיל. ולפי מ"ש הרב ר' עתוגי הכהן, אפשר דזהו כוונת רש"י במה שכתב מתני' היא בפרקין, דהוקשה לו דהא מתני' היא והו"ל להקדים קודם הברייתא, לכן כתב ותני עלה דתוספתא היא. ודו"ק.

דף י"ח ע"ב

בגמ': בעי רבא, יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות.

הרא"ש מקשה למה הרי"ף לא הביא את הבעיה האם יש העדאה לצרורות, ותירץ דאין נ"מ בזה"ז שאין מועד בבבל. (וראה בפלפולא חריפתא על הרא"ש שהעיר, שבגירסת הרי"ף שלפנינו נמצאת הבעי' ע"ש).

הים של שלמה (סימן ד) כתב, דאכתי קשה על הרמב"ם שלא הביא הבעיה, אע"פ שדרכו להביא דינים שאינם נוהגים בזה"ז. ולכן מתרץ הים של שלמה שרבא שמסתפק האם יש העדאה לצרורות מספקא ליה האם צרורות גובה מגופו או מהעליה, אבל למאי דקיי"ל כרב פפא (לעיל ג:) דמן העליה משלם א"כ ודאי אין העדאה.

★★

וכתב באמרי משה (סי' כ"ח ס"ק ג'): תמהו על הרמב"ם מדוע השמיט האיבעיא דיש העדאה לצרורות, וכמו שהביא האיבעיא דיש שינוי לצרורות דסלקא בתיקו, ונפ"מ דאי תפס לא מפקינן. והנלע"ד דהנה התוס' הוכיחו שם דהאיבעיא דיש העדאה גם בצרורות דרגל דכאורחי', ואולם רש"י הקשה על זה דמה שייך העדאה כיון דכאורחי' גם בפעם ראשון, וקושיא זו הוקשה להרמב"ם.

וע"כ ס"ל דבעיא דרבא דיש העדאה לא שייך רק אי פלגא נזקא ממונא, דסתם שורים לאו בחזקת שימור ובדין הוא לחייבו כולו ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד, וכיון דמצינו דגם בשדרכי' להזיק בפעם ראשונה יש נפ"מ בין תם למועד, וע"כ יש למיבעיא גם בצרורות דכאורחי' דלמא יש העדאה, ובפעם הראשונה רחמנא חס עלי' דלא ישלם רק חצי נזק, כדמצינו בתם דקרן דאף דמסברא הי' חייב בכולי נזק מ"מ רחמנא חס עלי', וה"נ ההלכתא דצרורות לא אתי להקל רק בפעם הראשונה, [אם כי י"ל דבקרן אף למ"ד דפלגא נזקא ממונא מ"מ לא הוי כאורחי' בתם כמו במועד, אבל עכ"פ יש לומר דגם באורחי' לגמרי יש נפ"מ בין תם למועד].

אבל למ"ד פלגא נזקא קנסא דלא מצינו כלל דין העדאה רק לעשות השור מועד, שבפעם ג' נעשה כאורחי' ומוחזק לנגחן ומקודם לא הי' מוחזק לנגחן הי' פטור מצד הסברא לגמרי, ורק רחמנא קנסי'. ואם כן לפי זה אין שום מקום להסתפק דיהא שייך העדאה בכאורחי', כיון דלא מצינו כלל דרחמנא חס בפעם ראשון דאורחי', ואם כן מהיכי תיתי נחלק בצרורות דאורחי' בין תם למועד, וכיון דבאורחי' אין העדאה גם על ידי שינוי אין להחמיר יותר מכאורחי' וכמ"ש בתוס'.

וע"כ הרמב"ם דפסק דפלגא נזקא קנסא לא הוצרך להביא האיבעי' דיש העדאה לצרורות דודאי אין העדאה למה דקיי"ל דפלגא נזקא קנסא, ע"כ.

★★

בגמ': תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם.

בעל הבן איש חי בספרו בן איש חיל (חלק ב דף מ) כתב, שהמשורר מול מכונת הגרמופון בשבת, ומפעיל בזה

את המחט שבמכונה לשרט שריטות בגרמופון, חייב משום משרטט. וכמו שכתב הרמב"ם (שבת יא, יז) וזה לשונו, 'המשרטט כדי לכתוב שתי אותיות תחת אותו שרטוט חייב. וחרשי עצים שמעבירים חוט של סיקרא על גבי הקורה כדי שינסור בשוה הרי זה תולדת משרטט. וכן הגבלים שעושים באבנים כן כדי שיפצל האבן בשוה הרי זה תולדת משרטט. ואחד המשרטט בצבע או בלא צבע הרי זה חייב'.

מכאן יש להסיק, שהמשורר מול מכונת הגרמופון בשבת נחשב משרטט, יען כי בכח קולו והבל שפתיו שמכניס לתוך המכונה עושה המחט פעולתו לשרט שריטות בתקליט הגרמופון, והרי זה דומה לנופח באש להבעירו שחייב משום מבעיר, וכמו שכתב בבית יוסף (יורה דעה סי' קיג), שניפוח באש בפה מועיל בבישולי גוים דחשיב כגופו, וכמו שאמרו תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם, אלמא דאף על גב דהוי כוחו בלבד חייב, וכמו כן כאן שהשרטוטין הנעשים בתקליט הם תוצאה מכח קול דברים שמשמיע מול פני מכונת הגרמופון, הרי זה חייב משום משרטט דכחו כגופו דמי, וכאילו עשאו בידים ממש.

★★

בגמ': בעי רבא יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות, לקרן מדמינן לי' או דילמא תולדה דרגל הוא,

כתב ב"ד הרה"ג ר' מרדכי מנדלבוים שליט"א:

ועי' ברש"י, לקרן מדמינן ליה הואיל וחצי נזק הוא דמשלם כי קרן עכ"ד, פי', ואה"נ מבואר בגמ' דלעיל (ג:) דצרורות תולדה דרגל הוא, אפ"ה יש סברא לומר דיש העדאה לצרורות דאורחיה מכיון דמשלם חצי נזק כקרן תם ובקרן תם יש העדאה, וזה תימה גדולה, דבשלמא בקרן תם יש סברא דנעשה מועד, דכיון שהזיק ג' פעמים ונעשה אורחיה נשתנה להיות מועד, אבל בצרורות דהויא אורחיה בפעם הראשונה מה שייכי תם ומועד.

והנה ידועה שיטת הרמב"ם (פ"ב דנזקי ממון ה"ה) דצרורות שע"י בעיטה שהן צרורות דקרן, פטורין ברה"ר כדין צרורות דרגל, וע"ש בהרמב"ם שהמשיך וז"ל, ואם תפס הניזק רביע נזק אין מוציאין מידו, שהדבר ספק הוא שמא שינוי הוא ואינו תולדת רגל שהרי בעיטה וכו' עי"ש.

וביאר ה"ה בשיטת הרמב"ם דזהו ספיקת הגמ' לקמן יט. דאם יש שינוי לצרורות לרביע נזק חשיבי כתולדה דקרן, ואי ס"ל דאין שינוי לצרורות לרביע נזק חשיבי כתולדה דרגל, ולכאורה צ"ע דהאיך נעשה תולדה דרגל, הא בגמ' לעיל (ב:) כתוב להדיא דבעיטה תולדה דקרן, ומאי שנא הכא דצרורות שע"י קרן חשיבי כתולדה דרגל. [ועי' בהגהות הראב"ד].

ורק דצ"ל, דהנה איתא בברכת שמואל בשם הגר"ח, דבהא דחידשה התורה דצרורות משלם חצי נזק יש חידוש דצרורות חשיבי כמזיק מחודש ולא נכלל בגדרי שור המזיק, דכיון דשור המזיק ברגל משלם נזק שלם ובצרורות דרגל אינו משלם אלא חצי נזק, יש להוכיח מכאן דלא חשיבי כשאר שור המזיק והויא מזיק מחודש של צרורות.

והנה, אי ס"ל כסברת הגר"ח דהוי מזיק מחודש, עדיין יש לעיין מהו הדינים והחיובים של האי מזיק המחודש, ולזה אפ"ל דכיון דבצרורות דרגל מצינו הקולא של קרן תם ומשלם רק חצי נזק, יש ללמוד מזה, דבצרורות ליכא חילוקים של קרן שן ורגל כי אם דכל צרורות חשיבי כשור המזיק, ובשור המזיק יש קולא של קרן, ויש בזה נמי הקולא של שן ורגל ופטורה ברה"ר, דכל זה נכלל בההל"מ.

ובזה מבואר מה שכתב הרמב"ם דצרורות שע"י בעיטה פטורה ברה"ר, דכיון דמבואר דצרורות הוה מזיק מחודש וחשיבי כשור המזיק ולא כקרן שן ורגל, פטורה ברה"ר משום שזהו הקולא של שן ורגל, דזהו הלימוד של ההל"מ, דכל קולא שמצינו בשור ישנה בצרורות, ואפילו בצרורות דקרן יש קולא של שן ורגל.

ובזה מבואר נמי מה שאיתא בגמ' דיש העדאה לצרורות, ואפילו בצרורות דרגל יש סברא דמשלם נזק שלם בפעם רביעית, דאי ס"ל דהא דמשלם ח"נ בצרורות הוא משום דצרורות הוא מזיק מחודש של שור המזיק ומקילין בה בכל קולא שמצינו בשור, נוכל נמי לומר דכל זה הוא בג' פעמים הראשונים, דכשם שבקרן יש קולא של ח"נ ה"ה בצרורות משלם רק ח"נ אבל בפעם הרביעית דלא מצינו קולא בקרן ומשלם נזק שלם ליכא קולא וליכא לימוד לפוטרו מנ"ש.

ובזה נחזור לבאר מה שכתב השמ"ק, דהא דס"ל להגמ' דצרורות משלם מגופו הוא משום דדין זה נכלל בההל"מ

דצרורות, דאפ"ל דהשמ"ק התם נמי ס"ל דצרורות חשיבי כמזיק מחודש של שור המזיק, ומקילינן בה בכל קולא שמצינו בשור, ולזה כתב דבקרן משלם החצי נזק מגופו, לא רק שיש קולא של ח"נ כי אם שיש בה נמי קולא של תשלומין מגופו, ואי ס"ל דבצרורות מקלינן בה בכל קולא שמצינו בשור, ה"ה שצריך להקל לשלם מגופו, וזהו מה שכתב שם דנכלל בהל"מ, דהא מההל"מ למידין דמקילינן בצרורות בכל קולא הנמצא בשור, ובכלל זה נכלל הקולא של תשלומין מגופו ודו"ק היטב.

דף י"ט ע"א

בגמ': והא משונה הוא - דאית בי' בזרני.

הנה עפ"י פשוטו נראה דקושית הגמ' דהוי משונה היינו משום שאין דרכו של תרנגול לתקוע בכלי, כלומר להכניס ראשו לכלי, ועל זה מתרצת הגמ' שאית ביה בזרני, והיינו דלכך דרכו להכניס ראשו לכלי. ולפ"ז מובן דנקט כלי זכוכית, שרואה הברזני ודרכו להכניס ראשו וז"ב.

★★

והנה הגאון האור שמח (פ"ד דנזקי ממון הלכה ט') כתב לדון בענין זה וז"ל:

הנה רבינו אשר (הרא"ש) פסק הא דכלבא דאכל אימרי כו' משונה הוא ומשלם ח"נ, הוא דוקא על פחת מיתה שפחתו המיתה, הא על אכילה של הנך אימרי משלם נזק שלה כפי מה שהזיקה דכיון דהמית תו אורחיה למיכל בשר, והביא מה דפרש"י בדף כ"ג זאת אומרת סתם דלתות חתורות הן אצל כלב כפרש"י דלא תימא משונה הוא ופלגא נזקא משלם, דלא כן, דמה לן במה דחתר הא אח"כ כשנכנס בחצירו של בעל חררה אורחיה למיכל חררה עכ"ד.

ולפ"ז ע"כ הא דאמרו בתרנגול שהושיט ראשו ותקע בכלי דהוי שינוי, אע"ג דבהושטת ראשו לכלי דהוי שינוי, מה איכפת לן, כיון שהתקיעה אורחיה ושבר בתקיעתו, וע"כ דתקיעה בכלי ג"כ לא הוי אורחיה כלל, [ואולי אמר הרא"ש דוקא בשן דאורחיה הוי השתא האכילה אבל ברגל שהזיקה מצוי וכיון שבא ע"י שינוי תו אין הזיקה מצוי], ופריך הגמרא והא משונה הוא, פירוש התקיעה בכלי.

אמנם רבנן קדמאי ומהם רבינו חולקים על הרא"ש, וסברי דגם על האכילה אינו משלם רק חצי נזק, דכיון דבא ההיזק ע"י שינוי, שבלא השינוי לא הוי בא ההיזק של אכילת הכבש אחר המיתה והוא המית לאכלו, וכן בכלב שחתר הוי שינוי, ובין אם נאמר פלגא נזקא ממונא או פ"נ קנסא הכל משום דעל אופן השינוי לא הוי ליה לאסוקי אדעתיה דבעלים שיקרה כזה ואם קרה באופן המשונה חייב ברה"ר, ועיין יש"ש מש"כ בזה.

ולפ"ז דעת רבינו דהתקיעה בכלי הוי אורחיה דדרך התרנגול לתקוע, רק השינוי הוה ההושטה בכלי מה שהושיט ראשו אל תוך אויר הכלי, וכיון דזה הוי משונה תו ההיזק מה שבא ע"י קולו דאורחיה הוי מיחשב שינוי כיון שבא בסיבת השינוי הקודמו, וע"ש עוד שהאריך בגדרים אלו.

★★

ובספר אבן האזל (פ"ב דנזקי ממון הלכה ט') הביא את דברי האו"ש הנ"ל וכתב:

אכן לדעתי יש חילוק גדול בין הא דכלבא דאכל אימרי או סתם דלתות חתורות להא דתרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית, דהתם אחר שעשה השנוי דהיינו אחר שהמית האימרא או אחר שחתר הוא עושה כדרכו, אבל הכא בשעת התקיעה בשעת מעשה הוא השינוי, ולולי השינוי לא היה מחזיק ראשו בהכלי זכוכית, וגם הרא"ש יודה דיש כאן שינוי בדין חיוב ההיזק מצד שמירת הבעלים, אלא מצד מעשה ההיזק אין שינוי וכנ"ל.

★★

בגמ': ושאני ליה לסומכוס בין כחו לכח כחו.

בשולחן ערוך (חושן משפט, שצ, ה) פסק, 'דרסה על הכלי ברשות הניזק ושברתו, ונפל על כלי אחר ושברו, על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון משלם חצי נזק. ויש מי שאומר, שהוא הדין לכח כחו'.

בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סי' עו) הקשה, ממה שכתב הרמב"ם (רוצח ו, טו), 'נשמט הברזל מקתו והרג הרי זה גולה, נשמט הברזל מן העץ המתבקע אינו גולה, מפני שאין זה בא מכחו אלא מכח כחו ונמצא כמו אונס', ומוכח

דכח כוחו אינו נחשב ככוחו, ולמה לענין נזקין מחשיבים כח כוחו ככוחו.

ותירץ, דדוקא לענין גלות פטור, כיון שהאדם לא נהרג רק על ידי השתלשלות הסיבות של כח כחו 'ונמצא כמו אונס' לענין גלות, וכעין זה כתב להדי' בתוספות בגיטין (ע, ב ד"ה חיישינן שמא הרוח בלבלתו), דדוקא בגלות חיישינן להני טעמי דשמא הרוח בלבלתו או שמא קירב מיתתו אבל במזיד לעולם חייב, ושמא יש שום דרשה גבי גלות כמו שיש חילוק בין גלות למיתה לענין דרך ירידה לדרך עליה', ומבואר, שלגלות יש גדרים אחרים מההורג במזיד, דלגלות אף אם זה כמו אונס פטור, מה שאין כן גבי שאר דברים כח כחו הוי ככחו.

אמנם עדיין יש להקשות מדברי הגמרא במסכת חולין (טז, א), 'דאמר רב פפא, האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא ומית חייב, מאי טעמא גירי דידיה הוא דאהני ביה, והני מילי בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא', ואם כן מבואר שכח כוחו פטור אף במזיד.

ברם יש לחלק, על פי המבואר בתבואות שור (סימן ז') דבסרנא דפחרא שהוא גלגל המתגלגל על ידי כח של אדם, דאפילו מתגלגל כמה פעמים לאחר שסר ידו והשחיטה נעשית מסיבוב האחרון השחיטה כשרה, והסברא בזה, משום דבמים לאחר כח ראשון נתערב בשם כח אחר, זה טבע של מרוצת המים, אבל בדפחרא אף לאחר כמה סיבובים בא הכל רק מכחו של אדם ומקרי כחו ממש, וזה הטעם שלגבי נזיקין לענין כח כחו דאם אבן אחד דוחה לאבן שני והב' לג', כל כח הדוחה בא רק מכח של אדם או הבהמה והוי כחו, אבל במים לאחר כח ראשון נתערב כח טבע מרוצת המים מקרי גורם, ורק כח הראשון מקרי כחו.

דף י"ט ע"ב

בגמ': כשכשה בזנבה מהו כו' בעי רב עינא כשכשה באמתה כו' תיקו.

ופסק הרמב"ם שנשאר להלכה בספק אם זה קרן או רגל, ונק"מ א' אם חייב ברה"ר (אם זה קרן), ואם משלם נזק שלם (אם זה רגל) או חצי נזק. ולכן אזלינן בתרווייהו לקולא, דהמוציא מחבירו עליו הראי'.

וכתב הטור (סי' ש"צ) שאפילו אם הזיק לאדם א' ברה"ר וברשות הניזק, פטור ארה"ר וארשות הניזק משלם ח"נ, ואינו יכול לחייבו מכח ממ"נ (- שאם זה קרן יתחייב ברה"ר, ואם זה רגל יתחייב נ"ש).

ותמהו עליו דבסי' ר' כתב הטור לגבי כליו של לוקח ברשות מוכר, וכליו של מוכר ברשות לוקח, שהוא ספיקא דדינא, דאם אירע כן באדם אחד קונה הלוקח ממ"נ.

ונאמרו ע"ז כמה תירוצים.

א. בסמ"ע (ריש סי' ש"צ) תירץ דהכא דרק ממונו הזיק, והוי כעין קנסא, לא החמירו בכה"ג לומר שיתחייב ממ"נ.

ב. הב"ח תירץ דהכא איירי הטור בב' בהמות של אדם א', דכיון דהוא בעי' דלא איפשטא, י"ל דאצל בהמה זו הו"ל אורחי', ואצל הבהמה הב' לא הוה אורחי' והו"ל קרן. אבל בהמה א' שהזיקה לאדם א' ברה"ר ובחצר הניזק באמת חייב נזק שלם ממ"נ.

ג. בש"ך (סק"א) תירץ דאף בבהמה אחת יתכן שלפעמים אורחי' בזה ולפעמים אינו אורחי' בזה, ומשו"ה לא שייך לומר כאן ממ"נ אף בבהמה א' שהזיק לאדם א'.

ד. בערוך השולחן (שם ס"א) מחלק שאם באו לדין בב"א על שני הנידונין ביחד, אז ממ"נ מחייבינן אותו, אבל אם בא לדין על נידון א' ופטרנו אותו מטעם המע"ה, ואח"כ בא לדין על נידון השני, כבר קם דינא, וגם בנידון הב' אמרינן המע"ה.

★★

בגמ': נקשר מאליו מאן חייב אילימא בעל הדליל היכי דמי אי דאצנעיה אנוס הוא ואי לא אצנעיה פושע הוא.

מבואר מדברי הגמרא, שאם יש לאדם דליל או כל חפץ אחר, ויש חשש שתרנגולים המצויים יכולים לקחת את הדליל ולהזיק בו, מוטל על בעל הממון לשמור על הדליל במקום משומר כדי למנוע מהתרנגול מלקחת את הדליל ולהזיק בו לממון חבירו. ועל כן אם לא שמר כראוי על הדליל והתרגול לקחו והזיק בו לממון זולתו, חייב בעל הדליל לשלם על נזקי התרנגול.

במשפטי התורה (על אתר), למד מכאן, שכל הורה חייב לשמור על ממונו הנמצא בביתו, שילדו הקטן לא יקחו ויזיק בו לממון זולתו, כי הילד הקטן אין בו דעת כדי להזהירו, ולכן כיון שהאב לא שמר כראוי מתחייב על נזקיו.

אמנם אם הוריו שמרו כראוי על ממונם, והניחו אותו בארון כמקובל, והילד הקטן עלה על כסא ולקחו משם, באופן זה פטורים ההורים, דנחשבים אנוסים, וכלשון הגמרא לעיל, ׳וכי יאחזנה בזנבה וילך׳.

★★

במשנה: כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה כו׳.

כתב הרא״ש בתשובות (כלל ק״א אות ד׳) ראובן העמיד בהמתו בבית שמעון ברשותו של שמעון במאמרו, אלא שלא קישרה כראוי, והותרה, ומצאה כר ומפה ולעסתם בשיני׳, מה דינו לשלם.

וכתב הרא״ש: רציתין ליתן הדין כשן ורגל לשלם נזק שלם, ואינו כן אלא משנה היא ומשלם חצי נזק, כי הכא דתנן כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, בהמה מועדת לאכול פירות או כלים, אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק, ואע״ג דברשות הניזק הי׳, אין הלכה כרבי טרפון דאמר משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם עכ״ל.

★★

בגמ׳: ופת אורחיה הוא ורמינהו אכלה פת ובשר ותבשיל משלם חצי נזק מאי לאו בבהמה לא בחיה חיה בשר אורחיה הוא דמטוי ואיבעית אימא בטביא.

איתא במסכת זבחים (לא, א), ׳אמר רב ינאי, חישב שיאכלוהו כלבים למחר פיגול, דכתיב (מלכים ב ט, י), ואת איזבל יאכלו הכלבים בחלק יזרעאל׳. וכתב היעב״ץ שם בחידושיו, ׳נראה לי, דמשום הכי נקיט נמי כלבים בדווקא, אבל חשב לאכילת שאר בהמות אינו פיגול דלא שייכא גבייהו אכילת בשר כדאיתא במדרש על הפסוק ולבהמת השדה דגלית, שאמר דוד נטרפה דעתו של זה אית בעיר אכיל בשר, שמע מינה דאינו דבר הראוי לה, והוא הדין דאם חישב לאכילת חיה דשמה אכילה דדרכה בכך וכו׳, מיהו כלבים אצטריך ליה אליבא דמאן דאמר כלב מין בהמה, אפילו הכי הוי פיגול, כיון דמפרש קרא גבייהו נמי׳.

בשו״ת ציץ אליעזר (י, יד), הקשה עליו, דאם בא להוכיח דבבהמה לא שייכא אכילת בשר, למה היה צריך להרחיק ולהביא ראיה לכך מדברי המדרש, הרי היה יכול להוכיח זאת מדברי הגמרא כאן, דפשיטא ליה לגמרא דבבהמה ניחא מה דאינו משלם באכלה בשר אלא חצי נזק, משום דודאי לאו אורחיה דבהמה לאכול בשר, ולא הקשו רק אם מוקמינן לה בחיה, משום דחיה אורחה בכך לאכול בשר ומדוע משלם רק חצי נזק, ואם כן היה יכול היעב״ץ להביא מגמרא זו הוכחה, הן על בהמה דלא אורחה למיכל בשר, והן על חיה שאורחה למיכל בשר, ולאפוקי מזה צבי שאין דרכו בבשר, ונשאר בקושיא.

דף כ׳ ע״א

בגמ׳: בעי ר״ז מתגלגל מהו, היכי דמי, כגון דקיימא עמיר ברה״י וקא מתגלגל ואתי מרה״י לרה״ר מאי וכו׳.

בשלטי הגבורים הקשה, לפי מאי דפסקינן כרבה בזרק כלי מראש הגג וכו׳ ובאיבעי׳ לעיל דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר וכו׳ דבתר מעיקרא אזלינן, א״כ אין מקום לאיבעי׳ זו ע״כ.

וכתב בספר עשר נטיעות: ויותר קשה על הא דלקמן גבי כלב שנטל חררה והלך לגדיש, דאי אכליה בגדיש אחר דפטור ולמה פטור אי בתר מעיקרא אזלינן, ולי נראה דלא קשה, משום דהתם ברי היזיקא דזרק כלי מראש הגג כשבור דמי, וכן בדרסה על הכלי עומד הוא להשבר ע״י דריסה, וראוי הוא לכך, רק שנתגלגל למקום אחר, ע״כ אזלינן בתר מעיקרא, אבל הכא לא ברי היזיקא, דאין בודאי שתאכל הבהמה והכלב אף שנטלו בפיהם, דיכולים להשליך המאכל לארץ, ודו״ק.

ועיין ברמב״ן פ׳ כיצד (ד״ה ועוד אמר רבה וכו׳) דרצה לפשוט מדברי רבה דבתר בסוף אזלינן, מדלא קתני הראשון חייב, דהשני פטור בכל האופנים, אף אם נאמר דבתר

בסוף אזלינן דמנא תבירא תבר, ומדילא קתני כן, ע״כ דגם הראשון פטור דבתר בסוף אזלינן ע״ש, ולפי״ז לא קשה מידי.

★★

ורש״י ד״ה מתגלגל מאי וכו׳ כתב: בתר אכילה אזלינן ופטורה או בתר דשקלה אזלינן וחייבת. וה״ה נמי בהמה ברשות הניזק ועמיר בר״ה וגלגלתו מר״ה לרה״י אי בתר אכילה אזלינן וחייבת או בתר דשקלה אזלינן ופטורה וכו׳ ע״כ. והקשו בתוס׳ דלקמן פשיטא לי׳ להגמ׳ דאי אכלה בגדיש דעלמא פטור. ומפני קושיא זו מפרשים בענין אחר.

וכתב בשו״ת עמוד א״ש (או״ח סי׳ כ״ט ענף ב׳) די״ל דהתם מיירי דהכלב שנטל החררה והלך והפסיק בנטילתו בינתיים, דודאי פטור אם לא דיאכל בגדיש דבעל החררה, משא״כ הכא דמיירי דקאי אצל חצר הניזק ומתגלגל ואתי, דהבהמה לוקחת בפיה תבואה מהתם ומתגלגל להמקום שעומדת. ומספקא לי׳ להגמ׳ אי בעינן דוקא דיהיו שניהם במקום אחד. או דילמא דכיון דהיא עומדת אצל רשות הניזק ואוכלת משם התבואה אף דהתבואה מתגלגלת ואתי לר״ה נמי חייב וה״ה איפכא, משא״כ התם.

★★

ובדברינו אלה יהיה מיושב שפיר מה שהביא הפלפלא חריפתא (באות כ״ז על הרא״ש] בשם השלטי הגבורים [היינו הקושי׳ הנ״ל] דהא פסק בר״פ כרבה דבתר מעיקרא אזלינן. וכן גבי התיזה בר״ה והזיקה ברה״י דאזלינן בתר מקום שנעשה בו הנזק. וא״כ ה״ה נזק שן דדומה לרגל לענין חיוב ופטור. וא״כ אי מיירי מרה״י לר״ה הוי כרבה. ואי מר״ה לרה״י הוי כהתיזה. ויעויין בשלטי הגבורים מה שהאריך בזה מפאת קושיא זו.

ולפי דברינו שפיר ניחא, דהא דבעי דרבה לא שייכא הכא כלל. דהתם הוי ברשות אחד בעי אי אזיל בתר מעיקרא אי בתר לבסוף. אבל הכא קאי הגמ׳ על הא דכתיב בקרא ובער בשדה אחר. ומבעי להו על מה קפיד הקרא אי על האכילה לבד בעי שתהא ברשות הניזק או על הלקיחה לבד בעי ברשות הניזק ולא ברשות אחר. או דילמא תרוייהו בעי לשיטת התוס׳. אבל התם אמר רבה זרק כלי מראש הגג אחר ושברו במקל הוי ענינא אחריתא. אי נאמר דאזיל בתר מעיקרא ומנא שלימה שבר. או בתר בסוף אזלינן והוי כאלו הכלי שבורה ומנא תבירא תבר. ודומה להא דאמרינן כל העומד לזרוק כזרוק דמי. או כל העומד לפדות כפדוי דמי לר״ש.

אלא דהתם בעי מעשה לעשות הזריקה או הפדיה ולכן פליגי רבנן על ר״ש. והכא כיון דממילא תהיה הכלי נשברת בהזריקה בשעה שתגיע להארץ, א״כ הוי כאילו היא שבורה, ומנא תבירא תבר, ואף לא דמיא להתיזה בר״ה והזיקה ברה״י וכו׳ דהתם דכיון דהתזת הצרורות הזיקו ברה״י א״כ דמי כאלו הבהמה ממש עומדת ברשות הניזק ואוכלת שמה. כיון דהתזתה שלה הוי ברה״י, דמי כאילו הבהמה התם שברה ברגליה ברה״י ע״כ.

★★

בגמ׳: בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר מאי.

ופירש רש״י, ׳דהוה ליה זה נהנה וזה לא חסר׳.

איתא במדרש (בראשית רבה סז, ד) ׳בא אחיך במרמה - רבי יוחנן אמר בא בחכמת תורתו׳, וצריך ביאור, כיצד בחכמת התורה נטל יעקב את הברכות מעשו.

וביאר הגאון רבי שלמה קלוגר (חכמת התורה פרשת תולדות), דהנה יצחק אמר לעשו להביא בשר שנשחט בשחיטה כשרה, ואז תהא לו ההכנה הראויה שתשרה עליו השכינה וכך יברכו, אמנם עשו הלך להביא לו ציד מכל מה שיעלה בידו, [כפי שאמרו שם במדרש (סה, יג), ׳וילך עשו השדה לצוד ציד להביא, אם מצא הרי מוטב, ואם לאו להביא מן הגזילות ומן החמסין], ואם כן לאחר שיביא לאביו בשר שלא נשחט כדת, בודאי לא תהיה השראת השכינה, ואף אם יברכו, הברכות ממילא לא יתקיימו, ונמצא יעקב אבינו נהנה מהברכות, ברם זה נהנה וזה לא חסר, ושפיר יכול יעקב ליטול את הברכות כדין.

דף כ׳ ע״ב

בגמ׳: הא אתהנית.

וכתבו התוס׳ (ד״ה הא אתהנית) וא״ת ההוא דתחב לו חבירו בבית הבליעה, אמאי חייב האוכל, זה נהנה וזה לא חסר הוא, שאם הי׳ מחזיר היתה נמאסת, ואינו שוה כלום. וי״ל דלא דמי, הואיל ונהנה מחמת החסרון שהי׳ תחילה, מידי

דהוה אהא דתנן מתוך הרחבה משלם מה שנהנית, דאלעיסה לא מיחייב דהו״ל שן ברשות הרבים, אלא אהנאת מעיו מיחייב, אע״פ שאם מחזירו אינו שוה כלום.

במרדכי (כאן סימן י״ז) כתב שאם ברח יהודי מהעיר, והשכין שם השר יהודי אחר, פטור מלשלם לבעל הבית, שהרי הבית לא קיימא לו לאגרא, כיון שהוא לא הי׳ שם, ואם לא הי׳ משכין יהודי זה, הי׳ משאילו לאחר.

וכתב המחנה אפרים (הל׳ גזילה סי׳ י״ג) דתוס׳ כאן חולק אהמרדכי, שהרי הם כתבו דבתוחב לו חבירו בפיו, אע״ג שכבר נמאס, חייב האוכל מה שנהנה, כיון דהנאה זו באה לו ע״י חסרון של חבירו, וא״כ ה״נ אף שהשר גזלה מאת היהודי, הרי זה שגר שם חייב לשלם לבעה״ב, כיון שהנאתו בא ע״י חסרון של חבירו.

באור שמח (פ״ג הל׳ גזילה ה״ט) כתב ליישב דליכא סתירה בין תוס׳ להמרדכי, די״ל דתוס׳ כאן אזדא בשיטת תוס׳ בכתובות, שכתבו דמיירי שזה ברצון האוכל מה שתחב לו הלה לתוך פיו, וכיון שהחסרון נעשה בשבילו, משו״ה חייב על ההנאה, משא״כ הכא בהשר שגזל מחמת עצמו הבית מישראל, ומה לו להישראל הגר שם להחסרון שנחסר לו הבית, משו״ה פטור מההנא׳.

★★

בשער המשפט (סי׳ ע״ב סעיף ל״ט) כתב ליישב באופן אחר, דשאני הכא בתוחב לתוך גרונו של חבירו שההנא׳ באה מיד אחר החסרון, שהכניסו הלה לתוך פיו - בלעו, לכן ההנא׳ הו״ל המשך של החסרון, משא״כ בהך דהשר שגזלה ורק לאחמ״כ השאילה לישראל, אין שייכות בין החסרון להההנא׳.

★★

בגמ׳: לכי תשמש לי, שקיל סודרא כריך לי׳ כו׳.

בניצוצי אור ציין מה שמסופר במסכת סנהדרין (ל, ב), ׳רבי שמעון בן אליקים הוה משתקיד עליה דרבי יוסי ברבי חנינא למסמכיה, ולא קא מיסתייע מילתא, יומא חד הוה יתיב קמיה דרבי יוחנן, אמר להו: מי איכא דידע הלכה כרבי יהושע בן קרחה או לא, אמר ליה רבי שמעון בן אליקים, דין (דהיינו רבי יוסי ברבי חנינא) ידע, אמר ליה, לימא איזו. אמר ליה, ליסמכיה מר ברישא. סמכיה, אמר ליה: בני אמור לי כיצד שמעת וכו׳׳.

מכאן רואים, כי אם לפעמים הוצרך הרב לשמועה שידעה התלמיד, היתה זו הזדמנות מתאימה לבקש סמיכת אותו תלמיד, ולכן כאשר חפץ רב חסדא לדעת מהי המשנה ניצל רמי בר חמא את ההזדמנות ואמר לו ׳לכי תשמשני׳, דהיינו שתסמוך אותי, עשה רב חסדא רצונו וכרך לו סודרו, כלומר, סמכו, שהסודר היה לבוש הסמוכים.

בעיון יעקב ביאר, דהנה יש לפרש שני פירושים על מאמר חז״ל ׳ודשתמש בתגא חלף׳, פירוש אחד, שאין להשתמש במי ששונה הלכות, ופירש שני, שאין ליהנות מכבוד תורה. אמנם פירוש זה הוא דוקא אם נאמר זה נהנה וזה לא חסר חייב, אבל אם נאמר שפטור, אם כן מותר ליהנות מכבוד תורה, כיון שלא נחסר כלום מן התורה. ולפי זה צריך לפרש שאסור ליהנות ממי ששונה הלכות. ולכן אמר לו ׳לכי תשמש לי׳, ואם כן מוכח דהפירוש הוא שאסור ליהנות מכבוד תורה, ומכלל זה תלמד דזה נהנה וזה לא חסר חייב.

★★

בגמ׳: אמר לי׳ לכי תשמש לי

כותב הגאון ר״ש שקאפ ז״ל בהקדמה לספרו ״שערי ישר״:

ושמעתי דבר נאה ומתקבל בשם גיסי המנוח הרה״ג מוה״ר שלמה זלמן בהר״ר קלמן אבעל מטעלז.

בהא דמסופר בגמ׳ ב״ק בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דר״ח בעי מרמב״ח והשיב לו לכי תשמש לי, שקל סודרא כרך ליה, דבהשקפה ראשונה מתמיה.

וביאר הרב הנ״ל שהענין הוא, שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי עיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו, אז אם לא יבין בראשונה יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו ואז יבין באחרונה.

אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל הראשון יניחם או יבטלם בלבו ודיו, ולכן כאשר ידע רמב״ח את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת לו שרב

חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב, ולכן לא למדו הדבר עד שישמש אותו כתלמיד לרב ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אמר רבא כמה לא חלי וכו׳ ורמי בר חמא, סתם פירות ברה״ר אפקורי מפקר להו.

וכתב הגאון מטשעבין זצ״ל (בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ד׳ ע׳ ח):

צ״ע בסברת רבא כיון דסברא הוא דברה״ר מפקר להו דסופו לאיבוד מחמת שדורסים עליהם.

והנ״ל דהנה בתוס׳ שם ד״ה אפקורי מפקר להו כתבו דלא לגמרי אלא מתייאש מהם עד שלא יבואו לדמי מה שנהנית, והנה בגמרא בבא מציעא (דף כ״ו) בראה סלע שנפל משלשה אמר רבא הא דאמרת בשלשה אינו חייב להחזיר לא אמרן אלא דלית בי׳ שוה פרוטה לכל חד וחד, אבל אית בי׳ שו״פ לכל חד וחד חייב להחזיר מאי טעמא אימר שותפי נינהו ולא מייאשו, ובשט״מ שם פירש דמשו״ה בשותפי חייב להחזיר באית שו״פ לכל חד וחד, משום דנהי דזה שאבד ומשמש בכיסו מייאש מ״מ חביריו שלא משמשו לא נתייאשו ממילא גם לחלקו של זה לא מועיל היאוש דאין יאוש לשליש החפץ, והנה הכא לפ״מ שהעלו התוס׳ ע״כ אינו מתייאש רק מדמי שוי שלא יבוא לדמי מה שנהנית ע״כ ס״ל לרמי בר חמי דמהני הפקר לחצי חפץ - כאשר שיטת התוס׳ (בכריתות דף כ״ד היא כן ע״ש בתוס׳ ד״ה דאמרו לו), אבל רבא לשיטתו בב״מ דלא מהני ההפקר לחצי חפץ, וע״כ שפיר הוי זה נהנה וזה חסר ודו״ק.

★★

בגמ׳: שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר חייב שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא.

איתא במדרש (תנחומא, תזריע אות יא), לעתיד לבוא, הקדוש ברוך הוא יושב בדין על מלך אדום, ואומר לו למה היית משתעבד בבני, והוא אומר לא אתה הוא שמסרתם בידינו, והקדוש ברוך הוא אומר לו, ובשביל שמסרתי אותם בידך לא שמת עליהם רחמים על זקן הכבדת עולך מאד (ישעיה מז, ו), על זקן הכבדת עולך מאד זה רבי עקיבא ששעבדה בו מלכות אדום׳, וצריך ביאור מה התשובה שהקדוש ברוך הוא משיבם, הרי לכאורה טענתם טובה, שהקדוש ברוך הוא הוא זה שגזר על ישראל.

וביאר הגאון רבי שלמה קלוגר (חכמת התורה פרשת תולדות), דכמבואר בגמרא, אם יש הפסד מועט אפילו של שחרוריתא דאשייתא, מגלגלין עליו את הכל, אף אם זה נהנה וזה לא חסר, וזה היתה טענת בני אדום, שבין כך היו ישראל צריכים להשתעבד, ואם כן בזה שאדום עשו זה, הרי זה זה נהנה וזה לא חסר שפטור. ברם הקדוש ברוך הוא משיב להם, דכיון שברבי עקיבא השתעבדתם יותר ממה שהיה מגיע לו, ממילא מגלגלין עליכם את הכל אף על מה שלכאורה היה לא חסר.

★★

בגמ׳: אמר רבי יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל.

שנינו במסכת אבות (ד, כב), ׳שעל כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא׳. ויש לתמוה, אם כל הדברים המה בעל כרחו, אם כן למה בעל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון, הרי מכריחין אותו. והדבר דומה לעשיר אחד שכפה והכה לאיש אחד שיהיה ממונה אצלו לסדר לו ספר הזכרונות והחשבונות, והשיב לו האיש שאין ביכלתו לכתוב כתב ולחשוב חשבונות, אבל העשיר לא השיב על דבריו, והכה אותו עד שהיה מוכרח להיות אצלו כותב וחותם סופר ומונה, והנה לתשובת השנה שלח העשיר אחר האיש הזה ואמר לו בואו חשבון, וראה את הפנקס, וראה שעלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים נפתלים ועקשים אין בהם מתום, וציוה העשיר להכות להאיש הזה מכות אכזריות, ויחל האיש לצעוק בקול מר, הלא אמרתי לך מקודם כי אין ביכולתי לא לכתוב ולא לחשוב חשבונות, ומה לך כי תלין עלי.

הגר״א (קול אליהו על אגדות הש״ס), מבאר על פי מה שאמרו, המקיף את חבירו משלש רוחותיו חבירו פטור מליתן לו על השלש מחיצות, דיכול לאמר לו מה הועלת לי הרי הצד הרביעית פתוחה, ועוד, הרי אני לא בקשתי ממך הטובה הזאת, אמנם אם עמד הניקף וגדר הצד הרביעית מגלגלין עליו את הכל, דגלי דעתיה דניחא ליה בשלשת

המחיצות, וחייב לשלם חלקו במחיצות. והנה כאן גם כן ביצירת האדם, גדר הקדוש ברוך הוא את האדם משלש רוחותיו בשלש גדרים, והם מה שחשבם התנא אחת לאחת, הראשון, בעל כרחך אתה נוצר, והשני, בעל כרחך אתה נולד, והשלישי, בעל כרחך אתה חי, והנה לפי הדין המבואר לעיל שהמקיף את חבירו משלש רוחותיו אין מחייבין אותו, ברם כאשר האדם יחלה ונוטה למות, אנו רואים שמשתדל ברופאים הרבה כדי להתרפאות מחליו שיעמוד בחיים, וכל אשר לו יתן בעד נפשו, וצועק ובוכה כי חפץ חיים הוא, אם כן זה דומה ממש להדין שלפנינו, דאם עמד הניקף וגדר את הצד הרביעית מגלגלין עליו את הכל.

וזאת היא מליצת התנא במשנה, על כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ואולי תטעון דלא ניחא לך בשלש אלה הגדרים, לכן אמר התנא אבל ועל כרחך אתה מת, כי בעצמך תשתדל לגדור רוח הרביעית וגלית דעתך דניחא לך במה שאתה נוצר ונולד וחי, ולכן על כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון, משום שיגלגלו עליך את הכל.

★★

בספר יסודי העיקרים (פרשת ויקהל) הביא, ששמע ממורו ורבו הגאון הנצי"ב שסיפר שפעם אחת ישבו התלמידים סביב לשלחנו של הגר"א, ונתארח בתוכם גם המגיד המפורסם מדובנא, והשיחה נסובה אודות המשנה הזאת, ואז אמר הגר"א את הביאור המובא לעיל, המגיד מדובנא בשמעו זאת המתיק תיכף דבריו אלה על פי משל כדרכו.

לאיש אחד היו שתי בנות, אחת כעורה מאד, ואחת רעה בתכונתה, ולא היה איש שהיה חפץ לקחתם. ויהי היום, ויבוא שדכן ידוע ויאמר לו, הנה יש שני אנשים, אחד סומא ואחד חרש, ומעתה אם יש את נפשך יקח הסומא את בתך המכוערת, ולא יראה את כיעורה, והחרש יקח האת הרעה, ולא ישמע צעקתה הבאה אליו, וייטב הדבר לפני האיש ויעש כן.

ויהי כאשר עברו כמה שנים, והזוגות האלו גדלו והצליחו בעושר רב וגם עשו פרי, ויעבור שם רופא מומחה, ויאמר כי יש לאל ידו לפקח הסומא ולרפא החרש, ויבוא הרופא לביתם וגמרו אתו ליתן לו סך מרובה לרפא אותם, ויהיה כי ריפא אותם נפלה מחלוקת גדולה בין הזוגות, זה ראה את רעת המראה בזבולו, וזה שמע קולי קולות הארורה באהלו, ויהי כאשר בא הרופא לבקש משכורתו לא רצו ליתן לו, באמרם כי עוד רעה גדולה גרם להם, כי עתה יראו וישמעו מה הגיע עליהם לכן אין לו דמים בעד זה. ויבואו לבית המשפט ויערכו טענותיהם לפני הדיין, ויאמר השופט לרופא, אכן עשית להם רעה גדולה יותר מהטובה שעשית עמהם, לכן מוכרח אתה להסיר הרעה מנגד עיניהם ולהשיבם כבתחילה אם לאל ידיך, ויאמר הרופא, עוד יותר נקל לי להחזירם כבתחילה יותר מלרפאם, ויהי כאשר שמעו שני האנשים האלו את הפסק אשר יצא מפי הדיין, ענו ואמרו כי אין רצונם בזה, נענה הדיין ואמר, אם זאת איפוא, חייבים אתם לשלם לרופא את כל משכורתו שלימה, כי גילתם בדעתכם שחפצים אתם במעשיו.

דף כ"א ע"א

בגמ': אמר רב הונא אמר רב הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר משום שנאמר ושאיה יוכת שער.

ופירש רש"י, 'שד ששמו שאיה מכתת שער, בית שאין בני אדם דרין בו, והלכך זה שעמד בו ההנהו. לישנא אחרינא, בית שהוא שאוי ויחיד מאין אדם, יוכת שער, מזיקין מכתתין אותו'.

כתב הרה"ק רבי צדוק הכהן (צדקת הצדיק אות לה), 'לא יכנס לחורבא דשכיחים מזיקין (ברכות ג' ע"א), ועיין בבבא קמא (כא, א) וברש"י עיין שם, כי בית הוא מקום שמחזיק בו איזה דבר, וכאשר חרב מאין יושב מבני אדם ולא מחפיציו, [וכדאיתא בבבא קמא שם דגם במחזיק בו תבנא וציבי סגי], אם כן הוא מקום היפכי ומזיק לישוב בני אדם, ולפיכך אמרו שם בבבא קמא דמקלקל גם כן הבנין, שהבנין מצרכי בני אדם, ומאחר שזה היפוך הישוב, הוא גם כן היפכי ומזיק לבנין שהוא מכלל הישוב'.

★★

בגמ': השוכר בית מראובן מעלה שכר לשמעון, שמעון מאי עבידתיה ה"ק נמצא הבית של שמעון מעלה לו שכר.

בגמ' מוקי לה דוקא דקיימא לאגרא דהוי זה נהנה וזה חסר אבל זה לא חסר פטור. ולכאורה יש להעיר הן אמת

דא״א לחייבו מטעם נהנה כיון דההוא לא חסר, מ״מ מדוע לא יתחייב מטעם התחייבות שהתחייב לשלם עבור השתמשותו בבית, דהרי הוא שכרו והתחייב לשלם דמי שכירות שהוא דמי השתמשות בבית, (ועי׳ בנמק״י מש״כ בשם הרמ״ה שעמד ע״ז, ותי׳ שהשכירות הוא בגדר מקח טעות והיא בטילה לפיכך התחייבותו אינו כלום ואינו חייב לאחד מהם.

אך צריך ביאור הלא צריך להתחייב מטעם נהנה אף דהשני אינו חסר כיון דגלי דעתיה דניח״ל בהוצאה לשי׳ התוס׳ דהיכא דגלי דניח״ל בהוצאה, חייב בנהנה אפי׳ לא חסר, וכבר עמד ע״ז בשיטמ״ק בשם הגליון ותי׳ וז״ל דהכא לא חשיב גילוי דעת אצל שמעון, כי לא כיון לשכור וליתן שכירות אלא לראובן ולא לשמעון. עכ״ל. ודבריו צ״ב דמאי נפק״מ לאיזה אדם גילה דעתו, הרי סיבת החוב בזה הוא משום שהוא מצדו מוכן לשלם עבור זה.

ובאור שמח (פ״ג מה׳ גזילה ואבידה) כתב לתרץ דיכול לטעון דהסכמתו לשלם הי׳ רק עבור שכירות, היינו השתמשות בהסכמת הבעלים שאז הוא דר שם בשלוה בלי שבעה״ב יוכל לסלקו משם, אבל אינו מוכן לשלם עבור השתמשות בלי דעת בעה״ב, דבאופן כזה אין ישיבתו במנוחה, דהרי יוכל הבעה״ב לסלקו משם בכל רגע, ותמיד אינו יודע אם בעוד רגע לא יגרשנו משם, עבור אופן השתמשות כזו אינו מוכן לשלם ע״ש.

אמנם מלשון השמ״ק אין משמע דלזה נתכוין, ואולי אפשר הטעם מדוע גלוי דעת לראובן אינו מועיל לשמעון, משום שיכול לטעון איני רוצה עסקים עם שמעון שהוא אדם קשה ואינו נוח לי וכדומה, לפיכך אילו ידעתי שזה של שמעון לא הייתי נכנס עכ״ד.

(ספר באורים והערות להגרי״מ קנובלוביץ שליט״א)

★★

בגמ׳: הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר, משום שנאמר ושאיה יוכת שער.

הנה מצינו שאלה באחרונים בענין אחד ששכר דירה בתנאי שלא יכניס עוד דיורים חוץ מבני משפחתו, והשוכר עבר על התנאי והכניס דיורים בחינם, האם הדיירים שהוכנסו לבית בלא רשות חייבים לשלם לבעל הדירה מדין ״נהנה״, או דנימא, שכיון שאין הדירה עומדת להשכיר משום שיש כבר דיורים שם הו״ל זה נהנה וזה לא חסר דפטור.

★★

וכתב בזה בקובץ הישר והטוב (קובץ ד׳ סי׳ כ״א ע׳ קמג):

אם בעה״ב מפסיד פרוטה ע״י הוספת דיירים, כגון שבעל הדירה משלם את חשבונות המים וכפי שמקובל היום בשכירות לתקופה קצרה, וכן בשכירות חדר במלון, שהמשכיר מפסיד פרוטה עכ״פ [שהוא בזמנינו כמה אגורות], יש לחייב את הדייר לשלם את כל ההנאה, שכיון שנחסרו הבעלים פרוטה מגלגלין על הנהנה את כל הנאתו, אבל באופן שלא נחסר הבעה״ב פרוטה ע״י הדייר, אין לחייב את הדר בדירה לשלם, דהו״ל זה נהנה וזה לא חסר.

★★

והנה בכעין שאלה דידן דן בנתיבות סי׳ שס״ג סק״ט. ויעויי״ש שנסתפק בשוכר שנתן רשות לאחר שידור בבית בחינם, ומסיק הנתיבות דחייב לשלם, שכיון שיש עכ״פ חסרון מועט מחמת קלקול הכתלים מגלגלים על הנהנה הכל, וכל הפטור בלא קיימא לאגרא, כשאין הבית עומד להשכיר דאמרינן בעלמא דפטור, הוא משום שגם המשכיר נהנה במה שהשוכר דר שם, כדאמרינן בגמרא [ב״ק כ״א] דשאיה יוכת שער. דהיינו. שהדר שם מונע מזיקים מלבא, וגם משום דביתא מיתבא יתיב, והוא, שהדר שם מתקן הדירה, וכ״ז לא שייך בעיניינו שכבר היו שם דיורים בלא״ה, וכיון שאין המשכיר נהנה כלל ממה שהוא דר שם חייב הנהנה לשלם את כל הנאתו מאחר שהבעה״ב מפסיד דבר מועט עכ״פ, עכת״ד הנתיבות.

★★

ולהלן כותב עוד:

אמנם נידון זה תלוי במחלוקת ראשונים, וגם הנתיבות עצמו סותר דבריו בזה. דהנה מצאנו כדברי הנתיבות הנ״ל לחייב את הנהנה בנידוננו בחי׳ הרשב״א ב״ק כ״א ע״א [סוף ד״ה אמר רב הונא] וז״ל, ושמא נאמר כי על כל פנים יש הפסד קצת בבתים מחמת דריסת רגל הדיורין, אלא שהריווח שמצילין אותה משאיה יוכת שער עולה כנגד זה, וממנה שאם היו כבר אנשי ביתו או אנשים אחרים דרים בה מחמת בעל

הדירה ובא אחר ודר בה מעלה לו שכר, והיינו דקאמרינן איכא בינייהו דקא משתמש בה בתיבני ובציבי, עכ"ל רשב"א. הרי מבואר דס"ל כדברי נתיבות האמורים לחייב את הנהנה בכה"ג.

אמנם הרא"ש בב"ק דף כ"א מחולק עם הרשב"א ביסוד דבריו, וז"ל הרא"ש, אמר רב סחורא אמר רב הונא הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר שנאמר ושאיה יוכת שער, ומייתי מהך קרא אסמכתא וסעד לדבריו. לא מיבעיא שהוא פטור משום דהו"ל זה נהנה וזה לא חסר אלא אפי' טובה נמי עושה עמו שמנע ביתו מליסתר, עכ"ל הרא"ש. ומבואר דהרא"ש סובר דאף באופן דלא שייך כלל טעמא דשאיה יוכת שער ג"כ פטור הנהנה, ולפי"ז יוצא לכאורה דאף בנידון הנתיבות והרשב"א ג"כ פטור הנהנה, אע"פ שלא שייך כה"ג הטעם דשאיה יוכת שער.

וע"ש עוד שהאריך בזה.

★★

בגמ': ויהבי לי' ליתמי דבר מועט.

וכתבו התוס': ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה אע"פ שלא חיסר כל כך וכדאמרינן לעיל גבי בית משום שחרוריתא דאשייתא.

וכן הובא בשולחן ערוך חו"מ (סי' שס"ג סעיף ז') י"א דכשאין החצר עומד לשכר דאמרינן דאינו צריך להעלות לו שכר, אם חסרו אפילו דבר מועט, כגון שהי' בית חדש, וזה חסרו במה שהשחירו, אע"פ שאין הפסד אותו שחרירות אלא דבר מועט, על ידו מגלגלין כל השכר כפי מה שנהנה.

בהגהות חכמת שלמה (שם) נסתפק אם חיסר פחות משוה פרוטה, אם עי"ז מגלגלין עליו את הכל, או דלמא כיון דבעלמא פחות משו"פ אינו ממון, הו"ל כלא חיסר כלום ופטור.

והביא ראי' ממש"כ תוס' כתובות (ל' ע"ב ד"ה לא צריכא) שכתבו התוס' לגבי תחב לו חבירו לבית הבליעה דאיירי בשן דמעיקרא לא הי' שוה רק פרוטה, ועתה שנתקלקלה קצת אינה שו"פ, דאף אי זה נהנה וזה לא חסר פטור, הכא חייב כיון דעשה קצת חסרון עכתו"ד.

מבואר מדבריהם דבר חידוש, שאף שהחסרון הי' פחות משוה פרוטה, אע"פ מגלגלין עליו את הכל, וצריך הוא לשלם את כל מה שהזיק.

דף כ"א ע"ב

במשנה: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק שלם מפני שהן מועדין הכלב שנטל חררה והלך לגדיש אכל החררה והדליק הגדיש על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק.

הנה בלקוטי התורה מהאריז"ל כתב, שחטא אדם הראשון היה שלא המתין בזיווגו עד שבת. ובשם משמואל (ויקרא תרפ) הקשה, הרי חטאו מבואר בכתוב, ולמה לנו להוסיף על חטאתו, ועוד, הרי לא נצטוה על זה, ואם היה לו להבין מעצמו, יש לשאול להיפוך למה עשה ככה, הרי עדיין לא היה לו יצר הרע, והיה במדרגה גבוהה מאד שמלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין, ולא יתכן לומר שנמשך לתאוה.

וביאר, שבודאי כיוון בזיווגו לדברים גבוהים ותיקונים גדולים, כראוי לאיש המעלה כמוהו, אבל עדיין לא היה ראוי לזה עד יום השבת שאז היה בא לתוספת מעלה, והנה אדם הראשון לא המתין על תוספת המעלה, כי בתשוקתו לדברים הגבוהים ולתיקונים הגדולים התאמץ למעלה מן הסדר, וכמו הדולג ומקפץ על מקום גבוה ממנו ואינו ממתין לעלות מדרגה אחר מדרגה על הסדר.

רמז לדברים אלו נמצא בדברי המשנה שלפנינו, "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג", הכלב רומז לנחש, והגדי לאדם הראשון, והיינו שסיבת הכלב נצמחה בסיבת הגדי ששניהם קפצו מראש ושברו את הכלים.

כעין זה כתב הרמ"ע (במאמר חיקור דין ח"ג פ"ט) וזה לשונו, 'שמחמת פחזותו של אדם הראשון במצוה ראשונה שנצטוה בה, והיא פרו ורבו, כי הנה בתחילת תשמישו נזקק לאשתו בחול וביום, ובשעת התגבר הדין, [פירוש בשעת מנחה], ובפירסום, והוליד ערלתו זה קין, את פריו זה הבל, ועל הדוגמא שלהם במשפטי ה' אמת תנן בנזקין, הכלב והגדי

שקפצו מראש הגג, שנולדו קודם זמנם, והרי הם נפלים ושברו את הכלים וכו׳׳ עד כאן לשונו.

★★

בגמ׳: טעמא דקפצו הא נפלו פטור וכו׳ כגון דמקרבי כלים לגבי כותל וכו׳ ואפילו תחילתו בפשיעה ליכא.

הנה בגמ׳ להלן (נ"ב ע"ב): כסהו כיסוי וכו׳ נימא מדהוי פושע לענין חרש הוי נמי פושע לענין פקח אלא לאו ש"מ לא אמרינן מיגו וכו׳.

והקשו הראשונים, נהי דלא אמרינן מגו, מ"מ יתחייב מטעם תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ובחידושי הראב"ד תירץ, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס בבור ובאש ושן ורגל פטור, דכיון דהתורה מיעטה בשמירתן דסגי בשמירה פחותה, ה"נ לא אמרינן בהו שיתחייב בתחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ובמאירי (להלן שם) הקשה מהגמ׳ כאן דאמרינן (וכנ"ל): טעמא דקפצו הא נפלו פטור, אלמא קסבר תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, ותניא נמי הכי הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו הכלים משלם נזק שלם נפלו פטורין, הניחא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר, כגון דמקרבי כלים לגבי כותל, דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עלייהו ואפילו תחילתו בפשיעה ליכא - הרי הא דחייב בקפצו הוא מטעם רגל, מ"מ נפלו ג"כ חייב מטעם תחלתו בפשיעה וסופו באונס.

★★

וכתב הגאון ר׳ אליהו חזן ז"ל (בקובץ הפרדס שנה מ"ו קו׳ ט׳ ע׳ 10) בזה, דהנה הראב"ד (להלן נ"ב ע"ב) תירץ עוד על קושיתו הנ"ל. דתחילתו בפשיעה וסופו באונס מניזק לניזק פטור, והכא הפשיעה בגמלים והאונס בשוורים. ומשמע דבתירוץ הראשון (הנ"ל) סובר הראב"ד, דגם דתחילתו בפשיעה וסופו באונס מניזק לניזק חייב, אלא הכא פטור משום דבבור התורה מיעטה בשמירתו. וצ"ע דהרי מבואר בגמרא כאן דמניזק לניזק גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, דהרי אמרו כאן: כגון דמקרבי כלים דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עלייהו ואפילו תחילתו בפשיעה ליכא, אף דפשע לענין כלים הרחוקים מהכותל מ"מ פטור, כיון דלגבי כלים הקרובים לכותל ליכא פשיעה והוי מניזק לניזק.

וכתב לפלפל הרבה בענין זה ובסו"ד כותב: וי"ל קושית המאירי הנ"ל, דהא דכתב הראב"ד דבבור ושן ורגל ואש כיון דהתורה מיעטה בשמירתן תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, הוא רק מניזק לניזק כמו בכסוי שאינו ראוי לגמלים, דכיון דהתורה מיעטה בשמירתן לא מקרי מדין תחילתו בפשיעה שלא עשה שמירה כלל, ומשו"ה לגבי שוורים מקרי אונס, אבל בנפלה היכא דנשברו כלים גדולים דיכול להיות ההיזק בקפיצה גם ברגל חייב. ע"כ.

דף כ"ב ע"א

בגמ׳: אתמר ר׳ יוחנן אמר אשו משום חציו וכו׳.

כתב כאן הנמוק"י שאנו מחשיבים כאילו נגמר כל מעשה השריפה ברגע שהדליק, ולכן מותר להדליק נרות בערב שבת סמוך לחשיכה, למרות שהם הולכים ודולקים בשבת.

והקשו המפורשים. דא"כ, איך אמר ר׳ יוחנן עצמו בתענית (כ"ט ע"א) "אלמלא הייתי באותו הדור (בו קבעו את יום תענית תשעה באב) לא קבעתיו אלא בעשירי, שרובו של היכל נשרף בעשירי", והלא לדעת רבי יוחנן פעולת ההצתה היא הקובעת, ומאחר ופעולת ההצתנה נעשתה בתשיעי באב, נחשב הדבר כאילו כל מעשה השריפה נגמר בתשיעי באב - תאריך ההצתה?

★★

ובספר מרפסין איגרא (פר׳ משפטים) הביא כמה תירוצים בזה. א. תירץ הרה"ג ר׳ גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך: הסיבה שבגינה רצה ר׳ יוחנן לקבוע את הצום בעשירי באב היא - מפני שבפועל ההיכל נשרף בתאריך זה, ומזמן זה ואילך איבד עם ישראל בפועל את המקום המקודש לו ביותר, ועל כך הצער היגון והאבל.

אכן אם ר׳ יוחנן היה רוצה לקבוע את תאריך הצום על פי הזמן שבו נעשתה ההצתה, ולא זמן השריפה בפועל, גם ר׳ יוחנן היה מודה שהתאריך הראוי הוא ט׳ באב.

עוד כתב שם לתרץ: בגמרא במסכת בבא קמא (כג, א) מבואר שגם מי שסובר "אשו משום חיציו", מודה הוא

שישנם מקרים שבהם חיובו משום "ממונו", כגון במקום שהאש לא היתה אמורה להגיע בעת ההדלקה בכוחות עצמה, ורק שינוי נסיבות, כדוגמת רוח שאינה מצויה, או נפילת גדר וכדו', גרמו לאש להגיע למקום שהגיעה. במקרה שכזה הכל מודים ש"אשו משום ממונו", ואינה נחשבת לחיציו. מכיון שרק סיבות אחרות גרמו לנזק - אין לייחס את האש ישירות להמצית.

במדרשים (איכ"ר פרשה א, מג) מובא, שלולא זאת שהקב"ה ומלאכי מעלה סייעו בהצתת האש לא היה בכוחם של אויבי ישראל לשרוף את בית המקדש.

משום כך סבר ר' יוחנן שאין לייחס את שרפת בית המקדש לאלו שהציתוהו בט' באב, שהרי לא מכח מעשיהם נשרף בית המקדש. אלא לשרפה בפועל שהתרחשה בי' באב, שהייתה מכוח מעשיו של הקב"ה, ולא מכח האש שהציתו נבוזראדן או טיטוס או נבוכדנצר.

ועוד תירץ: דבריו של ה"נימוקי יוסף" אמורים לגבי זמן חיובו של מבעיר הבערה. אולם לגבי החפץ הנשרף, ברור שהזמן שבו נחשב החפץ לשרוף הוא רק בשעת שרפתו בפועל.

לכן אמר רבי יוחנן שלו הדבר היה בידו, היה נקבע הצום לעשירי בחודש אב, שכן אז נשרף בית המקדש, ורק אם תאריך הצום היה נקבע על פי זמן חיובם של הרומאים היה מקום לקובעו בתשעה באב ע"כ.

★★

והנה עה"פ (דברים לב, מא): אם שנותי ברק חרבי וגו' כתב רש"י:

למדו רבותינו באגדה מתוך לשון המקרא שנאמר ותאחז במשפט ידי - לא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה, מדת בשר ודם זורק חץ ואינו יכול להשיבו והקב"ה זורק חציו ויש להשיבן כאלו אוחזן בידו שהרי ברק הוא חציו שנאמר כאן ברק חרבי ותאחז במשפט ידי וגו'. ע"כ.

וכתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל בספרו ברכת שמעון (פר' האזינו):

שמעתי מהגה"צ האדמו"ר רבי משה'ניא מבויאן זצ"ל הי"ד, לתרץ עפי"ז קושית האחרונים במה דאמרינן בגמ' (תענית כ"ט) דא"ר יוחנן שאילו היה בזמן החורבן היה קובע את יום הצום לעשירי באב שבו נשרף רובו של ההיכל, וקשה דהרי רבי יוחנן איהו דס"ל אשו משום חציו, וידועים דברי הנמוקי יוסף בפ"ב בב"ק שהסביר דאיך מותר להדליק נר בערב שבת והנר דולק בשבת, והלא כיון דאמרינן דאשו משום חציו, א"כ מה שהנר דולק חשיב כאילו מדליקו האדם בידים, וא"כ הוי כמדליק בשבת, ומתרץ הנמוקי יוסף דמכיון דאמרינן דאשו משום חציו, הוי כאילו בעת ההדלקה שהיתה בערב שבת הבעיר את כל הנר שיודלק אח"כ במשך כל הזמן, ולפ"ז למה אמר רבי יוחנן שהיה קובע את יום הצום לי' באב, הרי כיון דתחלת השריפה היתה ביום ט' ולמ"ד אשו משום חציו הולכין בתר ההתחלה, וא"כ כדין נקבע ליום ט'.

ועפ"י דברי רש"י הנ"ל תירץ הגה"צ הנ"ל להמבואר בגמ' (כתובות ל"א.) בהא דאמרינן דעקירה צורך הנחה היא דיש לחלק בין היכא דאי בעי מצו לאהדורה ובין זורק דלא מצי לאהדורה ע"ש, וא"כ י"ל דסברת הנמוק"י דהכל הולך אחר ההתחלה הוא היכא שנגמרה מעשהו עם ההתחלה ולא מצו לאהדורה, אבל בחורבן הבית שאש הוצת ממרום ובמשפטו של הקב"ה נאמר ותאחז במשפט ידי ובזורק חציו יש בידו להשיבן כאילו אוחזן בידו, לכן לא נדון על שם ההתחלה, והיה מהדין לקבוע הצום בעשירי שבו נשרף רובו של ההיכל ודפח"ח.

★★

בגמ': אשו משום חציו.

הנה הנימוקי יוסף כאן (דף י מדפי הרי"ף), ביאר שאנו מחשיבים כאילו נגמר כל מעשה השריפה ברגע שהדליק, ולכן מותר להדליק נרות בערב שבת סמוך לחשיכה למרות שהם הולכים ודולקים בשבת.

ואם כן, קשה דבתענית (כ"ט ע"א) א"ר יוחנן אם הייתי במנין הייתי קובע לצום בעשירי באב מפני שרובו של היכל נשרף בו, וקשה מדוע רבי יוחנן היה קובע את התענית בעשירי משום שרובו של היכל נשרף בעשירי, והרי לדעת רבי יוחנן הסובר אשו משום חציו, כנ"ל פעולת ההצתה היא הקובעת, ומאחר ופעולת ההצתה נעשתה בתשיעי באב, הרי שנחשב כאילו כל מעשה השריפה נגמר בתשיעי באב - תאריך ההצתה?

וידוע תירוצו של כ"ק אדמו"ר מקוצק זצ"ל, דסברת הנמוק"י הנ"ל שייכת רק על האדם הפועל, דאם דנין על הפועל אז י"ל דעשה הכל מתחלה, אבל אם דנין על עצם הפעולה א"א לומר שנעשית רק ברגע שנעשית באמת ודו"ק.

וכעי"ז הביא בשיח השדה (שער הכללים כלל ה') בשם כ"ק אדמו"ר בעל האבני נזר זצ"ל, והוסיף הגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל-הי"ד שם ראיה ליסוד זה: ונלע"ד ראי' לזה דהרי אסור ליטע ל' יום ר"ה בשביעית משום שנקלט בשביעית כמבואר בפ"ק דר"ה (דף יוד:) ובתוס' ור"ן, וקשה לכאורה למ"ש הנימוק"י הנ"ל דחשיב הכל כאלו נעשה עכשיו, א"כ חשיב כאילו הקליטה הוא קודם שביעית, אבל למ"ש א"ש, דאם דנין על עצם הפעולה א"א לומר שנעשה עתה רק בשביעית, וכיון דשביעית עיקר האיסור על הקרקע דכתי' ושבתה הארץ כמ"ש בתוס' רי"ד ע"ז (דף ט"ו.) לענין אמירה לעכו"ם, וכיון דהקליטה הוא בשביעית א"כ הארץ אינו שובת וק"ל.

★★

בספר מרפסין איגרא - ענינים (ע' קפט-קצ) מביא בשם הגאון ר' אהרן ליב שטיינמן שליט"א בישוב הקושי' הנ"ל: גם אם כל מעשה השריפה או יריית החץ נגמר בעת תחילתו, אך ברור שהאבילות על מי שמת בגין אותו מעשה שריפה או יריה, תתחיל רק מאותו יום שהוא ימות בפועל, שאז בפועל קורה האובדן המחייב את האבילות, שהרי האבילות נמדדת לפי שעת התוצאה ולא לפי שעת המעשה.

לפי זה הוא הדין לגבי תענית ט' באב, שמהותה אבילות על החורבן, גם היא נקבעת לפי שעת התוצאה, שרובו של היכל נשרף בפועל בעשירי, ולכן אמר רבי יוחנן שהיה קובע את התענית בעשירי ולא בתשיעי.

★★

עוד כתב בזה בספר מרפסין איגרא (פר' משפטים ע' רג-ד): יש לתרץ, כי הסיבה שבגינה רצה ר' יוחנן לקבוע את הצום בעשירי באב היא - מפני שבפועל ההיכל נשרף בתאריך זה, ומזמן זה ואילך איבד עם ישראל בפועל את המקום המקודש לו ביותר, ועל כך הצער היגון והאבל.

אכן אם ר' יוחנן היה רוצה לקבוע את תאריך הצום על פי הזמן שבו נעשתה ההצתה, ולא זמן השריפה בפועל, גם ר' יוחנן היה מודה שהתאריך הראוי הוא ט' באב.

עוד יש לתרץ: לקמן (כג, א) מבואר שגם מי שסובר "אשו משום חיציו", מודה הוא שישנם מקרים שבהם חיובו משום "ממונו", כגון במקום שהאש לא הייתה אמורה להגיע בעת ההדלקה בכוחות עצמה, ורק שינוי נסיבות, כדוגמת רוח שאינה מצויה, או נפילת גדר וכדו' גרמו לאש להגיע למקום שהגיעה, במקרה שכזה הכל מודים ש"אשו משום ממונו", ואינה נחשבת לחיציו, מכיון שרק סיבות אחרות גרמו לנזק - אין לייחס את האש ישירות להמצית.

והנה במדרשים (איכ"ר פרשה א, מג) מובא, שלולא זאת שהקב"ה ומלאכי מעלה סייעו בהצתת האש לא היה בכוחם של אויבי ישראל לשרוף את בית המקדש.

משום כך סבר ר' יוחנן שאין לייחס את שרפת בית המקדש לאלו שהציתוהו בט' באב, שהרי לא מכוח מעשיהם נשרף בית המקדש. אלא לשרפה בפועל שהתרחשה בי' באב, שהיתה מכח מעשיו של הקב"ה, ולא מכח האש שהציתו נבוזראדן או טיטוס.

★★

בגמ': אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו וכו'.

הנמוק"י הקשה כאן דלר"י איך שרי להדליק נרות בע"ש עם חשיכה והנרות דולקים בשבת, הרי הם דולקים מכוחו וכחיציו דמי, ותירץ הנמוק"י ותו"ד הוא, דהחיוב של האדם הוא על מעשה הזריקה של החץ, ובאותה שעה נחשב כאילו עשה את כל מעשה הנזק, וה"נ לגבי הדלקת הנר בע"ש נחשב כאילו נגמר אז כל מעשה ההדלקה ובשבת לא עשה כלום ע"ש באריכות.

★★

במפרשים דנו והקשו הרבה בדברי הנמוק"י, והביאו מהגמ' זבחים (טו ע"א) דאיתא שם:

"בעי רבי ירמיה מרבי זירא, היה מזה זריקת דם קרבן למזבח ונקטעה ידו של הכהן המזה ונעשה בעל מום ופסול לפני שהספיק הדם להגיע לאויר המזבח מהו". ורבי זירא אמר שההזאה פסולה "מאי טעמא, והזה ונתן בעינן". ולפי דברי הנמוקי יוסף שהכל הולך אחר תחילת המעשה, לא מובן מדוע הזריקה פסולה, הרי בשעת תחילת הזריקה היה הכהן כשר,

ומדוע לא נחשיב את כל פעולת הזריקה בשעת ההתחלה, וממילא הזריקה צריכה להיות כשרה.

עוד קשה מסוגיית הגמרא בשבת (ד, א) "בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו". ומתלבטת הגמרא מה היה הספק: אם היה שוגג ולא נזכר כלל שהיום שבת או שמלאכה זו אסורה, למי "התירו" לרדות, הרי אינו זוכר ששבת ואינו רוצה לרדות והוא בודאי לא בא לשאול מה לעשות, ואם נאמר שלאחר שנתן הפת לתנור נזכר שהיום שבת ולכן רוצה להוציאה מהתנור קודם שיגיע לידי חיוב חטאת, קשה שהרי כיון שנזכר ששבת לפני גמר המלאכה, הרי שלא נגמרה המלאכה בשוגג "ותנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה".

ולכאורה אם נחשבת כל הפעולה בשעת תחילת המעשה, כדברי הנמוקי יוסף, אם כן כל מה שהאש תאפה את הפת בהמשך נחשב שכבר נעשה בתחילת הכנסת הפת לתנור, ומכיון שבתחילת מעשה הכנסת הפת לתנור היה שוגג, שפיר צריך להחשב שוגג ויחשב כאילו תחילת וסוף המלאכה נעשו בשוגג - ומדוע שלא נעמיד את ספק הגמרא באופן זה.

★★

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (ח"ב נושאים כלליים סי' ז' ס"ק ג') בישוב הקושיות הנ"ל:

ונראה בביאור הדברים: במלאכת שבת יש דין מיוחד, שמלבד שהמחייב הוא מעשה מלאכה, יש תנאי נוסף שצריך מלאכת מחשבת, והיינו שכל המשך המלאכה צריך שיהיה באופן המחייב בשוגג חטאת ובמזיד סקילה, ואם חסר במלאכת מחשבת, על אף שתחילת מעשה המלאכה היה באופן המחייב, גם אם הכל מתייחס לתחילת המעשה, מכל מקום אם בהמשך מתעורר חסרון של מלאכת מחשבת, אין הוא חייב יותר באיסור המלאכה.

ולפי זה מובן החילוק בין מדליק נר לפני שבת שהנר ממשיך לדלוק בשבת, לבין המכניס פת לתנור בשבת ונאפה במוצאי שבת. ואף שהמדליק נר בערב שבת הכל מתייחס לתחילת המעשה, אבל המכניס פת לתנור בשבת ונאפה במוצאי שבת, גם אם נאמר שהכל מתייחס לתחילת המעשה, מכל מקום הרי התנאי הנוסף שצריך "מלאכת מחשבת" פוטרו, משום שהמשך המלאכה היה בזמן פטור דהיינו במוצאי שבת.

וכן לא קשה מספק הגמרא ברדיית הפת, שכן גם אם נאמר שהכל מתייחס אל שעת ההכנסה לתנור, מכל מקום הדין של "מלאכת מחשבת" פוטרו, משום שהמשך המלאכה היה באופן פטור, דהיינו שכבר נזכר בשעת המשך המלאכה.

★★

וביישוב הקושיא מהגמרא בזבחים למה לא תוכשר זריקה של כהן שנקטעה ידו חר שהזה הדם למזבח קודם שהגיע הדם לאויר המזבח, צריך לומר, שאמנם הטעם שפסול הוא מגזירת הכתוב "וזרק ונתן" וזהו דין מיוחד לגבי זריקת דם, שלא נאמר בו שנייחס הכל לתחילת מעשה הזריקה. והיא גופא, הצד להכשיר בספר הגמרא היה משום יסוד הנימוקי יוסף, כדברי רש"י שם "דמכי פריש הדם גמרה לה הזריקה", והצד לפסול, וכן מסקנת הגמרא, שיש גזירת הכתוב מיוחדת שלא נאמר שהכל מתייחס להתחלה עכ"ד.

★★

בגמ': וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן אמר לך חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא.

בבית האוצר (כלל ריד) כתב, דבמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם אשו משום חציו או משום ממונו, נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בירושלמי במסכת פסחים (פרק ג הלכה ג), כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, רבי אליעזר אומר, לא תקרא לה שם עד שתאפה וכו', אמר רבי יהושע, לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא, אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב, ואם החמיצה החמיצה. ואמרו שם,

כיצד יעשה על דרבי אליעזר (לדעת רבי אליעזר), מערים ואומר זו אני רוצה לוכל וזו אני רוצה לאכול, ואופה את כולה, וכשהוא רודה, מערים ואומר זו אני רוצה ליישן זו אני רוצה ליישן ומשייר אחת (לחלה). אמר ליה רבי יהושע לא נמצאת כשורף קדשים בי"ט (דמה שמשייר אחת, נשרפת בתנור). אמר לו רבי אליעזר, מאיליהן הן נשרפין (ואיהו לא

קעביד מידי, קרבן עדה). אמר לו רבי יהושע, לא נמצאת עובר על בל יראה ובל ימצא, אמר לו, מוטב לעבור מצוה בלא תעשה שלא באת לפניו ממצוה בלא תעשה שבאת לפניו (מוטב לעבור על לא תעשה שלא באת לפניו, דהיינו שלא עשה מעשה בידים, מה שאין כן שריפת החלה, שעל ידי נתינתו לתוך התנור נעשה, קרבן עדה).

ומבואר, דרבי יהושע מחשיב שריפה לעשה בידים, והיינו משום שנתן בידיו את העצים בתנור והדליקן, וכל מה שנשרף אחר כך נחשב מעשה שלו, ורבי אליעזר סובר, שאין זה מעשה בידים, משום שמאליהן הן נשרפין, משום שסובר דאשו משום ממונו, ואינו נחשב לחיצים שלו.

★★

בגמ': ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש.

מכאן למד המהר"ם מרוטנבורג [הובא בטור ובשו"ע או"ח סי' קי"ד סע' ט'] דאם ביום הראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים כנגד ל' יום שאומרים אותו ג' פעמים, אם מכאן ואילך אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר, דאם בריחוק הזכרת מוריד הטל הוא מתרגל ק"ו במקרב הזכרתו, וכדאמרינן כאן ריחק נגיחותיו חייב קירב לא כ"ש.

ותמהו הט"ז והמג"א דהאיך למד המהר"ם מרוטנבורג כן מכאן, והרי אנן קיי"ל כרבי יהודה שסובר כאן שאינו נעשה מועד עד שיגח ג' פעמים בג' ימים, אבל ג' פעמים ביום אחד לא מהני.

הנוב"ק (או"ח סכ"ו) תירץ דס"ל להמהר"ם מרוטנבורג דודאי מודה רבי יהודה לסברת ר"מ דריחוק גרע מקירוב לענין להתרגל באיזה ענין, אלא דר"י למד מזבה דכמו דבזבה איכא גזיה"כ לא לדון בק"ו ה"נ במועד שהפרשה דיברה רק בריחק נגיחותיו, זו גזיה"כ דבקירב נגיחותיו אינו נעשה מועד. אבל בכל ענין שבעולם שאין בו חידוש דין אלא דאנו דנים מתי הוא מתרגל במציאות, בודאי יש לדון ק"ו ואנו יודעים דבודאי דמתרגל בקירב הזכרת מוריד הטל צ' פעמים. ועע"ש שהאריך [וראה להלן כ"ד ע"א שהארכתי הרבה בזה בס"ד].

דף כ"ב ע"ב

בגמ': תא שמע המדליק את הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור בשלמא למאן דאמר אשו משום חציו משום הכי פטור.

בשו"ת אבני נזר (אורח חיים סי' שפח אות ד) הקשה, לדעת הר"ן, שרק בנזיקין אומרים אשו משום חציו אבל לא במיתה, אם כן הרי כאן מדובר במיתה שהעבד נשרף, ואם כן למה לרבי יוחנן ניחא שפטור מתשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, הרי אינו מתחייב על המיתה משום שלא אמרינן בזה אשו משום חציו, וממילא יש לו להתחייב בתשלומין.

ותירץ, דכמו לגבי חייבי מיתה שוגגין יש את דרשת חזקיה, שמדמים מכה אדם למכה בהמה, מה מכה בהמה לא חילקת בין שוגג למזיד, אף מכה אדם אין חילוק בין שוגג למזיד, ושניהם פטורים מתשלומין. כמו כן נדרוש לענין זה, מה מכה בהמה לא חילקת בין מכה בעצמו למכה באשו ושניהם חייבים, אף מכה אדם אל תחלק בו לפוטרו מממון, בין מכה בעצו למכה באשו ושניהם פטורים.

★★

במנחת חינוך (מצוה נו) יצא לחדש, דאף על גב שאין אומרים אשו משום חציו לגבי מיתה, מכל מקום כיון שמזיק בחיציו, והולך להרוג נחשב לרודף, וכיון שמצוה ביד איש ישראל להרוג את הרודף, מחויב אף כאן גם בהורג מחמת גרמא, וכיון שכן פטור על הכלים שהזיק בינתיים משום קם ליה בדרבה מיניה, דרודף ששיבר את הכלים פטור.

★★

בגמ': והי' גדי כפות לו.

וכתבו התוס' (ד"ה והי') שאפילו אם בעל הגדי עומד שם חייב המזיק, שאין האדון חושש להסירו, כיון שהמזיק ישלם לו דמי שורו.

בערוך השולחן (סי' תי"ח סעיף ל"ה) כתב דהיינו דוקא באופן שהניח המזיק הגחלת בכוונה, אבל אם נפל ממנו גחלת שלא בכוונה, אע"ג דאדם מועד לעולם, מ"מ הכא שבעל הבגד או הגדי הי' עומד שם ויכול להסיר חייב, שהרי הוא לא פשע.

כיוצא בזה כתב החי' הרי"ם בחושן משפט (סי' כ"ה) שאם נתן הגחלת בשגגה, חייב בעל הבגד, שהי' צריך להסיר הגחלת מטעם השבת אבידה שהיה לו למנוע ההיזק

כדי שלא לחייב המזיק, משא"כ כשהניח הגחלת בכוונה, אינו מחויב להסיר מטעם השבת אבידה, דהו"ל כמו אבידה מדעת, עיין שם מה שיישב בזה לגבי דיין שנשא ונתן ביד.

ועוד כתב שם דרק בהניח גחלת שכבר התחיל ההיזק אז חייב, כמו בא"ל קרע דחייב רק אם אתי לידיו בתורת שמירה, כיון שכבר נתחייב, אבל אם הי' בידו להציל שלא להניח כלל הגחלת, פטור המזיק, דהו"ל כא"ל קרע בדלא אתי לידי' בתורת שמירה דהוא פטור.

★★

בגמ': עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור.

ופירש רש"י, 'פטור - אגדי ואגדיש, דקם ליה בדרבה מיניה, שההורג העבד נהרג'. על הפסוק (תהילים קיד, ג), 'הים ראה וינוס' ישנו מדרש פליאה, 'מה ראה, רכוש של מצרים ראה'. ואכן הדברים מופלאים וחתומים.

בהגדת אור הגנוז מפרש, דבאו לתרץ מה שהקשו רבים, איך לקו מצרים על שפת הים בשנים בנפשם ובממונם, הרי אין מיתה ותשלומים כאחד, וכגון הדין שלפנינו שאם הרג את הגדי והזיק את הגדיש, פטור על הגדיש כיון שמתחייב מיתה על הגדי.

אכן כל קושיה זו היא רק אם נאמר שלקו בבת אחת בנפשם ובממונם, אבל אם לקו קודם בממונם ורק אחר כך לקו בנפשם לא קשה, וכמו שמבואר כאן, שאם נתחייב קודם בממון ורק אחר כך במיתה, דינו שמת ומשלם.

לפי זה יש לומר, שבשעה שנינערו מצרים בתוך הים קודם שהטביעם לגמרי, כבר נעזב מהם ממונם, וזכו בו ישראל עוד קודם שטבעו המצרים לגמרי, ונמצא שלקו המצרים קודם בממונם ורק אחר כך בנפשם.

זוהי כוונת מדרש פליאה זה, ראה הים ביזת מצרים, ולפיכך 'וינוס', המתין מלהטביעם לגמרי עד שיזכו בני ישראל ברכושם.

בפרשת דרכים (דרוש ה) תירץ, שהקדוש ברוך הוא אמר לאברהם אבינו (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', וחזר ואמר לו, 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', וכיון שאני הוא הדן והמעניש אותם ממילא 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', דדוקא בדיני אדם אין אדם מת ומשלם, אבל בדיני שמים אדם מת ומשלם, וכיון שאני הוא הדן את המצריים יצאו ברכוש גדול.

★★

בגמ': אילו קטיל תורי' עבדא הכי נמי דלא מיחייב כו'.

באור שמח (הל' רוצח פ"א הל' ח') הקשה דאה"נ דאינו חייב מיתה משום אשו כיון דהוי כמו ממונו, מ"מ עכ"פ יש לו דין רודף, והרי זה כמו השיך בו נחש דפטור ממיתה, ומכל מקום מותר אז להצילו בנפשו, שיש לו דין רודף, וא"כ ה"נ יש לו דין רודף ומותר להצילו בנפשו.

ותירץ דמצד דין רודף הלא יכול להצילו ע"י שיתיר את הנרדף מכפותו, והרי ברודף אם יכול להציל ע"י דבר אחר אסור להרוג את הרודף.

אבל אם אשו משום חציו חייב על מה ששרף את העבד, ואף שיכול להצילו ע"י שיתיר את העבד, עיין שם עוד מה שהביא מחי' הרשב"א בסוגיין, ומה שתמה עליו.

★★

בגמ': בגדי דחד ועבד דחד כו'.

ובתוס' (ד"ה בגדי) הקשו: וק"ק לר"י מה חידוש יש בגדי דחד ועבדא דחד, טפי ממה שהי' של אחד, הלא אין מתחייב מיתה לפי שהפסיד לו עבדו, דהרי אפילו הרג עבדו של עצמו גם כן חייב.

אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בתורתך שעשועי (פ' משפטים) יישב הדברים על פי יסוד היוצא מדברי רבינו הק' מקאצק זי"ע שמה שחייב על הריגת עבד הוא כלפי אדוניו.

דהנה על הפסוק "אך אם יום או יומים יעמוד לא יוקם, כי כספו הוא" קשה דאיזה נימוק הוא זה שלא יוקם - כי כספו הוא, שהרי גם כשמת תוך יום או יומים גם כן כספו הוא, ואעפ"כ חייב האדון מיתה.

ותירץ הרה"ק מקאצק דאם מת תוך יום או יומים, כיון שהכהו האדון מכה רבה כזו, בודאי הפקירו להעבד, וקיי"ל דהמפקיר עבדו יצא לחרות, ושוב אינו עבדו, אבל כל זמן שהוא עבדו ולא הפקירו פטור כי כספו הוא.

נמצא דהאדון אינו חייב על מיתת עבדו, כל זמן שהוא כספו, ובתוך יום או יומים חייב משום שאינו כספו, ולפ"ז מיושב קושיית התוס' דכיון דעל עבדו פטור, שפיר יש חידוש בגדי דחד ועבדא דחד, דהחיוב דעבדא הוא מחמת כספו של האדון, ומה שהרג עבדו של עצמו בתוך יום או יומים חייב, הוא מטעם דאז הוא מפקירו כנ"ל.

★★

בגמ': השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וכו'.

אם ראובן אמר לשמעון שישבור את כליו (-של ראובן) ויפטר, והלך שמעון ושברם, ואח"כ נתברר שהטעה ראובן את שמעון, וכליו של לוי הם, הנה שמעון המשבר בודאי פטור כמש"כ תוס' לקמן (כ"ז ע"ב) מהך דהניח להם פרה שאולה וטבחוה ואכלוה דפטורים מדין מזיק, דהו"ל אונס גמור.

אמנם לענין אי ראובן המצווה חייב לשלם, כתב המחנה אפרים (הל' נזקי ממון סי' ז') דיש לחייבו ממה שכתב הריטב"א כאן, דהא דאמרינן דהשולח את בעירה ביד חש"ו פטור, היינו דוקא בסתמא, אבל אם א"ל להחש"ו להזיק חייב המשלח, ולא מטעם שליחות, דהא אין שליחות לחש"ו, אלא מטעם דבריא הזיקא, וא"כ ה"נ כיון שהטעה את שמעון, וא"ל שכלים אלו שלו הם, וצוהו לשברם, בריא הזיקא וחייב לשלם ללוי.

★★

בגמ': אמר רבא קרא ומתניתא מסייעא לרבי יוחנן.

הגרעק"א בקושיות עצומות סנהדרין (ע"ז ע"א) הביא מה שכתבו התוס' שם סוף חמה לבא הקשו בהא דאיתא בחולין (ל"א ע"א) דאם הפיל סכין ושחט כשרה כרבי נתן דלא בעי כוונה, אבל נפלה לא.

וכתבו דההיא סוגיא אתיא כמ"ד אשו משום ממונו, דלמ"ד אשו משום חציו, נפלה הוה כמו הפילה.

והקשה דהא מרא דשמעתתא בהך דחולין הוא רבא, והא רבא ס"ל הכא דקרא ומתניתא מסייעא לרבי יוחנן דסובר דאשו משום חציו.

[ובמרגליות הים סנהדרין ע"ז ע"א (אות ה') הביא מע"ז ע"א דאמרינן קראי ומתניתא מסייעא כו', וכתבו שם התוס' דאע"ג דאמר הכי לי' לא ס"ל כן, וא"כ ה"נ, יש לו כן].

ועוד הא רבא ס"ל ביבמות דבכל מקום הלכה כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, נמצא דס"ל כר' יוחנן דאשו משום חציו וצ"ע.

דף כ"ג ע"א

בגמ': לומר לך אשו משום חציו.

בכלי יקר (פרשת תצוה) תמה על לשון הכתוב (שמות כז, כא) 'יערוך אותו אהרן ובני מערב ועד בוקר', והרי ערך אותו פעם אחת בערב, ומהו שנקט בלשונו מערב ועד בוקר.

במקרא מפורש (שם) ביאר על פי המבואר דאשו משום חיציו, ואם כן כיון שהדליקוהו בתחילה, הרי הוא כאילו הולך ודולק כל הלילה, וזהו שאמר 'להעלות נר תמיד' שמחמת כך נחשב הוא שדולק תמיד מחמתו.

★★

בגמ': כגון שנפלה דליקה לאותו חצר וכו'.

הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל כותב בספרו אבן האזל (פרק י"ג דנזקי ממון הלכה י"ט) בתו"ד:

באמת יש להוכיח דאפי' היכי שלא עשה את האש, רק שהאש הוא שלו גם כן חייב, דבדף כ"ג ע"א איתא כגון שנפלה דליקה לאותו חצר ונפל גדר שלא מתוך דליקה, ומשמע דנפלה דליקה ולא שהוא הדליק, ולכאורה אמאי יתחייב אם נפלה באונס, וע"כ צריך לומר דכיון שהעצים השורפים הם שלו ולא הפקירם שמתחלה חושב שיוכל לכבותם לכן חייב, ואפי' אם בדברי הגמ' היינו דוחקים דלאו דוקא קתני נפלה, אבל הרמב"ם שדרכו לדייק בלשונו וכתב בהלכה ד' נפלה דליקה בחצרו וכו', מוכח דודאי חייב אפי' לא עשה את האש רק שהאש שלו כמו שורו שהזיק. ע"כ

והגאון ר' גרשון איידילשטיין שליט"א ציין בזה:

וכן מבואר בשטמ"ק לעיל ה: ד"ה קשיא לי.

ועיין בפי' ר"ח שכתב "כגון שהצית אש בחצר", וכ"כ הנמו"י, ולפי"ז אין ראיה. ע"כ.

★★

בגמ': מאן חייב בעל כלב וליחייב נמי בעל גחלת וכו'.

הקשו בתוספות (ד"ה וליחייב), 'ואם תאמר, ואמאי לא פריך וליפטר בעל הכלב מן החררה. ונראה מכאן לדקדק, דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יוזק'. בגליוני הש"ס (אבות) הקשה, דשנינו (אבות ב, יב), 'יהי ממון חברך חביב עליך כשלך', ומשמע דדי בזה שיהיה ממון חבירו חביב עליו כשלו אך לא יותר מזה.

אמנם במסכת בבא מציעא (ל, א) אמרו, מצא שק או קופה הרי זה לא יטול, ודרשו זאת מפסוק, ומשמע דלולי הקרא היינו מחייבים אותו להשיב, אף שאם היה אבידה של עצמו לא היה טורח, ומבואר שעל ממון חבירו צריך להזהיר יותר מממון עצמו וכדברי התוספות.

★★

כתב בשל"ה הקדוש (מסכת סוכה נר מצוה אות נג), 'הנה הם שלוש שלמויות, שלימות הממון, שלימות הגוף, שלימות השכל, כמו שמצינו ביעקב אבינו עליו השלום שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו. ושלושת אלה צריך להיות בשלימות עם חבירו כל בית ישראל. בממון, צריך מאוד מאוד להיות נזהר שלא יגיע לחבירו היזק ממנו. במסכת ברכות פרק אין עומדין (לא, א) שאמרה חנה, רבונו של עולם, כל מה שבראת לא בראת דבר אחד לבטלה, עינים לראות אזנים לשמוע חוטם להריח פה לדבר ידים לעשות בהם מלאכה רגלים להלוך בהן כו'. הרי שלא נבראו לבטלה, ומכל שכן שיעשה בהם היזק, כי עשיית ההיזק גרוע יותר מהיושב בטל.

'**וכתבו** התוספות במסכת בבא קמא פרק כיצד הרגל דף כ"ג בדיבור המתחיל ולחייב בעל הגחלת, דיותר יש להאדם להזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יוזק, וכן כתבו בפרק המניח דף כ"ז בדיבור המתחיל אמאי פטור איבעי ליה לעיוני כו', בברכות פרק מי שמתו דף י"ח שאמר דאבוה דשמואל נתן מעות יתומים באמתא דריחייא, עילאי ותתאי היה שלו, מציעי של יתומים. הרי מי שמקבל עליו לשמור את של חבירו, יותר ישמרנו ממה ששומר את שלו'.

★★

בגמ': טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה וכו' **שנפלה דליקה באותה חצר** כו' **דכלו לו חיציו.**

מתבאר שבאשו משום חיציו חייב אף על הטמון, וכשם שחייב על הטמון במדליק בשל חברו כמבואר להלן (בדף סא.) וכן פסקו בטור ושו"ע (בסי' תיח) שחייבים על הטמון במקום שלא כלו חיציו. אמנם הרמב"ם (בפי"ז מנזקי ממון הט"ו) לא חילק בפטור דטמון בין אש דחיציו לבין אשו דממונו. וכתב המ"מ שדעת הרמב"ם שאין להניח פשט המשניות והברייתות שלא חלקו בטמון מפני הסוגיא ההיא.

וכתב החזו"א בב"ק (סי' ב סק"ה) שאין בעל האש יכול לומר קים לי כהרמב"ם לפטור מטמון בחיציו, וז"ל שם, כיון שדעת רוב ראשונים זכינו להבינה ודעת הרמב"ם לא הגענו להבינה בגמ', הננו נחשבים לתלמידי שאר ראשונים ועלינו להורות כמותם, ע"ש. אמנם דעת הגר"א (בסי' תיח סקל"ג) לצדד כהרמב"ם.

ועפי"ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ז תשובה טז) בא' שהתקין לעצמו גנרטור שבת וחיבר עצמו למערכת החשמל של הבנין ונגרם קצר למערכת בגין חיבורים שלא נעשו כנדרש, ויצאה אש והזיקה חוטי החשמל בכתלים, שאם האש היא בגדר ממונו שלא נעשה הקצר מיד רק אחר זמן אין לחייבו על נזקי חוטי החשמל שהם טמונים, אבל אם הנזק הוא בגדר חיציו, כגון שהגדיל עומס מתח החשמל מעל המותר וקרסה המערכת ונגרם שריפה, נמצא שמכוח מעשיו נעשה האש וה"ז חיציו, ולחזו"א חייב אע"פ שטמון ואינו יכול לומר קים לי כרמב"ם.

דף כ"ג ע"ב

בגמ': שיסה בו את הכלב שיסה בו את הנחש פטור מאן פטור משסה פטור וחייב בעל כלב ואי אמרת כחצר המזיק דמי לימא ליה מאי בעי ידך בפומיה דכלבאי אימא פטור אף משסה.

איתא במדרש (בראשית רבה פד, יד), 'ויראו אותו מרחוק - אמרו בואו ונשסה בו את הכלבים', וצריך ביאור,

למה דוקא את זה רצו לעשותו. וביאר בברית שלום (פרשת וישב), משום שאמרו, 'שיסה בו את הכלב וכו' פטור'. אמנם צריך להבין, כיצד הלך יוסף אל אחיו, הרי ידע שמסתכן בכך כיון ששונאים אותו, והיאך השליך עצמו אל הסכנה, ויש לומר, שלא היה ירא שיהרגוהו ממש, כי אז יתחייבו מיתה בבית דין, ברם עדיין צריך להבין, למה לא חשש שישסו בו את הכלבים שבזה פטורים ממיתה.

וצריך לומר, דבזה גופא נחלקו יוסף ואחיו, שיוסף היה סבור כהוא אמינא של הגמרא, דפי פרה כחצר הניזק, ולפי זה יוצא דחייב בעל הכלב, ולכן הניח שלא ישסו בו את הכלבים, כיון שיתחייבו מדין בעל הכלב (ולא חשד שישסו בו כלבים של בעלים אחרים), ואילו אחיו סברו כמסקנת הגמרא, דפי פרה כחצר המזיק ופטור אף משסה ואף בעל הכלב, ולכן סברו שמותר להם לעשות כן.

לפי זה ביאר את דברי הכתוב (בראשית לז, טו), 'וימצאהו איש והנה תועה בשדה', וצריך להבין, מאי נפקא מיניה היכן טעה אם בדרך אם ביער, ויש לומר, דהנה לעיל אמרו 'דאיבעיא להו פי פרה כחצר הניזק דמי או כחצר המזיק דמי, ופירש רש"י, 'כחצר הניזק דמיא - ושדה אחר קרינא ביה', נמצא אם כן שהספק אם פי פרה כחצר הניזק או המזיק, הוא בגדר 'שדה אחר', וזהו שאמר הכתוב 'והנה תועה בשדה', דהיינו שטעותו נבעה משום שפירש 'שדה אחר' בשונה ממה שאחיו פירשוהו.

★★

בגמ': השיך בו את הנחש רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרין וכו'.

במגן אברהם (סי' שכ"ח ס"ק נ"ג) כתב דהמעמיד עלוקה למצוץ דם חייב כאילו הוא חבל בעצמו, דהרי ס"ל ר"י כאן דהשיך בו את הנחש חייב כאילו תוקע לו חרב, ואין זה גרמא. ואף שרבנן פוטרים, היינו משום שסוברים שנחש ארס מעצמו מקיא, אבל לגבי עלוקה שמוצץ בפיו, הו"ל כעושה מעשה בידים.

אבל בהגהות אבן העוזר תמה עליו דהרי התוס' כאן בריש העמוד כתבו דאם נטל יד חבירו והכניס לתוך פה הנחש לכו"ע פטור, ופליגי רק באופן שדחק שיני הנחש לתוך בשר חבירו. ועיי"ש בהגהות בעל ברוך טעם.

★★

שוב כתב האבן העוזר כדינו של המג"א ולאו מטעמי', דהא קיי"ל דהמעמיד בהמה ע"ג קמת חבירו חייב, וא"כ ה"נ אם מעמיד עלוקה חייב. והא דהשיך הנחש פטור כנ"ל, היינו משום שאינו ברי שהנחש ישיך.

אלא שהקשה מאי שנא מעמיד בהמה על גבי קמת חבירו דלגבי נזקין חייב, ואילו לגבי שבת קיי"ל שאם מעמיד בהמה ע"ג עשבים פטור, ותירץ דלקמן דף ע' ע"א אמרינן דזורה ורוח מסייעו לגבי שבת חייב, דמלאכת מחשבת חייבה תורה, ומהאי טעמא לגבי מעמיד בהמה ע"ג עשבים פטור, שאין מחשבתו על המלאכה, אלא שהבמה תאכל ותשבע, משא"כ לגבי נזקין הזורה ורוח מסייעו פטור, דהרי זה גרמא בנזקין, ושם להיפוך במעמיד בהמה ע"ג קמח, חבירו חייב משום דבריא הזיקא, ואין לנו לפוטרו מחמת מחשבתו.

★★

בגמ': ארס נחש בין שיניו הוא עומד.

בשו"ת מהרי"א אסאד ח"ב סי' קנ"ה הביא רמז בשם המקובל מו"ה שמשון אוסטרפאלי הי"ד, שאותיות נחש האות נון בתחלתו הוא בקדושה משם אדנות, ואות שין בסוף הוא משם שד"י, ואי לאו כן הי' הנחש מחריב את העולם.

והוסיף עוד ששטן גם כן שי"ן ונון שבו הם מהקדושה, והטית בו הוא עיקר שמו, וזהו שאמרו לא הנחש ממית אלא החטא ממית, היינו האותיות חית וטי"ת מנחש שטן זהו מה שממית.

וזהו שאמר ארס נחש בין שיניו עומד, היינו שהאות חית בנחש שהוא בין האותיות שי"ן וחית, ואות ט' שבשטן שהוא בין שי"ן ונו"ן, הוא הוא הארס שבנחש עיקר טומאתו וקליפה שבו.

★★

בגמ': הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעה"ב ומת השור בסקילה ובעליו פטורין מן הכופר.

בטעמא דקרא להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א (פ' משפטים) מבאר בזה לשון הפסוק סקל יסקל השור וגו' "אם" כופר יושת עליו, כלומר לפי שיש אופנים שאף שהשור נסקל אין הבעלים משלמין כופר, ובתוספתא ב"ק (פ"ד ה"ו) מובא עוד אופנים שהשור נסקל ואין הבעלים משלמין

כופר, לזה אמר הקרא "אם" כופר וגו', שיש אופנים שהשור נסקל וגם הבעלים משלמים כופר.

★★

עיין שם עוד בטעמא דקרא מסתפק בכה"ג אם חייב מיתה ביד"ש. ולכאו' תלוי במה שכתב הברכת שמואל ב"ק סי' ט"ו, דמה הטעם שפטור כשהזיק שורו ברשות המזיק, האם התורה פטרה אותו משמירה או רק מתשלומין, כמו שן ורגל שפטורין ברה"ר שחייב בשמירתן רק התורה פטרה מתשלומין, ומביא משו"ת הרשב"א שהתורה פטרה משמירה, וכך מסיק שם מהגר"ח זצ"ל, וא"כ אם התורה פטרה אותו משמירה האיך יחייב מיתה ביד"ש. [ודוקא בא' שמסר בהמתו לשומר והרג אדם חייב הבעלים בכופר כדאי' ברמב"ם פ"ד מנזק"מ ה"ד, כי שם עדיין מונח על הבעלים לשמור כדביאר החזו"א].

(הרה"ג רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

★★

בגמ': הני עיזי דשוקא דמפסדי וכו' **ואי לא אמרין ליה תיב אמסחתא וקביל זוזך.**

ובשו"ע חו"מ (סי' שצ"ז ס"ב) כתב המחבר ואם לא שומרם רשאי הניזק לשחטם שחיטה כשרה. ולכאו' הסברא אומרת שאם כששחט הניזק את הבהמה נתנבלה באופן שאסור לאכול, שחייב לשלם להבעלים את הבהמה, כי אף שיש לו רשות לשוחטו אבל לא להזיקו ואפי' שהי' בשוגג, אבל יל"ע מה הדין כשנתנבלה הבהמה באופן שזה רק ספק נבילה ואנו מחמירים שאין אוכלים זאת האם יהא חייב לשלם, ועי' בחו"מ סי' ש"ו ס"ה ובנו"כ.

(הרה"ג רי"מ ניימן שיחי' ב"ב)

★★

במשנה: ותם משיחזור בו שלשה ימים כו'.

כתב המחבר בשולחן ערוך יו"ד (סי' קצ"ב סעיף ד') שחתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עלי' לא יתייחד עמה אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.

וכתב שם הרמ"א שאם היתה טהורה כשנשאה, והתייחד עמה ולא בא עלי' ופירסה נדה, א"צ שימור עוד.

והמקור הוא מדברי תרומת הדשן (סי' רצ"ג) דכמו דחזינן הכא דשור נגח דתקיף יצרי' דנגיחה שנגח ג"פ, אם חזר בו וראה ג' שוורים ולא נגח, פקע ממנו דין מועד וחזר להיות תם, ה"נ אע"ג דסתם אדם תקיף יצרי', הכא כבר עבר כמה לילות אחר החופה ולא בא עלי', אלמא דהוחזק שאינו כשאר אדם ומותר לו להתייחד (עיי"ש דהמחמיר תבא עליו ברכה).

הט"ז ביו"ד שם (ס"ק ז') דחה השוואת התרומת הדשן, דהכא סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ושור נגחן ג"פ יצא מכלל חזקתו, ולהכי מהני הך דחזר ג' פעמים ולא נגח, להעמידו על חזקתו של סתם שוורים, ולאפקועי מדין שור נגחן, שיחזור השור לתמותו, משא"כ הכא סתם אדם תקיף יצרי' וחיישינן דיבעול, א"כ מהיכ"ת לימר דבשוא"ת שעבר ג' לילות ולא בעיל נימא דמשונה הוא משאר אדם ולא חיישינן גבי' שיבעול.

הש"ך בנקודת הכסף יישב דברי התרומת הדשן דהכא נמי סתם בני אדם בחזקת כשרות הן, ואינו רק חשש בעלמא שמא יבא עלי'.

★★

בגמ': תמול חד מתמול תרי שלשום תלתא כו'.

עפי"ז פירש בפנים יפות (פ' שופטים) מש"כ בפרשת גולה לערי מקלט "כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום" כלפי שאחז"ל בסנהדרין (כ"ז ע"ב) איזהו שונא, כל שלא דיבר עמו ג' ימים, וקרא כתיב לגבי יוסף (בראשית ל"ז ד') וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום, ולכן כתיב "כי לא שונא הוא לו - מתמול שלשום" שלא הי' מצב שלא דיבר עמו ג' ימים מחמת איבה.

דף כ"ד ע"א

בגמ': ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן.

בטור או"ח (סי' קי"ד) הביא ממהר"ם מרוטנבורק שהי' רגיל לומר בשמיני עצרת צ' פעמים עד "משיב הרוח ומוריד הגשם" כנגד שלשים יום שאומר אותו ג"פ בכל יום, ועכשיו אם הי' מסופק א"צ לחזור, והביא ראי' מהא דאמרינן הכא ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן, וא"כ ה"נ

כיון דאחר ל׳ יום אם הוא מסופק א״צ לחזור, כל שכן צ׳ פעמים ביום אחד.

ובשם רבינו פרץ מביא דלא דמי אהדדי, ואין הנדון דומה לראי׳, דהתם טעמא הוא משום שהשור הוחזק ליגח, ואם הוחזק בשלש נגיחות רחוקות, כל שכן בג׳ נגיחות קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה, והדבר תלוי בהרגל לשון, לא אמרינן הכי.

וביאר בבית יוסף בשם מהר״י אבוהב דהכא בשור נגח, ע״י ג׳ נגיחות ה״ז ״סימן״ שהשור הוא בטבעו שור נגחן, ואם אמרינן הכי בריחק נגיחותיו, אף שיש לו לתלות כל א׳ במקרה, כל שכן בקירב נגיחותיו, אבל שלשים יום בהזכרת גשם תלוי בהרגל דיבורו ולשונו, וזה י״ל דאינו מועיל בקירוב אמירה זל״ז.

★★

בפרישה (שם סק״ג) הקשה האיך הביא מהר״ם מרונטבורג ראי׳ מר״מ הסובר דריחק לנגיחותיו חייב כ״ש קירב נגיחותיו, הא אנן קיי״ל כרבי יהודה דדוקא ריחק נגיחותיו ולא קירב נגיחותיו, ותירץ דהיינו טעמא דקירב לא מהני לפמש״כ תוס׳ (ד״ה הרי) דגזירת הכתוב הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו דבעינן ג׳ ימים וכמו בזב דתלוי בימים. אבל בסברא החיצונה מודו כו״ע דקירב נגיחותיו חייב מקל וחומר.

במגן אברהם (שם סקי״ג) תירץ דסברת ר״י הוא די״ל דקירב נגיחותיו באותו יום פטור די״ל דתונבא נקיט לי׳ באותו יום, משא״כ בהרגיל לשונו לומר צ׳ פעמים לא שייך למימר הכי, ועיין שו״ת נודע ביהודה מהדורא קמא או״ח (סי׳ כ״ו) ומהדורא תניינא (סי׳ פ״ה).

במחצית השקל (סו״ס קי״ד) העיר דכמו בשור המועד אם נגח יום א׳ וביום ב׳ ראה שוורים ולא נגח וביום ג׳ שוב נגח אינם מצטרפים, דיום השני סתר חזקת נגחן, א״כ ה״נ נימא שאם באמצע הצ׳ פעמים או באמצע הל׳ יום שכח ואמר כמו בימות החמה, יתבטל חזקתו, ויצטרך למנות משם ואילך. וכתב דיש לחלק וצ״ב.

★★

ובספר תורה תמימה פר׳ משפטים (כא, כט אות רח) כתב בישוב הענין הנ״ל ונביא דבריו באריכות:

כן מסקנת הפוסקים, מפני שזו דעת רבי יהודה בפלוגתא עם ר״מ דס״ל דמועד הוי זה שהעידו בו שלש פעמים ואפילו ביום אחד, וקיי״ל כרבי יהודה (היינו דס״ל דנעשה מעוד רק בשלשה ימים), מיהו בזה קיי״ל כר״מ דלענין חזרה ממועד לתם הוי השיעור כל שממשמשין בו התינוקות ואינו נוגח ולא בעינן לזה שלשה ימים כדעת רבי יהודה, ולא נתבאר הטעם והסברא מפני מה קיי״ל לענין חזרה כר״מ נגד רבי יהודה, ובגמרא אמרו בזה רק פסק הלכה כר״י במועד וכר״מ בחזרה.

ויתכן לומר הסברא בזה, דכיון דכפי הטבע קשה להבדל מן ההרגל בשלילה יותר מלהתרגל אל הדבר בחיוב, לכן כשמתרגל ליגח כיון שעשיית מעשה בפועל אינו מורה על ההרגל ההחלטי, לכן אין מחזקין אותו לנוגח בפעם ושתים כי אם בשלש פעמים בשלשה ימים, כי בפחות מזה אפשר לומר דמקרה הוא, משא״כ כשמפסיק מליגח שדבר קשה הוא להבדל ממה שהורגל, ואנו רואים כי בכל זה בדל הוא מזה, ש״מ שחזר כולו מטבעו שהיה לו מקודם ליגח וליגח, ולכן די רק בשיעור שהתינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח בפעם אחת וביום אחד כדעת ר״מ.

וע״פ סברא זו נוח ורצוי מאוד לתרץ מה שהקשו האחרונים באו״ח סי׳ קי״ד סעיף ט׳ על המהר״ם מרוטנבורק שכתב שאם ביום א׳ של פסח חוזר צ׳ פעמים ברכת אתה גבור עד מכלכל חיים ומשמיט לומר משיב הרוח, חזקה הוא דכך יהיה אומר והולך, ולכן אם נסתפק אח״כ אם אמר או לא מוקמינן אחזקתיה שלא אמר, אחרי דכבר חזר צ׳ פעמים כנגד שלשים יום שבהם מחזיקים להרגל כמבואר בירושלמי, והביא ראיה משור המועד דס״ל לר״מ דלא בעינן שלשה ימים ודי ביום אחד, ותפסו עליו כל האחרונים הלא אנו קיי״ל כר׳ יהודה דבעינן ג׳ ימים ודחו דבריו.

ולפי מש״כ דברי המהר״ם מרוטנבורק מאירים, כי הלא חידש דינו לענין הבדל מאמירת משיב הרוח, ובזה באמת קיי״ל כר״מ דלענין חזרה די ביום אחד, וע״פ הסברא שכתבנו דמפני שקשה להבדל מן ההרגל, וא״כ מכיון דחזינן שבדל לומר משיב הרוח די ביום אחד, וראיה לזה שהרי לא צייר דינו במי שרוצה להרגיל בשמיני עצרת לומר משיב הרוח, וזה הוא מפני שבזה באמת אינו די ביום אחד, וכמבואר.

ומסיים בתורה תמימה (שם): וממוצא דבר תראה דמש״כ הרמ״א בסימן הנ״ל לדון מדעת עצמו ע״פ סברת

מהר״ם מרוטנבורק באם הרגיל עצמו בשמיני עצרת לומר משיב הרוח אז אם אח״כ נסתפק מחזקינן אותו בחזקת שאמר, צ״ע גדול, כי לפי מש״כ לא חידש מהר״ם מרוטנבורק רק במפריש עצמו מלומר, ולא במרגיל עצמו לומר, והם שני עניינים שונים שסברותיהם הפוכות והענין מבואר ודי בזה עכ״ל התורה תמימה.

★★

ומו״ר הגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל כתב:

מצטער אני על המחבר הזה שלא חש לקמחי׳ ולא ראה דברי המהר״ם מרוטנבורק בטור סי׳ קי״ד שהביא בהדיא דברי המהר״ם מרוטנבורק שהיה אומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ׳ פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם, מבואר שאמר להרגיל עצמו לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, והטור כתב שם אחר כך וז״ל, וראייתו מפרק כיצד הרגל דף כ״ד ע״א, דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן הכי נמי וכו׳ (וכן כתב ראיה זו בלשון זו בשם הר״מ מרוטנבורק בהגהו׳ מיימוני פרק י׳ מהלכות תפלה אות ה׳), הרי שפתיו ברור מללו, דהראיה היא מהא דס״ל לר״מ לענין להעשות מועד, וזהו הק״ו ריחק נגיחותיו חייב, היינו שנעשה מועד בשלשה ימים, קירב נגיחותיו לא כל שכן, היינו שלש פעמים ביום אחד, כמבואר שם בהדיא בגמרא, וכן הביאו כל הפוסקים ומפרשי השו״ע עי׳ בט״ז ובמג״א ובדרישה עיי״ש.

ולא ידעתי מה היה להמחבר, שהתעלם ממקור הראיה שהביא הטור בשם מהר״ם מרוטנבורק, וכתב סתם שהביא ראיה משור המועד דס״ל לר״מ דלא בעינן שלשה ימים ודי ביום אחד, ופירש כוונתו לפי חידושו דהכוונה על חזרה להיות תם דדי בממשמשין דסגי ביום אחד, ודבריו בטלין, ואין שום השגה על הרמ״א, דכיון דהראיה שהביא המהר״ם מיירי לענין להתרגל ליעשות מועד, וכן מיירי המהר״ם מרוטנבורק לענין אמירת מוריד הגשם כמבואר בדבריו, ומזה חידש הרמ״א דכן לדידן אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמזכירין בימות הגשמים, היינו דגם לענין זה מהני צ׳ פעמים מה שהתרגל שלא לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ועל זה בא הציון דעת עצמו.

והמחבר תורה תמימה טעה בזה, שהיה סבור ש״דעת עצמו״ צויין על הדין השני אם אמר בשמיני עצרת צ׳ פעמים וכו׳, ולא עיין במקור שזה כתב הטור בהדיא בשם המהר״ם מרוטנבורק, ועל דינו של הרמ״א מדעת עצמו חולק השל״ה כמוש״כ המג״א שם ס״ק י״ד, עיי״ש במחצית השקל, והמג״א יישב זה דגם כוונת הרמ״א, היינו שיתרגל לומר רב להושיע מכלכל חיים, (ועי׳ במשנה ברורה מש״כ בשם דה״ח והחיי אדם), ועיי״ש בטור שהביא דברי ר״פ החולק, ועיי״ש בב״י ופרישה והב״ח ע״כ.

★★

בגמ׳: ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן.

הקשה בישועות יעקב (אורח חיים סי׳ קיד סק״ג), הרי כתבו בתוספות בתחילת המסכת (ב, א ד״ה ולא זה), ׳ובמכלתין תניא, כי יפתח וכי יכרה, אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן, אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין׳, וקשה, אם כן אף אם בקירב נגיחותיו יש סברא לחייבו מקל וחומר, מכל מקום הרי אין עונשין מן הדין.

ותירץ, דהנה בתורה נאמר (שמות כא, כט), ׳ואם שור נגח הוא מתמול שלשום׳, והיה מקום לומר, דשור נגח נהיה בשלשה פעמים, כמו שבכל התורה נהיה חזקה על ידי שלשה פעמים, אולם התורה ממשיכה ואומרת ׳מתמול שלשום׳, וביארה התורה שכוונתה שייעד דוקא בימים, אמנם רבי מאיר דרש קל וחומר, שכל שכן אם ביום אחד נגח הסברא אומרת שייחשב מועד, מעתה נראה לומר, שאין זה קל וחומר, אלא סברא זו מגלה לי שזה הכוונה ב׳שור נגח׳ דהיינו שנגח שלשה פעמים ביום אחד, אלא שהתורה הוסיפה ואמרה ׳מתמול שלשום׳ דהיינו שגם אם זה היה בשלשה פעמים נעשה למועד, ונמצא שלא זו אף זו קתני, לא זו בלבד שבשלש נגיחות ביום אחד נהיה מועד, אלא אף בשלשה ימים נהיה מועד.

לפי זה לא קשה כלל מאין עונשין מן הדין, כיון שעתה אין חיובו מהקל וחומר, אלא כל זה היה רק גילוי מילתא שזה כוונת התורה ב׳שור נגח׳, ומעתה חיובו מחמת ׳שור נגח׳ דכתב קרא.

★★

בגמ׳: לזכר ונקבה מקיש זכר לנקבה מה נקבה בימים אף זכר בימים.

בנדה (דף ל״ד ע״ב) דריש הגמ׳ לזכר לרבות מצורע למעינותיו, ולנקבה לרבות מצורעת למעינותיה שרוקו ומ״ר של מצורע ומצורעת מטמא.

והקשו להנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קל"ב) דהא איצטריך האי קרא להא דדרשינן הכא להקיש זכר לנקבה שמטמא בימים.

ותירץ דאי רק להקישא דזב לזבה בא, קשה דהא האי קרא בפרשה דזב נאמר, כדכתיב והזב את זובו לזכר ולנקבה, וא"כ לא הול"ל לזכר ולנקבה, אלא והזה את זובו זכר ונקבה בלי למ"ד בראשו, ומדכתיב בלמ"ד דרשינן נמי לענין בפני עצמו, דקאי על מצורע ומצורעת. ואעפ"כ כיון דכתיב בענינא דזב, דרשוהו גם כן להקיש זב לזבה שיטמא בימים כמו הזבה.

ועיין שם עוד מש"כ בזה.

★★

בגמ': ת"ש אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד.

עיין בנימוקי יוסף שפירש דהברייתא הכא אתא לאשמועינן דאע"ג דבעלמא אמרינן (לקמן דף קיב:) דאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד - אבל אם היה חולה או עדיו חולים או שמבקשים לילך למדינת הים מקבלין, מ"מ הכא אין מקבלין לעולם, ואצ"ל דאם עברו וקיבלו בבריא דאינו כלום. וזהו דינא דברייתא דידן לגבי ייעוד השור. אולם נחלקו הראשונים שם (לקמן קיב:) אי בעלמא כשעברו וקיבלו (בבריא) שלא בפני בע"ד אי מהני עדותן בדיעבד. ויעויין בחו"מ סי' כ"ח סט"ו ברמ"א שהביא את שתי השיטות בזה.

והנה בביאור הגר"א בחו"מ (סי' ת"ח ס"ק ב') הקשה מהכא לשיטת הראשונים דס"ל דלעולם קבלת העדים בפני הבעלים הוי לעיכובא, דהנה להסוברים דבדיעבד מהני קבלת עדות שלא בפני בע"ד דייקי זאת מהא דמקבלין בהיו עדיו חולין וכדו', ש"מ דבדיעבד ש"ד, והכא אמרינן דאפילו בדיעבד לא מהני, וזהו חידושא דברייתא דידן, אבל להסוברים דלעולם לא מהני אפילו בדיעבד, א"כ מאי חידושא דברייתא דאין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני הבעלים. [וקצת צ"ב דאמאי לא נימא דהחידוש הוא - דאף דבעלמא מהני בהיו עדיו חולין מ"מ הכא לא].

וע"ז כתב שם הגר"א ליישב וז"ל: וי"ל דסד"א דבפני השור סגי כיון דמקישינן מיתת השור וכו' כמ"ש מ"ה א' קמ"ל כמ"ש בסנהדרין יט. עכ"ל. והיינו, דלקמן (בדף מה.) סברי רבנן דאין גומרין דינו של שור ליסקל אלא בפניו, [כדרך שדנין את האדם למיתה כדכתיב עד עמדו לפני העדה למשפט], וא"כ הו"א דמצד ההלכה דאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד הוה סגי במה שמעידין בפני השור, קמ"ל דבעינן כמבואר בסנהדרין (דף יט.) יבא בעל השור ויעמוד על שורו.

★★

בגמ': השתא הוא דקמסהדי בי.

וכתבו תוס' (ד"ה השתא) דלא פלוג בחצי נזק, ואף אי אתייעד תורא ולא אתייעד גברא והשור יצא מחזקת שימור, מ"מ הוי קנס.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אהע"ז סימן כ"ג) כתב דאם מודה בבית דין ששורו תם נגח, אע"פ שאינו משלם חצי נזק על פי עצמו, מ"מ מתקיים ע"י הודאתו והועד בבעליו ולא ישמרנו, ואם יגח עוד שתי פעמים נעשה מועד עפ"י הודאתו.

אמנם בפני יהושע (כאן) כתב דאף לגבי שיהי' נעשה מועד לא מהני הודאתו, דכיון דהוי קנס בעינן העדאת עדים לכל מילי.

דף כ"ד ע"ב

בגמ': במכירין בעל השור ואין מכירין את השור דאמרי לי' תורא נגחנא אית לך וכו'.

בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' ל') הקשה, מכאן על הרשב"א לקמן קי"ב: בד"ה הא דא"ל שהקשה אמאי בחולה או בעדים שרצו לילך למדה". מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, הלא הא דאין מקבלין אלא בפני בע"ד ילפי' מקרא דוהועד בבעליו וא"כ דאורייתא הוא, ומתרץ הרשב"א דעיקר קרא לגבי שור כתוב דהוא כדיני נפשות ובד"מ אסמכתא בעלמא הוא ומדרבנן עכ"ד הרשב"א.

וקשה דכאן אמר רבינא דמיירי שאינו מכיר את השור, וא"כ אין מעידין על השור להורגו רק לענין שצריך לשומרו, ואם לא ישמור ויהרוג יתחייב כופר, ומ"מ צריך להעיד בבעליו דוקא ואמאי כתב הרשב"א דבד"מ א"צ העדאה בבעלים,

ומתרץ דאפשר לומר דכופר דינו כדיני נפשות משום שבא חילוף מיתה ביד"ש ע"ש באבנ"ז.

★★

בגמ': אלא היכי מייעדי ליה דאמרי תורא נגחנא אית לך בבקרך אבעי לך לנטורי לכוליה בקרא.

הקשה הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת ב אות ב), למה לא נאמר ביטול ברוב, שאותו שור יתבטל בשאר השוורים, ולא יתחייב בשמירתו.

ותירץ, דלא שייך ביטול בדבר המוטל עליו לקיים בקום ועשה, וכגון אחד שנשבע לאכול ככר פלוני, ונתערב אותו כיכר בשני ככרות אחרים, שלא מועיל בזה ביטול, אלא חייב לאכול את שלשתם, כדי שאותו שנשבע עליו בודאי יאכל.

עוד תירץ, דמצינו במסכת ביצה (לח, ב), דממונא לא בטל, וכמו כן בכל דבר שהוא בין אדם לחבירו, אין מועיל דין ביטול כדי להיפטר מחיובו לחבירו. ואף כאן כיון שהוא דבר שתלוי בין אדם לחבירו, שצריך לשמור שורו כדי שלא יזיק לאחרים, אין אורמים בזה ביטול, וחייב לשמור את כולם.

★★

במשנה: נגח נגף נשך כו' **ברשות הניזק ר"ט אומר נזק שלם** כו'.

ויליף מקל וחומר משן ורגל.

ברש"ש (כאן) הקשה דלמ"ד פלגא ניזקא קנסא האיך ילפינן קרן משן ורגל, הא קרן לא חייב מדינא רק מקנס, ושן ורגל חייב מדינא, א"כ איך יליף קנס מדינא.

ומצדד הרש"ש לומר דקרן בחצר הניזק דילפינן משן ורגל הוא ממונא ולא קנסא. אמנם בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קל"א) הקשה כקושיית הרש"ש, וז"ל ולא ידעתי למ"ד פלגא ניזקא קנסא, מה שייך ללמוד מקל וחומר לקונסו יותר מקנס שקנסתו תורה, דשן ורגל חייבין מדינא עכ"ל. הרי דנקט המהר"ח או"ז שגם קרן בחצר הניזק קנס הוא ולא ממונא, ודלא כסברת הרש"ש.

★★

במשנה: נגח נגף נשך רבץ בעט ברשות הרבים משלם חצי נזק ברשות הניזק רבי טרפון אומר נזק שלם וחכמים אומרים חצי נזק.

הקשה הגאון רבי עקיבא איגר (בפירושו על משניות בתחילת המסכת), דהנה איתא לעיל (ג, א), 'ושלח זו הרגל, וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור'. והקשו בגמרא, 'טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי, במאי מוקמת לה, אי קרן כתיב, אי שן כתיב'. וקשה מה קשיא ליה לגמרא, דבשלמא לדעת רבי טרפון שדורש מקל וחומר לחייב קרן ברשות היחיד בנזק שלם ניחא, אבל לדעת רבנן שחולקים על הקל וחומר וסוברים שאף ברשות היחיד קרן משלם חצי נזק, אם כן כיצד אמרה הגמרא 'אי קרן כתיב', הרי אפשר לומר שמה שנאמר בקרן 'וחצו את כספו' היינו ברשות הרבים, ומה שנאמר 'ושלח' היינו גם גם כן בקרן אבל ברשות היחיד, שאותו חייב הכתוב בנזק שלם.

ותירץ, דלהלן (כו, א) מיעטו שן ורגל ברשות הרבים מחצי נזק, מהפסוק 'וחצו את כספו כספו של זה ולא כספו של אחר', והיינו כדי שלא נדרוש שן ורגל מקל וחומר מקרן, דמה קרן שברשות הניזק אינו משלם אלא חצי נזק, ברשות הרבים חייבת חצי נזק, שן ורגל שברשות הניזק משלם נזק שלם, אינו דין שברשות הרבים חייב חצי נזק. ועתה אם נאמר שקרן ברשות הרבים חייב נזק שלם אם כן ליכא קל וחומר, ומיותר דרשת כספו של זה ולא כספו של אחר, ומוכח שקרן ברשות היחיד אינו משלם נזק שלם.

דף כ"ה ע"א

בגמ': אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון כי לית ליה דיו היכא דמפריך קל וחומר היכא דלא מפריך קל וחומר אית ליה דיו.

איתא במדרש (בראשית רבה פרשה מח, ד), 'רבי יצחק פתח, מזבח אדמה תעשה לי וגו', א"ר יצחק, מה אם זה שבנה מזבח לשמי הריני נגלה עליו ומברכו, אברהם שמל עצמו לשמי, על אחת כמה וכמה, וירא אליו ה' באלוני ממרא'.

הקשה הגאון רבי שלמה קלוגר (חכמת התורה פרשת וירא) שנאמר בזה דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דמה לזה שבנה מזבח, שאף על פי שהקדוש ברוך הוא נגלה אליו,

מכל מקום אינו רואהו, אלא הקדוש ברוך הוא נגלה אליו בהסתר, ואילו אצל אברהם אבינו נגלה הקדוש ברוך הוא בגלוי, כמו שאמרו במדרש (שם ט), 'וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו - וירא בשכינה, וירא במלאכים'.

ותירץ, דהרי אמרו שלדעת רבי טרפון, במקום שנפרך הקל וחומר אין אומרים דיו, ויש לומר שרבי יצחק סבר כרבי טרפון, ובקל וחומר זה אם נאמר דיו יתבטל הקל וחומר, כיון שלעצם הדבר שהקדוש ברוך הוא בא, אין צריך קל וחומר כיון שבכל חולה הקדוש ברוך הוא בא לבקר, כמו שאמרו במסכת נדרים (מ, א), ובעל כרחך שהקל וחומר בא ללמד שאברהם אבינו ראהו ממש.

★★

בגמ': דתניא מדין קל וחומר כיצד ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

כתבו בתוספות (ד"ה קל וחומר), שמה שאמרו ק"ו לשכינה י"ד יום, 'אומר רבנו תם, משום דאמרינן בהמפלת (נדה דף לא, א), שהאב ואם נותנין בו כל אחד חמשה דברים, והקדוש ברוך הוא נותן בו עשרה דברים'. איתא במסכת יבמות (ה, ב), 'דתניא, יכול יהא כיבוד אב ואם דוחה שבת, תלמוד לומר, איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי'. ודקדק בספר 'פרדס דוד', דלמה לא אמרו 'יכול יהא כיבוד אב או אם דוחה שבת', ומשמע מלשון הגמרא שרק אם גם אביו וגם אמו אמרו לו לחלל שבת היינו סבורים שישמע להם, אבל אם רק אחד מהם אמר לא, וצריך ביאור מה ההבדל.

וביאר בפנינים יקרים (החדש פרשת קדושים), על פי דברי התוספות שלפנינו, שהאב והאם כל אחד נותן חמשה חלקים, והקדוש ברוך הוא נותן עשרה, לפי זה יש לומר, דבאמת אם אביו לבדו או אמו לבדה ציוו אותו לחלל שבת, לא היה צד לומר שיחלל שבת, כיון שכל אחד ואחד מהם יש לו בבן רק ה' חלקים, ואילו לקדוש ברוך הוא יש בו עשרה חלקים, ומהיכי תיתי לבטל את מצות הבורא בעוד שחלקו כפול משל אב או אם. אמנם באופן ששניהם גם יחד היינו האב והאם ציוהו לחלל שבת שאז יש י' חלקים נגד י' חלקים, היה מקום לומר דאולי ישמע להם, וזה בא הכתוב להוציא מלב הטועים לידע ולהודיע כי 'כולכם חייבים בכבודי'.

★★

בגמ': קל וחומר לשכינה י"ד יום כו'.

בקדושת לוי (פ' כי תשא) ובעבודת ישראל (פ' מקץ) הביאו בשם הרב המגיד ממעזריטש זי"ע שהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, הן מקבילות להי"ג מדות של רחמים.

ומדה הראשונה א-ל הוא נגד קל וחומר, לכן דרש קל וחומר לשכינה י"ד יום, להמשיך לה מדת הרחמים מהשם א-ל, וכל ענין הרפואה הוא מקל וחומר כמו"ש (סנהדרין צ"א ע"א) מה דלא הוה הוה, מה דהוה לא כל שכן (- שהקב"ה מקיים ומרפא). ולכן אמר "א-ל" נא רפא נא לה.

★★

בגמ': הלא תכלם שבעת ימים - ק"ו לשכינה י"ד וכו'.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פרק מ"ה ע' שכד):

קשה: כיצד ניתן בזה לדרוש קל וחומר, הלא הסגר הוא עונש, ואין למדים חיוב עונש על ידי קל וחומר, כפי שאמרו חכמים (מכות ה, ב): "אין עונשין מן הדין"?

תירץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: בטעם הדבר ש"אין עונשין מן הדין" כתבו הראשונים, שמכיון שקל וחומר הוא לימוד שכלי ואדם דן קל וחומר מעצמו, על כן חוששים שמא יש איזו שהוא פירכה על הקל וחומר. אך במה דברים אמורים, כאשר אדם דן קל וחומר, אבל כאשר הקב"ה דן קל וחומר, כמו בנזיפת מרים, עונשים מן הדין, שכן כלפי שמיא גליא כי אין כל פירכה לקל וחומר.

דף כ"ה ע"ב

בגמ': ה"נ לפי שא"א בלא צחצוחי זיבה.

המרדכי בחולין (סי' תשל"ז) מקשה בשם רבינו משולם, למה לא יתבטלו הצחצוחי זיבה בקרי ויטמא במגע כדין קרי. וכן מקשה על הא דמבואר ביבמות (ק"ה.) דיבמה שרקקה דם כשר דא"א שלא יהיה בדם תערובת של רוק ואמאי אין הרוק בטל בדם. ותירץ דאיירי כגון שהזיבה היא בעין וניכר לעין, וכל דבר שהוא ניכר אין בו תורת ביטול.

עוד כתב לחדש דליכא למימר ביטול ברוב, אלא בדבר שהי׳ ניכר בפני עצמו תחילה ואח״כ נתערב, אבל בדבר שתחילת ביאתו בעולם בא ע״י תערובות, לא אמרינן בי׳ ביטול.

וידוע מה שמקשים שסברת המרדכי בחולין הוא איפכא ממה שכתב בפ״ק דשבת לגבי ענבים שנתבקעו בשבת בגיגית של יין דאף שמשקה היוצא מן הענבים אסור משום משקין שזבו היין שבגיגית מותרת דמה שיצא מן הענבים בטל בשאר היין. ואף דהוי דבר שיש לו מתירין ודשיל״מ אפילו באלף אינו בטל, כתב המרדכי דהא שאני דתחילת איסורו בתערובת [והובא דין זה בשו״ע או״ח ס׳ ש״כ סע׳ ב׳ ויו״ד סי׳ ק״ב סע׳ ד׳]. ומבואר דמה שנוצר בתערובת הוא מחזק את הביטול וגורם שיתבטל אף שיש לו מתירין, ואילו במרדכי בחולין מבואר שזהו סברא שלא יתבטל.

וכתב בזה הנוב״י (תנינא יו״ד סי׳ נ״ד) שאם האיסור וההיתר נוצרו יחד, אז זה סיבה שלא יתבטל שהכל דבר אחד ואין כאן ב׳ דברים שאחד יבטל את חברו. משא״כ בגיגית של יין, שההיתר נוצר לפני שנתערב בו האיסור, והאיסור תחילת יצירתו בתוך תערובת של התר וזה מקיל על הביטול, ומהני לבטל אף בדבר שלא בא לעולם.

★★

המל״מ (בפ״א ממשכב ומושב הי״ד) מקשה עוד על המרדכי, מאי קשיא ליה שיתבטל הזיבה בקרי ולא יטמא במשא, הא מפורש בבכורות (כ״ג.) דלענין משא ליכא ביטול ברוב כיון שנושא בבת אחת את כל התערובת וידוע שנושא גם דבר שמטמא במשא והוי ליה לענין משא כהוכר האיסור. והמל״מ מצדד לחלק בזה בין ביטול של יבש ביבש לביטול של לח. וע׳ בשערי יושר (ש״ג פכ״ח) שמאריך בזה וכתב שהעיקר שיש חילוק בזה בין ביטול של יבש ללח, וע״ש מה שמבאר טעם החילוק.

★★

בעצם הסתירה הנ״ל בדברי המרדכי, כתבו באחרונים ליישב ולחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, כי מה שהמרדכי היקל לבטל באיסור, זה רק באיסור דרבנן, כגון גיגית מלאה ענבים בעוטים והיה בה יין קודם השבת (במקרה של המחבר באור״ח סי׳ ש״כ שהאיסור מטעם נולד שחכמים אסרו או משום גזירה). במקרה זה, כיון שהאיסור אף פעם לא היה בעין, לא גזרו חכמים. אבל גבי יבמה שרקקה דם ובשכבת זרע של זב שהאיסור הוא מדאורייתא, הדין הוא להיפך ואמרינן כיון שהמיעוט נולד ביחד עם הרוב ע״י תערובות אינו בטל וכוחו יפה ככוח הרוב וקובע מקום לעצמו.

★★

בגמ׳: מפץ במת מנין וכו׳.

פירש״י דס״ד שלא יקבל טומאה כיון שמפץ אינו עשוי מהמינים שנזכרו בפרשה שהם בגד עור וכו׳. וכ״כ התוס׳ בשבת פ״ד. דמיירי במפץ של שיפא וגמי, וס״ד שאין זה מין המקבל טומאה. אבל רש״י שם מפרש דמפץ הוי פשוטי כלי עץ ולכן ס״ד שלא יקבל טומאה, קמ״ל כיון שראוי למדרס מקבל גם טומאת מת.

ולמש״כ התוס׳ כאן בד״ה וקמייתי דמפץ כולל ב׳ מינים א. של שיפא וגמי. ב. של עץ, א״כ שני הפירושים אמת, שלגבי שיפא וגמי החידוש הוא שטמאים אף שלא נמנו במינים שמקבלים טומאה. ובשל עץ החידוש דאע״פ דהוי פשוטי כלי עץ מ״מ כיון שראוי למדרס מקבל גם טומאת מת. ומפץ של שיפא וגמי אין לו טהרה במקוה ושל עץ יש לו טהרה במקוה. והרמב״ם (בפ״א מכלים הי״ג) ס״ל, שגם שיפא וגמי דינו כעץ, ולדבריו החידוש של מפץ הוא דאף דהוי פשוטי כלי עץ מק״ט כיון שראוי למדרס. אבל קשה לרמב״ם אמאי אין לו טהרה במקוה הא פשוטי כלי עץ יש להם טהרה במקוה. וע׳ מש״כ בזה בטהרות ס׳ ח׳, ובהא דמפץ שראוי למדרס מק״ט אף שהוא פשוטי כלי עץ ע׳ קה״י טהרות (סי׳ ו׳) שמסתפק אם מה שראוי למדרס נותן לו שם כלי אף שאין לו בית קיבול או במדרס לא בעינן שם כלי ע״ש. ועיין בסדרי טהרה יו״ד סי׳ קצ״ח (ס״ק ס״ג).

(ספר הערות וציונים - אוסטרן)

★★

והנה בקו״א (תוספת בכורים) לספר בכורי יעקב על הל׳ סוכה להגאון בעל ערוך לנר (סי׳ תרכ״ט ס״ג) מביא שחכ״א העיר לו על מש״כ בבכורי יעקב להתיר לסכך בשברים מאותן כלים שאינם מקבלים טומאה גופייהו רק מדרבנן, ושברים שלהן הו״ל גזירה לגזירה. וכתב חכ״א ע״ז, דאישתמיטתי׳ דברי המרדכי ספ״ק דסוכה (סי׳ תשל״ח) דכתב

דמחצלת של שיפה ושל גמי גדולה מסככים בה ופי׳ רא״ם משום דשל שפי ושל גמי אינן מקבלים טומאה כי אם מדרבנן והא דאמרינן בפ״ק דבב״ק (כה:) מפץ במת מנין וכו׳, ר״ת פי׳ דההיא במפץ של עץ מיירי אבל שיפה וגמי אפילו מיוחדין לישיבה טהורין ממדרס הזב מידי דהוי אכלי גללים וכלי אבנים. וכהאי גוונא בש״ס דף ט״ז (ע״א) איתא תניא כוותי׳ דרב אמי בר טביומי (דבלאי כלים פסולים) מחצלת של שיפה ושל גמי פסולים אע״ג שנפחתו מכשיעור אין מסככים בהם עכ״ל. אלמא דלהמרדכי של שיפה וגמי רק מדרבנן מקבלים טומאה ואפ״ה אסרינן בש״ס בלאות שלהם אלמא דכולא חדא גזרה היא. ע״כ.

★★

והגאון בעל ערוך לנר האריך הרבה לדחות הקושיא הנ״ל ובסו״ד כותב:

גם כתב המרדכי בשם ר״ת דהאי מפץ במת מנין איירי במפץ של עץ והתוספות בשבת (פד. ד״ה מפץ) כתבו אפכא בשם ר״ת דבשל שיפה קמיירי, גם כתבו בשמו דשל שיפה מטמא מדאורייתא. לכן נלע״ד ברור שטעות סופר נפל בדברי המרדכי. ועכ״פ אין ראי׳ מדבריו נגדי.

★★

בגמ׳: הניחא למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרא אלא למאן דאמר דון מינה ומינה מאי איכא למימר.

בלקח טוב (כלל יז אות יג), תלה מחלוקת זו, אי אומרים דון מינה ומינה, או דון מינה ואוקי באתרא, במחלוקת אחרת, האם אפשר לטפל שיהיה חמור מן העיקר או לא, דאמרו במסכת זבחים (מח, ב) דהלמד נחשב טפל והמלמד עיקר ועל כך אמרו, ׳כלום מצינו טפל חמור מן העיקר׳.

כדוגמא לכך מציין מה שמצינו במסכת יבמות (עח, ב) האם ממזרת לאחר עשרה דורות מותרת, דמאן דמתיר סובר דדון מינה ומינה, דכל עיקר איסור ממזר לאחר י׳ דורות ילפינן מעמוני ומואבי, ואמרינן דון מינה ומינה, מה עמוני נקיבות מותרות, אף ממזרת מותרת, ומאן דאוסר סובר דדון מינה ואוקי באתרא, מה לפני עשרה דורות נקבות שוין לזכרים בממזר, אף אחר עשרה דורות דורות כן, ואם כן אם נאמר דון מינה ואוקי באתרא, הרי זה טפל חמור מן העיקר, דעיקר איסור ממזר אחר י׳ דורות נלמד מעמוני, והוי ליה עמוני עיקר וממזר טפל, ואף על פי כן הטפל חמור מן העיקר דגם ממזרת אסורה, מה שאין כן עמונית, ונמצא אם כן, דמחלוקת דדון מינה ומינה תלויה במחלוקת אם אפשר לטפל שיהיה חמור מן העיקר.

דף כ״ו ע״א

בגמ׳: ויהא אדם חייב בכופר מקל וחומר ומה שור שאינו חייב בארבעה דברים חייב בכופר אדם שחייב בארבעה דברים אינו דין שיהא חייב בכופר אמר קרא ככל אשר יושת עליו עליו ולא על אדם.

להלן (נג, ב ד״ה אדם) פירש רש״י, דאדם שהרג אדם פטור מן הכופר, משום דקם ליה בדרבה מיניה, ואף באופן שלא התרו בו, פטור אף על פי שאינו נהרג, מדתנא דבי חזקיה.

המהרש״א (שם) מקשה, כיצד פירש רש״י שהפטור הוא משום דקם ליה בדרבה מיניה, והרי כאן אמרו להדיא שהפטור הוא מדכתיב ׳עליו ולא על אדם׳.

בפרדס יוסף (פרשת יתרו) רצה לומר, שדרשת הגמרא היא, משום שבכל מקום שהפטור הוא משום דקם ליה בדרבה מיניה, אי תפיס לא מפקינן מיניה, ולכך בא קרא ד׳עליו׳ ללמד, שאף אם תפס מפקינן מיניה. ברם דוחה אפשרת זו, משום שלפי זה יוצא, שכל קושית הגמרא היתה רק באופן שתפס, אבל מעיקר הדין כבר ידעה הגמרא שפטור, וזה דוחק, וביותר מכך הקשה, שלפי זה נמצא שלמסקנת הגמרא אף תפיסה לא יועיל ומוציאין ממנו, ואולם בהגהות אשר״י (פרק ד׳ סי׳ ד) כתב להדיא שגם בכופר אי תפיס לא מפקינן מיניה.

המהר״ם (בתוספות לעיל ד, א בתוד״ה כראי) הוכיח מכך שהוצרכו לדרשת ׳עליו׳ ולא היה די לפטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, משום דקם ליה בדרבה מיניה אומרים רק באופן שהחיוב בא על שני דברים, חיוב מיתה וחיוב ממון על הממון שהזיק ברגע החיוב מיתה, אבל בכופר, חיוב המיתה והממון הוא על מעשה אחד בלבד, על זה לא נאמר קם ליה בדרבה מיניה.

בפני יהושע על אתר תירץ, דסבר רש״י דחיובא דכופר לא שייך למילף מדתנא דבי חזקיה, דכיון דקיימא לן כופרא

כפרה, היה מקום לומר דחייב אדם כופר, דאכן במזיד ואתרו ביה או בשוגג גמור לא אצטריך קרא, שהרי יש לו כפרה במיתה או בגלות, אבל במזיד ולא אתרו ביה דלאו בר קטלא הוא ולאו בר גלות, סלקא דעתך אמינא שיתחייב כופר כי היכי דתיהוי ליה כפרה, לכך איצטריך עליו ולא על האדם, וכיון דגלי קרא דאפילו בכופר שייך תנא דבי חזקיה, למד רש״י מכאן דהוא הדין לענין אש שהמית אדם שייך לומר כן.

★★

במשנה: אדם מועד לעולם בין שוגג כו׳.

בטור חו״מ סי׳ תפ״א הביא מירושלמי דזהו דוקא אם הלך לישון ליד חפציו של חבירו וישן והזיקם, אבל אם הי׳ ישן והניח אחר כלים לידו ונהפך והזיקם פטור.

בשו״ת משאת בנימין (סי׳ כ״ו) דן בדבר אשה שהקיצה משינתה ומצאה בנה הקטן עולל מוטל לידה ללא רוח חיים, והשפחה טוענת שהיא נתנה אותו לה להניק באמצע הלילה, והיא לא זוכרת מכלום.

וכתב דכמו דאמרינן הכא דאף דאדם חייב אפי׳ באונס, מ״מ בהניח אחר כלים לידו כשהוא ישן פטור, א״כ אשה זו כיון דהניחו התינוק לידה כשהיא ישנה, א״כ אונס גמור הוא.

ומ״מ כתב דלגבי שפיכות דמים מצינו שגם גורם חייב כדמצינו בסנהדרין פ׳ חלק שא״ל הקב״ה לדוד שהי׳ צריך כפרה על שעל ידו נהרגו נוב עיר הכהנים, כ״ש בנידון זה שספק נפשות להחמיר, ועיי״ש שכתב אופן כפרתה.

וכן פסק גם בשו״ת צמח צדק שאלה ה׳.

★★

במשנה: אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן.

השל״ה הקדוש (פרשת בלק) מפרש את דברי הכתוב, ׳חטאתי כי לא ידעתי, (במדבר כב, לד), לכאורה קשה, אם לא ידע אם כן מה חטא. אלא האדם מה שהיה ראוי לו לידע ולהבין ולא ידע, הוא חייב בדבר, כי על כן נתן לו ה׳ השכל להשכיל ולהבין. וכן בלעם היה לו להבין, כי לא לחינם עשה האתון כך.

ובזה פירש, למה האדם מועד לעולם בין ער בין ישן, כי תמיד צריך להשכיל ולהבין ולראות שלא יארע דבר מחמתו.

במשך חכמה (פרשת נשא) ביאר לפי זה את דברי המשנה במסכת אבות (ג, א) ׳הסתכל בשלשה דברים וכו׳ דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון׳, דהאדם מועד לעולם ואף אם הזיק שלא בכונה חייב, ופסק הרמב״ם (חובל ומזיק ו, ג) דדוקא ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים פטור כיון שאינו צריך ליזהר.

לזה אמר התנא, שלא תחשוב שנמצא אתה ברשות שלך, אלא דע מאין באת ולאן אתה הולך, מההעדר אל האפס, ׳ודע לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא׳, שהוא הבעלים והרשות שלו, ואתה חייב אף אם חטאת שלא בכונה, הלא תסמר שערות ראשך, ואם תחשוב כך, אי אתה בא כלל, אף שלא בכונה, לידי עבירה.

★★

במשנה: אדם מועד לעולם וכו׳.

ובגמ׳ להלן (ע״ב) ילפינן מקרא לחייב על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון ע״כ.

והנה מבואר בירושלמי כאן, דאע״ג דאדם מועד לעולם בין ער ובין ישן, מ״מ אם בשעה שהלך לישן לא היה שום אדם, ואח״כ בשעה שהי׳ ישן בא אחד וישן אצלו או שהעמיד כלים אצלו והזיק בשעת השינה פטור, דזה אונס גמור הוא, ובנמוקי יוסף כאן שכתב וז״ל: ומיהו באונס דאמרי׳ דחייב בנזק היינו שאינו אונס גמור ממש כגון כו׳ משום דהו״ל למיחש שמא הניח דבר אצלו ושכחו, אבל אונס גמור כגון הא דירושלמי שבא חבירו וישן אצלו פטור כדאמרי׳ דאונס רחמנא פטרי׳ דכתיב ולנערה לא תעשה דבר עכ״ל.

★★

וכתב בכלי חמדה (פר׳ כי תצא אות י״א ס״ק ו׳):

והנה לכאו' אינו מובן כוונת הנמוק"י, דהרי הכא גלי קרא דפצע תחת פצע לחייב אונס כרצון, א"כ אמאי אונס גמור פטרינן מדכתיב ולנערה לא תעשה דבר ומנ"ל לחלק בין זה לזה.

ומה שנלע"ד ברור בדעת הנמוק"י ז"ל דס"ל כפירש הקרא דולנערה לא תעשה דבר כמ"ש הריב"ש בתשובה (סי' שפז) דהיינו אם באמת אין לאל ידה בשום אופן להציל את עצמה, דאם היא באונס מיתה הרי חייבות למסור עצמה.

ומעתה א"ש דברי הנמוק"י ז"ל, דאע"ג דמרבינן פצע תחת פצע לחייב על האונס כרצון, מ"מ לא עדיף מג"ע דג"כ חייב למסור נפשו באונס ואין אונס פוטרו, מ"מ באונס גמור דאינו יכול להציל את עצמו בשום אופן שבעולם, ל"ש לחייב אותה שום דבר, ומעתה ה"ה הכא בכה"ג אע"ג דחייבה רחמנא אונס, מ"מ אונס כזה שבשעה שישן לא הי' לו לחשוב שום דבר להשמר שלא יהי' חבירו ניזק על ידו, ובשעה שישן אין לך אונס גדול מזה, שפיר ילפינן מנערה המאורסה לפטור, וז"ב לענ"ד בכוונת הנמוק"י עכ"ד.

דף כ"ו ע"ב

בגמ': אמר רבה היתה אבן מונחת בחיקו כו' לענין נזקין חייב כו' לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה כו'.

בתוס' שבת דף ע"ב (ד"ה נתכוין) כתבו דיש שני מיני מתעסק, א' נתכוין לחתוך את התלוש, דחשב דאינו עובר איסור כלל, וחתך את המחובר, הו"ל מתעסק דפטור בכל התורה כולה, דילפינן מאשר חטא בה פרט למתעסק. ב' ואם נתכוין לחתוך מחובר זה, דחשב לעשות איסור אלא בחפץ אחר, וחתך מחובר אחר, בכל התורה כולה חייב, ולגבי שבת פטור, דבעינן מלאכת מחשבת.

והקשה הגרעק"א (בתשו' ח"א סי' ח') א"כ אמאי נקט הכא בהיתר אבן מונחת לו בחיקו, שבשבת פטור משום דבעינן מלאכת מחשבת, הא גם בשאר איסורים בכה"ג פטור, משום דלא חשב כלל לעשות איסור, שלא ידע בקומו שיש לו אבן בחיקו, וא"כ אמאי נקט דפטור משום מלאכת מחשבת.

וכתב הגרעק"א לחדש דהא דמתעסק פטור בשאר איסורים מטעם אשר חטא בה, אינו רק פטור בקרבן, אבל איסור דאורייתא איכא, משא"כ לגבי שבת דבעינן מלאכת מחשבת, גם איסור ליכא כלל, וחולק אמש"כ החוות דעת בספרו מקור חיים (סי' ת"ל) שנקט שמתעסק הוא פטור לגמרי, לא רק לענין קרבן.

ולפ"ז כתב דיש לפרש דמה דאמר הכא "לענין נזקין חייב כו' לענין שבת פטור" בחדא גוונא איירי שהפיל את האבן מחיקו בשבת, שאם הי' הפטור רק מחמת מתעסק דעלמא, שאיכא איסור דאורייתא כנ"ל, רק שהוא פטור מקרבן, א"כ הי' פטור גם מנזקין דלא גרע מחייבי מיתות שוגגין.

ולהכי נקט דייקא דפטור משום מלאכת מחשבת, דאז איכא פטור לגמרי, ולא מקרי בכלל מלאכה, ומשום כן בשבת חייב בנזקין דלא שייך כאן כלל קלב"מ, כיון דלא קעביד מלאכה.

ועיין מש"כ בענין זה באגלי טל קוצר (סוס"ק כ"ד) ואחיעזר חלק ב' (סי' נ' אות ו').

★★

בגמ': היתה אבן מונחת לו בחיקו כו' הכיר בה ושכחה ועמד ונפלה לענין כו' ד' דברים פטור כו'.

בנמוקי יוסף (לעיל י' ע"ב מדפי הרי"ף) למד מזה לגבי הא דקיי"ל שאם שכח ולא התפלל ה"ז מתפלל שתים, אבל אם הזיד ולא התפלל אין לו תשלומין, דאם חשב שיש לו זמן ושכח ולא התפלל, ה"ז גם כן מיקרי אונס, דומיא דהכא שיודע שיש לו אבן בחיקו ואח"כ שכח פטור מד' דברים.

★★

הנצי"ב בספרו העמק דבר על הפסוק (פ' כי תבא כ"ו, י"ד) לא עברתי ממצות ולא שכחתי, הביא דיון הפוסקים אם שכחה מקרי אונס או לא. וכתב דדבר זה תלוי - שאם עדיין לא חל על האדם חובת הזהירות ושכח, הרי זה מיקרי אונס, וכדמבואר כאן שאם הי' לו אבן בחיקו ושכח ועמד והזיק הרי הוא פטור מד' דברים.

אבל אם כבר נעשה המצב שהי' מוטל עליו להזהר ושכח, כגון כאן אם הי' כבר ראש של אדם סמוך לחיקו, שאז

הי׳ צריך להזהר בעמדו שלא יפגע בו בהאבן, והוא שכח שיש לו אבן בחיקו, אז לא הוה שכחה אונס.

★★

בגמ׳: הרי שהיה רבו רופא ואמר לו כחול עיני וסימאה חתור לי שיני והפילה שיחק באדון ויצא לחרות.

הקשה המהר״ץ חיות במסכת גיטין (יב, ב), לדעת רבי מאיר שחוב הוא לעבד להשתחרר מיד רבו, אם כן מדוע יוצא העבד בשן ועין, הלוא חוב הוא לו, וכי בשביל שעשאו בעל מום, תצוה התורה שיוסיף לו רעה על רעתו ויצא לחרות. ותירץ, שאם אדונו מכה לו את שינו ועינו, לכולי עלמא זכות הוא לו שיצא מתחת ידי אדון רע שכזה. וכן מובא בשם האדמו״ר מקאצק זי״ע.

כעין זה תירץ גם בתורה תמימה (משפטים), אך הקשה על כך, שהרי מבואר בגמרא כאן, שגם אם היה רבו רופא וכחל לו עינו וסימאה יוצא לחירות, ואם כן אין זה אדון רע. ותירץ, שגם באדון כזה שאינו זהיר במעשיו ומחבל מעשה ידיו אף כי לא ברצון, ניחא ליה להעבד לצאת לחירות יותר מזכיותיו בעבדותו אצלו.

★★

הגאון רבי יעקב ניימן תירץ באופן אחר על קושית המהר״ץ חיות (הובא בפנינים משולחן גבוה, פרשת משפטים), שודאי גם רבי מאיר מודה שזכות הוא לעבד לצאת מתחת יד אדונו לחפשי, משום שכל דברי רבי מאיר שאמר שחוב הוא לעבד לצאת לחפשי ואין לזכות לו גט שחרור שלא מדעתו, זה רק לפי דעתו של העבד, שבעיניו נראה לחוב לצאת לחפשי ולאסר בשפחה, שכן העבד בהפקירא ניחא ליה, ומצויה לו השפחה לחיות את חיי ההפקרות שרוצה בהם העבד, וכיון שבעיני העבד חוב הוא הדבר אין לזכות לו גט שחרור שלא מדעתו.

אך לאמיתם של דברים ודאי מודה רבי מאיר שהיציאה מעבדות לחירות ולחיי קדושה זכות היא לעבד וטובתו היא, וזיכתה לו התורה את היציאה הזאת כתשלום על דמי האיבר שהחסירו האדון.

★★

בגמ׳: זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל כו׳.

הנה דעת הטור (חו״מ סי׳ רס״א) דאבידה מדעת, כגון שמניח את חפצו ברשות הרבים, נעשה הפקר לכל, והקשו עליו דאם כן אמאי דן הגמרא כאן אם שברו אחר במקל אי חייב או לא, הלא באותה שעה שזרק את הכלי מראש הגג, הו״ל אבידה מדעת, ונעשה הפקר לכל, וא״כ בודאי פטור המשברו במקל.

ותירץ הבית הלוי (בדרשות שבסוף הספר, דרוש ז׳) דשאני התם שמניחו ברשות הרבים, ולא איכפת לו מחפץ זו, וא״כ הפקירו לכל, ויכול כל א׳ ליטלו, אבל הכא שזרקו מראש הגג לאיזה מטרה, כגון לאיים על מישהו, או להניח את כעסו, ואם כן לא הפקירו, ואם בא אחר ושברו במקל יש לומר דהוא חייב.

ועל פי זה ביאר הגמרא בחגיגה (ה׳ ע״ב) אחוי לי׳ ההוא צדוקי לרבי יהושע עמא דאהדרינהו מרי׳ לאפי׳ מיני׳, אחוי לי׳ עוד ידו נטוי׳, והק׳ המהרש״א דהא האי קרא דעוד ידו נטוי׳ לגבי עונש כתיב. אלא שהצדוקי סבר שהעונש לבני ישראל הוא מחמת הסתר פנים, והקב״ה הפקירם לכל, דומיא דהפקר מדעתו שכל א׳ יכול ליטלו ולהזיקו. אמנם ריב״ח השיב לו שאפי׳ בשעת כעס ח״ו עוד ידו נטוי׳, שאין זה הפקר והסתרת פנים, אלא כעס עם כוונה מכוונת, להשיבם בתשובה שלימה אליו, ואין כלל ישראל הפקר לכל, והו״ל כמו זורק כלי לשברו, ששלו הוא והשוברו במקל חייב.

★★

בגמ׳: ואמר רבה, זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות בא אחר וסלקן או קדם וסלקן פטור מ״ט בעידנא דשדייה וכו׳.

בקהלות יעקב (סי׳ ב׳ אות ב׳) הקשה דליחייב המסלק את הכרים וכסתות מדין פותח בור, שהרי הקרקע שתחתיו בור גמור לגבי כלי הנופל. וכתב ששמע לתרץ דאה״נ הוי בור, אבל בור פטור על הכלים ע״ש.

ובקו׳ אמרות משה בסו״ס אגרות ורשימות קהלות יעקב (סי׳ נג) כתב:

י״ל עוד דקרקע עולם ממש, לא נחשב בור בשום אופן, לכו״ע, וכמש״כ התוס׳ ב״ק דף כ״ח ע״ב ד״ה ונשוף,

דנתקל באבן ונשוף בקרקע פטור לכו״ע (אף לשמואל) דקרקע עולם הזיקתו כדאמרי׳ בפ׳ הפרה דנתקל בבור ונפל לאחורי הבור פטור, ע״ש, ולכאו׳ הא התם נמי יש לשאול כקושית הקהלות יעקב שייחשב בעל האבן כאילו פתח בור, שהרי ע״י שהניח האבן עשה את הקרקע עולם כבור ממש לגבי מי שיהי׳ נתקל באבן. וע״כ דקרקע עולם ממש (שאינו קרקע של בור) א״א שיהי׳ בור, וא״כ ה״נ בנד״ד כשהסיר מן הקרקע את הכרים וכסתות אין לשאול שעשה במעשה זה את הקרקע עולם לבור, דקרקע עולם ממש לא יוכל להיחשב בור לחייב עליו.

★★

בגמ׳: הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות בין בבת אחת בין בזה אחר זה כולן פטורין.

בזה ביאר בפרדס יוסף (פרשת שמות) למה שלח פרעה כדי להרוג את התינוקות שתי מילדות עבריות דוקא, משום שאם שנים הרגו ביחד שניהם פטורים. אמנם כל זה בישראל דוקא, אבל בבני נח, הרי אף אם חבל זה בזה נהרג, כל שכן שהרג בודאי שיהרג, ולכן דאג שיהיו שתים, וכן שיהיו עבריות שפטורות מן הדין.

אמנם ׳ותראן המילדות את האלקים׳, דאף שהיו פטורות ממיתת בית דין על פי דין, אך מכל מקום בדיני שמים חייבות, ובשעת הגזירה מחויבות למסור נפשן, כמו שנפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סי׳ קנז סעיף א), וכן אפשר שחששו לסברתו של הפרשת דרכים שהיה להם דין בני נח לחומרא, ואף הם יתחייבו מן הדין במיתת בית דין, ולכן לא עשו כאשר אמר להם פרעה.

★★

הרשב״א (להלן נ״ג ע״ב) כותב, דהא דהכוהו עשרה בנ״א בעשר מקלות פטורין היינו דוקא כשהכוהו במקלות, אבל אם הכוהו בגופן, כגון שדחפוהו לבור, כחד חשבינן להו וחייבין עיי״ש

וכתב הגה״ק מקוז׳יגלוב זצ״ל בספרו שיח השדה (שער הכללים כלל ו׳):

ואני רגיל לפרש הדברים עפמש״כ התוס׳ ומרדכי בב״ק (דף ס׳) דשנים שליבו אש ואין בזה כדי ללבות ולא בזה כדי ללבות שניהם פטורין, וקשה לכאו׳ הא שנים שעשאו וזה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבין דחשיב כל א׳ כולה עביד, וצ״ל כמ״ש הרמ״ה בסנהדרין (דף כ״ו.) לענין ליבה וליבתה הרוח דפטור משום דלא עשה מעשה בגוף הניזק עיי״ש, וחילוק זה בין עשה מעשה בגוף הניזק או לא, מצאנו גם בתוס׳ ורשב״א ב״ק (דף י״ז:) דיש חילוק בין זורק אבן על הכלי בין זורק הכלי עצמו, דבזורק כלי בתר מעיקרא אזלינן וחשיב מיד כנשבר, משא״כ בזורק צרורות חשיב שנשבר אח״כ ולא חשיב רק כוחו עיי״ש, וה״נ כיון דלא עשה מעשה בגוף הניזק, לא חשיב אלא כוחו, וס״ל להרמ״ה דבכוחו גרידא ב׳ שעשאו פטורין בזה אינו יכול וזה אינו יכול ולא חשיב האי כולי׳ עביד והאי כולי׳ עביד.

והנה הרשב״א (ר״פ כיצד הרגל) הביא ירושלמי היתה טבלא מונחת וזכוכית עלי׳ דרסה ע״ג טבלא ונשברה הזכוכית, על הטבלא משלם נזק שלם ועל הזכוכית משלם ח״נ. היתה טבלא מונחת זו ע״ג זו דרס׳, על העליונה משלם נ״ש ועל התחתונה משלם ח״נ עיי״ש, משמע מזה דכל שמזיק דרך אמצעי חשיב צרורות דהוא כוחו ולא גופו, כמפורש ר״פ כיצד הרגל.

וזה חילוק הרשב״א, דכשהכוהו במקלות ל״ש האי כולי׳ עביד, דזה חשיב כמו כוחו ובכוחו לא אמרי׳ האי כולי׳ עביד ומש״ה כולן פטורין, משא״כ בדחפוהו לבור דעשו מעשה בגוף הניזק וכה״ג בתר מעיקרא אזלינן ולא חשיב צרורות כמבואר בב״ק (דף י״ז:) ובתוס׳ ורשב״א שם, שוב דומה לשנים שעשאו דשבת דבזה אינו יכול וזה אינו יכול חשיב שכל אחד עשה הכל, והתוס׳ כתבו בשבת (דף צ״ג.) ד״ה אמר מר, דאם לפי אופן שעושה עכשיו אינו יכול חשיב אינו יכול, וה״נ חשיבי כל אחד אינו יכול, ואף דבתוס׳ ב״ק (דף יוד:) כתבו דמיירי ביש בראשון כדי להמית, מ״מ חשיב אינו יכול דע״י הכאתו ל״ה מת עדיין, וא״כ לענין מיתתו עכשיו חשיב זה אינו יכול וזה אינו יכול ודו״ק.

★★

והנה לגבי מקושש עצים כתיב (במדבר טו, לח): רגום אותו באבנים, והקשו המפרשים מדוע לגבי המקלל כתיב בסו״פ אמור: וירגמו אותו אבן, בלשון יחיד, וכאן בלשון רבים.

ושמעתי ממחו' הרה"ח ר' לייבל וקסשטוק ז"ל מת"א בשם אביו הרה"ח ר' מרדכי יוסף ז"ל שביאר עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל שכתב עוד לחדש, דהא דקי"ל בב"ק (י.) דהיכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות כולם פטורים, היינו דוקא בעשר מקלות אבל במקל אחד כולם חייבים ע"ש. וי"ל לפי"ז דכיון שהמקושש לשם שמים נתכוון, א"כ בנ"י חששו לסקלו, שמא הורגים נפש נקי וצדיק, והחליטו לסקלו בכמה אבנים יחד שעי"ז יהיו פטורים על המעשה הזה ויהיה זה כמו הכוהו בני אדם בעשר מקלות דפטורים ולא נחשב כ"כ כהריגה עכ"ד ודפח"ח. (וראה בספר נר למאה שכתב ג"כ כעי"ז).

★★

בגמ': נפל מראש הגג ברוח שאינה מצוי' והזיק ובייש חייב.

בשו"ת צמח צדק (סי' צ"ג) הקשה דהכא אמרינן דאם הזיק ברוח שאינו מצוי' חייב, ומשום דאדם המזיק חייב אף על אונס, ואילו בירושלמי (הביאו הטור סי' תכ"א) אמרו שאם אדם ישן ובא אחר ושכב בצידו והזיקו הישן פטור דהוא אונס גמור, ובתוס' ב"מ דף פ"ב ע"ב כתבו מטעם זה דאונס גמור פטור.

וכתב דצריך לחלק דהא דחייב כאן ברוח שאינה מצוי', היינו שאינה מצוי' כל כך כמו רוח מצוי', דלא הוה אונס גמור, אבל מכל מקום מצוי' לפעמים אבל רוח שאינה מצוי' בכלל אלא לעתים רחוקות מאוד, הו"ל אונס גמור, ובכה"ג פטור.

★★

יש לציין בענין זה לדעת הרמב"ן בב"מ (פ"ב ע"ב) שחולק על תוס', וכתב דאדם המזיק חייב באונס גמור, ואפילו ברוח שאינה מצוי' כמו סערת אליהו גם כן חייב.

★★

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ס"א) כתב בדבר מי ששלח שליח לשאול על בשר וחלב שנתערבו, ופסק המורה הוראה שהוא אסור, וממילא אסור בהנא', וזרקו השליח, ואח"כ נתברר שהמורה ההוראה טעה בדינו אם השליח חייב משום מזיק.

וכתב שכיון שהשליח סמך על הוראת המורה, ה"ז אונס גמור, ותו אין לחייבו על מה שזרקו עפ"י ההוראה ההיא.

והביא ראי' מתשו' הרשב"א (סי' אלף קפ"ט) דאשה שנשאת על פי שגגת הורא' של בית דין, מיקרי אונס, ומותרת היא לבעלה, וא"כ ה"נ השליח היא אנוס על פי הוראת החכם, וא"א לחייבו מטעם מזיק.

★★

על פי דברי הירושלמי אלו כתב באוה"ח הק' על הפסוק (משפטים כ"א, כ"ב) וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה, דדוקא כשהאשה הרה היתה ידועה להם שהיא שם, אבל אם תוך כדי מריבתם באה היא שלא בידיעתם ונגפוה פטור, כי זה אונס גמור [וזהו חידוש, כי הירושלמי איירי בישן, ומהיכ"ת לומר כן גבי אדם ער].

פרק שלישי

דף כ"ז ע"א

בגמ': לא צריכא דרובא דאינשי קרי לה לכדא כדא וחביתא חביתא ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא ולכדא חביתא מהו דתימא זיל בתר רובא קמ"ל כו'.

בשו"ת מהרי"ט (חלק א' סי' קכ"ב) דן לגבי שטר שהי' כתוב בו בסופו (כמו בשטרות שבזמנינו) "ודלא כטופסי דשטרא", ונפל בו ספק בפרט אחד, וחכם א' רצה לומר שהדין הוא עם בעל השטר להוציא מהמוחזק, שהרי הטור בחו"מ סי' קי"ג הביא בשם הרמב"ן שכתב בשם רבינו סעדיא גאון שביאר לשון זה, שבעלמא קיי"ל דיד בעל השטר על התחתונה בכל ספק שיפול, לפיכך כותבין לשון זה ליפות כוחו של בעל השטר, שלא יהי' טופס זה כשאר טופסים, אלא כל לשן מסופק שיהי' בו, תהי' ידו של בעל השטר על העליונה.

וכתב המהרי"ט דהנה יש ביאורים אחרים בהך לישנא ד"בלא כטופסי דשטרא", דהרמב"ן עצמו מפרש דטופסי דשטרא הוא שטר שלא עשוי לגבות בו אלא רק להעתיק הנוסח ממנו לשאר שטרות, ולזה כותבין דלא כטופסי דשטרא, שזהו שטר שנכתב להשתעבד בו ממש.

והרשב"ץ מפרש כפשוטו, שלא נאמר שהסופר הי' מעתיק כל הדברים מתוך שטר אחר, ושטר זו חספא בעלמא, לזה כותבין דלא כטופסי דשטרא, ששטר זו ממש נשתעבדו בו.

ובשם רבינו יונה כתב דלפי שהורגלו הסופרים לכתוב אע"פ שלא הגיד לו הלוה שיש לו קרקע לשעבד עליו, לכן כותבין שאינו כטופסי דשטרא, אלא שהלוה הגיד לו שיש לו קרקע, או שמכיר בו שי"ל קרקע.

ועפ"י כל זה כתב המהרי"ט דאפילו אי נימא דרוב אינשי ס"ל לפרש כדעת רבינו סעדיא גאון דיד בעל השטר על העליונה, מ"מ אינו יכול להוציא מיד המוחזק, דיכול לומר קים לי כשאר הפירושים, וכמו דמצינו הכא דאע"ג דרובא קרו לכדא כדא ולחביתא חביתא יכול המוחזק לומר דאף דאמר חביתא התכוין לכדא, כיון דאיכא מיעוטא דס"ל הכי, דהרי הוא מוחזק במעותיו, והכא נמי כן הוא.

★★

כתב בשו"ת הריב"ש (סי' ת"ג) בדבר מי שקנה בהמה, והתנה הלוקח שקונהו בין אם היא כשרה בין אם היא טריפה, ונתברר אח"כ שהיתה נבילה, שנתבלה תוך כדי שחיטה, וטען הלוקח שהסכמתי רק על טריפה ולא על נבילה.

וכתב הריב"ש דלגבי לשון בני אדם אין חילוק בין נבילה לטריפה, ושניהם נכללו בכלל שם טריפה.

ואפילו אם נימא לא כן. ורוב בני אדם קורין לנבילה נבילה ולטריפה טריפה, כיון דאכתי איכא מיעוט עכ"פ דאין מחלקין, וקורין לנבילה גם כן טריפה, א"כ הולכין בממון אחר הרוב, ולא הוה מקח טעות, וכמו דאמרינן הכא דכיון דאיכא מיעוטא דאינשי דקרו לכדא חביתא ולחביתא כדא, לא הוה מקח טעות.

ועיין מה שכתב בקצוה"ח (סי' רל"ב ס"ק א') על דברי הריב"ש אלו.

★★

בגמ': מהו דתימא זיל בתר רובא קא משמע לן דאין הולכין בממון אחר הרוב.

הקשה האדמו"ר מאוסטרובצה זצ"ל (מאיר עיני חכמים חלק ג עמ' קפ), למה מפתה מתחייב בקנס לאביה של הנערה, כיון שכל ההוכחה שהוא אביה אינו אלא משום רוב, דרוב בעילות הלך אחר הבעל, והרי אין הולכין בממון אחר הרוב.

ותירץ, שכל מה שאין הולכין בממון אחר הרוב, זה דוקא שאם לא נלך אחר הרוב ישאר הממון בחזקתו, והרוב יוציאו מחזקתו, אבל באופן שאף אם לא נלך אחר הרוב נצטרך להוציא הממון מחזקתו, אלא שאיש אחר יזכה בזה, בזה הולכים אף בממון אחר הרוב כי אין הרוב מתנגד לחזקה. וממילא בנידון שלפנינו, כיון שאף אם איננו אביה, יצטרך הלה להוציא הממון מרשותו, שהרי אף לממזרת יש קנס אלא שקנסה לעצמה, לזה מועיל הוכחת הרוב שהממון ילך לאביה. [ויש לדון לפי זה באופן שהבת אינה חפיצה ליתן לאביה את הכסף].

דף כ"ז ע"ב

בגמ': קא משמע לן דאין הולכין בממון אחר הרוב.

הקשו בתוספות (ד"ה קמ"ל), 'תימה, מה טעם אין הולכין, ליתי בקל וחומר מדיני נפשות, כדאמרינן בפרק קמא דסנהדרין (דף ג:) ור' יאשיה מייתי ליה בקל וחומר מדיני נפשות, ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות לא כל שכן'.

ותירצו, 'דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה, דהא בית דין מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא'.

בבית האוצר (ח"ב עמ' 73) תירץ על קושית התוספות, דמה שאין הולכין בממון אחר הרוב היינו משום חזקת ממון, ואילו ברוב דדיינים, אין מועיל חזקת ממון, דהוראת בית דין איננו על אותו המאורע בפרט, אלא על כל מקרה שיארע כזה דבר שראובן יתבע לשמעון בענין פלוני ופלוני, יהיה דינו לחיוב, ובזה לא שייך חזקה, כיון שלא היה שם חזקה בפועל, והוא רק מדיני התורה דדבר כזה דינו לחיוב, ובודאי יכולים להורות דין כזה, ואחרי שהוחזק הדין כך ממילא גם אותו המאורע דינו כך לחיוב.

והוסיף, שאולי זה כוונת התוספות במה שכתבו בתירוצם, 'וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה, דהא בית דין מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא'. והיינו, דכיון דמתורת בית דין הוא שאומרים כך, ומתורת בית דין הרי זה הודאה כללית שמאורע כזה דינו כך, ואם כן שוב גוף הדין הבית דין עושה, ואין זה נחשב שהרוב מוציא, אלא שהתורה מוציאה.

★★

בגמ': שמואל אמר באפילה שנו.

כתבו בתוספות (ד"ה ושמואל), 'אבל באונס שהוא כעין אבידה שהיא קרובה לפשיעה יותר, כדאמרינן בהשואל (ב"מ דף צד:), דגניבה קרובה לאונס ואבידה קרובה לפשיעה, נראה דאדם המזיק חייב'. בזה פירש במשך חכמה (פרשת ויחי) את הפסוק בישעיה (נז, א), 'הצדיק אבד ואין איש שם על לב', דהיינו שהצדיק הסתלק באבידה, שאם היה מת ככל האדם הרי זה כעין גניבה שקרובה לאונס, לא כן אם הצדיק מת דרך אבידה, אז בחטאינו נאסף הצדיק, וחייבין על זה משום אדם המזיק, וזה מה שאמר הצדיק אבד, ובכל זאת: ואין איש שם על לב.

★★

בגמ': אין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים.

בתשו' מהרש"ל (ס' צ"ו) כתב מעשה באחד שרץ אחר נער לענשו בכדי להצילו מן הגוים שהתקוטטו עמו, והנער נפל למים ומת. ופסק המהרש"ל שאינו צריך כפרה, ואע"פ שמת בסיבתו, כיון שהוא לטובתו נתכוין להצילו מן העכו"ם, הו"ל כטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה דפטור.

ועוד כתב שהנער בפשיעת עצמו מת, שהיה לו להתבונן בדרכו, ואע"ג דאמרינן הכא דאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, הני מילי באדם שהולך בדרכו לפי תומו, אבל הכא שרץ בדרכו, הו"ל להתבונן שלא יפול לתוך המים.

החתם סופר (בקובץ תשובות סי' י"ח) חולק עליו בזה, מדברי רש"י גיטין (ו' ע"ב) כל המטיל אימה יתירה כו' בא לידי ג' עבירות ג"ע שפיכות דמים וחילול שבת. ופירש"י שפיכות דמים שפעמים שבורחת מפניו ונופלת לאחת הבורות או מגשר, ולדברי המהרש"ל היא פושעת בעצמה, דהו"ל להתבונן בדרכי' ולא ליפול מהגשר או בבור עיי"ש עוד.

★★

בגמ׳: הרי אמרו לרכובה שלשה.

ובתוד״ה הרי אמרו לרכובה שלשה, י״מ דלעני שבישראל קאמר אבל אחרים הכל לפי המבייש והמתבייש, ולר״י נראה דהיינו לגדול שבישראל וכו׳ ע״ש. וכ״כ הרשב״א. וכן עי׳ בנמוק״י דהביא לב׳ השיטות, ולרא״ש שתפס כפי׳ ב׳ דהוי לגדול שבישראל יעו״ש. והכי קי״ל בטושו״ע חו״מ (ס״ס תכ׳ סי׳ מג) ע״ש.

ומשמע דרק במתבייש יש נפק״מ אי הוי עני או מכובד, אך אין נפק״מ מי המבייש אם עני הוי או עשיר ומכובד, דהא כ׳ דדוקא לעני משלם שלשה והיינו דלעני משלם רק שלשה אך לאדם בינוני ומכובד משלמים יותר מג׳, ואם כוונתם דאף המבייש הוי עני דמשלם רק שלשה הא אדרבה בזה צריך לשלם יותר מג׳ דהא אדם קל שבייש בושתו מרובה וכדפירש״י לקמן ברפ״ח (פג:) ע״ש, וכן עי׳ בסנהדרין (צד.) וברד״ה בעצמו, ובע״ב שם וברד״ה על ידי ע״ש, וע״כ דמש״כ ״דהיינו בעני״ היינו רק המתבייש ולא המבייש.

ויל״ע הא הכל לפי המבייש ג״כ, ולא תלוי רק מי המתבייש, וצ״ע.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: עביד אינש דינא לנפשי׳ כו׳.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ד׳ סי׳ ק״מ) נשאל אם בהמותיו של חבירו רגילין לפרוץ ולהכנס לתוך שדהו, אם מותר לו לפזר סם המות להרעיל אותם אם יכנסו.

וכתב המהרש״ם דבכה״ג לא אמרינן עביד אינש דינא לנפשי׳, דבשו״ת חות יאיר (סי׳ קס״ה) כתב דלא אמרינן עביד אינש לנפשי׳, רק היכי דחבירו מזיקו בכוונה ורצון, משא״כ בשורו שהוא שלא בכוונת בעל הבית, לא עביד דינא לנפשיה.

ואע״ג דאפשר לחלק דדוקא בעובדא דהחות יאיר שמזיק בידים בהמת חבירו, משא״כ הכא שהוא מפזר סם המות בתוך שלו שפיר קעביד, מ״מ א״א מטעם סברא זו להקל דיש כאן גם חשש דצער בעלי חיים, והרי יכול לעשות באופן אחר לגדור שדהו היטב, עיין שם.

★★

בגמ׳: בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב.

ומבואר מסוגית הגמרא, דאף על פי שעביד איניש דינא לנפשיה, מכל מקום אף שנוטל את שלו, אסור לו להראות כגנב.

בזה פירש בבאר יוסף (פרשת קדושים), מה שאמרו במסכת סנהדרין (פו, א), ״תנו רבנן לא תגנוב (שמות כ, יג. דברים ה, יז) בגונב נפשות הכתוב מדבר וכו׳, לא תגנובו בגונב ממון הכתוב מדבר וכו׳״. וראוי להבין, למה בגונב נפשות נקטה התורה ״לא תגנוב׳ בלשון יחיד, ואילו בגונב ממון נכתב ״לא תגנובו׳ בלשון רבים.

אלא שכמבואר אסור ליכנס לרשות חבירו שלא ברשות למען לא יראה כנגב, וכיוצא בזה מצינו במסכת ברכות (ה, ב) אצל רב הונא שהחמיצו לו ארבע מאה דני דחמרי משום שלא נתן שבישא לאריסיה, וטען רב הונא שהאריס גונב ממנו, והשיבו לו ״היינו דאמרי אינשי, בתר גנבא גנוב וטעמא טעים׳, ופירש רש״י, ״הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה׳. דהיינו, אף כי באמת הדבר גנוב הוא ממנו, מכל מקום כשמוציאו בדרך גניבה אף הוא טועם טעם גניבה.

לפי זה יש לומר, שלכן כתבה תורה ״לא תגנובו׳ בלשון רבים גבי גונב ממון, דאזהרת גניבה זו קאי בין על הגנב ובין על הנגנב, מה שאין כן בגונב נפש, שהגנב תופש את הנגנב בחזקה כדי למכרו לעבד, בודאי שאם יש לו שום עצה להיחלץ מתחת ידו ולהימלט על נפשו, פשיטא שמותר וגם חובה היא לו לעשות כן, ואין כאן שום אזהרה על הנגנב, ולכן נאמר שפיר לשון יחיד דקאי רק על הגונב נפש בלבד.

★★

האחרונים תמהו אמאי השמיט הרמב״ם והטושו״ע הך דבן בג בג. ואף דקאמר הכא דבן בג בג יחידאי הוא, היינו אליבא דרב יהודה דלא ס״ל עביד אינש דינא לנפשי׳, אבל לדידן דס״ל עביד אינש דינא לנפשי׳, ושפיר קאמר שבור את שיניו, לא מצינו מאן דפליג על בן בג בג. ובשער המשפט (ריש סי׳ שמ״ח) נשאר בצ״ע.

ותירץ באמרי בינה (דיני הדיינים סי׳ ט׳) דבר״פ איזהו נשך דרשינן לא תגנובו ע״מ למיקט ע״מ להחזיר, משמע דדוקא בכה״ג אסור שנוטל את חבירו, אבל היכי דנוטל את

שלו מתחת ידו שרי לקחת, ומהאי טעמא לא פסקו הפוסקים כוותי' דבן בג בג.

דף כ"ח ע"א

בגמ': שור שעלה על גבי חבירו כו' דחפו ומת חייב כו' שהיה לו לשמטו ולא שמטו.

בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א אות ג') דן בדבר ראובן שהניח חבית ברשות הרבים וסמכו על האבן של שמעון, ובא שמעון ונטל את האבן שלו מתחת החבית של ראובן, ועי"ז נתגלגל אח"כ החבית ונשבר.

וכתב שאין לפטור את שמעון מטעם גרמא בנזקין, דדבר זה אינו גרמא, דהרי זה בריא הזיקא שהחבית יתגלגל ויפול.

וגם אין לפטור את שמעון, מטעם דעביד אינש דינא לנפשי', דכמו דאמרינן הכא בשור שעלה ע"ג חבירו, דאם שמטו להתחתון ומת העליון פטור, אבל אם דחפו חייב, וה"נ גם כאן הי"ל לסמוך החבית באבן אחר באופן שלא ישבר. והובא ברמ"א (חו"מ סי' שפ"ג סעיף ב') ועיין שם בערוך השולחן (סעיף ז').

והקשה בדברי משפט (שם) דהא תוס' בסוגיין הקשו מ"ש דאם מילא חבירו את חצירו בכדים משבר ונכנס ומשבר ויוצא, והכא אמרינן דחייב על השור העליון דהו"ל לשמוטי' בנחת. ותירצו דבמילא בכלים ה"ז טירחא בשבילו כל פעם להיכנס בנחת ולהזהר שלא לשבור את הכדים. וא"כ קשה אמאי חייב כאן על שלא טרח להעמיד שם אבן אחר ולסמוך תחת החבית, מ"ש ממשבר ונכנס ומשבר ויוצא.

ותי' דצריך לומר דהכא מצוי אבן אחר ברשות הרבים להניחם לסמוך מתחת, וא"כ אין זה טירחא בשבילו, וה"ז כשור דהו"ל לשמוטי' בנחת דחייב.

★★

בגמ': משבר ויוצא משבר ונכנס.

יש לעיין בנדון רכב שבעליו העמידוה במקום מעבר על הכביש, באופן שמפריע לתנועה לאחרים ומעכב נסיעתן, ובשו"ע סי' תי"ב ס"ב פסק המחבר דאם מילא כל הדרך כדים פטור על שבירתן וכו' מילא כל הדרך כדים שא"א לעבור אפילו שברו בידים פטור עכ"ל. וביאר הסמ"ע (ס"ק ג') דאם הי' אפשר לסבב ולילך מן הצד, או להגביה רגליו לעבור דרך עליהם, אז דוקא בנתקל בה ושברו פטור, אבל כשמילא כ"כ עד שא"א לעבור בזה כ' המחבר דאפי' שברה בידים פטור.

ולפי"ז נפק"מ לדינא לענינו דאם הרכב סותם את המעבר שא"א לעבור וגם א"א לסובב לילך מן הצד, דרשאי רכב אחר לסלקו הצדה גם אם ברור שהדבר יגרום לו לנזק, אולם אם אפשר לעשות בלי להזיקו, יש להשתדל כמש"כ הרב דאפילו כשצריך לטרוח בגופו יש לטרוח אף היכא דפטור מעיקר הדין, משום דלא גרע מהשבת אבידה.

(ספר אמרי יעקב על שו"ע הרב חו"מ סי' ח' סעיף ו')

★★

בגמ': מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב כו' ועשה בו חבורה שהוא פטור.

כתב בתרומת הדשן (סי' רי"ח) שאלה, מי ששמע אשתו מקללת ומזלזלת באביה ואמה, והוכיחה בדברים על זה כמה פעמים ולא הועיל, שרי להכותה כדי לייסרה שלא תעשה כן או לא.

תשובה. יראה דבכה"ג שרי. ואע"ג דכתב במרדכי פ' המדיר בתשובת רבינו שמחה דהמכה את אשתו עובר בלאו דפן יוסף, והחמיר מאוד בדבר, מ"מ לאפרושי מאיסור חמור כזה בודאי שרי.

וראי' מהא דאיתא בפ' המניח דנרצע שכלו לו חדשיו, ורבו מסרהב בו לצאת ולא יצא וחבל בו פטור, ומוקי לה רב נחמן בר יצחק כשמסר לו רבו שפחה כנענית, וחבל בו כדי לאפרושי מאיסורא, דמשיצא לחרות אסור. הא קמן, דכל מי שהוא תחת ידו של אדם, ורואה בו שעושה דבר עבירה, רשאי להכותו ולייסרו להפרישו מן העבירו, ואינו צריך להביאו לבית דין שיפרישוהו המה בכחם ובגזירותם, דאל"כ גבי נרצע אמאי שרי לחבול בו, יביאנו לבית דין. והביאו הרמ"א חו"מ (סי' תכ"א סעיף י"ג).

ובים של שלמה (כאן סי' ט') האריך בדבר זה, וסיים דדוקא אדם שמוחזק בכשרות שידוע שעושה לשם שמים, והוא אדם חשוב ומופלג, יכול להכות לכל מי שעובר על דבר ד', וכמו שעביד אינש דינא - לנפשי', עביד אינש - דינא

דקוב״ה, וכדאי׳ במס׳ ערכין יכול לא יכנו ולא יסטרנו ת״ל כו׳. אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיני׳, דא״כ לא שבקת חיי לכל ברי׳, וכל אדם ריק יכה חבירו הצריך תוכחה, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא עכתו״ד.

★★

במשנה למלך הל׳ עבדים (פרק ג׳ הלכה ג׳) כתב דמכיון דלהרמב״ם איסור שפחה לישראל אינו רק מדרבנן, אעפ״כ שרי לאדונו להכותו להפרישו מהשפחה, מזה מוכח דאף להפריש מאיסור דרבנן שרי להכותו ולייסרו בזה, וכ״כ הרדב״ז בשו״ת ח״ד סי׳ רנ״ח לענין נער מחו״ל שרצה לעשות מלאכה בא״י ביו״ט שני והביאם השדי חמד (חלק ז׳ ע׳ 325), ועיין שם שהביא מהעמק שאלה על השאלתות (כ״ז סו״ס ק״ו) שמדייק מהרמב״ם שאינו אלא פטור מעונש, אבל איסורא מיהא איכא.

★★

בגמ׳: מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור תלמוד לומר לא תקחו כופר לשוב לא תקחו כופר לשב.

בהמשך דברי הגמרא, מעמיד זאת רב נחמן בר יצחק, בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית, שרבו כופהו לצאת ממנה.

בפרשת אמור (כא, כד) נאמר, ״וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל׳, ופירש רש״י, ״להזהיר בית דין על הכהנים׳. וביאר הרא״ם, דהיינו שיזהירו בית דין של ישראל את הכהנים בעלי מומין שלא לגשת לעבודה, דאם לא כן מה ענין ישראל עם אזהרה זו של הכהנים.

והנה מדברי הגמרא כאן גבי נרצע שכָּלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו משִפחה, מבואר דאף על גב שאינו בכלל בית דין, מכל מקום יכול להפריש מאיסור ואף בכח, ומוכח שלהפריש מאיסור אין צריך בית דין, וכן הוכיחו בקצות החושן ובנתיבות המשפט (סי׳ ג׳ סק״א), וכיוצא בזה הביא ראיה בתרומת הדשן (סי׳ רי״ח), ואם כן קשה, למה אמר רש״י שרק בית דין מזהירין.

וביאר ברנת יצחק (פרשת אמור), דהנה במנחת חינוך (מצוה ח) כתב, דמה שכופין עד שתצא נפשו כדי לקיים מצות עשה מן התורה, היינו דוקא בית דין מומחין, אבל אינו מוטל כלל על יחידים ולא על הדיוטים לכוף, ומה שמבואר בגמרא כאן גבי נרצע, שיכול להכותו לאפרושי מאיסורא היינו דהרשות בידו, אבל אין חיוב כלל על איש מישראל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו.

לפי זה יובן היטב מה שכתב רש״י, דמאי דהזהיר הכתוב לאפרושי כהנים מגשת אל העבודה כשהם בעלי מומין, היינו דוקא ״להזהיר בית דין על הכהנים׳, שהם מחויבים בזה.

★★

בגמ׳: תא שמע וקצתה את כפה ממון מאי לאו בשאינה יכולה להציל על ידי דבר אחר לא שיכולה להציל על ידי דבר אחר.

הקשה בפנים יפות (פרשת כי תצא), מה הוצרכה הגמרא להביא בתחילה ״וקצותה את כפה ממון׳, הרי אילו קצותה כפה ממש כל שכן שקשה למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, שהרי כאן רואים שאף מותר לקצוץ את יד המזיק.

ותירץ, דהנה בראשונה יש לייסד כדבר פשוט, דאף שאמרו עביד איניש דינא לנפשיה, מכל מקום בודאי שאסור להרוג את חבירו בשל כך, ואם הרגו מתחייב מיתה או גלות (אם היה בשוגג). ומעתה נראה, אילו היינו סוברים דקצותה את כפה היינו ממש, לא היינו יכולים להוכיח דעביד איניש דינא לנפשיה, משום שהיינו אומרים שהיה סכנה (וכמו דאיתא בספרי), ואם כן היה לאשה דין רודף בזה שהולכת להרוג את האיש, ומה שמחייבין אותו לקצות את כפה, אין זה משום דעביד איניש דינא לנפשיה, אלא משום קנס, דכיון שיתכן שכפה שווה פחות או יותר ממה שהזיק הוא קנס, והתנא של הברייתא סובר כרבי מאיר (כתובות לד, ב), דכיון שקנס הוא חידוש שחידשה תורה לפיכך אף על גב שמת משלם, ואין אומרים בזה קם ליה בדרבה מיניה, ואף שנתחייבה מיתה על היותה רודף, מכל מקום מתחייבת גם בקנס של קצותה את כפה.

אמנם מאחר שאמרו שקצותה את כפה היינו ממון, אם כן מעתה אי אפשר לומר שהיה סכנה בדבר, משום שאם כן למה מתחייבת בממון, דמאחר שמתחייבת מיתה מצד זה

שהיא נחשבת רודף, שוב לא תתחייב בתשלומין, אלא בעל כרחך שלא היה סכנה בדבר, ולכן הקדימה הגמרא לציין ולומר דקצותה את כפה היינו ממון, דבלא זה לא קשה כלל על המאן דאמר דלא עביד איניש לנפשיה.

★★

בגמ': ושלחה ידה פרט לשליח ב"ד.

ופירש"י שפטור על הבושת.

והקשה בפנים יפות (סו"פ כי תצא) דבמאי איירי, אי לא הי' לו רשות לביישו אמאי יפטר על זה, אלא בכששלחהו לביישו, א"כ פשיטא שהוא פטור כיון שנשתלח על זה.

ותירץ דאיתא לעיל (כ"ז ע"א) דבושת אינו חייב עד שיתכוין לביישו, אבל אם נתכוין להזיקו אף על פי שלא נתכוין לביישו וביישו חייב על הבשת. ובכה"ג איירי הכא שבית דין שלחו אותו להכות להנידון, והוא הכהו במקום שי"ל בושת אע"פ שכיון להזיק ולא הי' לו רשות לבייש, כיון שעל ההיזק הי"ל רשות, ועל הבושת לא כיון הרי הוא פטור, עיין שם עוד.

דף כ"ח ע"ב

בגמ': ונפל שמה שור או חמור שור ולא אדם חמור ולא כלים מכאן אמרו נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו חמור וכליו ונתקרעו חייב על הבהמה ופטור על הכלים.

צריך ליתן טעם, למה באמת אינו חייב לא על אדם שנפל לבור ולא על כלים, ומה זה שונה מחמור עצמו שחייב עליו.

במשך חכמה (פרשת משפטים) כתב, 'והא דשור ולא אדם חמור ולא כלים הוא ענין מושכל, משום דאדם בן דעת לשמור עצמו מבור שיש בו כדי להמית, וכלים איך באים אל התקלה הא סתם כלים דלאו הפקר נינהו בעליהן משמרן, לא כן בעלי חיים דדרכן להלוך ואין בהן דעת לשמור עצמן'. כעין זה כתב גם הרע"ב בפירושו על התורה (שם), 'והיה זה לפי הסברא, שהאדם יש לו לפקוח עיניו ולהביט היכן הוא מהלך, וכן בעל הכלים יש לו להשגיח להיכן הוא מוליך את כליו, אבל בבהמות שאין להם דעת, חייבו הכתוב בנזקיהן'.

★★

בגמ': אנוס הוא ואונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר.

בקול מבשר (חלק ב, ראש השנה) הביא בשם הרה"ק רבי בונים מפשיסחא זצ"ל שאמר, שאין הפירוש 'רחמנא פטריה', שהוא פטור לגמרי לעשות את המצוה, אלא לעולם הוא מחויב לעשותה, רק שאינו יכול לעשותה מחמת אונס, ולכן - רחמנא, הקדוש ברוך הוא עושה מצוה זו בשבילו והוא פטור. וזה הכוונה, "רחמנא" - הקדוש ברוך הוא "פטריה", כי הוא עושה עבורו את המצוה.

לפי זה פירש את דברי המשנה (ראש השנה כט, ב), 'יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה'. והיינו משום שישראל אנוסין הם שאינן יכולין לתקוע, ולכן הקדוש ברוך הוא תוקע עבורם. וזהו הענין שכתוב, יום טוב של ראש השנה, שאם חל ראש השנה בשבת, ליהודים זה יום טוב, מפני שה' יתברך נעשה להם בעל תוקע. ואם הקדוש ברוך הוא הבעל תוקע, אז כל הכוונות והיחודים נעשים כראוי.

★★

בכתב סופר (בפירושו על מגילת אסתר) כתב, 'והנה באמת אסתר נבעלה לאחשורוש, ולחד מאן דאמר אכלה כתלי דחזירא, אלא שהכל היה באונס, כמבואר בדברי חז"ל (מגילה יג, א), וכן שרה נלקחה לפרעה ולאבימלך באונס, והקדוש ברוך הוא עשה לה נסים, וקרא מעיד עליה כולם שווים לטובה, כי אונס רחמנא פטריה, ועבירה שעושה האדם באונס אין עושה רושם עליו באותן שלא נאמר יהרג ואל יעבור, כי היודע מחשבות יודע כי לבו ומחשבתו בל עמו לעבירה ואנוס הוא בדבר. וכן יש ללמוד מזה כי אם אדם עושה מצוה ואין עושה אותה ברצון טוב ואין לבו שלם עם ה' אלא שבעל כרחו עושה, לא נחשב להקדוש ברוך הוא כלום, ואינו מתפעל על האדם כלל, כי רחמנא לבא בעי, והכל תלוי בזה'.

דף כ"ט ע"א

בגמ': **ומודה ר"מ לרבנן במעלה קנקנים על הגג ע"מ לנשבם ונפלו ברוח שאינה מצוי' שהוא פטור.**

ומבואר בתוס' (ד"ה פליגי) דאף שהי"ל פנאי לסלק השברים, הו"ל כמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס שהוא פטור.

באמרי משה (סי' כ"ט אות ג') הקשה מאי שנא דלגבי אש מבואר לעיל כ"ג ע"א דהיכי דכלו לו חציו, כגון שהי' גדר ואח"כ נפל בגדר באונס, חייב כשהי' יכול להציל ולגדור, והיינו משום שאונס פוטר רק כל זמן שהוא אנוס, אבל אם יכול לתקן את האונס חייב, וא"כ ה"נ בקנקנים שנפלו מראש גגו באונס, אמאי לא יתחייב אח"כ על מה שלא סילק את השברים.

ותירץ על פי מה דמביאר לקמן דף מ"ח דשניהם ברשות או שניהם שלא ברשות הזיקו - חייב, הוזקו - פטורין. ולכן אש מקרי שהוא הולך ומזיק, שהאש הולכת להניזק לשרוף ולכלות, וכשהוא אנוס הרי הוא כאילו עשה ברשות, ומ"מ אם הזיק אח"כ והי' יכול למנוע את זה, הרי הוא חייב, אבל בבור דהו"ל הוזק, ע"כ כיון שהנפילה הי' באונס, הו"ל כהיזק ברשות שהוא פטור.

ועיין שם שהעיר לו תירוץ זה רבו הגר"ח ז"ל מבריסק.

★★

בגמ': **מר סבר נתקל פושע הוא ומר סבר נתקל לאו פושע הוא.**

ובתוס' ד"ה פליגי וכו' כתבו, דבשעת נפילה היינו כל זמן שלא סילק מיקרי שעת נפילה, וא"כ לא צריכים לומר דמיירי שהזיק מכחו ממש בשעת נפילה.

וכתב בבעל המאור כאן וז"ל: מר דהוא ר' מאיר וסתם מתני', סבר נתקל פושע הוא, כיון דבשעת נפילה מזיק בפשיעה ומכחו קאתי להיאך נזק וכו' כיון שאדם הוא המזיק, הא קיי"ל אדם חייב בכל, ומר דהוא ר' יהודה דמתני' ורבנן דברייתא סבר נתקל לאו פושע הוא, אלא אנוס, הלכך לאו אדם הוא אלא בור, ובור באונס פטור, עכ"ל.

ובמלחמות הקשה עליו וז"ל ואם מכחו קאזיל ה"ל אדם ואפילו באונס חייב, דאדם מועד לעולם בין באונס ובין ברצון וע"ש שהקשה עוד קושיות.

★★

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה א' קו' ג'-ד ע' נד-ה) האריך חכ"א בענין זה, והביא מדברי המחנה אפרים (הל' נזקי ממון הל' ו') שכותב בסו"ד:

וע"כ צ"ל דכל גורם שאינו מזיק בידים מיפטר היכא דהוי אנוס כמו שאר נזקי ממונו, ואע"פ שגרם להפסיד ממון חבירו, מ"מ כל שלא עשה ההיזק ממש דעשה המזיק ההיזק בידים ממש בהא הוא דאיתרבי אונס כרצון עכ"ל.

והסבר דבריו הוא, דבשלמא היכא שאתה רוצה לחייבו משום שעשה מעשה ההיזק בידים י"ל דחייב אפילו אנוס, דלמעשה עשה, אבל היכא שהוא גרמי דלא עשה המעשה בידים רק גורם המעשה שיעשה, והטעם דחייב שחשוב כאילו עשאו [אע"פ שבאמת לא עשה], אבל באונס לא שייך לחייבו דלא שייך למיקרי שהוא העושה ההיזק.

ומסיים שם:

ולפי הנ"ל מיושבת קושית הרמב"ן על הבעל המאור דאדם המזיק חייב אפי' באונס, ולפי הנ"ל החילוק הוא פשוט, דהך דין דאדם המזיק דחייב באונס הוא דוקא במזיק בגופו, דלמעשה עשה ההיזק אבל לא בכחו, ומדויק לשון הבעה"מ שכתב "נתקל לאו פושע הוא אלא אונס הלכך לאו אדם הוא" דלא כתב שהוא פטור, אלא "לאו אדם הוא", דלא מיקרי מעשיו בכלל, אלא מכה בידי שמים הוא ודו"ק היטב.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': **תסתיים דרבי אליעזר הוא דאמר חייב דאמר רבי אלעזר משום רבי ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש [שעות] ולמעלה תסתיים.**

בהליכות עולם (שער שני פרק א אות ז) כתב, 'כל תסתיים בא להוכיח הא דלא ידעינן עד השתא מי אמר הא, אלא חד אמר וחד אמר אמרי ולא מסיימי, ודקאמר תסתיים דפלוני הוא דאמר היא מכח מימרא אחרת נמצאת לאחד מהם'. אמנם בגמרא כאן מוכח לא כך, דלפי זה קשה למה הוצרכו לומר בגמרא 'תסתיים', הרי מפורש בהדיא דמפקיר נזקיו הוא בור.

ביבין שמועה (שם כלל יח) תירץ, דהכלל שהוזכר דאין דרך לומר ׳תסתיים׳ רק כשאינו מפורש מי אמרו אך לא כשזה מפורש בהדיא, היינו דוקא שאותו אמורא אמר מימרא זו בשמו, דודאי אינו חלוק על כך, אבל אם אמרו בשם רבו, אם כן אפשר לומר שאמרו בשם יחיד משום שהרבים חלוקים עליו, ואף הוא עצמו אינו סובר כרבו, באופן זה צריך לומר ׳תסתיים׳.

ביד דוד תירץ, דמה שהוצרכו לומר ׳תסתיים׳, היינו משום שלכאורה מדברי רבי אליעזר לעיל מוכח להיפך, שמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה פטור, וכמו שהקשו בתוספות (ד״ה תסתיים).

★★

בגמ׳: שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו חמץ בפסח ובור ברשות הרבים.

בס׳ דברי אסף (מועדים עניני פסח בעניני בדיקה וביטול אות כ״ה) הביא מש״כ החתם סופר (שו״ת או״ח סי׳ קי״ד) דאם נתן החמץ לגוי לאחר זמן איסורו, אע״ג דקנהו הגוי כדין, מ״מ עדיין עובר עליו הישראל, דהרי כל חמץ אינו ברשותו, ומ״מ אוקמיה רחמנא כאילו הוא ברשותו, א״כ מה יוסיף תת במה שנתן והקנה אותו לגוי, דמ״מ אוקמי׳ רחמנא להחמץ כאילו הוא ברשותו.

אמנם החזו״א (או״ח סי׳ קי״ח ס״ק ב׳) אינו סובר כן, וכתב שאם הגוי קנהו וזכה בו, שוב אין הישראל עובר עליו בבל ירא׳ מכאן ואילך, דאף שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, היינו כשהוא נמצא תחת רשותו, אבל אם הוא ברשות אחרת, תו אינו עובר עליו.

★★

עיין שם עוד בס׳ דברי אסף (אות כ״ז) שהביא מהכתב והקבלה (פ׳ ראה ט״ז ד׳) שהקשה לדעת הראשונים הסוברים שכל איסורי הנא׳ אינם שלו, כיון דלא חזיא לי׳ כלל, אמאי נקט ר״א שני דברים אינם ״ברשותו״ של אדם הול״ל יותר מזה שאינם ״שלו״, עיי״ש מה שכ׳ בזה.

★★

בגמ׳: אמר רבי אלעזר משום רבי ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים.

בפרשת ואתחנן (דברים ו, יא) נאמר, ׳ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת׳, ויש להקשות, מדוע בבתים נאמר ׳אשר לא מלאת׳ ולא נאמר ׳אשר לא בנית׳, ואילו בבורות נאמר ׳אשר לא חצבת׳, דהיינו שהתורה מתייחסת אל עצם הבור ולא אל מה שבתוך הבור, ומה איפוא ההבדל.

וביאר בצפנת פענח (שם), דהנה מבואר במסכת חולין (יז, א) דרק השלל של העכו״ם הותר כשנכנסו לארץ, אבל שלל של ישראל לא הותר, ומשום כך היו צריכים ישראל להזהר שלא לקנות את הדברים לעצמם כדי שלא ייאסר עליהם על ידי שיסתלק שם עכו״ם מזה.

לפי זה יבואר ההבדל בין בתים לבורות, דבבתים אף שהישראל בנה את הבית, מכל מקום אם אינו חפץ לקנות את מה שבתוכו לא קנה, כדכתבו התוספות (בבא בתרא נד, א ד״ה אדעתא), דדבר שאינו חפץ לקנות, לא יקנה על ידי קנין חצר, ולכן אם הישראל בעצמו לא מילא את הבית, לא זכה במה שבבית כי אינו חפץ לזכות ודי בזה.

אבל בור שאני, כיון דבור הוא אחד מהדברים שאינו ברשותו של האדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואם כן, אילו היה חוצב את בור היה קונה אף את כל מה שבתוכו אף אם לא היה חפץ בזה, כיון דהתורה זיכתה אותו בזה בעל כרחו, והיה נאסר במה שבתוכו כיון שנסתלק שם עכו״ם מזה, לפיכך היה צורך לומר ׳אשר לא חצבת׳ כלל את הבור, דבאופן זה נשאר שם עכו״ם על הבור ועל מה שבתוכו.

דף ל׳ ע״א

בגמ׳: לפי שאין דרכן של בני אדם להתחכך בכתלים.

הגאון ר״מ אריק ז״ל בהגהות מנחת פתים לחושן משפט (סי׳ תט״ו) העיר דהיינו דוקא אם הוזק אדם פטור, אבל אם הוזקה בהמה חייב, דהרי כתב הרא״ש בחולין והובא בש״ך יו״ד (סי׳ נ״א סק״ד) לגבי מחט שנמצא בתוך הבהמה,

שדרכן של הבהמות להתחכך בכתלים, וא״כ המצניע חייב. ובפרי חדש (יו״ד שם ס״ק ד׳) ציין להא דתניא לעיל (ג׳ ע״א) נתחككה בכותל להנאתה, הרי דדרך בהמות להתחכך בכתלים.

★★

בגמ׳: המצניע קוציו וזכוכיותיו בכותל חבירו ובא בעל הכותל וסתר כותלו ונפל לרה״ר והזיקו חייב המצניע כו׳ **בכותל רעוע.**

וכתב הטור (סי׳ תט״ו סעיף ב׳) שאם הזיקו בשעת נפילה בעל הכותל שסתר את הכותל חייב בכל ענין. וכתב שם בבאר הגולה על הרמ״א (אות ז׳) דבבית יוסף לא ביאר מאין מקור דין זה. ובב״ח כ׳ שהמקור הוא מדברי הרא״ש כאן, והמעיין בדברי הרא״ש יראה שמשמע שם להיפוך ע״כ.

אולם בנמוקי יוסף כתב כן שבעל הכותל חייב, דלא גרע מהא דאיתא לעיל (סוף פרק כיצד הרגל) שאם הי׳ לו אבן בחיקו, אע״ג דלא הכיר בה מעולם, ועמד והזיק חייב, דאדם מועד לעולם.

וכתב עוד, דמה שהשמיט המחבר דין זה, הוא משום דס״ל דלא דמי להתם, דשם ליכא ממי לאשתלומי, דאין כאן בעלים לאבן, אבל הכא שיש ממי לאשתלומי, חייב המצניע.

★★

בביאור הגר״א שם (סק״ב) ביאר דברי הנמוק״י דאם מזיק בשעת נפילה, ה״ז חייב מטעם אדם המזיק, ואדם מועד לעולם בין ער בין ישן כו׳, אבל אם מזיק לאחר נפילה, חייב משום בור, וכמו אבנו סכינו ומשאו, ואינו חייב רק ברוח מצוי׳ אם אפקרינהו.

★★

בגמ׳: זאת אומרת המכסה בורו בדליו של חבירו ובא בעל הדלי ונטל דליו חייב בעל הבור פשיטא מהו דתימא הוא דלא ידע כו׳ **הו״ל לאודועי׳ קמ״ל.**

כתב הרמב״ם (הל׳ נזקי ממון פי״ב ה״ו) המוצא בור וכסהו, וחזר וגילהו, בעל הבור חייב וזה האחרון פטור. וכתב הראב״ד בהשגותיו א״א בכדי שידע. כלומר שאין בעל הבור חייב רק אם הי׳ שיעור בכדי שידע, אבל כל זמן שלא הי׳ בכדי שידע פטור.

וכתב שם המגיד משנה: דימה הראב״ד ז״ל לבור של שני שותפין, שיתבאר למטה שאין הראשון חייב עד שידע.

ולי יש לחלק שכאן לא הי׳ לו לסמוך כלל על כיסוי של אדם ההוא, שאין לו שום חלק בהבור, והי׳ לו לחשוש שמא יבא ההוא ויטול את כיסויו, ולפיכך הי׳ לו לבעל הבור לכסותו בעצמו משלו, ואם לא כיסהו משלו, אפילו בא אחר וגילהו חייב מיד, משא״כ בבור של שני שותפין, שהראשון שפיר סמך על כיסויו של השני, שהרי גם הוא חייב בכיסוי הבור, לכן כל זמן שלא ידע שנתגלה פטור. עכ״ד המגיד משנה.

בהגהות מחנה אפרים (על הרמב״ם) כתב דיש להביא ראי׳ קצת מסוגיין להראב״ד, דאמרינן הכא דאם כסהו בדליו של חבירו, הו״א דחייב בעל הדלי משום דהו״ל לאודועי׳, קמ״ל דלא משום דבעל הבור כסה את בורו בדליו בלי רשותו, משמע שאם כסהו ברשותו, או שבעל הדלי בעצמו כסהו, ושוב אח״כ נטל את דליו, אז חייב בעל הכיסוי, דהו״ל לאודועי׳ לבעל הבור, וכל זמן שלא אודעי׳ ממילא פטור הבעל הבור וכדברי הראב״ד.

★★

כתב בס׳ נחלת אליהו (להג״ר אליהו דושניצר משגיח דישיבת לומזא בפ״ת) בחידושיו על מס׳ ב״ק (אות ל״ט): לעיל דף כ״ו איתא אמר רבה זרק כלי מראש הגג, והיו תחתיו כרים וכסתות, ובא אחר וסלקן פטור. והרמב״ם פסק חייב, דס״ל דרבה לא דאין דינא דגרמי, אבל לדינא דגרמי חייב, ה״נ חייב המסלק את הכרים והכסתות.

שאלה. איך יצוייר אופן דמסלק הכרים והכסתות ומ״מ פטור גם מדינא דגרמי.

תשובה. לפי המבואר כאן דהמכסה את בור בדליו של חבירו, ובא בעל הדלי ונטל דליו, שחייב בעל הבור, ומשמע מזה שמותר לו לבעל הדלי לקחת הדלי משם, להשתמשות שלו, א״כ ה״נ בנידו״ד אם זרק כלי מראש הגג, והניח שם כרים וכסתות של אחרים, ובא בעל הכרים והכסתות ולקח הכרים וכסתות שלו משם פטור על הכלים, שהרי לא

הי׳ לו להזורק רשות להניחם שם. ולו הי׳ רשות לקחת את שלו משם שחשש שיתקלקלו מהכלי.

★★

בגמ׳: ומעמיקים להם ג׳ טפחים כדי שלא יעכב המחרישה.

יש לציין בזה מש״כ רש״י עה״ת (פ׳ נח ו׳ י״ג) והנני משחיתם את הארץ: ד״א את הארץ, עם הארץ, שאף ג׳ טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו.

הרי ששיעור עומק המחרישה היא ג׳ טפחים כמבואר כאן.

★★

בשו״ת אגרות משה יו״ד (ח״א סי׳ רל״ג) הוכיח דשיעור קבורה צריכה להיות בעומק ג׳ טפחים כשיעור שאין הכלב יכול לחפש אחריו.

ולפ״ז הקשה אמאי מטמאינן בית הפרס, דהיינו שדה שנחרש בה קבר, מחשש שמא הוליך המחרישה עצם כשעורה, ולכן כל השדה היא בספק טומאה, הא כיון שצריך לקבור בעומק ג׳ טפחים, ועומק המחרישה הוא ג׳ טפחים, נמצא דאזלא לי׳ החשש שהמחרישה הוליכה העצם על פני השדה. ועיין שם שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: האי מאן דבעי למיהוי חסידא, לקיים מילי דנזקין.

כתוב בשם הרה״ק רבי אורי מסטרליסק זי״ע, ״לקיים״ - ישאירם אצלו, ולא יוציאם החוצה. המלים והדיבורים המזיקים, או המילים שאינם לשם שמים יעכבם אצלו, ישמור פיו ולשונו ולא יוציאם החוצה.

★★

בספר ישמח ישראל בלקוטים כותב, כי עצם דיני נזקין שונים הם מדינים אחרים שבתורה, לדוגמא ׳אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן׳, ואילו בשאר דיני התורה יש הבדל בין שוגג למזיד, בין מתכוין לשאינו מתכוין, וחז״ל אמרו שצריך להתנהג לפנים משורת הדין אפילו בדינים כאלו שיש הבדל בין מתכוין לשאינו מתכוין, כגון דיני שבת אשר מלאכת מחשבת אסרה תורה, שגם בדינים אלו יתנהג האדם כמו בנזקין, להזהר גם מדברים הנעשים שלא בכוונה ויעשה עליהם תשובה כאילו שהיה בכוונה.

וזהו שאמר ״לקיים מילי דנזקין״ בכל שאר הדינים יתנהג כמו בנזקין, ואז יהיה חסיד.

★★

בגמ׳: אמר רב יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין רבא אמר מילי דאבות ואמרי לה מילי דברכות.

בילקוט יהושע פירש, על פי דברי הכתוב ׳סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו׳, דענין ׳סור מרע׳ היינו מילי דנזקין, כי אין מזיק גדול יותר מעושה רע, כי לפעמים על ידי עבירה אחת מכריע את העולם כולו לכף חובה, ׳ועשה טוב׳, היינו מילי דאבות, שקיימו את כל התורה והצטיינו במעשיהם הטובים, ׳בקש שלום׳ הוא ענין מילי דברכות, כמו שאמרו חז״ל, ׳לא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה אלא השלום׳.

בליקוטי בתר ליקוטי מביא ששמע לפרש, דלפיכך אמרו חז״ל ׳מילי דנזקין׳, כדי לעורר שאסור להזיק לחבירו אפילו לא ב׳מילי׳ דהיינו בדברים.

★★

בגמ׳: האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דברכות כו׳ **דאבות** כו׳ **דנזיקין.**

במשך חכמה (דברים ו׳ ה׳) כתב שג׳ דברים אלו הם נגד ״בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך״: בכל לבבך היינו מילי דברכות, להתבונן ולהכיר שכל דבר נברא ע״י מי שאמר והי׳ העולם, וזהו לשון חכם לב. בכל נפשך נגד מילי דאבות, שמבואר שם תכונות ומדות הנפש ואיך ובמה ללטשם ולעדן אותם.

בכל מאודך בכל ממונך נגד מילי דנזקין, שיזהר בממון חבירו לא להזיקו ולא לחסרו.

★★

בגמ׳: לקיים מילי דאבות.

זה לשון הרמב״ם בהקדמתו לשמונה פרקים (- שהם הקדמה למסכת אבות): זאת המסכת כו׳ היותה מביאה לידי שלמות גדול והצלחה אמיתית, ומפני זה ראיתי להרחיב בזה המאמר, וכבר אמרו רבותינו ז״ל האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי אבות, ואין אצלנו מעלה גדולה מהחסידות אלא הנבואה, כמו שאמרו רז״ל (ע״ז כ׳ ע״ב) חסידות מביאה לידי רוח הקודש, הנה התבאר מדבריהם, שבקיום מאמרי זאת המסכת (-אבות) - מביא לידי נבואה.

★★

בגמ׳: רבא אמר מילי דאבות ואמרי לה מילי דברכות.

בילקוט הגרשוני מפרש, שאמוראים אלו לא נתכוונו שייקיים את כל מסכת אבות או את כל מסכת ברכות, אלא ׳מילי דאבות׳ היינו מה שאמרו (אבות ה, י), ׳האומר שלי שלך ושלך שלך - חסיד׳, ומילי דברכות היינו מה שאמרו (ברכות ל,ב), ׳חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים׳.

בבן יהוידע מפרש ׳מילי דאבות׳ שאין הכוונה למסכת אבות, אלא לאבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב, דהאבות אף על פי שהיו גדולי עולם, מכל מקום היו מדברים עם כל אדם בדברי ענוה ושפלות, כמו שנאמר אצל אברהם בראותו שלשה אנשים נצבים עליו, קודם שידע שהם מלאכים, אמר להם ׳על כן עברתם על עבדכם׳ (בראשית יח, ה), ואף על פי שהיה גדול הדור ונשיא אלקים, וכן יעקב אבינו ע״ה שהיה בן גדולים, כשראה את הרועים שהם בזויים, אמר להם, ׳אחי מאין אתם׳ (שם כט, ד) שקראם אחים, וכן מדברים בענוה שאמר אברהם אבינו ע״ה ׳ואנכי עפר ואפר׳ (שם יח, כז), ויעקב אבינו ע״ה אמר ׳קטונתי מכל החסדים׳ (שם לב, י), משום שראה עצמו אדם פשוט, שלא נשאר בידו זכות מצוה, וזהו שאמר יקיים מילי דאבות, שגם הוא ידבר דבריו בענוה ובשפלות, כמנהג האבות הקדושים.

★★

בגמ׳: ואמרי לה מילי דברכות.

באליה רבה (אורח חיים ריש סי׳ רב) תמה, דמשמע דמי שלא קיים אותן מילי דברכות, חסיד הוא דלא מקרי, אבל רשע נמי לא מקרי, וקשה, הרי במסכת ברכות (לה, ב) אמרו, כל הנהנה מהעולם הזה חבר הוא לאיש משחית.

וביאר, שהכוונה היא שלא יסמוך על הכלל שאמר שהכל יצא, אלא ילמוד מילי דברכות לברך על כל מין ברכה דשייך לו, וכתב בכתבי האר״י ז״ל הפוטר עצמו בברכת שהכל הרי זה בכלל בור שקללוהו חז״ל, ומי שנזהר בזה כן נקרא חסיד.

★★

בשו״ת שיח יצחק (סי׳ כו) ביאר, דהכוונה היא לכך, שיזהר להפריד התיבות זו מזו כמו מוציא לחם - מן הארץ, וזהו לקיים ׳מילי דברכות׳. ועוד אפשר הכוונה, דהנה נחלקו הפוסקים בסי׳ מ״ו, אם יכול לברך ברכת השחר אף על גב שלא נתחייב בהם, דהרמב״ם סובר שאם לא נתחייב בהן, כגון לא לבש, ולא חגר או לא שמע קול תרנגול, לא יברך אותם, והתוספות והרא״ש מחלקים, דאותן שהן על סדר העולם והנהגתו יכול לברך, אף שלא נתחייב, אבל ברכות שהן להנאתו, כגון מלביש ערומים, אם לא נתחייב, לא יברך, ושיטת הכלבו הובא בבית יוסף שיברך כולן כסדרן, אף שלא נתחייב בהן, דהברכה היא על כך שהקדוש ברוך הוא ברא צרכי העולם.

והנה מהיות טוב אל תגרע מהביא עצמך בפועל ממש לידי חיוב, וכאשר באמת כן נהגו השלימים וכן רבים מצדיקי ישראל, להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, ואף שרשאי אף בלא זה לברך, מכל מקום להביא עצמו לחיוב ברכה עושים כן. וכן הביא גם כן בטור (סי׳ תר) שנהג כך המהר״ם רוטנבורג ז״ל וכן הרא״ש, להביא עצמו לידי חיוב שהחיינו בליל ב׳ דראש השנה על ידי פרי או בגד חדש. וזה מה שאמרו דאי בעי דלהוי חסידא לקיים מילי דברכות, היינו שיעשה הענינים המחייבים הברכות, ויביא עצמו לידי חיוב.

★★

בגמ׳: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים וכו׳ רבא אמר מילי דאבות.

הגאון ר׳ אהרן לוין ז״ל־הי״ד בספרו הדרש והעיון ביאר את דברי חז״ל כאן בהקדם דברי חז״ל במדרש (ב״ר לט, ט): ״אמר רבי לוי, שתי פעמים כתיב ״לך לך״, ואין אנו יודעים אי זו חביבה, אם השנייה אם הראשונה, ממה דכתיב

(בראשית כב, ב): ״אל ארץ המוריה״, הוי השנייה חביבה מן הראשונה״. (במפרשי המדרש, ממה שגילה לו הקב״ה לאן עליו ללכת, או לפי שההליכה השנייה היתה לארץ המוריה שהוא המקום המקודש ביותר לעם ישראל).

״ונראה בהבנת הדברים, מדוע הניסיון של העקידה היה חביב יותר. כי הנה אם האדם עובד את ה׳, ומשלים עצמו בדעה ובמוסר, בוודאי השכיל לעשות, ושכרו הרבה מאד. אכן עם כל זאת, לא מלא עוד את כל תעודתו, כי מחובת האדם, לדאוג לא לבד בעד השלמת עצמו, כי אם גם בעד השלמת בניו וביתו אחריו, שילכו בדרך טובים, וישמרו חוקי אלקים ותורותיו, וכמאמר הכתוב (דברים ו, ז): ״ושננתם לבניך״ וכו׳, (שם יא, יט): ״ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם״ וכו׳. ואם גם חינוך הבנים וגידולם ברוח התורה והאמונה, דורשים לפעמים קרבנות גדולים, אל ימנע האדם מלהביאם, כי אם באלה חפץ ה׳, לראות לא לבד דור הולך, כי אם דור בא, מגודל על ברכי האמונה, ומחונך ברוח יסודותיה הטהורים, כזוהר הרקיע מזהירים.

ומה נכבדו דברי הגמרא בבא קמא (ל, א): ״האי מאן דבעי למהווי חסידא, לקיים מילי דאבות״.

הכוונה דמי שירצה להיות חסיד באמת, לא יסתפק בזה, שהוא לבדו יעשה הטוב והישר, רק יקיים ״מילי דאבות״, היינו הדברים השייכים להאבות בייחוסם לבנים, כי ימלא החובות העמוסים עליו בתור ״אב״, להשגיח אל הבנים שיגודלו ברוח האמונה, ואז שמו נאה לו להיקרא בשם ״חסיד״ המתחסד עם קונו.

ואברהם אבינו, היה אמנם בבחינה זו, שלא לבד שהשלים עצמו, רק חלק גם מאמונתו ויראתו לבניו וביתו, וכמאמר הכתוב: ״כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה״ וגו׳. ופעולתו הרבה והשפעתו הכבירה במקצוע הזה, נתבלטו במעשה העקידה, אשר בו הראה לדעת, כי לא יבצר ממנו, להקריב גם בנו יחידו אשר אהב על מזבח אהבת ה׳, ומפאת זה הנה נכבד ונעלה מאד המעשה הזה, אשר כעצם השמים לטוהר יעמוד לכל הדורות לנס, להאיר הדרך לאבות, איכה יתנהגו עם בניהם וחינוכם, וכאמור.

וזה שאמרו במדרש שהבאנו, כי שתי פעמים נתנסה אברהם אבינו באמירת ״לך לך״. הניסיון הראשון יפיץ אור על השלמת ״עצמו״, כי הלך מבית אביו, מארצו וממולדתו, כדי להתרחק מדעותיהם ומחשבותיהם הנפסדות והנתעבות, ולחיות חיים קדושים וטהורים, בארץ אשר ה׳ אלקים דורש אותה. והניסיון השני יגלה פני הלוט, על השלמת ״ביתו״, ועל השפעתו הכבירה על חינוך בנו, ברוח האמונה, עד כי בנפש חפצה נכון היה להקריבו כליל על מזבח אהבת ה׳, והבן גם הוא בחרדת קודש מסר נפשו על קדושת שמו.

והניסיון האחרון חביב הוא מהראשון, כי יתרון רב למי שמשלים גם את בניו וביתו, ממי שאינו משלים רק את עצמו לבד, אחרי אשר זאת היא תעודת כל איש ירא את ה׳, כי גם את בניו ואת ביתו יטה לטובה, ויזרע זרע האמונה על תלמי לבבם, אשר יוציא פרי קודש הילולים, דור ישרים ההולך בדרכי ה׳, ובמצותיו חפץ מאד, וכמו שכתבנו. עכ״ד והדברים יקרים.

★★

מרגלא בפומייהו דרבנן לחלק את המצוות לב׳ סוגים: מצוות שבין אדם למקום, ומצוות שבין אדם לחברו. אכן יעויין בהגר״א (למשלי פרק ב וריש ספר ישעיה) דג׳ חלוקות הן: בין אדם למקום, בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו, אשר זאת החלוקה האחרונה כוללת בתוכה כל עניני המדות. ועפ״ז ביארו את הגמ׳ ב״ק (ל, א): האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, וח״א מילי דברכות, וח״א מילי דאבות. - דברכות מכוון כנגד חלק המצוות שהם בין אדם למקום, ונזיקין - בין אדם לחברו, ואבות בין אדם לעצמו.

★★

כתב רבינו המהר״ל בחדושי אגדות כאן: מאן דבעי למהוי חסידא וכו׳. פירוש זה כי שלימות האדם הוא בג׳ פנים שאין האחד כמו השני, כי צריך האדם שיהיה שלם בעצמו, ויהי׳ שלם עם זולתו מבני אדם, וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג׳ שלימות כוללים הכל, ונתבאר דבר זה בפרק משה קבל באריכות (אבות פ״א מ״א), ואין להאריך כאן, וסבר רבי יהודה מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין שלא יגרום היזק לזולתו מבני אדם, וזהו

עיקר החסידות כאשר זולתו לא ימצא היזק ממנו, שאם אין מקיים דבר זה וגורם לזולתו היזק, אין ראוי שיהיה נקרא חסיד. ולכך מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, ולא אמר שיגמול חסדים ויתן צדקה, שודאי ראוי לעשות הטוב לזולתו ואין זה מורה על חסידות יתירה, אבל כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו, זה חסיד גמור.

ולרבא דאמר לקיים מילי דאבות, כלומר שעיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו, וסבר רבא כי יותר ראוי שיקרא חסיד כאשר הוא שלם בעצמו, דבר שמגיע לעצמו, והוא עיקר יותר לחסידותו.

★★

ולאמרי לה לקיים מילי דברכות, הוא השלימות השלישי, שהוא שלם עם בוראו לברך את שמו יתברך על כל דבר ודבר, ואין שם שמים מסולק מאתו, וסברי דיותר ראוי שיהיה החסידות תולה בזה כאשר הוא שלם עם בוראו.

ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי האדם (אינו) [לא] יושלם עד שהוא חסיד גמור בג׳ דברים אלו שמשלימין האדם עם בוראו ועם זולתו מבני אדם ויהיה שלם בעצמו ג״כ ואז הוא שלם לגמרי.

וגם יש בזה עוד דבר מופלג בחכמה, כי האדם יש בו ג׳ חלקים, הגוף והנפש והשכל. לרב יהודה החסידות הוא שיהיה שלם בנפשו שלא יעשה דבר רע, כי הם רעים לגמרי, כי אין דבר טוב ודבר הנאה בנזיקין. ולא כמו שאר חטאים אשר יש לאדם הנאה בהם, אבל הנזיקין, שהם נזק, אין לאדם שום טובה והנאה בהם. ואם אינו נזהר בנזיקין כלל ועושה היזק לחבירו זהו נפש רע, כדכתיב נפש רשע איותה רע (משלי כא), ור״ל כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאוה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע, והמרחיק מן הנזיקין מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי, והנה שמירת הנזיקין ביותר שמרחיק עצמו מן הרע, דבר זה מורה על שלימות נפשו שאינו נפש רע, וזה שאמר שנזהר במילי דנזיקין. אבל דבר שיש לו הנאה (דבר) [בו] מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע, כמו שהם כל מדות הטובות ומדות הרעות, שיש לאדם הנאה מהם, וכל זה מתיחס אל הגוף, אבל דבר שאין לו הנאה כמו הנזיקין שאין בהם הנאה כלל, אינו אלא נפש רעה בעצמו. לפיכך אמר שיזהר במילי דנזיקין ודבר זה הוא מבואר.

★★

ולרבא מילי דאבות שהם דברי מוסר המייסרים את הגוף של אדם כי זה ענין המוסר, וסובר כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף.

ולאיבא דאמרי מילי דברכות, דבר זה הוא מצד השכל אשר הוא מבקש להתדבק בו ית׳ ונותן ברכה אליו על הכל וזהו הדביקות בו יתברך, ולכך הוא נותן אליו ברכה תמיד. ואלו דברים עמוקים.

★★

כתב רבינו החתם סופר זצ״ל בפתיחה לספרו עמ״ס ב״ק:

אמרו חז״ל האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות ודברכות ודנזיקין. ונתתי סימן אבן הבדלח (עי׳ בראשית ב, י״ב), כי א׳ב׳ן׳ ר״ת **אבות ברכות נזיקין**, ה׳ב׳ד׳ל׳ה׳ [ר״ת] האי בעי דבעי ליהוי חסידא. ושלשתן רמוזים בפסוק גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית [משלי כח, כד], ופשוט הוא דגוזל אביו ואמו ה״ל מילי דאבות ומנהגי ישראל, וחז״ל דרשוהו על הנהנה בלא ברכה כמבואר ר״פ כיצד מברכין (ברכות לה ע״ב). הרי מילי דברכות, חבר הוא לאיש מ׳ש׳ח׳י׳ת ר״ת **מבעה שור חפירה** [יו״ד טפחים] **תבערה**, והיינו דכתיב (משלי א, ח) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, פשטי׳ דקרא [מיירי] במילי דאבות ומנהגיהם, ולפי דרוש הנ״ל דגוזל אביו ואמו קאי אנהנה בלא ברכה, א״כ מוסר אביך ותורת אמך היינו נמי ברכות, ור״ת **שמע בני מוסר אביך כמו שור בור מבעה אש**, היינו דנזיקין.

דף ל׳ ע״ב

בגמ׳: לימא כתנאי שטר שיש בו רבית קונסין אותו ואינו גובה אלא את הקרן ולא את הרבית דברי

ר״מ וחכמים אומרים גובה את הקרן ולא את הרבית כו׳.

בפאה (פ״ד משנה ג׳) תנן: נטל מקצת פאה וזרק׳ על השאר, אין לו בה כלום. ובתוספתא ובירושלמי שם איתא תני בשם ר״מ קונסין אותו (על שרצה למנוע לאחרים ליקח שאר הפאה והוא לא זכה בהם כלום ע״י זריקה זו) ומוציאין ממנו התלוש (- מה שכבר זכה בו וזרקו) והמחובר (-שעלי׳ זרק).

וכתב הגר״א שם בשנות אליהו (בפירוש הארוך) שר״מ ורבנן פליגי לשיטתם כאן. דרבי מאיר סבירא לי׳ דקנסו שטר שיש בו רבית שאינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, הרי שקנסוהו בהעיקר בגלל האיסור, ה״נ ס״ל התם דקנסו אותו שמוציאין ממנו גם מה שזרק שכבר זכה בו והוא שלו, וגם את המחובר.

אבל רבנן שס״ל כאן שלא קנסוהו, ואינו גובה את הרבית, אבל גובה את הקרן, ה״נ ס״ל התם כתנא דמתניתין דאין לו במה שמחובר כלום, אבל במה שזרק אין מוציאין מידו.

★★

בגמ׳: שטר שיש בו רבית קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית דברי ר״מ.

וכתבו התוס׳ (ד״ה שטר) להקשות דאמאי קנסו למלוה דאינו גובה את הקרן בשטר שיש בו רבית, דלפ״ז נמצא שהלוה חוטא ונשכר, שא״צ לפרוע חובו.

בתוס׳ רעק״א סנהדרין (אות י׳) הביא מש״כ המהרלנ״ח (הובא במשנל״מ פ״ד מהל׳ מלוה ולוה ה״א) דהלוה אינו עובר בלא תשימון, נמצא דהמלוה עובר משעת הלואה ולוה אינו עובר רק בשעת פרעון.

וכתב דמדברי התוס׳ כאן מוכח לא ס״ל כדעת המהרלנ״ח, אלא דגם הלוה עובר בלא תשימון, דאם נימא כדעת המהרלנ״ח מאי מקשי אמאי קנסו למלוה הא הלוה חוטא ונשכר, הא יש לתרץ שפיר דמלוה כיון דכבר עבר איסורא, משעת כתיבה, משו״ה קנסוהו, משא״כ הלוה דעדיין לא עבד איסורא, לא איכפת לן אם יהי׳ נשכר.

ועיין שם עוד שמביא מהרא״ש והרב המגיד שמבואר גם כן מדבריהם שגם הלוה עובר בלא תשימון.

★★

כתבו בתוספות (סוד״ה שטר), ׳הקשה ריב״א, אם יפסיד כל חובו לגמרי, מצינו הלוה חוטא נשכר. ואומר ר״י, דאין זה קושיא, כי המלוה שמרויח קנסו בגוף מחמת השבח, ומתוך כך יזהר, אבל הלוה אין לנו במה לקנוס, שתחילתו על מנת לפרוע הוא לוה׳.

בשו״ת מראה יחזקאל (סי׳ קט) תירץ על קושית התוספות, דאין אומרים שלא יהא חוטא נשכר אלא במקום שמחויב מעיקר הדין לשלם, אבל במקום שיכול להיפטר מן התשלומין, אין בפטירתו מחמת ההלכה משום חוטא נשכר. ולכן כאן, כיון שהיה יכול להיפטר משום שהעדים והשטר פסולין ואין זה אלא מלוה בעל פה בלא עדים ויכול לטעון פרעתי.

כדבריו הוכיח ממה שאמרו במסכת חולין (ה, ב) שדרשו משני פסוקים שאין מקבלין קרבן מן המומר, אחד לעולה ואחד לחטאת, ואמרו בגמרא, דאי אשמעינן רק עולה היינו אומרים דחטאת כיון שהיא חובה מקבלין ממנו, ופירש רש״י, ׳שלא יהא חוטא נשכר׳, ולכאורה אם כן למה בעולה קיבלו ממנו, הרי מאחר שקיבל בנדר להביא עולה, עכשיו שלא יקבלו ממנו יהא חוטא נשכר, אלא מוכח, דכיון שהוא חייב עצמו ובלא זה לא היה מחויב מדינא, אין בכך משום חוטא נשכר.

★★

בגמ׳: עד כאן לא קאמר ר״מ התם אלא דמשעת כתיבה דעבד ליה שומא (שם עליו נשך ועבר בלא תשימון - רש״י) אבל הכא מי יימר דמזיק.

לכאו׳ נראה מכאן דלא כהיד מלאכי בסי׳ שס״ג שכתב דלפני עור לא תתן מכשול כבר עוברים בשימת המכשול ואפי׳ שבסוף לא נכשל בו אדם, דבמשך חכמה (פ׳ קדושים) עה״פ לפני עור כתב דאיסור עשיית בור ילפי׳ מלפני עור ל״ת מכשול, ואי נימא כיד מלאכי מה קאמר מי יימר דמזיק, הא כבר עבר מיד בשימת המכשול על לפנ״ע וא״כ דומה לשטר

שיש בו ריבית שמיד בחתימתן עברו על לאו של לא תשימון, ומזה נראה דאין עוברים על ולפני עור אלא אם נכשל.

דף ל״א ע״א

בגמ׳: שני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה ונתקל הראשון ונפל ונתקל השני בראשון הראשון חייב בנזקי שני.

בספר פתחי חושן נזיקין (פ״ח אות ל״ד) כתב שהיושב באוטובוס ורגליו פשוטות לחוץ שלא כדרך היושבים, ועבר אחד ונתקל בו והוזק חייב, אבל אם נתקל בו והוזק בקרקע עולם פטור משום דהוי בור. עכ״ד. ויש להעיר דדוקא כשנתקל אנוס אז יש מחלוקת בראשונים אם הנתקל הראשון הוי בור או אדם המזיק (עי׳ ב״י סי׳ תי״ג השיטות), אבל כשנתקל פושע הוא בודאי חייב משום אדם המזיק, וכ״ש כאן שלא הי׳ בגדר נתקל אלא אדם המזיק, וא״כ בודאי חייב אפי׳ אם נתקל בקרקע עולם, וכ״כ החזו״א ב״ק (סי׳ ד׳ סק״ח) להדיא.

★★

בגמ׳: הקדרין והזגגין שהיו מהלכין זה אחר זה נתקל הראשון ונפל ונתקל השני בראשון והשלישי בשני ראשון חייב בנזקי שני ושני חייב בנזקי שלישי.

כתב במגלה עמוקות (פר׳ בא), ׳ענין שמעתתא דיומא, הקדרין והזגגין שהיה מהלכין זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל השני בראשון, ראשון חייב בנזקי השני, הענין הגוים נמשלו לכלי חרס, וישראל הם הזגגין, כי הם יש להם תקנה כמו כלי זכוכית שמתקנין אותם בנפיחה, וכן איתא במדרש על פסוק (תהלים ב), ככלי יוצר תנפצם, שהמין רצה לדייק שאין תחיית המתים, שהרי כלי חרס אין להם תקנה, והשיב, ככלי יוצר תנפצם, שבכלי זכוכית יש תקנה, וכן ישראל נדמו לזכוכית, שהם דומיא דמראה שמראין בה כן כל מה שאדם עושה כן עושין למעלה, אם אדם פותח פיו בתפלה, כן פותחין לו למעלה, וכן מי שעוצם ידו עוצמין לו מלמעלה.

׳שהיו מהלכין זה אחר זה - כי כבר חלקו יעקב ועשו, יעבור נא אדוני לפני עבדו ויעקבהו עשו, וידו אוחזת בעקב עשו, ונתקל הראשון ויצא הראשון אדמוני ומחרף ומגדף בכל יום, ונתקל השני בראשון, שישראל נפלו תחת ידו, ושעבוד מלכיות מעכב ישראל כל טוב בעולם׳.

★★

בגמ׳: אמר רבא ראשון חייב בנזקי שני בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו שני חייב בנזקי שלישי בנזקי גופו אבל לא בנזקי ממונו.

מבואר, דאם שלישי נתקל בשני אינו חמור כשני, דאילו שלישי שנתקל בשני אין השני חייב אלא אם הוזק בגופו, אבל לא אם הוזק בממונו דשני, אבל שני שנתקל בראשון בין שהוזק בממונו בין שהוזק בגופו חייב.

בזה ביאר בקול הרמ״ז (בפירושו על המשנה) את לשון המשנה, ׳שני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון, הראשון חייב בנזקי שני׳. ולכאורה, למה הוצרכה המשנה לומר ׳הראשום חייב בנזקי שני׳, והיה די לומר ׳הראשון חייב בנזקו׳, אלא לרמז שרק הראשון בשני חייב, אבל השני בשלישי אינו חייב כל כך.

דף ל״א ע״ב

בגמ׳: ראשון ודאי פושע הוא.

וכתב רש״י (ד״ה הראשון) דקסבר רבא דלכולי עלמא נתקל פושע הוא.

הנה בבבא מציעא (פ״ב ע״ב) איתא בברייתא המעביר חבית ממקום למקום כו׳ ר׳ יהודה אומר שומר חינם ישבע נושא נושא שכר ישלם. ופי׳ שם רבא האי כדיני׳ דנתקל לא פושע, ולהכי שומר חינם פטור, ושומר שכר ישלם.

והקשה שם בתוס׳ רעק״א (משניות ב״מ אות ס׳ ובקיצור בגליון הש״ס כאן) דמסוגיא ההיא קשה על מש״כ רש״י כאן דס״ל לרבא עצמו דלכו״ע נתקל לאו פושע, דהא רבא אמר התם על ר״י דהאי כי דיני׳, ושומר חנם פטור, הרי דבע״כ ס״ל דנתקל לאו פושע הוא וצ״ע. ועיין שם בהגהות תפארת ירושלים מש״כ ליישב קושיית הגרעק״א, ויצא לחלק בין הי׳ לו דרך אחרת שלא במקום מדרון והלך דרך מקום מדרון, ללא הי׳ לו דרך אחרת.

★★

בגמ': ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים.

הריב"א בפירושו על התורה (פר' משפטים) הביא בשם רבנו אפרים שהקשה, למה לי קרא בחמור לפטור בו כלים בבור, בלאו קרא נמי פטורים, שלעולם לא יפלו כלים בבור אם לא יפילם אדם, ואדם כבר ידעינן 'שור ולא אדם'.

ותירץ הריב"א, דאצטריך 'חמור ולא כלים', היכא שנפלו כלים לבור על ידי רוח, דאשמעינן קרא שבור פטור על הכלים שנפלו שם.

[ויוצא מדבריו חידוש דין, שאם אדם יפול לבור ובהמה עליו, פטור גם על הבהמה].

★★

בגמ': רב זביד אמר כחוטרא דסמיותא.

וברש"י: כמקל של סומין שמגשש הסומא בו לפעמים שהוא מושיטו לרוחב הדרך ומגשש ע"כ.

והנה המאירי כאן מסיק להלכה "סומא שהיה מגשש במקלו ומושיטו לרחב הדרך ונתקל בו אדם, הרי הסומא חייב על הדרך שבארנו בראשון שנתקל בו שני" ע"כ.

וכתב בספר זריחת השני (ע' 127): צ"ב דברי המאירי, כי הרי רב זביד אמר כחוטרא דסמיותא רק לשם תיאור מצב של נפילת הראשון באופן שכל הנתקלים אחריו יתקלו כולם בראשון ולא זה בזה, ואין מכאן שום ראיה להכרעה בדין של נתקל ראשון - סומא.

ואמנם ישנם נימוקים להבחין בדינם של סומא או פקח, לפי הטעמים שניתנו בסוגיא לחיובו של הנתקל הראשון, והם:

א' מטעם דנתקל פושע, יש מקום להעלות, כי כלל זה לא חל על סומא, שאצלו נתקל אנוס הוא.

א' משום טעם דהיה לו לעמוד ולא עמד, יתכן לומר, כי לסומא שנתקל יותר קשה לעמוד מהר, ועליו לא חל הכלל שהיה לו לעמוד ולא עמד.

וא' מהטעם דהיה לו להזהיר אף שטרוד בנפילתו הוא, יש אולי לומר, כי סומא יותר טרוד הוא בנפילתו ואין לחייבו על שהיה לו להזהיר ולא הזהיר. בכל אופן מסוגיתנו אין ללמוד, כי "סומא שהיה מגשש במקלו ומושיטו לרחב הדרך ונתקל בו אדם הרי הסומא חייב על הדרך שבארנו בראשון שנתקל בו שני".

ועוד יש לציין לכאן הא דתניא "א"ר יוסי וכו' פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה וראיתי סומא שהיה מהלך בדרך ואבוקה בידו, אמרתי לו בני אבוקה זו למה לך, אמר לי כל זמן שאבוקה בידי בני אדם רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתים ומן הקוצין ומן הברקנין" - מגילה, כד, ב.

הרי המקל המגשש של הסומא משמש כאזהרה לפקח, ועליו - ולא על הסומא להיזהר שלא להזיק ושלא להינזק.

דף ל"ב ע"א

במשנה: ואם עמד בעל הקורה חייב.

בספר פתחי חושן (פרק א' ס"ק ע"ט) כתב לפי זה דאם נהג במכונית ועצר באופן פתאומי, שלא לפי כללי התנועה, ועי"ז נכנס בו המכונית שמאחוריו והוזק, בעל המכונית הראשונה חייב.

אבל זה באם הזיק מיד בעצירתו, אבל אם עצר ורק אחר נכנס בו המכונית שמאחריו והוזק, י"ל דאין זה דומה למחזיק קורה שע"י שהוא מחזיק הקורה ונתקל בו אחר ה"ז כאדם המזיק. אבל במה שהוא יושב במכונית אין זה כאדם המזיק אלא כבור ופטור אכלים, משא"כ אם הוזק המכונית שמאחוריו מיד בעצירתו, חייב משום אדם המזיק, וממילא חייב גם על כלים, עיי"ש עוד.

★★

בגמ': בעא מיני' כו' הנא' לתרוייהו אית להו מעשה הוא דקעביד.

וכתבו התוס' (ד"ה איהו) דרחמנא אחשבי' להנאה מעשה, ולכן חייבת האשה חטאת ומלקות.

בשו"ת נו"ב מהדו"ת (יו"ד סי' פ"ה) כתב על פי זה שגם בעריות הרצון עם ההנאה נחשב לה כמעשה, ע"ש דהיכא דלית לה הנא' פטורה.

אבל בשו"ת ארי' דבי עילאי (יו"ד סי' ח') כתב דהוא מצד גזירת הכתוב, דבשביל ההנא' דאית להו לתרוייהו שייך לקרותו נפשות העושות, דהוי כאילו שניהם עשו מעשה, אבל

עיקר חיוב של האשה אינה מצד ההנא' דאית לה, שהרי כתבו התוס' ביומא פ"ב ע"א (ד"ה מה רוצח) דאע"ג דאמרינן הכא דתרווייהו אית להו, מ"מ מחייבא נמי בלא הנא' כגון שלא כדרכה אע"ג דמיקרי עינוי ע"ש, הרי דאף בלי צירוף הנא', ובמקום דליכא הנא' כלל ג"כ מחייבא, ודלא כנו"ב.

★★

והנה ברש"י כריתות ג' ע"א כתב דלהכי בעי אזהרה מיוחדת לנשכב גבי משכ"ז, ותירץ דלגבי עריות שגם האשה מתהנה קרינן בי' ונכרתו הנפשות העושות, אבל לגבי משכ"ז שאין הנשכב נהנה סד"א דליפטר, קמ"ל דגם הוא חייב.

והקשה במנחת חינוך (מ' קפ"ט או"ק ו') דמהסוגיא כאן לכאורה קשה אדברי רש"י, דכיון דאין הנשכב נהנה, א"כ אין בו מעשה, והאיך יתחייב במלקות וחטאת וצ"ע. ולפי דברי האר"י דבי עילאי הנ"ל תתיישב קושיית המנחת חינוך.

★★

בגמ': הנאה לתרווייהו אית להו איהו מעשה הוא דקעביד.

כתבו בתוספות (ד"ה איהו), 'ומיהו לענין חטאת ולענין מלקות חייבת, דרחמנא אחשביה להנאה מעשה'. בשם משמואל (פר' מקץ, תרעז) הביא בשם אביו בעל האבני נזר שביאר לפי זה את הפסוק (שמות לא, טז) 'לעשות את השבת', ולכאורה במה נחשב שבני ישראל **עושים** את השבת.

אלא דכתבו התוספות אף דאיהי לא עבדה מעשה, מכל מקום רחמנא אחשביה להנאה מעשה, כן בשבת, מה שהאדם נהנה ומתענג מקדושת שבת חשוב מעשה, ועל כך אמרה תורה 'לעשות את השבת לדורותם'.

עוד ביאר בשם משמואל על פי זה (פר' שמות, תרעג) את הפסוק (שמות א, יח) 'ויאמר אליהן מלך מצרים מדוע עשיתן את הדבר הזה ותחיין את הילדים', ויש לדקדק, למה אמר לשון עשיתן, שבמה שהחיו אותם זה הוא העדר עשיה שלא המיתו אותם, ואיך יצדק בזה לשון עשיה. ואין לפרש שקאי על מה שהיו מספקות להם מים ומזון, שהרי בודאי לא ידע מזה פרעה, דאילו ידע לא הספיק להן תירוצן (שם יט), 'כי חיות הנה בטרם תבוא אליהן המילדת וילדו', אלא ודאי שלא ידע מזה, ואם כן אין כאן לפי דעתו אלא העדר עשיה ולמה אמר לשון עשיתן.

אלא משום שההנאה נחשבת כמעשה, ולזה יש לומר, שהצדיקות הללו במה שהחיו את הילדים היו מלאות שמחה ופניהן מצהילים מרגשת קודש, וכענין שאמר הכתוב (משלי י"ז) 'לב שמח ייטיב גהה', ופירש רש"י, כשהאדם שמח בחלקו פניו מאירין, ועל כך הוכיחן פרעה, מדוע הייתן כל כך נהנות במה שלא מלאתן את ציוויי עד שנחשב לכן לעשיה, כי פרעה ידע כי שערי תירוצים לא ננעלו ובודאי יאמרו לו תירוץ שלא היו יכולות, אבל תפס עליהן במה שהיתה לכן שמחה בדבר שלא מלאתן את ציוויי.

★★

בגמ': תניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משנה כו'.

בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א אות ה') כתב: שאלה, ילמדנו רבינו, חתן שיצא מחופתו, ודרך הוא שיוצאין עמו רעיו וקרוביו חוץ לעיר, וכך עשו שיצאו עמו, ומהם רוכבים בסוסים ומהם בפרדים, והקדים החתן לפניהם, והם באין אחריו, ורץ אחד בסוסו ופגע בפרד שהחתן רוכב עליה הכאה גדולה, ובא לו הפסד להחתן מהכאה זו כגון ג' מאות זהובים כו', וטוען המזיק מאחר שברשות הרבים הי', שכל העולם רשאים ללכת בו, אינו חייב לשלם, שהי' לו לשמור את עצמו.

והשיב הרא"ש וז"ל: תשובה. מה שטוען המזיק שהוא פטור לפי' שהי' ברשות הרבים, והי' לו רשות לרוץ, והיה לו לניזוק לשמור את עצמו, לאו טענה היא, שאין לו לרוץ ברשות הרבים אלא כדי שיכול לעמוד כשירצה, כדאיתא בב"ק תניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משנה. כל שכן שהרוכב על סוס, אין לו רשות לרוץ במקום שבני אדם רוכבין, שמא לא יוכל לעמוד לכשירצה, ופושע הוא כו'.

ועיין שם עוד שאין זה רגל או אש, אלא זהו אדם המזיק, שע"י רכיבתו על הבהמה, היא רצה והזיקה.

ועיין מה שהשווה לזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח' סי' קמ"ח) אודות מי שאינו מתנהג בכללי התנועה ומזיק ברכבו, עיין שם.

★★

בגמ': בערב שבת בין השמשות כו' מפני שרץ ברשות.

בשו"ת חות יאיר (סי' ר"ז) דן בדבר ראובן שרץ לקול השמש שהכריז שמתאספין לקידוש לבנה, ופגע בחנות של לוי ושבר כמה כלי זכוכית ונשפך השמן ותבעו לוי לדין. והשיב ראובן כי רץ ברשות לדבר מצוה רבה כזו, כמ"ש "אילו לא זכו ישראל לקבל פני אביהם פעם א' בחודש דים", ובכה"ג קיי"ל דרץ ברשות פטור.

ולוי הניזוק טוען דכל הטעם שרץ ברשות פטור, מפני שהי' לו להניזוק להזהר, כיון שהמזיק הי' לו רשות לרוץ בשעה זו, וכל זה שייך רק במה דאיירי הגמ' דהזיק אדם, אבל הכא דהזיק כלים, דל"ש למימר שהי' עליהם להזהר, חייב המזיק אף שרץ ברשות.

והחו"י דחה סברא זו, אלא דהטעם דהמזיק פטור כשרץ ברשות, משום דהו"ל כמזיק באונס, ואף דאדם מועד לעולם אפילו באונס, היינו דוקא בחצר הניזק. אבל הכא שיש לו רשות לרוץ בכה"ג, הו"ל כרשות שניהם, ובכה"ג פטור באונס, ואף על מה שהזיק את הכלים פטור.

★★

אלא שבחות יאיר כתב דראובן הרץ חייב מטעם אחר, דבכה"ג לא מיקרי רץ ברשות, דדוקא נקא הכא ע"ש בין השמשות דבהיל טובא, שהרי הוא ספק לילה, והזמן הוא קצר, ואף שמצות קידוש לבנה גדולה למאוד, מ"מ יכול לקדשה ביחידות ואי אפשר לפטור אותו מטעם מעלה זו של ברוב עם הדרת מלך.

וכן מי שרץ לבית הכנסת לענות אמן קדיש קדושה וברכו והתפלה עם הציבור, א"א לפוטרו אם רץ והזיק לחבירו תוך כדי מרוצתו, וכ"כ הב"י בשם המרדכי שאין ללמוד שאר דבר מצוה מערב שבת בין השמשות.

★★

הגאון יעב"ץ בסידורו בביאור על מעמדות דשבת קודש, כתב דעל פי סוגיא זו, יוצא שהרץ לבית הכנסת דמבואר במס' שבת דהוא מצוה, וכן הרץ לשמוע הדרשה מפי החכם דמבואר במס' ברכות דהוא מצוה, הו"ל רץ ברשות, ואם הזיק פטור.

★★

בגמ': בערב שבת בין השמשות פטור מפני שרץ ברשות, דאמר ר' חנינא, בואו ונצא לקראת שבת מלכתא.

בשם משמואל (פרשת ויצא) כותב, שענין הריצה ויציאה זו הם לצאת מהבחינה והמידה שאדם נמצא בימות החול. ולפי מידת יציאה ובריחה זו, הוא זוכה לעומת זה לקבלת שבת מלכתא. ע"כ.

ואולי הענין של הריצה בערב שבת קודש הוא, שהרי כתוב "ויכל אלקים ביום השביעי" (בראשית ב, ב) וכותב רש"י שם - רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום. עכלה"ק.

רואים שבשבת בראשית הראשונה היה מלאכתו נגמרת ברגע האחרונה, ואולי זה הטעם של הריצה.

ועוד, שהרי רש"י מוסיף שם - דבר אחר מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באה מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה.

ואולי מפני זה יש ריצה בערב שבת, להבדיל בין הריצה ביום חול ובין המנוחה בשבת קודש. (וכעי"ז מובא בראשונים הטעם למצות אכילה בעיוהכ"פ - כדי שירגיש יותר אח"כ העינוי בהתענית ביוהכ"פ).

(וללוי אמר)

דף ל"ב ע"ב

בגמ': א"ר חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא.

בשבת (קי"ט ע"א) איתא מימרא זה בשינוי לשון: ר' חנינא מיעטיף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. מבואר בזה דלפי גירסתנו קרא ר' חנינא לשבת בתואר "כלה", ולפי הגירסא בשבת לא מצינו שקרא לשבת בשם "כלה".

וכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' ט"ז אות ח') דשתי הגירסאות פליגי בזה, דבשבת (ס"ט ע"ב) דרש רב נחמן אמר רבה בר אבוה "ושמרו בנ"י את השבת", שמירה אחת לשבתות הרבה, והוא בשוכח עיקר שבת, וקרא ד"את

שבתותי תשמורו" דמשמע שמירה לכל שבת ושבת ביודע עיקר שבת ושכח שהוא שבת.

ורב נחמן בר יצחק אמר אדרבה איפכא מסתברא, דושמרו בנ"י את השבת משמע שמירה אחת לכל שבת ושבת וכו' וצ"ב במאי פליגי.

וי"ל דרב נחמן אמר רבה בר אבוה ס"ל דשבת היא ככל שאר מצוות, דנצטוו פעם א' לעולם על תפלין ותפלה וכן על שבת, ורק מיתור קרא דרשינן לרבות כל שבת ושבת מאת שבתותי תשמורו.

אבל רב נחמן סובר דשאני שבת מכל מצוות דהוא ציווי בייחוד על כל שבת ושבת בנפרד שישמרו אותו, וזהו משמעות הקרא דושמרו בני ישראל את השבת בלשון יחיד, והשתא י"ל דרק אליבא דרב נחמן דיש ציווי מיוחד על כל שבת ושבת י"ל לפני כל שבת "בואי כלה" כיון שהיא ככלה חדשה, משא"כ אליבא דרב נחמן אמר רבה בר אבוה, דשבת היא ככל המצוות, שהי' ציווי אחד אלעולם, לא שייך לקראו כלה.

ובזה פליגי הני תרי לישני אליבא דרבי חנינא הכא ובשבת, אי אמר בואו ונצא לקראת כלה מלכתא. או לקראת שבת מלכתא בלי תואר כלה.

★★

בסידור השל"ה (הביאו בערוך השולחן סי' רע"א סעיף כ"ד) כתב בטעם האריז"ל שנהג לברך קידוש של שבת בעמידה, דכיון דשבת נקראת כלה, וברכות של כלה צריך להיות בעמידה, ה"נ צריכין לעשות קידוש בעמידה מהאי טעמא.

★★

בגמ': בואו ונצא לקראת כלה מלכתא.

מדויק ממה שאמר 'בואו ונצא' ולא אמר 'בואו ונקבל שבת מלכתא', דצריך לצאת חוץ לעיר, וכן כתב רבינו האר"י ז"ל (שער הכונות דף סד, א דרוש א), וזה לשונו, 'ואין ספק, כי אם הוא כסברת קצת קלי עולם, דחושבים די בקבלת שבת תוך חצירו של אדם, [דאם כן] לא היו אומרים באו ונצא כנראה, כי היו תוך העיר, והיו מתחברים לצאת לשדה לקראת השבת אורח הנכבד, וגם שאחר כך למה יפטרו את הרץ בערב שבת תוך רשות הרבים מן הנזקים, כיון שאין יציאתו מחוץ לעיר לתכלית מצוה'.

★★

הרה"צ רבי ירוחם ליבוביץ ממיר (דעת חכמה ומוסר, מב) כותב, שהרשעים והליצים מגחכים באמרם, מה ענין היציאה אל השדה, וכי השבת באה משם, הרי ראוי יותר לישב בבית במנוחה ושלוה, וכך לקבל את השבת.

אמנם טענתם באה משום שאינם יודעים מהו עולם המעשה, שאילו היו יודעים ומבינים, לא היה מקום לחשוב כך כלל. כי כדי לקבל שבת צריך דוקא לציור, והציור נעשה על ידי היציאה אל השדה, ורק על ידי ציור מקבלים את השבת.

★★

כתב הרמב"ן (פר' יתרו), 'ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר אות קפב) הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור, ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים שאומרים בערב שבת בואי כלה בואי כלה, באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא שהוא הקדוש הגדול, ותבין זה ואמת הוא גם כן, כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו' עכ"ל.

דף ל"ג ע"א

במשנה: שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום נוטל את השור.

מבואר מדברי המשנה, שמהשור החי גובים את כל תשלומי חצי הנזק שעליו לשלם, וכן פסק הרמב"ם (נזקי ממון א, ג).

דבר פלא כתב באור החיים (פר' משפטים), וכי יגוף 'שור איש את שור רעהו (שמות כא, לה) אומרו 'את', ירצה

ששניהם שוים בחייהם, כשיערכו אותם יהיו שוים, והוא אומרו שור איש את שור, פירוש הנערך א(ו)תו, אבל אם היה גדול הנוגף, אין לניזק אלא חצי נזקו, וכן מבואר בדברי רבותינו זכרונם לברכה, ואם אין שיעור המזיק כניזק, ״אין לומר שיטול יותר מחציו של חי״, שאם כן לא היה הכתוב תולה במכירת השור החי, אלא היה לו לומר יתן לו חצי נזקו של מת, ויחצון המת, וממה שתלה בחצי שור החי, שמע מינה שאין לו אלא חצי החי, הגם שיעלה לפחות מחצי נזק, ולא חש עלי לטעות, שאפילו יותר ממה ששוה, ואם תאמר כלך לדרך זו מה שתלה הדבר בחצי החי הוא אפילו יהיה בחציו יותר מחצי נזק, ואמר ההשואה בשוורים דהיכא שלא היה שוה שיטול יותר מחצי, זה אינו, דלכשתאמר כי ניגף יטול חצי מזיק, הרי לא חלקת, אם כן לפעמים יגח שור שוה מאתים לשור שוה חמשים, ולכשתדון כסברא זו, הרי הוא נוטל כפלים מהזיקו, ונראה למי דומה דין זה שנסכים עליו׳.

ומבואר, שלעולם אין השור החי משלם יותר מחצי שויו של שורו, והדברים מופלאים, שהרי מבואר בגמרא כדלעיל, שהשור החי משלם את כולו באם שויו נצרך לתשלומי חצי הנזק.

בפרדס יוסף (שם) כותב שלחומר הדברים נראה לפרש את כוונת האור החיים, שאין כוונתו שאינו משלם כלל יותר מחצי שויו של החי, אלא מה שאמרו שהניזק נוטל את השור המת, היינו באם חפץ כן בעל השור שמזה יעשו את התשלומין, אבל אם אינו רוצה הרשות בידו, שהניזק יטול חצי משויו של החי ואת השאר יסלק לו במעות אחרים.

אף נפקא מינה לדינא יוצא מכך, באם הוקר בינתיים, ואין לניזק שיעבוד על גוף שור התם המזיק רק על חציו, והנשאר מהזיקו, אף דחייב לו לשלם, מכל מקום אין לו שיעבוד הגוף עליו׳.

בקובץ דרושים (חוברת ח׳ סימן לא אות א), כתב שנתערב בו האותיות, וצריך לומר ואם אין שיעור המזיק כניזק אין לומר שיטיל חציו יותר משל חי, שאם כן לא היה הכתוב תולה וכו׳.

★★

בגמ׳: ומכרו את השור החי וחצו את כספו.

בספר עטרת שלמה (לבעל התפארת שלמה דף פא אות נז) כתב שאם נגזר חס ושלום על חולה שימות, דהיינו אותיות ׳מת׳, העצה לכך ליתן צדקה, שעל ידי זה, משימים באמצע מת תיבת חצי ונעשית מחצית, וזה פירוש ׳וחצו את כספו׳ לצדקה, ועל ידי זה ׳וגם את המת יחצון׳.

★★

בגמ׳: בעא מיני׳ רבא מר״נ, מכרו מזיק לר״י מהו וכו׳ או דלמא כיון דמשעבד לי׳ למזיק לאו כל כמיני׳.

ופי׳ רש״י דמשעבד לי׳, דאי לא יהיב דמי שקיל לי׳ לשני דרחמנא שיעבדי׳ ניהלי׳. ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ אלעזר הלוי איש הורביץ מראהטין ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ח׳ קו׳ ה׳ ע׳ י״ג אות יא):

ואיכא למידק מאי קמבעי׳ לרבא, הלא בפסחים דף ו׳ ע״א תוס׳ ד״ה התם, חילקו לרבא שם וז״ל, דשאני התם דמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי בעי זוזי ולא משכח שקיל בהמה לא נפקי מרשותו, אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק לי׳ לנכרי בזוזי לא נכנסים לרשותי׳ ע״ש, וכ״כ בב״מ דף ע׳ ע״ב ד״ה ואי ע״ש דמפורש עוד ביתר ביאור, וא״כ ה״נ מאי מבעי׳ לי׳ לרבא עצמו אם מכרו מזיק אם מכירתו מכירה, הלא וודאי היא כן, כיון דהבהמה היתה מקודם של מזיק, ואף כי עתה משועבדת היא לניזק, אבל לר״י כיון דהמזיק יכול לסלקו בזוזי לא יצאת מרשותו, וכיון שהיא שלו וברשותו, בוודאי מכירתו מכירה.

דף ל״ג ע״ב

בגמ׳: אם הקדישו מוקדש כו׳ דלא יאמרו הקדש יוצא בלי פדיון.

בהגהות חכמת שלמה (חו״מ סי׳ ת״ז) הביא להקשות דהלא לעיל דף י״ג ע״ב אמרינן דבעינן שיהי׳ מיתה והעמדה בדין כאחד, וא״כ כאן שהקדישו ליכא מיתה והעמדה בדין כאחד.

ותירץ לפמש״כ תוס׳ כאן (ד״ה משום) דאיירי בקדשי בדק הבית, דקדושת הגוף מפקיע מידי שעבוד, וא״כ כיון דאיירי בהקדש בזה שאינו מפקיע מידי שעבוד, א״כ לא חל

ההקדש כלל, והוי העמדי בדין ונגיחה בחד, אלא כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון ה"ז פודה אותו בדבר מועט, משא"כ לעיל איירי בהקדש מזבח שבאמת מפקיע מידי שעבוד, ולכן לא הוי נגיחה והעמדה בדין כאחד.

★★

בגמ': משום דר' אבהו דא"ר אבהו גזירה שמא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

ופירשו בתוספות (ד"ה משום), 'משום דרבי אבהו - אבל בלא ר' אבהו לא קדיש, משום דקדושת דמים אין מפקעת מידי שעבוד, ומיירי הכא בבעל מום. אי נמי בתם, וכגון שהקדישו לבדק הבית דקדוש קדושת דמים'.

הגר"א (אדרת אליהו, ראה) מפרש את הפסוק (ישעיה נ, ב) 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה הקצור קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל וגו'', דהנה לתפילה צריכים עשרה אנשים מה שאין כן לתורה, ולזה אמר הכתוב שבא לתפילה אך לא מצא איש, וכפי שאמרו חז"ל, שהקדוש ברוך הוא בא לבית הכנסת ואם אין רואה עשרה אנשים כועס, וכן קראתי ללימוד תורה, אולם אין עונה, ועל כך מתפלא ואומר, 'הקצור קצרה ידי מפדות', דהיינו כנגד תפילה, שהיא רק בגדר פדיון, 'ואם אין בי כח להציל' (בתמיה), דהיינו כנגד תורה, דתורה היא הצלה שהיא יותר מפדיון, כי תורה גדולה מתפילה.

במשך חכמה (ראה) ביאר את דבריו על פי דברי הגמרא שלפנינו, דקדושת דמים נפקע, לא כן קדושת הגוף שלא פקע, והנה מצינו בכמה מקומות בש"ס, דהקדש מפקיע מידי שעבוד, ואולם כל זה אם הקדיש קדושת הגוף, אבל קדושת דמים אינה מפקיעה מידי שעבוד. ולכן, תפילה שהיא רק בגדר חיי שעה כפי שאמרו במסכת שבת (י, א), חשובה כקדושת דמים ואין בכוחה להפקיע מידי שעבוד, כלומר להוציא את בני ישראל ממצב של שעבוד לחירות, וצריך להוסיף לכך גם תשובה וצדקה, מה שאין כן תורה שהיא חיי עולם חשובה כקדושת דמים, ויכולה בעצמה להוציא מידי שעבוד, ולכן תפלה נקרא רק פדות. משא"כ תורה נקראת הצלה, שהיא מוציאה לגמרי לחרות.

★★

בגמ': דאמר רבה השורף שטרותיו של חבירו פטור.

בתיבת גומא (פרשת ויגש) הסתפק למאן דדאין דינא דגרמי ומחייב בשורף שטרותיו של חבירו, אם שרף שטרותיו של חבירו ביום טוב שני דנתחייב מלקות על זה שחילל יום טוב, האם חייב לשלם או לא. דמצד אחד יש לומר, דכיון דיום טוב שני דרבנן, אם כן בזה שחיללו לוקה מכת מרדות מדרבנן, ומכת מרדות אינו פוטר מן התשלומין, כיון שמדאורייתא חייב, ולא נפטר מחמת חיוב מלקות מדרבנן, אמנם יש לומר, דכיון שכל חיוב גרמי אינו אלא מדרבנן, אם כן יבוא מלקות דרבנן ויפטור חיוב תשלומין מדרבנן, ובשני חיובים דרבנן נאמר קם ליה בדרבה מיניה.

דף ל"ד ע"א

בגמ': שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים וחבל בו בנ' זוז ושבח ועמד על ד' מאות זוז כו'.

מעשה באחד שהבטיחו לו ממון אם יעזוב המשרה שלו, והלך לעבוד במקום אחר ששם הצליח יותר, ועי"ז רצה הבעל הבית לפטור א"ע מלשלם לו. וכתב הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (חו"מ חלק א' סי' ל"ז) וזה תו"ד: בדין מזיק אזלינן בתר שעת מעשה, דאם באותה שעה הי' הפסד, אף שלאחר זמן השביח, מ"מ צריך לשלם.

ואף לפי' ראשון ברש"י כאן שבחבל בו בנ' זוז, ושבח ועמד על ד' מאות זוז, דאינו יכול להפטר בטענת מאי אפסדתיך הא שבח טפי, דהניזק טוען שאלמלא הזיקו הי' שבח יותר וקאי על ח' מאות זוז, וכתב הסמ"ע (סי' ת"ג סק"ז) דבנבלה שלא שייך לומר שבלא הנגיחה הי' מתייקר יותר באמת פטור המזיק מחמת סברא זו דמאי אפסדתיך.

נראה פשוט דזהו דוקא בשור נגחן, משום שיש דין שהמזיק נוטל בהשבח, ולכן אף שנתמעט מקרא שאינו נוטל חצי השבח כשירויח מזה, כדילפינן מקרא דבעלים משלמין ואין בעלים נוטלין, הוא רק לענין שאינם נוטלים, אבל לפטור א"ע ע"י שבח שפיר יכול לפטור א"ע כמוש"כ בדרישה סו"ס ת"ג.

אבל באדם המזיק ובשאר מזיקין אין להם שום חלק בהשבח, ליכא דין זה של הסמ"ע, וצריך לשלם מה שהפסידו

בשעת ההיזק, אף אם השביח אח״כ הרבה יותר זה, ששבח זה של הניזק הוא בלבד.

ולכן אף כשהריוח הי׳ ע״י מעשה ההיזק, כעובדא דידן שמחמת שנסתלק ממקום הראשון ע״י מה שהבטיח לו שיתן לו ההוצאות, ולכן בא למקום החדש שהצליח שם, א״א לפטור הבעל הבית מטעם זה, כיון שבשעה שפיטרו הי׳ לו היזק.

★★

בגמ׳: קרנא דתורך קבירא ביה.

בזה פירש במשך חכמה (פר׳ אמור) את הפסוק (ויקרא כד, יח), ׳ומכה נפש בהמה ישלמנה׳, וצריך להבין מהו ׳נפש׳, ולמה ציינה זאת התורה.

אלא דדרשו לעיל (י, ב) ׳ישלמנה - ישלימנה׳, דהיינו שאם פיחתה הנבלה, פחת נבילה של הניזק, אמנם לפי מה הסברא שאמרו כאן נמצא, שדוקא במתה דהיה לו למוכרה תיכף ולא להשהותה אמרינן פחת נבילה של הניזק, אבל בהוזקה, שלא היה לו למוכרה, אם כחשה חייב המזיק בתשלומין, משום שהניזק אומר למזיק ׳קרנא דתורך קבירא ביה׳, ולכן דוקא ׳מכה נפש בהמה ישלמנה׳, שפחת נבילה של הניזק, אבל אם לא הכה את נפש הבהמה ורק הוזקה, פחת נבילה של המזיק, ועל כך דרש רב אמי ׳ישלמנה - ישלימנה׳.

★★

במשנה: אמר לו רבי יהודה וכן הלכה קיימת ומכרו את השור החי וחצו את כספו ולא קיימת וגם המת יחצון ואיזה זה שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים והנבילה יפה חמשים זוז שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת.

במלאכת שלמה (בפירושו על המשנה) הקשה, דהנה לעיל (כה, ב) הקשו, שן ורגל יתחייב ברשות הרבים חצי נזק קל וחומר מקרן, ותירצו, ׳אמר קרא, וחצו את כספו - כספו של זה ולא כספו של אחר׳. ואם כן איצטריך וחצו את כספו לפטור שן ורגל מחצי נזק ברשות הרבים, וכיצד דרש רבי יהודה מכך דבר נוסף.

ותירץ, דמדלא כתיב ׳יחצו׳ אלא ׳יחצון׳, על כן ניתן לדרוש מנו״ן היתירה דבר נוסף.

דף ל״ד ע״ב

בגמ׳: שבח נבילה איכא בינייהו כו׳ ומ״ם פלגא.

והיינו אם נגח לשור שוה מאתים ועכשיו שוה מאה, ושוב הושבחה ושוה מאה ועשרים, אין המזיק משלם מאה אלא תשעים, שחולק עם הניזק בשבח הנבלה, וכתב במשך חכמה (מפשטים כ״א, לג) שלפי זה מבואר אמאי כתיב בקרא ״כי יגוף שור איש את שור רעהו, ומת״ דלכאו׳ ומת הוא מיותר דגם אם הוכחשה שור רעהו גם כן חייב.

אלא שדין זה ששבח נבלה הוא גם של המזיק, ולקולא, הוא רק במת השור ונעשה נבלה, אבל בהוזק שור של רעהו, כתב הט״ז חו״מ (סי׳ ת״ג סעיף ב׳) דבכה״ג לא אמרינן ששבח הניזק יהי׳ גם של המזיק, ולכן נקט דוקא כי יגוף וגו׳ ״ומת״.

★★

בגמ׳: שורו שחבל באביו ובאמו חייב והוא שחבל באביו ואמו פטור שורו שהדליק את הגדיש בשבת חייב והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו.

הגאון רבי מרדכי בנעט בספרו מגן אבות (דף יא מדפי הספר) הקשה, למה נקט התנא אופן אחר בסיפא מאשר ברישא, דפתח ואמר ׳שורו שחבל באביו ובאמו וכו׳׳, ואילו בסיפא נקט שורו שהדליק את הגדיש, והרי אף בסיפא אפשר לנקוט אופן זה ששורו שחבל בשבת חייב והוא שחבל בשבת פטור.

בשו״ת יהודה יעלה (אורח חיים סי׳ עז) תירץ, על פי מה שכתב הרמב״ם (שבת ח, ז), ׳החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק, והוא שיהיה צריך לדם שיצא מן החבורה, אבל אם נתכוון להזיק בלבד פטור מפני שהוא מקלקל, ואינו חייב עד שיהיה בדם או בחלב שהוציא כגרוגרת׳, ומבואר שאין איסור בשבת בחבלה אלא אם כן יצא דם כגרוגרת. לפי זה ניחא למה לא נקט התנא את האופן של שורו שחבל בשבת, כיון שבאופן זה אין זה ברור שהוא יהיה

פטור, כיון שאם יצא דם פחות מכגרוגרת אף הוא יתחייב על החבלה כיון שבאופן זה פטור מצד איסור שבת, והיה התנא צריך לחלק, ועל כן בחר אופן אחר של הדלקת הגדיש, שבזה ברור שהוא פטור ושורו חייב, משא"כ ברישא בחובל אביו ואמו, בכל גווני חייב, ואפילו בפחות מכרוגרת.

דף ל"ה ע"א

בגמ': דתנא דבי חזקיה מכה אדם וכו' **אף מכה אדם לא תחלוק בין שוגג למזיד.**

דהיינו שאף בשוגג שאינו מת, מכל מקום פטור מן התשלומין. וכתבו בתוספות במסכת כתובות (ל, ב ד"ה זר), שלדעת רבי נחוניא בן הקנה, דאף כרת פוטר מן התשלומין, כמו כן אם עבר בשוגג עבירה שנענשין עליה במזיד מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין, ואולם בהקדש ותרומה, גזירת הכתוב שמת ומשלם.

על פי זה ביאר בפרשת דרכים (דרוש כו) את דברי הנביא (ירמיה ב, ג) 'קדש ישראל לה' ראשית תבואתה כל אוכליו יאשמו רעה תבוא עליהם נאם ה'. וקדש ראשית תבואתה היינו הקדש ותרומה כפי שמבואר במסכת קידושין (נג, א). וצריך להבין, שאם הפסוק רוצה לומר שהקדוש ברוך הוא יפרע מהגוים כל מה שהצרו לישראל, למה הוצרך להמשילם להקדש ולתרומה, וכי אילו היו דומים לחולין, האם אין זה מן הדין שיפרעו מהם.

אלא שביקש הנביא לומר, שלא זו בלבד שימותו בידי שמים, אלא עתידים הם לשלם קרן וחומש. אך לבני ישראל יקשה, דלדעת נחוניא בן הקנה אף במיתה בידי שמים אינו מת ומשלם, וכיצד יתחייבו הגוים בין במיתה בידי שמים ובין בתשלומין. לכך דימה אותם הכתוב לתרומה והקדש, שבזה אף לדעת רבי נחוניא בן הקנה מת ומשלם.

★★

בגמ': רבא אמר מתניתין בשוגג וכדתנא דבי חזקי' כו' מה מכה בהמה כו'.

ועיין ברש"י (ד"ה רבא) דמבואר מדבריו דכמו דחייבי מיתות "שוגגין" אמרינן קלב"מ לפטור ממון, ה"נ בעושה מלאכה בשבת "דרך קלקול" אף דפטור ממיתה, מ"מ אמרינן קלב"מ ופוטר ממון.

והנה באגלי טל דש (י"ז ל"ד בהגה"ה) הביא גמרא כתובות (ל"א ע"ב) גבי הי' מגרר כיס ויוצא בשבת איתא דהיכי דהי' מגרר כיס קטן דלאו אורחי' בכך, פטור מחיוב סקילה דהוא מלאכה כלאחר יד, וממילא לא אמרינן בי' קלב"מ.

ויוצא מזה דלגבי מקלקל במלאכה אמרינן קלב"מ, ולגבי עושה המלאכה כלאחר יד לא אמרינן קלב"מ, וחזינן מזה דמלאכה כלאחר יד גרוע טפי ממקלקל.

אמנם בשו"ת אבני נזר (סי' ק"א) כתב שם השואל שיש לומר דלעולם בכלאחר יד בעלמא גם כן אמרינן קלב"מ, דהא פטור דמקלקל ופטור דכלאח"י שניהם פטורים משום דאינה מלאכת מחשבת, אלא הטעם דלא אמרינן קלב"מ בהך דהי' מגרר ויוצא, דשאני במלאכת הוצא' דהוצאה מלאכה גרועה היא, וכתבו הראשונים שאי לאו שהיו התולדות של הוצא' במשכן. לא היו נאסרים מטעם זה, וא"כ י"ל דדוקא בהוצא' כלאחר יד ל"א קלב"מ, משא"כ בשאר מלאכות כלאח"י שפיר אמרינן בי' קלב"מ כמו במקלקל.

ועיין שם עוד באגלי טל שהביא מירושלמי בפרק במה מדליקין (י"ח ע"א) שמבואר שם גם כן כמו רש"י דמקלקל אף דפטור ממיתה, מ"מ אמרינן בי' קם לי' בדרבה מיני'.

ועיין מש"כ לעיל (כ"ו ע"ב) מהגרעק"א אי אמרינן קלב"מ לגבי פטור דמתעסק, ולעיל (כ"ב ע"ב) מהאבני נזר לגבי אשו משום חציו אי אמרינן קלב"מ, דחייב בו רק בממון ולא במיתה.

★★

במשנה: היו שנים רודפים אחר אחד זה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק שניהם פטורים.

בשו"ת חוות יאיר (סי' רכח) כתב, שדין זה תקף גם באופן שלאחד היו במרעה מאה שוורים ולשני לא היה אלא שור אחד בכל המרעה, ואחד מהם רץ ונגח את שורו של בעל הבית שניהם פטורים, ואין אומרים שהשור היה משל בעל המאה, משום שאין הולכים בממון אחר הרוב.

ואולם בגליוני הש"ס העיר, שכאן אין הרוב בא להוציא בעצם, אלא לברר מי המחויב, ואולי באופן זה הולכים אחר הרוב גם בממון.

דף ל"ה ע"ב

בגמ': הא לא מייתי ראי' שקיל כדאמר מזיק כו'.

בש"ך סי' ת' (ס"ק יג) הביא מהרה"מ בשם הראב"ד והרמב"ם דבפלגא נזקא שאני משאר קנסות, ואם תפס הניזק כשמודה המזיק אין מוציאין מידו, והנמוק"י חולק וס"ל דהוה כשאר קנסות דמודה בקנס פטור ולא מהני בהו תפיסה (ובגר"א שם מעמיס גם בדברי הרמב"ם שס"ל כהנמוק"י).

וכתב שם בהגהות לבושי שרד (שנדפס בסוף שו"ע חו"מ דפוס מורשה להנחיל) דמדהא דאמר הכא שקיל כדאמר מזיק, משמע דאף דליכא סהדי, שקיל על פי דברי המזיק, ומוכרח מזה כסברת הראב"ד.

וכתב דיש לדחות דמשכחת אופן דמשלם חצי נזק, ואינו קנס אלא ממון, במועד ששמרו שמירה פחותה, דלתוס' (לקמן מ"ב ע"ב ד"ה לא) צד תמות במקומה עומדת, וחייבים כתם, וכל דיני תם עליו, דמשלם מגופו ושאר דברים, ומ"מ כיון דאייעד ממונא הוא, ומודה בי' מיחייב, וממילא יל"פ הכא בכה"ג בדהוי תם לענין התשלומין, דהא כל התשלומין הוא רק מפאת הצד תמות, ומ"מ לא מפטר בהוצאה. ועיין שם עוד מש"כ בזה.

ועיין מש"כ באבן האזל הל' גזילה (פ"ב סוף הי"ב) בביאור דברי הראב"ד הנ"ל לחלק בין קנס דחצי נזק לשאר קנסות.

★★

בגמ': טענו חוטין והודה לו בשעורין פטור כו'.

הנה בטעם שהוא פטור אף על השעורין נחלקו בזה רבותינו הראשונים:

א'. דעת הרמב"ם (הובא בראש"ש סי' ט"ו) שהוא משום השטאה, שיכול לומר לו אח"כ משטה הייתי בך, שהרי הודיתי דבר שלא תבעת אותו. ובמרדכי (סי' מ') הביא שכן הוא בירושלמי טעם זה - "משום שהפליגו בדברים ולא הודה לו כלום". (וכ' הש"ך (סי' פ"ח ס"ק ט"ז) שאף שבירושלמי לפנינו לא נמצא, להראשונים הי' כמה דברים בירושלמי דליתנינהו לפנינו. ולפ"ז אם יודע באמת שהוא חייב שעורין צריך לשלם לו.

ב'. דעת רש"י ותוס' דהוא פטור משעורים משום דמחיל לי' התובע את השעורין, ולפי זה אף אם הנתבע יודע את האמת שחייב לו שעורין, פטור משום דמחל לי' מלשלם את השעורין.

ג'. דעת הרא"ש דפטור משום הודא', דמדהי' יכול לתבוע את החיטין ואת השעורין, שכן אין אדם מניח מלתבוע כל תביעותיו בפעם אחת, מוכח שמודה על השעורין, ודוקא כשהויכוח בין התובע והנתבע הוא על אותו הלואה עצמה אם זה הי' חטין או שעורין, אז אמרינן מדשביק שעורין ותבע רק חטין אלמא הודה לו שאינו חייב שעורין, אבל אם מודה לו הנתבע שעורין מצד אחר חייב, דלא אמרינן דחזק' על אדם שתובע את כל תביעותיו מהנתבע, רק מה שאירע באותו מעמד.

ועיין בשולחן ערוך סי' פ"ח סעיף י"ב נקט כהסוברים דפטור על השעורים מטעם הודא'. והש"ך שם (ס"ק ט"ז) האריך למעניתו והביא חבל ראשונים שסוברים דפטור משום שיכול לומר משטה היתה בך, וכן נקט להלכה.

★★

בקצוה"ח (סי' פ"ח ס"ק י"א) הקשה למ"ד פלגא נזקא קנסא, קשה על ביאור רש"י ותוס' דהוא משום דמחיל לי', הא קיי"ל דבקנס לא מהני מחילה.

ותירץ דשאני פלגא ניזקא, דלעיל דף ל"ג ע"א אמרינן דלר"ע יכול הניזק להקדישו, וביארו שם דמדכתיב ומכרו את השור החי קאי אמזיק והניזק, נמצא שכבר זכה בו הניזק. ושפיר יכול למחול.

אבל לדעת הרמב"ם דס"ל דלפני העמדה בדין אינו זוכה בו, הדק"ל דאיך יכול הנתבע למחול הקנס. ועל כן ביאר הקצוה"ח דהו"ל כאומר דין ודברים אין לי כו', שאף שמחילה לא מהני בדשלב"ל, עכ"פ סילוק מועיל, עיי"ש.

★★

בגמ׳: ניזק שמא ומזיק ברי.

ידוע מה שהקשה בפני יהושע, למה לי סימנים באבידה, הלוא המוצא אינו אלא שמא, ולפניו יש ברי שטוען שזה אבידתו על פי טביעות עיניו, וברי ושמא ברי עדיף. ותירץ, דכנגד הברי יש רוב, דהמוצא טוען שלא נפל ממנו אלא מרובא דעלמא, וכנגד רוב אין מועיל טענת ברי [ועיין שם מה שדן דהא אין הולכין בממון אחר הרוב]. ואולם בחתם סופר (שו״ת אבן העזר ב, קמד) הקשה, דלעולם טענת רוב היינו שהרוב מוכיח כנגדו, אבל כאן אין הרוב מתנגד לברי, שהרי ידענו שרק מאחד נפל החפץ, ולא בא הברי אלא לברר מי הוא אותו היחיד הבא מהרוב שממנו נפל, ואם כן מדוע לא יועיל טענת ברי.

ובמקום אחר (שו״ת אבן העזר א, נד) תירץ בחתם סופר על קושית הפני יהושע, דלעולם מועיל רוב כיון שאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן שיטעון ברי לגזול את חבירו מתוך ידו, אבל סימנים מלכתחילה נתקן כנגד הרמאים, דישנם המורים התר ליקח את האבידה מאחר שבין כך איננה של מוצאה ואינני מפסידו כלום, ובמקום שיש חשש רמאי אין מועיל טענת ברי.

פרק רביעי

דף ל״ו ע״א

במשנה: שור שנגח ארבעה וחמשה שוורים זה אחר זה.

ופירש רש״י, ״ובכולן היה תם דמשתלם מגופו, והיכי דמי, כגון ראה שור ונגח וראה שור ולא נגח וראה שור ונגח, ואחר נגיחה שניה ראה ב׳ פעמים או ג׳ שור ולא נגח, דאפילו מועד לסירוגין ליכא״.

הרשב״א מביאר באופן אחר, כגון שלא העידו בבעלים בפני בית דין, וכמאן דאמר בעי ליעודי גברא״. ויש לברר, למה רש״י מיאן לפרש באופן זה, שלא העידו בבעלים בבית דין.

בבית שמואל אחרון (סי׳ נו) כתב סברא נפלאה בזה, דהנה הגמרא להלן מעמידה את דברי המשנה, באופן שהניזק תפס את הפרה כדי לגבות ממנה, ועל ידי כך נעשה שומר שכר. והנה כתב המהר״י בן לב בתשובה (הובא בש״ך סי׳ עב ס״ק ע״א), שבכל מקום שיש ספק אם יהיה לו שכר אינו נעשה שומר שכר, דשומר שכר היינו דוקא שיודע ששכרו מובטח, אבל מספק אינו נעשה שומר שכר.

ועתה, אם נאמר שכאן מדובר באופן שעדיין לא עמד בדין, אם כן עדיין יש מקום להסתפק שמא יודה המזיק ויהיה מודה בקנס, ומודה בקנס פטור, ומכאן הכריח רש״י דעל כרחנו איירי שכבר עמד בדין.

★★

בגמ׳: אבל ליתנהו לתרוויהו מצי אמר לי׳ זיל אייתי ראי׳ דהאי תורא אזקך ואשלם לך.

וכתב בנמוק״י כאן: ״אבל לענין שני שוורין תמים של איש אחד דהזיקו תרווייהו לא איפשטא אי יגבה מהי מינייהו דבעי או לא ומספיקא לית ליה לאישתלומי אלא מתרווייהו רביע נזק מזה ורביע נזק מזה, ואי ליכא לישתלומי רביע נזק מהאי מישתלם שארא מהאיך כרבי נתן דאמר [לקמן מ׳ ע״א] כל היכא דליכא לאישתלומי מהאי מישתלם מהאי וכן הלכה״ ע״כ

והגר״א ז״ל בחו״מ (סימן ת״י ס״ק מ״ה) הוכיח מכאן, דאף הנמוק״י סבירא ליה כדעת הרמ״ה, דאיפלגו הטור והרמ״ה (בסימן ת״י) אם כללא דכי ליכא לאישתלומי מהאי מישתלם מהאי נאמר אף בגוונא דהאחד מהם לית ליה מחמת עניותו או שהלך למדינת הים וא״א להגבותו, ודעת הרמ״ה דאף בכה״ג נאמרה ההלכה דלישתלם מאידך, והטור סובר דרק היכי דליכא לאשתלומי מהא׳ מחמת דינא, אז משתלם מהב׳.

ומדברי הנמוק״י הנ״ל הוכיח הגר״א דס״ל כהרמ״ה, שהרי בשני שרים תמים דינא הכי הוא, שישתלם רביע מכל אחד מהם, ואעפי״כ כתב הנמוק״י שאם א״א להשתלם מחד מינייהו, ישתלם מאידך, אעפ״י שאין האחד מהם פטור מעיקר הדין, אלא אך שאינו שווה כדי ה״רביע״, ודמיא להיכא דלית ליה לחד מינייהו, [מחמת כל סבה אחרת] ע״כ.

דף ל״ו ע״ב

בגמ׳: אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא שבוק מתניתין ותא בתראי.

בשו״ת תורה לשמה (סי׳ תכא) נשאל, לגבי מי שחוטמו גדול אם מותר לקראו בעל החוטם, או אפשר דנחשב גנות והוא בכלל לשון הרע.

בתשובתו מציין לכך שבכמה מקומות מצינו ששמואל קרא לרבי יהודה ׳שיננא׳, ומצינו בזה שני פירושים והובאו בספר הערוך, אחד, שחריף הוא, והשני ששיניו גדולים,

ולפי הפירוש השני ניתן ללמוד לנידון השאלה, שאין בכך משום גנות. ברם מסיים וכותב, ״מיהו נראה, דדבר זה נידון לפי העת והזמן, ולפי דעתן של בני אדם אם דרכן להקפיד על זה אם לאו, שאם אין דבר זה שגור ומוטבע ומצוי בין בני אדם לקרוא בעל החוטם לאדם שיש לו חוטם גדול, הרי זה חשיב גנות, ואסור, והא דשמואל שאני, דיש לומר, כך היה דרכם של בני אדם בזמן ההוא לקרא שיננא למי ששיניו גדולים, ולא היה דרכם להקפיד בזה, כי לא היה נחשב להם דבר זה לגנות״.

★★

בגמ׳: הכא אנן יד עניים אנן כו׳.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת חו״מ סי׳ נ׳) דן הגאון מהר״ש לנדא ז״ל בהא דקיי״ל דצדקה שנמסרה ליד הגבאי אין הנודר יכול להשאל עליו, אי זה דוקא במסרו לגבאי צדקה או כל שנתנו ליד אחר אף שלא זיכהו לעניים תו אינו יכול להישאל עליו, והסמ״ע חו״מ (סי׳ קכ״ה ס״ק כ״ה) והש״ך (שם ס״ק כ״ז) נקטו דלאו דוקא גבאי צדקה, והתומים (סק״ח) מסתפק בדבר.

ורצה השואל להוכיח מדברי הרמב״ן (כאן) במלחמות שכתב ״דאי לאו משום דאין ההקדש חל על דבר שאינו ברשותו, לא הי׳ ר״י צריך לומר אנן יד עניים אנן, וזכינן בו במעמד שלשתן, דבלא״ה נעשה זה החובל גבאי לדבר זה״ עכ״ל. ומזה יש ללמוד דכל אדם שניתן לו הצדקה, הרי הוא כגבאי צדקה דיד עניים הוא, ותו לא מצי לחזור בו.

והגאון מהר״ש לנדא ז״ל דחה ראייתו דכל החילוק שבין גבאי צדקה לאחר, אין החילוק שגבאי צדקה ממונה על הצדקה לרבים, משא״כ שאר אדם, דבזה אין סברא לומר שלא יוכל להשאל על נדרו, אלא גבאי הוא מי שבידו לחלק את הצדקה כרצונו, לזה פוחת ולזה מוסיף, שכל הנותן על דעתו הוא נותן.

אבל הנותן לאחר ולא אמר לו זכה לפלוני עני, הרי שלוחו של אדם כמותו, וכל זמן שהוא ביד השליח כאילו הוא עדיין ביד הנודר, והוא משום שהוא תלוי הנתינה עדיין ברצון הנותן בלבד.

אבל הכא בסוגיין שאמר לו הנחבל ״ניתבי׳ לעניים״, ולא אמר לו תן לפלוני עני, בזה בודאי כל אדם המקבלו ממנו דינו כגבאי צדקה, דהרי שוב אין לו להנודר טוה״נ אצל העניים למי ליתן, שהרי אמר לו תן לעניים סתם, ובזה דוקא כתב הרמב״ן דהרי הוא כגבאי צדקה, ותו אינו יכול להשאל בו.

★★

בגמ׳: אנן יד עניים אנן.

בשו״ת הרשב״א (א, תרנו) נשאל, לגבי ראובן שהיה פורש ממקום שנקרא בלינסיאה ללכת לדרכו. והפקיד בין שני אנשים תיבתו שהיו לו בה ספרים ומעות ובגדים, ואמר להם, הרי הוא שהולך לדרכו ומתירא פן יקרנו מות בדרך הזה, היו אתם עדים שהוא מקדיש התיבה והספרים והמעות והבגדים שבתוכה פן יקרנו מות אם שמא יקרנו מקרה מות בדרך הזה, ועוד הוא מקדיש בתים שיש לו בטורטושא להקדש קהל טורטושא. אמרו לו אלו השנים בשעת ההקדש, והלא יש לך בן, והיאך אתה רוצה להעביר נחלה, אמר להם, הבן אינו נוהג עמי כשורה, על כן אין בדעתי להורישו מנכסי, ורוצה אני לתת זה כופר לנפשי.

עתה בא בנו חנוך ואמר, כל מה שעשה אבי עשה בכעס, עוד טוען, שחזר בו אביו מן ההקדש לאחר שהיה במורסיאה, ואמרו לו שיבא בבלינסיאה ויקח התיבה וכל מה שהניח ביד האנשים, ויש לו מזה עד אחד לפי דבריו המעיד דיש לו עדים במורסיאה, הדין עם מי.

הרשב״א בתשובתו מאריך לגבי נאמנות הבן, אך טענתו העיקרית היא דאין כלל טענה בדברי הבן, שאפילו הקדיש האב מתוך הכעס הקדשו הקדש, שאין הכעס נידון באונס גמור שלא יהא צריך שאלה אלא שהוא פתח לנדרים, וכן מה שטען שחזר בו האב אינה טענה שאפילו שחזר בו אינו רשאי, שהמקדיש ואחר כך נמלך ואמר איני רוצה בהקדשי והריני חוזר בי, וכיוצא בזה לא אמר ולא כלום, שלא כל הימנו לחזור בו, ועוד, שבענין זה אפילו נתחרט ובא ונשאל על ההקדש, ואפילו בפתח אינו רשאי, לפי שכבר מסר הממון ביד שני האנשים האלה, ואין אחר מסירה כלום דאנן יד עניים אנן, וכל מה שכבר מסר ביד הזוכה בו או ביד אחר שיזכה

בשביל עניים אינו יכול לחזור בו, והרי זה כתרומה ביד כהן דאי אפשר להישאל עליו.

דף ל״ז ע״א

במשנה: מועד לאדם אינו מועד לבהמה.

בישמח משה (פר׳ וישב) הקשה, הרי אמרו במסכת שבת (קנא, ב), ׳אין חיה שולטת באדם, אלא אם כן נדמה לו כבהמה׳, ואם כן למה מועד לאדם אינו מועד לבהמה, אדרבה, בגלל שהיה נראה לה כבהמה לכן הזיקה.

ותירץ, על פי מה שכתב בעקידה (שער טו), שהחלק החומרי של האדם כלול מכל הנמצאות בהמות חיות ועופות, שעל כן נמצאו אנשים קצתם נוטים אל טבע אריה, וקצתם אל הדוב וכדומה, וכאשר שומר על נפשו האנושית, כל הנמצאים יקבלו עול מלכותו, והוא ימשול עליהם כמו שנאמר (בראשית א, כח) ׳ורדו בדגת הים וגו׳׳, אך כאשר לא ישמור האדם צלמו הנפשית והאנושית, וכל כחותיו הגופנית אשר ישנם בו הדומים לטבע הבהמות והחיות ימרדו בנפשו, והצורה משועבדת לכח החומרי הדומה לבהמיות, אז כל הנמצאות ישלטו גם כן עליו.

ובזה יבואר, דמה שאמרו חז״ל, אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה, היינו שכח הנדמה לאותו חיה שישנו באדם, הנו הוא מופשט מצורה אנושית ודומה לבהמה, שנאמר (תהלים מט, יג) ׳נמשל כבהמות נדמו׳, כלומר, האדם הוא נמשל ולא מושל, מחמת ׳כבהמות נדמו׳, דהיינו שנדמה לבהמה ולא אדם.

★★

בגמ׳: נגח שור חמור גמל נעשה מועד לכל.

ברמ״א יו״ד סי׳ קפ״ט (סעיף כ״ג) כתב: אכלה שום וראתה, אכלה בצל וראתה, פלפלין וראתה, י״א שקבעה לה וסת לראות ע״י אכילת כל הדברים החמין.

וכתב שם הגרעק״א בהגהותיו (אות ד׳) דהא דקבעה לה וסת לאכילת כל הדברים החריפים, הוא רק באופן הזה שאכלה שום בצל ופלפלין, דהו״ל כמו נגח שור וחמור וגמל שהוא מועד לכל הבהמות. אבל אם אכלה ג״פ שום וראתה, אין לה וסת רק לאכילת שום ולא לשאר דברים חריפים, דהו״ל כמו נגח שור ג״פ שאינו מועד רק לשוורים, ולא לשאר בהמות, וה״נ קבעה לה וסת רק לשום.

וכתב שם עוד שבאם אכלה שום שתי פעמים וראתה, ובצל פעם א׳ וראתה, לא קבעה לה עדיין וסת כלל, דהו״ל כמו נגח שתי פעמים שור ופעם א׳ חמור שאינו נעשה מועד כלל. ע״ש מה שתמה לפי זה בלשון השולחן ערוך שם.

★★

בחוו״ד (סי׳ קפ״ט ס״ק כ״ט) כתב לגבי עקירת וסת זה שנעשה ע״י שאכלה שום וראתה בצל וראתה פלפלין וראתה, שנקבעה לה וסת לכל הדברים החריפים וכנ״ל, שאם אכלה שאר דברים חמים ג״פ ולא ראתה, לא נעקר הוסת משום בצל ופלפלין, כמבואר בסוגיין למ״ד ואינו מועד תנן, שאם נגח שור חמור וגמל, ואח״כ ראה ג״פ סוס ולא נגח, לא נעקר העדאתו משור חמור וגמל שנעשה מועד על ידן, וה״נ נעקר הוסת משאר דברים חריפין, אבל לא נעקר הוסת משום בצל ופלפלין.

עוד כתב שם דאם אחרי שנקבעה לה וסת לדברים חריפים, אכלה ג״פ שום ולא ראתה, נעקר לה הוסת מכל וכל ולא רק משום, דהו״ל כמו נגח שור וחמור וגמל, וחזר בו ג״פ משור שנתבטלה המועדות שלו לגמרי מכל הבהמות, כיון דחזר בו באחד המינים שנתחזק בהם, וה״נ כן הוא, כיון שנעקרה הוסת מא׳ הדברים החריפים שנקבעה בהן, נתבטלה הוסת לגמרי.

דף ל״ז ע״ב

בגמ׳: אבעיא להו כו׳ שבת שבת ושבת א׳ בשבת וב׳ בשבת מהו כו׳.

הנה בנדה (ס״ד ע״א) פליגי רב ושמואל לגבי וסתות אם דילגה כגון שראתה בט״ו בניסן בט״ז באייר בי״ז בסיון דלרב קבעה לה וסת ג׳ פעמים ולשמואל עד שתשלש בדילוג שתראה עוד בי״ח בתמוז, ועיין בש״ך יו״ד (סי׳ קפ״ט סקי״ח) דיוצא משם עוד פלוגתא דנחלקו עוד בהי׳ לה וסת קבוע לט״ו בניסן ואח״כ דילגה לט״ז באייר דבזה ס״ל לרב דלמודה שאני ואינו מצטרף הט״ו בניסן לוסת הדילוג ולשמואל מצטרף.

והקשה שם החוות דעת (סק״ו) דאמאי לא קאמר הכא בהאבעיא דתליא במחלוקת רב ושמואל, דלרב דלמודה שאני, ה״נ א״א לצרף השבת להקביעות החדש, משא״כ לשמואל.

ותירץ דלא דמי דהא דאמר רבי התם דלמודה שאני, ואינו מצטרף להוסת החדש, הוא דוקא התם דהנידון הוא אם לצרף הט״ו בחודש להוסת הישן או לוסת החדש, ס״ל לרב דנשאר בוסת הישן, ולא עקרינן לי׳ שיהי׳ בוסת החדש לדילוג.

משא״כ הכא בנגיחה דהנידון הוא אם ישאר הקביעות הישן דמועד רק לשבתות, או לקביעות החדש ונעשה מועד לא רק לשבתות אלא לכל הימים, אם כן אין זה סותר לקביעות הישן רק מוסיף הוא.

ולשמואל יש לומר להיפוך דאף דלשמואל בעינן בדילוג ג׳ ראיות, מ״מ החזקה היא ע״י ג׳ ראיות האחרונות, דחזקה הוא בג״פ, אלא דבעינן ראי׳ הראשונה רק לדעת מאין דילגה, וא״כ י״ל דדוקא בוסתות ס״ל דמצטרף לקביעות החדשה, משא״כ הכא דבעינן דקביעות של שבת לעיקר קביעות החזקה דהכא לא איירי בוסת הדילוג, אינו מצטרף לקביעות החדשה רק לקביעות הישנה נשארה.

ועיין שם עוד בחוו״ד בס״ק י׳, ובסדרי טהרה (ס״ק י״א) ופלתי (ס״ק י״ד).

★★

במשנה: שור של ישראל שנגח לשור של כנעני פטור.

הגר״א (קול אליהו, פרשת משפטים) מבאר לפי זה מה שנאמר (שמות יב, לה-לו), ׳ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וה׳ נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וגו׳, ופירש רש״י, ׳כדבר משה שאמר להם במצרים וישאלו איש מאת רעהו׳, ויש לדקדק הלא מפורש זה ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף, ומה חידש רש״י בזה.

אלא יש לבאר, דהנה מובא כאן בגמרא, דשור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, והטעם דכתיב ׳כי יגח שור איש את שור רעהו׳, ולא של כנעני, מעתה יש לומר, דהוקשה לרש״י, איך נאמר לעיל (שם יא, ב), ׳דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו׳׳, דהיינו מהמצריים, הרי מצרי איננו בכלל רעהו, ועוד קשה, הלא שם כתיב ׳דבר נא׳ ופירש רש״י (שם), ׳אין נא אלא לשון בקשה׳, וצריך להבין, למה היה צריך לבקש לרכוש למו הון ושלל רב.

ויש לומר, דלא היה ביכולתם לעשות כזאת, אם לא אשר מקודם יכופו את יצרם לעשות חסד איש עם רעהו ואזי עולם חסד יבנה, וישפיעו מדת החסד בעולם, גם על המצריים, ועל ידי זה ויתן ה׳ את חן העם בעיני מצרים וגו׳, ולפי זה מה שנאמר ׳רעהו׳ הכוונה לישראל, ושפיר שייך בזה לשון בקשה. לפי זה מיושבים היטב דברי רש״י, דכתיב ׳ובני ישראל עשו כדבר משה׳ במה שאמר להם במצרים וישאלו איש מאת רעהו, דהיינו כי בני ישראל עשו חסד זה לזה על ידי שאלה, ועל ידי זה ׳וישאלו ממצרים כלי כסף וגו׳ וה׳ נתן חן העם בעיני מצרים וישאלום׳.

★★

על הפסוק ׳לא תענה ברעך עד שקר׳ (שמת כ, י״ג) פירש רבינו בחיי, ׳לא אמר באחיך כמשפט הכתובים לא תשיך לאחיך (דברים כג, כ), לכל אבידת אחיך (שם כב, ג), וכיוצא בזה, כי שם אנו דורשים אחיך ולא עכו״ם וכאן הזהיר אפילו על העכו״ם, כי כן מצינו וישאלו איש מאת רעהו (שמות יא, ב) והוא נאמר על המצרים׳. וקשה, הרי כאן אמרו בפירוש, ש׳רעהו׳ ממעט עכו״ם, ואם כן כיצד ניתן לומר שכשנאמר ׳רעך׳ הכוונה אפילו על העכו״ם.

באמרי הצבי טרח כדי ליישב את דברי רבינו בחיי, ובתחילה מקדים, שהוכחת רבינו בחיי ממה שנאמר ׳וישאלו איש מאת רעהו׳ אינה ראיה, משום דשם היה עוד קודם קבלת התורה, ואז אכן גם המצרי היה בכלל רעהו, אבל לאחר קבלת התורה שפיר ממעטים מצרי מדכתיב ׳רעהו׳.

ואולם כדי ליישב את דברי רבינו בחיי כותב, דהנה כבר כתבו הראשונים הרבה טעמים על כל מצוה, ועיקר הטעם הוא שיש הרבה מצוות שציונו בוראנו יתברך, להתרחק מן המידות המגונות, כי העובר עבירה ממשיך מידה מגונה לעצמו, ועל כן אסרה התורה מאכלות האסורות.

לפי זה יובן, דמה שאסרה תורה להעיד עדות שקר, הטעם בזה שייך גם בעדות שקר לנכרי, כי אין לך אדם רע גדול מזה שמעיד עדות שקר בחבירו, ובזה אין חילוק בין

אם העדות הוא לישראל או לעכו״ם, ומה שכתבה התורה הלשון ׳רעך׳ בעדות, כולל גם העכו״ם, כי גם העכו״ם הוא בכלל ׳רעהו׳ לענין זה, אבל בשאר מקומות, אין העכו״ם בכלל זה.

★★

בגמ׳: אלא אמר ריש לקיש כו׳ דא״כ נכתוב קרא האי רעהו גבי מועד.

וכתב רש״י (ד״ה דא״כ) דבהקדש לא שייך שיהי׳ מועד, דליכא למימר בי׳ והועד בבעליו ולא ישמרנו, דהא להקדש לית לי׳ בעלים.

בשו״ת זרע אברהם (סי׳ י״ז ס״ק כ״ו) דן הגאון רבינו מנחם זמבא הי״ד בהערת הגאון ר׳ אברהם לופטיבר ז״ל דלכאו׳ דבר זה תליא במחלוקת ירושלמי (תרומות פ״א הלכה א׳) אי הגזבר יכול לתרום תבואה של הקדש, דאם נימא דהגזבר יכול לתרום, אלמא דגזבר הרי הוא כבעלים, ואם כן שפיר יכול להתקיים בהקדש והועד בבעליו ולא ישמרנו, ע״י שמעידין בהגזבר.

וכתב ליישב דהתם דאיירי בקדושת דמים, שהוא ענין של מכירה להקדש, שפיר י״ל דהגזבר מיקרי בעלים לגבי הממונות של הקדש, אבל הכא דאיירי בשור שהוא קרבן וקדושת הגוף, דעיקר שייכותו להקדש הוא האיסור שבו, משום הכי לא מיקרי הגזבר בעלים לכו״ע, ולכן כתב רש״י דל״ש למימר בי׳ והועד בעליו ולא ישמרנו, עיי״ש עוד מה שהאריך בזה.

דף ל״ח ע״א

בגמ׳: א״ר אבהו, אמר קרא עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה שבע מצוות ״שקיבלו״ עליהם ב״נ, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל וכו׳.

ובהמשך הגמ׳ מייתי: דא״ר מתנה עמד וימודד ארץ ראה וכו׳, מה ראה, ראה שבע מצוות ״שנצטוו״ עליהן ב״נ ולא קיימום, עמד והגלה אותם מעל אדמתם וכו׳, ושוב מביא שם: דא״ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה וכו׳ מה ראה, ראה שבע מצוות ״שקיבלו״ עליהם ב״נ ולא קיימום, עמד והתירן וכו׳ עיי״ש. הנה ר׳ אבהו נקיט בלישניה ״שקיבלו עליהם ב״נ״, ור׳ מתנה נקיט ״שנצטוו עליהן ב״נ״, ושוב בלישניה דר׳ יוסף אמר ״שקיבלו עליהם ב״נ״.

וכתב בספר אבני שהם (פר׳ בראשית) בזה: יש לומר, דר׳ אבהו מיירי על אותו הזמן של קודם מתן תורה, שלא קיימו ב״נ את שבע המצוות שקיבלו עליהן, לפיכך מתיר הקב״ה את ממונן לישראל בשעת מתן תורה, וכן ר׳ יוסף קאי על אותו הזמן של קודם מתן תורה, ורק ר׳ מתנה אמר לדבריו על הזמן שלאחר מתן תורה, שכיון שלא קיימו האומות את המצוות שנצטוו עליהן, עמד והגלה אותם מעל אדמתם. אולם ברש״י שם מפרש: והגלה אותם כגון כפתורים היוצאים מכפתור (דברים ב׳), וכגון ובשעיר ישבו החורים וגו׳ (שם), וכן אומות הרבה עכ״ל, והן גלותם של הכפתורים והחורים קודם מתן תורה היתה, ולמה הזכירן כאן, וצריך עיון.

★★

בגמ׳: והתניא ר״מ אומר מנין שאפילו נכרי שעוסק בתורה הרי הוא ככ״ג.

בשו״ת יביע אומר (ח״ב או״ח סי ט״ו ס״ק י״ג) מביא קושיא בשם הגאון ר׳ עזרא עטייא ז״ל, מתוס׳ חגיגה שכתבו דהא דאין מוסרין ד״ת לעכו״ם מיירי בז׳ מצות של ב״נ דליכא איסור משום לפ״ע, והא דאמרי׳ גוי העוסק בתורה בז׳ מצות שלהם ה״ה ככ״ג אלמא דמצוה ללמדם. היינו קודם שנתנה תורה, אבל לאחר שנתנה התורה והתירם להם, ילפי׳ מקרא דמגיד דבריו ליעקב דאף ז׳ מצות אסור ללמדם, עכ״ד.

והק׳ דאם איתא לדברי התוס׳ א״כ מאי קושיא מדר״י הא התם מיירי קודם מ״ת, והכא בתר מתן תורה ומשו״ה אין מקבלין עליהם שכר, וכן יל״ד ממה שתי׳ הגמ׳, דאין מקבלין עליהן שכר כמצוה ועושה אלא כמי שאינו מצוה ועושה ע״ש, אלמא דאף לאחר מ״ת מקבלין עליהן שכר פורתא.

וכתב דאפשר לומר דכוונת המקשה היא לומר דהואיל וקודם מ״ת הי׳ ככ״ג, מסתבר דאחר מ״ת נמי יש לו קצת שכר, שאל״כ מאי קמ״ל ר״מ מאי מאי דהוה הוה, וקרא נמי דאשר יעשה אותם האדם וחי בהם משמע דאף לאחר מ״ת נמי יש להם שכר, ומשו״ה משני דאה״נ דמקבל שכר כאינו מצוה ועושה, ולכן כ׳ התוס׳ שהואיל ואינם מצווים ואין להם

שכר כ"כ אחר מ"ת אין מצוה ללמדם, וממילא לא קאי בלא עשה כן לכל גוי כן י"ל לחומר הנושא. עכת"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': גדול המצוה ועושה יותר ממי שאינו מצוה ועושה.

"ויבן שם אברהם את המזבח ויערך את העצים" (בראשית,כב, ט), ולמה לא עזר לו יצחק?

ואולי, שאברהם אבינו נצטוה מקוב"ה לעקוד את בנו, ויצחק לא נצטוה, וידוע - שגדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה, לכן התעסק אברהם בהכנת העקידה ולא יצחק.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': אשר יעשה אותם האדם כו' **אפילו נכרי ועוסק בתורה** כו'.

ובתוס' (ד"ה אלא האדם) הקשו דהא אמרינן (ב"מ קי"ד ע"ב) אתם קרויין אדם ואין עובדי כוכבים קרויין אדם.

ותירצו בשם רבינו תם לחלק בין "אדם" שמשמע ישראל ולא עכו"ם, לבין "האדם" שכולל גם עכו"ם.

בביאור חילוק זה פירש כאן בשטמ"ק בשם הרא"ש דאדם הוא מיעוט למעט עכו"ם ו"ה"אדם הוא שוב מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות וכולל גם עכו"ם.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' של"ו) הביא מס' תו"ח לפרש דאדם משמעותו על עצם פנימיות האדם, והיינו דוקא ישראל שיש להם נשמת א-לוק ממעל, אבל "האדם" עם ה"א הידיעה, משמעותו הגוף שעומד ונראה לפנינו, ובזה עכו"ם וישראל שווים בחיצוניותם. ועיין מרגליות הים סנהדרין נ"ט ע"א (אות י"א וי"ב).

★★

בגמ': וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות כו' **בשעת פטירתן** כו' **שור של ישראל שנגח שור של גוי פטור של גוי שנגח** כו' **נזק שלם** כו' **ראה ויתר גוים עמד והתיר ממונן של ישראל.**

וכתב במהרש"א שתלה היתר ממונן בפארן דוקא, דכשהחזיר התורה לאומות, בני ישמעאל שבפארן לא רצו לקבל התורה משום לא תגנוב, לכן התיר את ממונן.

והגיד כ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל בספר פני מנחם (פ' משפטים תשנ"ד): וקשה לפ"ז למה הותר ממונן של אדום ושאר האומות, שהרי דין זה נוהג בכולם. וביותר קשה על מש"כ שם דקרא דויתר גוים שהתיר ממונן לישראל קאי אדלעיל מיני' דכתיב מהר פארן וגו' שהם בני ישמעאל שלא רצו לקבלה משום לא תגנוב, ואילו בגמ' משמע דהטעם שהתיר ממונן, הוא משום שעברו על ז' מצוות ב"נ, ולא משום שלא רצו לקבל האיסור דלא תגנוב. וגם תוס' כבר דייקו דא"כ הו"ל להתיר כל גזל גוי ולמה רק בענין נגיחה הותר ממונם.

וי"ל הפירוש באופן אחר, בתחילה טענו שאינם יכולים לקיים האיסור של לא תגנוב, אבל אח"כ כשראה שאין מקיימין אף הז' מצוות שלהם, הרי שבכלל אינם רוצים לקיים התורה, ובכלל אצלם אין ענין שמירה, ולכן עמד והתיר ממונם בדבר זה, שמדה כנגד מדה גם ישראל אינו חייב לשמור שורו שלא יזיק לגוי, ולענין נזיקין הרי זה כשור של הפקר.

וי"ל עוד, שהטעם שתם חייב חצי נזק למ"ד פלגא נזיקא ממונא, הוא משום דבדין הוא דבעי לשלומי לכולי' אלא דחס רחמנא עלי' (לקמן ט"ו ע"א), ובפסחים (מ"ט ע"ב) איתא לגבי עם הארץ דאין מכריזין על אבידתו, על חייו לא חס כו', וא"כ ק"ו להגוים שאינם חסים על חייהם, לכן לא נחוס עליו, ולפיכך גם שור תם שלהם משלם נזק שלם עכתו"ד.

★★

בגמ': עולא כו' **מאי אית לי גבי נחמתא דבבלאי דגידופא הוא דאמרי מאי אפשר למיעבד הא אפשר למיעבד עבדי.**

דבר זה הובא להלכה בהל' ניחום אבלים ברמ"א יו"ד (סי' שע"ו סעיף ב') וז"ל: ואל יאמר אדם לאבל "מה לך לעשות, כי אי אפשר לשנות", שזהו כגידוף, דמשמע הא אם אפשר לשנות הי' עושה, אלא יקבל עליו גזירת השי"ת מאהבה. והמקור הוא מנמוקי יוסף בסוגיין על פי דברי הגמרא כאן ממה שאמר עולא.

★★

בים של שלמה (סי' י') תמה על מה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם הך מימרא דעולא, וכתב דע"כ סבירא להו דלא קיי"ל כוותי' דעולא, וצ"ב מנין להם לומר כן.

ותירץ החת״ס (תורת משה דברים י׳ ע״א, הובא בחתם סופר השלם כאן) דלכאו׳ קשה אדעולא הא צדיק גוזר והקב״ה מקיים, ומרע״ה מצינו שביקש עבור דור המדבר, וכן בכל דור, וא״כ אמאי הוה גידופא, הא קובלים על שלא זכו בתפלתם לבטל הגזירה.

אך עולא ציין ואמר בבלי גידופא, דסובר דרק בארץ ישראל אפשר להצדיק לבטל גזירות רעות, אבל בחוץ לארץ אין כח לצדיקים לבטל מה שנגזר, וא״כ ע״כ גידופא הוא.

אמנם אנן לא קיי״ל בזה כעולא, שצדיקים שבחוץ לארץ, כוחם כמו בארץ ישראל, וכמ״ש במנחות (ק״י ע״א) בכל מקום מוקטר מוגש לשמי אלו ת״ח שבבבל שעוסקין בתורה, ואמרו עוד (מגילה כ״ט עא) ואהי לבית למקדש מעט זו בית רבינו שבבבל, א״כ תו ליכא גידופא, וניחא מה שהשמיטוהו הרי״ף והרמב״ם שגם בבבל ת״ח מתפללין ומבטלין גזירות רעות, וע״ז קובלים שלא הצליחו לבטל גזירה זו.

★★

בגמ׳: ויאמר ה׳ אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות אלא נשא משה קל וחומר בעצמו וכו׳ **אמר לו הקדוש ברוך הוא לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית.**

בשעה שמשה רבנו בקש להרוג את המצרי, אומרת התורה (שמות ב, יב) ׳וירא כי אין איש׳, ופירש רש״י, ׳שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר׳. והקשה הרא״ם, דמדבריו משמע שאם היה ראוי לצאת ממנו איש שיתגייר לא היה משה הורגו, והרי כבר נתחייב מיתה מחמת מעשיו בבית ובשדה.

וביאר המהרי״ל דיסקין, דהנה המיתה שנתחייבו ההמדינים הם רק מדיני שמים, כיון שהם החטאיו את ישראל על דבר פעור, ובדיני אדם אין שליח לדבר עבירה, ורק מדיני שמים נתחייבו, ובכל זאת אנו רואים, שכיון שמהמואבים עתיד לצאת פרידות טובות, אין להענישם, ומבואר, שתולדה טובה העתידה לצאת מגינה על הנידון שיתעכב ענשו, וכן מצינו שאמרו חז״ל, שמשה רבנו הרג את המצרי בשם המפורש, והיינו משום שמשה הרגו בדיני שמים, וכיון שכל מיתתו היא רק מדיני שמים, אם היה יוצא ממנו תולדה היו מעכבין את ענשו, לכן אילו ידע משה שיצא ממנו איש שיתגייר לא היה ממיתו אפילו בשם המפורש.

★★

בגמ׳: נשא משה ק״ו בעצמו אמר ומה מדינים וכו׳ **מואבים** וכו׳.

הגאון בעל פרשת דרכים (דרוש עשירי) בתו״ד מביא מגדולי חכמי אשכנז ז״ל שרצו לחדש, דבחייבי מיתת ב״ד אין נמנעים להורגם בשביל דלמא נפיק מיניהו זרעא מעליא. אך חייבי מיתה בידי שמים כן מסתכלים על ענין זה דנפיק מיניהו זרעא מעליא וזה מציל אותם. וכותב ע״ז:

אך הוקשה להם מהא דאמרינן בגמרא פ״ד דב״ק (דף ל״ח) וז״ל ויאמר ה׳ אל משה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה ק״ו בעצמו, אמר מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם מואבים עצמם לא כל שכן, אמר לו הקב״ה לא כשעלתה יעל דעתך עלה על דעתי שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהם רות המואבים ונעמה העמונית וכו׳. והרי המדינים היו חייבים מיתה בידי אדם כמו שארז״ל מנין להבא להורגך השכם להורגו שנאמר צרור את המדינים, והק״ו שעשה משה הוא ק״ו שאין עליו תשובה ואדם דן ק״ו מעצמו, וא״כ מואבים היו מחוייבים מיתה בידי אדם מק״ו ומה מדינים כו׳ א״כ אפוא מהו זה שאמר לו הקב״ה שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהם, והלא במחוייבי מיתה בידי אדם אין אנו אחראין לדרוש דלמא נפיק מיניהו זרעא מעליא.

ותירצו דחדוש הוא שחדשה תורה משום מלכות בית דוד, שאעפ״י שהמואבים היו מחוייבים מיתה בידי אדם נסתכל בזרעם אחריהם ולא הרגם.

אך הקשה עוד, דהן לו יהי שהמואבים היו חייבים מיתה בידי אדם מכח ק״ו מ״מ מה עלה בדעתו של משה לעשות מלחמה מכח ק״ו והא קי״ל דאין עונשין מן הדין, ואולי דזאת האגדה ס״ל כרשב״י דאית ליה דעונשין מן הדין וכדאיתא בפ׳ בן סורר (דף ע״ד). א״נ אפשר דלא נאמר כלל זה דאין עונשין מן הדין אלא בישראל, אבל בבני נח עונשין

מן הדין, שהרי מצינו כמה חילוקים בין ישראל לבני נח, ודו״ק עכ״ד.

★★

וחשבתי עוד תירוץ, שאולי בחייבי מיתות בית דין הורגין אותו אע״פ שיצא ממנו זרעא מעליא, אבל כאן במלחמת מדין, הלוא הרגו החמשת מלכי מדין בציץ כמו שכתוב ברש״י על הפסוק ״וכלי הקדש וגו׳ בידו״ (במדבר לא, ו), שאומר רש״י שהראה להחמשת מלכי מדין את הציץ שהשם חקוק בו והם נופלים, ואולי השם המפורש לא יכול להרוג רק אם יודעים בבירור שלא יוצאים ממנו זרעא מעליא, וכאן הלוא יצא ממלכי מואב השתי פרדות.

והראיה הוא ממשה רבינו, כשכשהרג את המצרי כתיב ״ויפן כה וכה וירא כו׳ אין איש״ (שמות, ב, יב) ואומר רש״י - שאין איש עתיד לצאת ממנו. ורואים שבמיתת שמים על ידי שם צריך לדרוש ולבדוק בבירור שאין איניש דמעלי שיצא ממנו.

(וללוי אמר)

דף ל״ח ע״ב

בגמ׳: מואבים עצמם לא כל שכן.

והקשו בתוס׳ ד״ה (מואבים) וא״ת תינח מואב, אדומי ועמון מאי איכא למימר.

ותירץ במשך חכמה (דברים ב׳ ט׳) שהבדל יש בין הציווי שאמר הקב״ה למשה אצל בני אדום ועמון, לבין מה שא״ל אצל בני מואב, שבבני אדום (שם, ב׳) כתיב ויאמר ד׳ אלי לאמר, היינו לאמור לישראל ולצוה אותם, וכן אצל בני עמון גם כן כתיב (שם, יז) וידבר ד׳ אלי לאמור, כלומר לצוות את בני ישראל. משא״כ אצל בני מואב כתיב ויאמר ד׳ אלי אל תצר את מואב, וא״כ מיושב קושיית התוס׳.

★★

בגמ׳: אמר לו הקדוש ברוך הוא לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית.

וצריך ביאור, למה השיבו הקדוש ברוך הוא בלשון זה, ׳לא כשעלתה וכו׳, והיה לו להשיבו מיד ׳שתי פרידות טובות וכו׳.

וביאר בדברי שאול, דהנה צריך להבין, כיצד ביקש משה להרוג את המדינים על פי קל וחומר, הרי אין עונשין מן הדין, וצריך לומר, על פי מה שכתב בספר המדות, דהטעם שאין עונשין מן הדין הוא משום שאולי יש פירכא על הקל וחומר, שלב האנושי לא יכול להשיג, וזה גופא מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא, לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, ולכן אין לך לדרוש קל וחומר. [ועיין עוד במראית העין לחיד״א מה שביאר בדברי הגמרא].

★★

בבן יהוידע הקשה, דמשום שני פרידות טובות אלו, אין הכריח להציל כל שתי האומות ההם, והיה אפשר שיעשה עמהם מלחמה ויאבדם, ורק אבותם של רות ונעמה יהיו נצולים כדי שיצאו מהם פרידות אלו. וביאר, דאם יעשה בהם מלחמה יאבד שם המלכות שלהם, ואבותיהם של רות ונעמה, הגם שיהיו ניצולים ישארו הדיוטות, ורצה הקדוש ברוך הוא דרות ונעמה כשבאים להתגייר, יבואו בהיותם בנות מלכים, ולא בנות אנשים הדיוטות, כדי שיהיה לאלה המתגיירים רבותא טפי, ולכן נשארו שתי האומות בכבוד מלכותם, כדי שיהיו רות ונעמה באים להתגייר, בהיותם בנות מלכים.

★★

בגמ׳: שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואבי׳ ונעמה העמונית וכו׳.

בשם ״רות המואביה״ צ״ע - דהרי בגמ׳ סנהדרין (ק״ה.) אי׳ דבשכר קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות ע״ש וכ״ה בסוטה (מ״ז.), ובלק הרי היה ממדין וא״כ מדוע נחשבת רות ממואב ובגמ׳ יבמות (ע״ו:) דאי לאו דרשא דמואבי ולא מואבית היה דוד שבא מרות אסור לבוא בקהל ע״ש וצ״ע מדוע, הרי בלק היה ממדין, ועי׳ במושב זקנים (במדבר כב, ד) שו״ט ארוכה בזה ור״ל דאולי אמו של בלק היתה ממואב, ושוב חזר ודחה דהרי בקדושין (ס״ז.) מבואר דבאו״ה הולכים אחר הזכר ע״ש, ועי׳ בספר חוסן יוסף להגר״י ענגיל ז״ל עמ״ס קדושין בסוף הספר (אות רל״ט) דבר נפלא בזה ע״ש היטב.

★★

והנה בגמ׳ (סנהדרין הנ״ל) אי׳: רות בתו של עגלון בן בנו של בלק ע״כ. ובגמ׳ נזיר (כ״ג:): רות בת בנו של

עגלון וכו' וצ"ע. ובתוס' נזיר (שם) ד"ה בת וכו' כתבו: לאו דוקא נקט בת בנו וכו' ע"ש והיינו שהיתה הרבה דורות אחר עגלון ע"ש. ולפי תוס' י"ל דה"נ הסיפא: בן בנו של בלק אין ר"ל בת בנו אלא דורות הרבה, ושפיר י"ל כמו שהביא במושב זקנים הנ"ל שהיה עגלון לא בן בנו של בלק אלא נכדו מצד אמו, ואביו היה ממואב וכנ"ל, אך ראה בסדר הדורות (אלף השלישי - ב"א תשפ"ז) שחולק ע"ד התוס' הנ"ל וס"ל דהיתה רות בת בתו של עגלון ממש ע"ש, וה"נ הסיפא: בן בנו של בלק מדויקת לפי"ז, וא"א לישב כהנ"ל ודו"ק.

★★

ועי' בפרדס יוסף (פר' שמות אות ל"ט) מש"כ דאיך זה שלא ראה משה רבינו עצמו את רות ונעמה שיוצאים ממואב, הרי במצרים ראה אצל המצרי מי שיצא ממנו ע"ש. ואולי י"ל עפימש"כ בספר מחשבת חרוץ להרה"ק ר"צ מלובלין (דף פ"ד:) שרות ונעמי היו נפרדות לגמרי ממואב ע"ש היטב ולפי"ז שפיר לא ראה משה רבינו אותם בכלל בהקשר למואב ודו"ק.

(פרדס יוסף החדש פר' מטות אות מג)

★★

כתב בספר מרפסין איגרא (ענינים פרק ל"ז ע' רעח):

קשה: וכי הטעם שאסר הקב"ה להלחם עם המואבים הוא משום שעתידות לצאת מהם רות ונעמה, הלא בפסוק (דברים ב, ט) מפורש טעם אחר לחלוטין: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה... כי לבני לוט נתתי את ער ירושה"?

ויש לתרץ, דהנה כתב ה"פני יהושע" בחידושיו לסוגיין (ד"ה בגמרא א"ל הקב"ה) וז"ל: "אלא ודאי דבאמת עיקר איסור המלחמה הוא מחמת בריתו של לוט, אך אחרי זה שפשעו בנפשותם והפרו הברית [ביאור: ועוררו איבה בהולכם אל בלעם], היה ראוי להתיר להם לישראל, כיון שהם פרצו גדר תחילה, ועל זה הועיל להם זכותן של הפרידות, כענין ברא מזכה אבא, שלא יזכר להם אז זה העוון וכו'", עכ"ל.

נמצא א"כ ששני הטעמים נכונים. כלומר: המואבים ע"י מעשה בלעם הלא הפרו את בריתו של לוט, ולכן מן הראוי היה שהברית תתבטל, ורק זכות רות ונעמה גרמו לעיכוב ביטול הברית ע"כ.

★★

בגמ': אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה אפילו שכר שיחה נאה דאילו בכירה דקאמרה מואב אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה מלחמה הוא דלא הא אנגריא עביד בהו צעירה דקאמרה בן עמי אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה וקרבת מול בני עמון אל תצורם ואל תתגר בם כלל דאפילו אנגריא לא תעביד בהו.

הקשה הריא"ף (בפירושו על עין יעקב), מנין שבשביל שיחה נאה שלא אמרה הבכירה נאמר 'אל תתגר בם', שמזה יש לדייק 'הא אנגריא עביד בהו', אולי משום שהם בעצמם הרי גם כן צררו לישראל, ומשום כך הותר להם לעשות בהם אנגריא.

ותירץ, דממה נפשך, אם אותו עוון היה גורם להתיר להלחם בם לגמרי, ונמחל בזכות הפרידות הטובות העתידות לצאת מהם, אם כן תהיה המחילה לגמרי וגם אנגריא תאסר, אלא בעל כרחך היינו מסיבה אחרת, דמשום שלא דיברה כהוגן וקראה לו' מואב' התיר לעשות בהם אנגריא.

בבן יהוידע תירץ, דבפסוקים אלו יש שינוי המורה על כך, כי במואב כתיב אל תצר את מואב ולא אמר בני מואב, ובעמון כתיב וקרבת אל "בני" עמון אל תצורם שקראם בני עמון, וכיון דעשה שינוי בהזכרת שמותם, לימד אותנו בזה דההפרש אשר תמצא באנגריא בין אלו לאלו, הוא מסיבת השמות שלהם, ולא מסיבה אחרת, ולכן קראם בני עמון בקריאת השם שקראה בת לוט בן עמי, ולאלו קראם מואב כאשר קראם בת לוט שמו מואב.

דף ל"ט ע"א

במשנה: שור האצטדין אינו חייב מיתה שנאמר כי יגח ולא שיגיחוהו אחרים.

באור החיים הק' (פר' בראשית) ביאר לפי זה את הפסוק (בראשית ח, כא), 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו',

דכפי שאנו רואים שור האצטדין שנגח פטור, דכתיב (שמות כא, כח) 'וכי יגח' ומזה דרשו 'ולא שיגיחוהו אחרים', והן האדם מנעוריו קודם שיבחין למאוס ברע ולבחור בטוב יקדמנו הרע משננער ממעי אמו, והרע מדריכו בבחינתו, והיה כי יגדל, כבר הטביע בו הרע כמו שהטביעו הנגיחה בשור האצטדין.

אמנם הוסיף, דטעם זה יועיל רק לבל ידון בכרת, אבל על כל פנים ענוש יענש על אשר איננו שומע בקול האלוקים, וישתנה משור האצטדין, כי הוא מותר האדם מן הבהמה, למאוס ברע בהכירו ולבחור בטוב, והועיל טענת רע מנעוריו, שלא יכעס ה' עליו כל כך שנראה שהפליא לעשות כי יש לו סיבה להרשיע לצד לימודו מנעוריו.

★★

בגמ': מעליית מאן רבי יוחנן אמר מעליית יתומין רבי יוסי בר חנינא אמר מעליית אפוטרופוס.

בסדר הדורות (תנאים ואמוראים, י) הקשה, דבמסכת כתובות (פד, א) מובאים דבריהם בסדר הפוך, 'ינתנו לכושל שבהם, רבי יוסי בר חנינא אמר לכושל שבראיה, רבי יוחנן אמר לכתובת אשה'. והרי ידוע, שהסדר שבו הובאו דברי האמוראים הם לפי סדר הדורות, וכיצד יתכן סתירה בזה.

וביאר, על פי מה שכתבו בתוספות במסכת נזיר (כט, א ד"ה ה"ג)) 'ר' יוסי בר' חנינא דשמעתין, על כרחך תנא היה, ואינו אותו שבש"ס שנזכר באמורא, שהרי אמר ר' שמעון בן לקיש משום ר' יוסי בר חנינא, ור' יוסי בר חנינא תלמיד ר' יוחנן דאמר בפרק שלישי דסנהדרין (ל, ב) דרבי יוחנן סמכיה, ואיך אמר ר' שמעון בן לקיש משמו, אלא ודאי תרין הוו'.

בזה יבואר היטב, דרבי יוסי בר חנינא המובא כאן, זה רבי יוסי בן חנינא האמורא, והוא היה אכן לאחר רבי יוחנן, ורבי יוסי בן חנינא שמובא במסכת כתובות הוא רבי יוסי בן חנינא התנא שקדם לרבי יוחנן.

על פי זה יישב את קושית החוות יאיר (סי' צד) דהנה הרא"ש בסוגיין כתב, 'ונראה לי, דהלכה כר' יוחנן שהיה רבו דר' יוסי בר חנינא, כדמוכח בהגוזל בתרא (להלן קיב, ב), תהי בה ר' יוחנן, וכי מקבלין עדות שלא בפני בעלי דין, קבלה מיניה ר' יוסי בר חנינא כו', ואין הלכה כתלמיד במקום רבו'. וקשה, דבמסכת כתובות (סי' ב) כתב, 'ועבדינן כר' יוסי בר חנינא, דאיהו קשיש טפי מר' יוחנן', הרי דברי הרא"ש סותרין זה את זה.

אך לפי המבואר ניחא שפיר, ומיושרים דברי הרא"ש מיוסדים על אדני פז, שכאן הקדים דברי ר' יוחנן לדברי ר' יוסי בר חנינא לפי שר' יוסי בר חנינא תלמידו, לכן פסק הרא"ש כר' יוחנן שהוא רבו, אבל בכתובות הקדים דברי ר' יוסי בר חנינא לדברי ר' יוחנן, לפי שר' יוסי בר חנינא זה הוא תנא רבו של ר' יוחנן, לכן פסק כר' יוסי בר חנינא שהוא קשיש מר' יוחנן. [ועיין שם שציין עוד דוכתא טובא שמצינו שהיו שני רבי יוסי בן רבי חנינא].

★★

בגמ': מעליית מאן ריו"ח אמר מעליית יתומין ריב"ח אמר מעליית אפוטרופוס.

בראש כאן (הלכה ה') כתב דהלכה כרב יוחנן שהוא רבו של ר' יוסי בר' חנינא. ותמה בפלפולא חריפתא דבכתובות (פ"ט הלכה ב') גבי פלוגתא דרבי יוסי ב"ר חנינא ורבי יוחנן בביאור דברי רבי טרפון ינתן לכושל שבהן, כתב שם הרא"ש דעבדינן כרבי יוסי ב"ר חנינא דאיהו קשיש טפי מר' יוחנן, ואילו הכא כתב דר' יוחנן הי' רבו של ריב"ח.

ותיריץ בקרבן נתנאל (כתובות שם) על פי מש"כ תוס' נזיר כ"ט ע"א דתרי ר' יוסי בר' חנינא היו אחד אמורא, ואחד הי' תנא, וביאר כוונתם מש"כ דהי' תנא היינו כמו רב תנא ופליג שהי' בדור של סוף התנאים לתחילת האמוראים, ולהכי במס' כתובות דהקדים הש"ס ריב"ח לרבי יוחנן ע"כ דזה הי' ריב"ח הראשון שהי' תנא, והוא הי' רבו של ר' יוחנן. אבל הכא הקדים ר' יוחנן לר"י ב"ר חנינא ומשו"ה פסק כאן כר' יוחנן ולא כריב"ח, ע"כ.

וכיון בדבריו להגאון בסדר הדורות ערך רבי יוסי בר חנינא (אות ב'), עיין שם בדבריו.

דף ל"ט ע"ב

בגמ': תנו רבנן שור חרש שוטה וקטן שנגח רבי יעקב משלם חצי נזק רבי יעקב מאי עבידתיה אלא אימא רבי יעקב אומר משלם חצי נזק.

וצריך תלמוד, הלא דבר הוא, שנשמט תיבת 'אומר'.

וביאר בפנים יפות (פר׳ ויצא), על פי מה שכתב האריז״ל (עץ חיים שער ל״ב פ״א), שיעקב שורש נשמתו באה מאחורי החכמה העליונה ועליו היה לתקן ניצוצות האילו שנפלו משורשו. והנה אותיות שאחרי אותיות חכמה הם אותיות לוטן, והוא היה מניצוצות אלו שנפלו, ואחות רומז לחכמה כמו שאמרו חז״ל (קידושין ל, ב), ׳אחותי׳ על שם חכמתה, וכן הוא בזוהר (תולדות קמ, ב) אצל רבקה שקראה אחותי על שם חכמתה.

והנה אותיות תמנע מתחלפות באותיות הסמוכים שהם ׳סמא״ל׳, כי הת׳ סמוכה לאלף, והיא היתה מבקשת להגיע לתיקונה, לכך הלכה אצל יעקב שיקחנה כדאיתא במסכת סנהדרין (צט, ב) כי היא היתה משורשו, אך יעקב לא תיקן אלא מחצה שהם אותיות אלף למד המתחלפות באותיות תם, לכך אמרו (תענית ה, ב) יעקב לא מת, וכיון שלא קיבלה יעקב לתקן אותיות ס״ם הלכה אצל אליפז, ומזה היתה חכמת אליפז התימני וקראה פלגש, וזה שכתב רש״י באיוב ד׳ בפסוק ׳ואלי דבר יגונב׳, כי הנבואה לאליפז היתה דרך גניבה כאדם הבא אל פילגשו, וזהו שכתב ׳ותמנע היתה פלגש לאליפז׳, וכיון שלא תיקן יעקב אותיות נ״ע מן תמנע, לכך היה כח באליפז ברדפו אחריו ליקח ממנו ממונו, כיון שלא תיקן אותיות נ״ע שהוא שורש עני, אבל להמיתו לא היה בו כח כיון שתיקן אותיות ת״מ.

ובזה יבואר, שהתנא השמיט תיבת ׳אומר׳, לרמז על יעקב שהיה צריך לתקן עוד חצי, ולזה אמר ׳רבי יעקב משלם חצי נזק׳.

★★

כתב הגאון רבי ארי׳ ליב מאמסטרדם זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה י״ב קו׳ ב׳ ע׳ י׳):

לכאורה קשה הבנתן. ונלע״ד פשוט דזו כוונתם, דהא פריך שם, במאי עסקינן כו׳ ומתרץ רבא לעולם במועד והכא במאי עסקינן כו׳ ור׳ יעקב סבר לה כר׳ יודא כו׳, וא״כ לפי דברי רבא, ר׳ יעקב לא פליג אר׳ יודא, אלא מפרש דבריו, וא״כ לא שייך לומר ״ר׳ יעקב אומר״, אלא הול״ל ״אמר ר׳ יעקב״, ואי אמרינן ר׳ יעקב אומר, ע״כ דפליג, וא״כ הקושיא במקומה עומדת, במאי עסקינן כו׳. והשתא ניחא תנו רבנן כו׳ ר׳ יעקב משלם חצי נזק, ומקשה ר׳ יעקב מאי עבידתי׳, כלומר, דהא ר׳ יעקב אינו אלא מפרש דברי ר׳ יודא, והל״ל ר׳ יודא אומר, ור׳ יעקב מה בעי הכא, אלא ע״כ ר׳ יעקב אומר משלם חצי נזק, וא״כ פליג, והשתא במה עסקינן כו׳, ודו״ק כי אמת וברור הוא.

★★

בגמ׳: אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא בשלמא לאביי וכו׳.

הקשה בניצוצי אור, כיצד רב אחא בדברו לרבינא מזכיר את שם אביו אביי.

והנה בספר הערוך (ערך אביי), הובאה תשובת רבינו האי גאון, שכתב בזה הלשון, ׳אביי נחמני שמו, ונקיטי רבנן דבר אחוה דרבה בר נחמני ותלמידיה הוה, וכיון דהוה שמיה נחמני בשם אבוהי דרבה, לא הוה קרי ליה כל שעתא נחמני בשם אביו, אלא הוה קרי ליה אביי בלשון ארמית כאדם שקורא אבי וסלק ליה אביי, וכיון שהיה מן האבות והגדולים קריוה רבנן הכי׳.

לפי זה ניחא שפיר, שאכן לא היה זה שם אביו ממש, ולכן לא נמנע מלהזכיר שם זה בדברו עם אחר.

דף מ׳ ע״א

בגמ׳: ונתן פדיון נפשו דמי ניזק רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק.

בבעל הטורים (פר׳ משפטים) כתב, ׳פדיון נפשו - בגימטריא הדמים של מזיק, ובגימטריא הדמים של נזק׳.

עוד ציין, שמצינו במסורה שני פעמים שנאמר ׳פדיון׳, ׳ונתן פדיון נפשו׳ (שמות כא, ל), ׳ויקר פדיון נפשם׳ (תהלים מט, ט), בכך יש למצוא רמז למה שאמרו כאן ׳כופרא כפרה׳, דבשביל שיקרה נפשם בעיני הקדוש ברוך הוא, לפיכך נתן להם כופר לכפרה.

★★

רש״י בפירושו על התורה מביא מחלוקת זו באופן זה, ׳ונתן פדיון נפשו - דמי ניזק, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר, דמי מזיק׳, והיינו כדאיתא במכילתא, ותמוה, למה העדיף להביא את המחלוקת כפי שהובאה במכילתא בין רבי ישמעאל

לבין רבי עקיבא, ולא כפי שהובאה בגמרא, בין רבנן לבין רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא.

וביאר המהר״ל (גור אריה, שם), דהנה פשטות לשון הכתוב ׳ונתן פדיון נפשו׳ מורה שהכוונה למזיק, שהמזיק הוא זה שנתחייב מיתה, ובממון שנותן, זהו פדיון נפשו, ורש״י כדרכו לנקוט כפי הפשט, ועל כן, אילו היה מביא את דברי הגמרא, היה יוצא שכיון שרבנן נחלקו אם רבי יוחנן בן ברוקא, ויש לפסוק הלכה כרבנן, נמצא שהפשט בפסוק הוא דמי ניזק, וזה דלא כהפשטות, ולכן העדיף רש״י להביא את המחלוקת כפי שהובאה במכילתא, שלפי זה יוצא, שכיון שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, והכלל הוא דהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ורבי עקיבא הוא זה שסובר דמי מזיק, בדיוק כפי שמורה פשטות הלשון.

★★

בגמ׳: בעא מיני׳ שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר כו׳ **כופר שלם** כו׳.

באוה״ח הק׳ בפר׳ משפטים כתב דלמאן דאמר דכופר משלם דמי המזיק, פשיטא דשור של שני שותפין משלם כל אחד כופר שלם, הא למה זה דומה לשור של איש ששוה מאתים שהרג איש ששוה מנה, א״כ ה״ה אם זהו שני אנשים שכל א׳ שוה מנה משלם כל אחד מנה, דאין שום סברא שיגרע בגלל שנחלק לב׳ גופים.

וכל הספק הוא רק אליבא מאן דסובר דמשלם דמי ניזק, היכי דהשור הוא של שני שותפין, אם כל א׳ משלם דמי כל הניזק או לא.

★★

בגמ׳: כופר אחד אמר רחמנא ולא ב׳ כופרין.

בתוס׳ סוטה (י״ח ע״א ד״ה כתבה) כתבו שאם כתבו שני גיטין לאשה אחת אע״ג דכל א׳ וא׳ ספר שלם בפני עצמו הוא, פסולין ולא מיגרשה בתרוייהו משום שנים ושלשה גיטין, כדאמרינן הכא כופר אחד אמר רחמנא ולא ב׳ כופרין.

וכתב הגאון מהר״ש לנדא ז״ל בנו״ב תניינא (אהע״ז סי׳ ק״כ) דהכא בשני שותפין איירי שכל אחד משלם כופר בפני עצמו ולא בבת אחת אלא בזה אחר זה, ואפ״ה ממעטינן כופר אחד ולא שני כופרין, ולפ״ז דכוותי׳ בשני גיטין יוצא שאף אם נותן לה בזה אחר זה גם כן לא מהני, מטעם שנים ושלשה גיטין.

שוב כתב דתלי׳ בשני תירוצי התוס׳ כאן (ד״ה כופר אחד) שהקשו מ״ש דשנים שהוציאו ככר גדול מיחייב כל א׳ וא׳ להביא חטאת, ולא אמרינן חטאת א׳ אמר רחמנא ולא שתי חטאות. ותירצו דשאני חטאת דכל שחייבין אזדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת, וכיון שכל א׳ חייב כרת בזדונו, ממילא חייבין חטאת. ועוד תירצו דחטאת שהיא לגבוה אין להקפיד אם מביאים שתי חטאות, אבל כופר דהוא לחבירו למה ירויח הניזק בגלל שהשור הוא של שנים.

ולפי התירוץ השני א״א למילף גט מכופר, דשאני בכופר כנ״ל דלמה ירויח הניזק, משא״כ גבי גט. ותו ליכא למילף רק מהך דאמרינן בסוכה (ל״ה ע״א) לגבי אתרוג, פרי אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה פירות, ולזה אינו נפסל רק אם נותנים שניהם בבת אחת. נמצא דתלי׳ בשני תירוצי התוס׳ כשכותב שני גיטין ונותן בזה אחר זה, אי נפסלת הגט או לא.

★★

בגמ׳: תנן חייבי ערכין ממשכנין אותן כו׳ **חייבי כופרין מאי** כו׳.

במנחת חינוך (מ׳ רפ״א או״ק י״א) הביא מתוס׳ יבמות (צ״ט ע״ב) דתשלומי תרומה הם כפרה ועיקר הכפרה תלוי׳ בההפרשה, ולא בנתינה לכהן. ואם כן אין בית דין ממשכנין אותו, דהו״ל כמו חייבי חטאות ואשמות דאין בית דין ממשכנין אותן, דניחא לי׳ דליהוי׳ לי׳ כפרה. ודוקא גבי כופר מצדד כאן דממשכנין אותו, משום דלחברי׳ הוא, אבל כאן שהכפרה תלוי׳ בההפרשה גרידא, ה״ז כחייבי חטאות ואשמות וכנ״ל. וגם לפי הסברא דבכופר ממשכנין אותו דכיון דממונו אזיק ולא איהו גופי׳ לא חמיר לי׳, בתשלומי תרומה לא שייך זה, דהרי הוא עצמו אכל את התרומה.

אמנם הביא עוד מהמשנה למלך דאיכא מאן דסבר דהנתינה לכהן מקדשתו, וכתב דלפי זה יש להסתפק אי ממשכנין אותו או לא, דלפי הסברא דמבואר כאן שממשכנין אותו בכופר, כיון דלחברי׳ הוא, א״כ ה״נ בתשלומי תרומה דלכהן הוא ממשכנין אותו. אבל להסברא דמבאר כאן דמשום דממונו

הוא דאזיק לא חמיר לי׳, א״כ בתשלומי תרומה דהוא עצמו אכל, חמיר לי׳, ואין ממשכנין אותו.

שוב כתב די״ל דאף להצד דבכופר ממשכנין אותו משום דלחברי׳ הוא, בתשלומי תרומה אין ממשכנין אותו, דאין זה ממון כהן גרידא, דמיד שנותנו לכהן נעשה קדוש בקדושת תרומה, וגם ישראל האוכל תרומה שירש מאבי אמו, גם כן צריך לשלם, דגזירת הכתוב הוא, י״ל דבכה״ג אין ממשכנין אותו.

אמנם כתב לדעת הר״ש דתשלומי תרומה אינם כפרה, בודאי ממשכנין אותו ע״כ.

★★

בגמ׳: חייבי ערכין ממשכנין אותן כו׳ חייבי כופרין מאי כו׳.

בגמרא נשאר הדבר בספק, ופסק הרמב״ם (הל׳ נזקי ממון פ״י ה״ד) לחומרא, אבל המאירי (כאן) והריטב״א (מכות ב׳ ע״ב) פסקו דספיקו לקולא.

הרמב״ן על התורה (משפטים כ״א, ל׳) נקט גם כן דספיקו לקולא ואין ממשכנין אותו, ועל פי זה מבאר לשון הכתוב: ״ואם״ כופר יושת עליו, ופירש רש״י שאם זה אינו רשות אלא חובה. וכתב הרמב״ן דלהכי נקט ״אם״, דאם היינו ספק, היינו שאין זה בטוח שיושת עליו כופר, שאין זה ככל שאר דיני ממונות, שאם אינו רוצה לשלם בית דין יורדין לנכסיו, אבל כאן בכופר אין ממשכנין אותו, וזהו אם לשון ספק, שאין זה בטוח, שאם אינו חפץ בכפרה, אין מכריחין אותו ע״י בית דין.

ועיין מש״כ ע״ז בכלי חמדה עה״ת סוף פ׳ משפטים.

★★

בגמ׳: כשהכיר בו שהוא נגחן.

בשו״ת מהרי״ק (שורש קנ״ה) למד מכאן שמי שהפקיד אצל חבירו כסף, ונמצא אח״כ שהיו מטבעות מזוייפים, יכול השומר לומר אדעתא דהכי לא קבלתי עלייהו שמירה, כמו הכא בלא הכיר בו שהוא נגחן.

במחנה אפרים (הל׳ שומרים סי׳ י״ג) תמה עליו דעד כאן לא מצאנו כאן רק שאם נתן לו בחזקת תם, ונמצא שהוא נגחן, אין השומר חייב על מה שהשור מזיק לאחרים, אבל אם נאבד השור מנין ללמוד מכאן שהשומר יכול לומר אדעתא דהכי לא קיבלתי לשמור עליו.

בשער המשפט (חו״מ סי׳ רצ״א ס״ק א׳) תמה עוד על המהרי״ק, די״ל דדוקא הכא שבעל השור פשע, שהוא ידע שהשור הוא נגחן, ולא הגיד להשומר כשהפקיד אצלו, משו״ה פקע לי׳ שמירתו, אבל בנידון של המהרי״ק שגם המפקיד לא ידע שמטבעות אלו מזוייפות הן, והוא לא פשע, מנא לן לומר שהשומר יכול לומר אח״כ שאדעתא דהכי לא קיבל עליהן שמירתן.

דף מ׳ ע״ב

בגמ׳: הוה מעריקנא לי׳ לאגמא.

ובתוס׳ (ד״ה הוה) הקשו תימא מאי טענה היא זאת, א״כ הי׳ עושה שלא כדין, בשלמא לר׳ ישמעא׳ דאמר בעלי חובות נינהו ניחא קצת, דאיכא למימר הוה אכילנא לי׳ התם כו׳ אבל לר״ע כו׳ הי׳ גוזל שורו של ניזק כו׳ ונראה שרו״ל מתוך דברים הללו שהייתי עושה, הי׳ הניזק מתפשר עמו בדבר מועט והי׳ מוחל לו, ונמצא שהפסדתי לו כל היתר עכ״ל.

וכתב בתרומת הדשן (סי׳ א׳) שיש רצו ללמוד כאן שאף שהנתבע חייב על פי דין תורה, מותר לו לעשות כל מיני טצדקאות להכריח להתובע להתפשר עמו.

וכתב בתרומת הדשן דדברים אלו טעות הם, וכוונת התוס׳ הוא, דלעולם אסור לעשות דברים אלו, מ״מ אין זה גזל ממש, ואם אני הייתי עושה איסור מאי איכפת לך.

ועוד יש לפרש דרוצה לומר, שמתוך שהניזק יודע שבידי לעשות דברים כאלו, שלא יחזיק אותי לכשר, ויתפחד ע״י זה ממני, ועל כן מפחד זה יבא מעצמו למחול לי ולהתפשר עמי, ועל ידך הפסדתי.

ונפסק כן בשו״ע חו״מ סי׳ י״ב (סעיף ו׳): מי שתובעין בו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשמט, כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר. והוסיף שם הרמ״א: ואם עבר ועשה כן, אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו.

★★

ביש״ש (כאן סי׳ י״ח) הביא דברי התה״ד ודחה את דבריו דתי׳ הראשון דחה דאיך ס״ד שיטעון בעל השור בב״ד להוציא ממון מיד השואל, בטענה זו שהי׳ עושה שלא כדין, והי׳ חייב בדיני שמים, והב״ד ישמעו בקולו, ולא יגערו עליו בנזיפה, ועד שיפסקו שמחמת טענה זו ישלם לו השואל בטענת רשע וזדון.

ועל התירוץ השני של התה״ד כתב כיון דאינו ספק בעלמא אם הניזק הי׳ נבעת מחמתו ומתפשר עמו, ואיך בספק כזה נוציא ממון מיד השואל עכתו״ד.

ולכן כתב דשא״ה שיש לו תרעומת על השואל שלא שמר להשור כראוי ונעשה מועד עיין שם.

ועיין בתומים (סי׳ י״ב סק״ה) מה שכתב ליישב ולבאר דברי התוס׳ דכיון דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה הוא מחמת מלוה ישנה שיש לו עליו, נמצא שלפי דעתו אמת הוא שהלה חייב לו, אלא שאינו יכול להוכיח כן עפ״י עדות בבית דין, ועכשיו שבא לידו ממון זה, יכול לעשות תחבולות וטצדקי להוציא שלו מתחת ידו, כיון שיודע שבאמת אינו חייב ע״ש.

★★

בשו״ת שבות יעקב ח״א (סו״ס קס״ג) כתב לתרץ דבודאי אסור לעשות שום תחבולות להכריח להתובע להתפשר עמו שלא כדת, אבל הכא דקאמר מעריקנא לי׳ לאגמא, הוא בשב ואל תעשה, שלא ישמור עלי׳, ולא יבא השור לידי הניזק לגבות ממונו, וזה אינו מחוייב לשמור בשביל הניזק עיין שם.

ועיין בשלטי הגבורים (שבועות פרק ד׳ ברי״ף י״ד ע״ב) שחולק על התה״ד, וסובר דודאי לטעון בשקר כדי לאיים ולהפחיד על הנתבע שיתפשר עמו אסור, אבל לעשות מעשים שעי״ז יתפשר עמו הנתבע כדהכא שרי.

★★

בגמ׳: איבעיא להו מהו לגבי מזבח רב אמר כשר ושמואל אמר פסול רב אמר כשר אנוס הוא ושמואל אמר פסול הרי נעבד בו עבירה.

בבית האוצר (א, כלל כד ד״ה ואולם) מבאר מחלוקת זו של רב ושמואל, שנחלקו האם שייך חטא בבעל חיים, דהנה הרמב״ן (פר׳ משפטים) מפרש, דשור הנוגח חייב מיתה משום עונש שנענש על חטאו, וגזירת הכתוב הוא, ואולם יש מפרשים שחולקים על כך וסוברים דלא שייך כלל עונש בבעלי חיים.

לפי זה יש לומר, דרב סובר ששייך חטא בבעל חיים, ומה שנוגח פסול לקרבן היינו משום שעל ידי חטא שחטא נפגם ונפסל לקרבן, ולכן באונס שאין על השור שום אשמה, אף על פי שעצם המעשה עבירה היא, מכל מקום כיון שהשור לא חטא, לפיכך אינו נפגם על ידי מעשה זה, ושמואל סובר, דלא שייך כלל ענין חטא בבעלי חיים, ואף בנוגח ברצון אי אפשר לומר שיש בו פגם משום החטא, ורק בגלל שנעשה בו דבר שאינו ראוי שנהרג על ידו אדם, נפגם בכך, ולפי זה אין כל הבדל בין אנוס לאינו אנוס, דאף באנוס סוף סוף עצם המעשה הוא דבר שבלתי ראוי, ושפיר חל עליו פגם על ידי שנעשה בו דבר הבלתי ראוי.

★★

בגמ׳: שור האצטדין וכו׳ **איבעי׳ להו מהו לגבי מזבח. רב אמר כשר, ושמואל אמר פסול, רב אמר כשר אנוס הוא, ושמואל אמר פסול הרי נעבד בו עבירה** וכו׳.

בספר הזכרון זרע ברך (ע׳ ד׳ אות י׳) מובא מהגאון מטשעבין זצ״ל הכותב די״ל דרב ושמואל פליגי האם אונס נחשב בכלל מעשה עבירה או לא. וכותב:

ועי׳ במג״א או״ח (סי׳ ש״ו ס״ק כ״ט) מה שהביא בשם הב״ח, והעיר מש״ס כתובות דף ג׳ ולידרוש להו דאונס שרי, ומוכח דאונס לא חשיב בכלל עבירה, ועיין בנודע ביהודה תנינא (יו״ד סי׳ קס״א) דצריך לומר כיון שנאנסה אין עבירה כלל יגרשה. ועי׳ בש״ס ע״ז (דף נ״ד) לענין נעבד באונס דפריך אונס רחמנא פטריה, אלמא דלא חשיב בכלל נעבדה בה עבירה, וכל הא דאסור גם באונס הוא משום דחייב למסור עצמו כמבואר בתוס׳ יבמות דף נ״ד עיי״ש.

★★

בגמ׳: מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע מן הבקר להוציא את הנעבד מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח.

בפנים יפות (פר׳ ויקרא) מפרש, שמאמר זה מרמז לשלשת הדברים שמוציאין את האדם מן העולם, והם הקנאה והתאוה והכבוד. דהנה אדם הראשון חטא בכל אלו, דעץ הדעת טוב ורע רומז למידת הקנאה שנקרא רע, כמו שנאמר

(ישעיה ג, יא) 'אוי לרשע רע', וזה היה מידת סדום שעליהם נאמר (בראשית יג, יג) 'ואנשי סדום רעים', וכן היה שם בחינת התאוה, כמו שנאמר (בראשית ג, ו), 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה וגו'', ואף בחינת כבוד היה בחטא זה כמו שנאמר (שם ג, ה), 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים', וכוונת אדם הראשון בהקריבו קרבן היה לתקן חטא זה, וכן כל הקרבנות לדורות הם בענין זה.

דברים אלו נרמזו בדרשות הגמרא שלפנינו, רובע הוא בחינת התאוה, והנעבד לעבודה זרה הוא בבחית כבוד, כמו שראינו בחטא אדם הראשון, שהנחש הסיתם 'והייתים כאלוקים' דהיינו בחינת כבוד, ונוגח הוא בחינת הקנאה הרע שכוונתו להזיק ולא להנאתו, ומה שהוסיף לאסור בנעבד אף המוקצה אף שאינו נעבד, היינו מפני שצריך מאוד להרחיק מן הגאוה עד קצה האחרון כמו שכתב הרמב"ם במשנה (אבות ד, ד) מאוד מאוד הוי שפל רוח, מה שאין כן בשאר מדות שהמובחר שבהם מדה הממוצעת, לכך נאסר המוקצה שהוא ההכנה לעבודה זרה, ולא במידות האחרות.

דף מ"א ע"א

במשנה: נגח עבד או אמה נותן שלושים סלעים.

אי' במו"נ ח"ג פרק מ', וז"ל "ושם דמי העבד בכלל חצי נזק בן חורין בכלל שאתה תמצא ערכי אדם שמרובה בהן שישים שקלים ודמי העבד כסף שלושים שקלים". וצ"ע דלא מצינו בתורה שערכי אדם הוא שישים אלא חמישים (ויקרא כז ג) ולא יותר.

★★

סיפר לי הגאון ר' אברהם משה באקאן שליט"א ששמע מהגר"ח קרייזווירטה זצ"ל ששמע מפי השליח (הגאון רבי יעקב קלמס), פעם קרא הג"ר מאיר שמחה בעל האור שמח להגאון יעקב קלמס שילך להגאון מרוגאטשוב וישאל אותו האם בשור שהכה את העבד יש את הדין של יום או יומיים כאדון או לא, והוסיף ואני אומר לך שהוא לא ידע את התשובה.

הלך הגאון ר' יעקב בשליחות האו"ש אל הגאון מרוגאטשוב ושאל אותו האם בשור יש הדין דיום או יומיים, אמר לו הגאון שדבר זה מוכח ברמב"ם הל' רוצח (פ"ב הי"ד) וז"ל: יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרוף וכיוצא בהן ואמדוהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומים אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר "בשבט" שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן לא הכיית רציחה עכ"ל, ומזה יש להוכיח דה"ה שור כיון שאינו שבט אין לו דין יום או יומיים.

כששמע הגאון ר' יעקב אמר לו, אבל אמרו לי שכבודו לא ידע את התשובה. אז העמיק הגאון מרוגאטשוב לחשוב עוד פעם ופתאום קפץ ואמר נכון זה לימוד מפורש במכילתא משפטים מסכת נזיקין פרשה ז', ר' שמעון בן יוחאי אומר, למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי בדין, הואיל ושורו במיתה על עבדו ועל אמתו, ושור אחר במיתה על עבדו ועל אמתו, הוא במיתה על עבדו ועל אמתו, ואחר במיתה על עבדו ועל אמתו, אם למדת שלא חלק בין שורו לשור אחר במיתה על עבדו ועל אמתו, לא נחלק בינו לבין אחר למיתה על עבדו ועל אמתו. ת"ל לא יוקם כי כספו הוא, מגיד הכתוב שאע"פ שלא חלק בין שורו לשור אחר במיתה על עבדו ועל אמתו, נחלוק בינו לבין אחר במיתה על עבדו ועל אמתו, הא מה ת"ל לא יוקם כי כספו הוא.

(ע"ע בשו"ת חבלים בנעימים ח"ג סי' ק"ב שמביא ג"כ ששמע שהצ"פ הביא מקור להרמב"ם ממכילתא הנ"ל). ובנמוק"י דף יט: (מדפי הרי"ף) משמע שגם בשור יש דין יום או יומיים, ועי' ברש"ש שמקשה ממכילתא הנ"ל, ועי' במנחת סולת מצוה נ' שמיישב דברי הנמוק"י.

(הרה"ח רי"מ ניימן שליט"א - ב"ב)

★★

בגמ': וכי מאחר דתם קטלינן לי' מועד היכי משכחת לה כו'.

ועיי"ש בגמרא כמה יישובים על זה.

במנחת חינוך (מצוה נ"א אות קטן כ') כ' עוד כמה יישובים:

הנה הרמב"ם (דברים י"ז, ו') הביא דעת הגאון דלגבי דיני נפשות דבעינן בית של כ"ג, מ"מ קבלת העדות סגי בשלשה, והרמב"ן חולק עליו וס"ל דבדיני נפשות גם קבלת העדות בעי כ"ג, והפנ"י (מכות דף ה') החזיק בדעת הגאון.

ולפ״ז שייך אופן שאתייעד בבית דין של ג׳, דהעדאת הבעלים הו״ל כמו קבלת עדות דסגי בבית דין של שלשה, ומ״מ לא נהרג, כיון דלא הי׳ שם בית דין של כ״ג, ואחרי ג׳ פעמים דאתייעד לפניהם, ה״ז נעשה מועד.

עוד כתב היכי תמצא כגון שנגח שור שהוא ספק טריפה, ולא נהרג דכמיתת הבעלים כך מיתת השור, וטריפה אינו נהרג, וה״ה ספק טריפה, ואחרי ג״פ שהעידו בו, שהה י״ב חודש, ונתברר שאינו טריפה, ועכשיו הרי הוא נהרג.

וכתב דהגמרא חדא מתרי ותלתא וכו׳ נקט.

★★

בגמ׳: וכי מאחר דמתם קטלינן ליה מועד היכי משכחת לה.

וצריך להבין מאי קשיא, אולי בפעמים הראשונות השור הזיק אדם ולא הרגם, ברם נעשה בכך מועד לאדם, ובפעם האחרונה הרג אדם, ועל כך הורגים את השור. ומוכח אם כן, שאם רק הזיק את האדם ולא הרגו, אינו נעשה מועד בכך.

במשאת המלך (פר׳ משפטים) ביאר על פי זה את דקדוק לשון הכתוב, דבשור שהמית נאמר (שמות כא, כט) ,׳ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש וגו׳׳, ולא נאמר ׳או נודע׳, ואילו בשור שהזיק שור נאמר (שם לו) ׳או נודע כי שור נגח הוא׳, ויש לדקדק למה בשור שהזיק אמר או נודע, ואילו בשור שהמית לא אמר הכתוב כן או נודע.

אך הנה כתב הרמב״ם (נזקי ממון י, לב), ׳והמועד חייב בכופר, ובלבד שיהיה מועד להרוג׳, וכן (שם לג) כתב, ׳הרי זה מועד להריגה, ובעליו משלמין את הכופר׳, ומבואר דדין מועד של כופר שונה ממועד של ניזקין, דאילו בניזקין בהזיק שלש בהמות וברביעית המית שור, גם נעשה מועד, ואף על פי שלא איתחזק בהריגה, ואילו לגבי מועד לענין כופר צריך שיהא מועד להריגה בדוקא, ולא די במה שהזיק שלשה בני אדם, והיינו כפי שדייקנו מדברי הגמרא, שאינו נעשה מועד מניזקין אלא ממיתה בלבד.

ולפי זה נראה, דגם ביסודם חלוקין מועד לכופר ממועד של ניזקין, דבנזיקין המועד ענינו שעל ידי זה נודע הרגלו ששור נגח הוא, ולכן כל שנגח שלש פעמים, לא חילקנו אם הנגיחות גרמו להיזק או להריגה, דמאחר דמכל מקום נגח שלש פעמים, כבר נודע הרגלו שהוא מועד לנגיחות, מה שאין כן לענין כופר, דרק על ידי הריגה נעשה מועד, אם כן על כרחך הוא גזירת הכתוב שלא חייבה תורה כופר אלא לאחר שהמית שלש פעמים, שהרי לענין רגילות השור ליגח, כבר נתבאר דאין בזה חילוק בין נגיחה המביאה לידי נזק לנגיחה המביאה לידי מיתה.

ולכן מדויק ומיושב דלענין מועד של ניזקין אמר הכתוב ׳או נודע׳, לפי שעתה הוא דנודע שהוא שור נגח, מה שאין כן במועד להריגה, אין תלוי בנודע שהוא נגח, אלא הכל תלוי באם המית בפועל, וזהו שאמר הכתוב ׳אם שור נגח הוא וגו׳׳, כלומר שכבר נגח והמית.

★★

בגמ׳: כגון שסיכן ג׳ בני אדם.

וכתב רש״י (ד״ה שסיכן) שסיכן ג׳ בני אדם. לפיכך לא נסקל בשנים הראשונים, וכשנגח שלישי מתו כולם, הלכך משלם עליו כופר.

מדברי רש״י אלו מדייק האוה״ח הק׳ (משפטים כ״א כ״ח) שאם נגח שור אדם ולא מת מיד ע״י נגיחתו רק לאחר זמן, גם כן חייב השור סקילה.

ומבאר בזה לישנא דקרא ״וכי יגח שור את איש - ומת״, ואמאי לא נאמר ״וכי ימית שור את אישו״, אלא ליבות בא, שאף כשנגחו ומת ורק אחרי זמן מרובה מחמת הנגיחה, סקול יסקל השור.

[וקצ״ע מאי קמ״ל הא כמיתת הבעלים כן מיתת השור, ואצל אדם המובל בחבירו ומת לאח״ז ע״י חבלתו גם כן חייב כשאמדוהו למיתה, כמוש״כ הרמב״ם הל׳ רוצח ושימה״נ פ״ד ה״ג, עיי״ש שמבאר הפסוק וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרוף וגו׳ אם יקום וגו׳ ונקה המכה וגו׳, והוא מהגמרא בסנהדרין (דף ע״ח ע״ב)].

★★

בגמ': ת"ר ממשמע שנא' סקול יסקל השור איני יודע שהוא נבילה ונבילה אסורה באכילה.

במנחת חינוך (סוף מצוה נ"ב) תמה דכמו דאמרינן ביומא (ס"ד ע"א) לגבי השעיר לעזאזל שדחייתו לצוק זו היא שחיטתו, ה"נ נימא לגבי שור הנסקל שסקילתו זו היא שחיטתו, כיון שמצותו בכך, וא"כ מאי מקשה הגמרא, דשפיר איצטריך קרא דלא יאכל את בשרו.

ותירץ בס' בני ציון (סי' קע"ב) דהא דאיתא התם ביומא דדחיתו לצוק זו היא שחיטתו, היינו רק לענין אותו ואת בנו, דאף שחיטה שאינה מתרת, מיקרי שחיטה לענין אותו ואת בנו, ושם שחיטה עלה, ומ"מ אין הדחי' לצוק מתירה אותה באכילה.

ועוד כתב לחלק, דדוקא לגבי דחיי' בצוק, שזו היא המצוה לבד, ואין דרך אחרת לקיימה, משום ה"ז דומה לשחיטה, שזהו הדרך היחידה להמית בהמה ותהי' מותרת באכילה, משא"כ לגבי סקילת השור, הרי גם לגבי מיתת ב"ד קיי"ל דאם אי אתה יכול להרוג אותו במיתה הכתובה בתורה, הורגין אותו בכל מיתה שאתה יכול, וא"כ ה"ה לגבי סקילה של שור הנסקל, אם אין אתה יכול לסקול אותו, הרגהו בכל אופן שיכול, א"כ עיקר המצוה כאן היא הביעור מן העולם, ולא מעשה השחיטה, ולהכי אין זה דומה לדחיית הצוק של שעיר לעזאזל, ואין אומרים סקילתו זהו שחיטתו.

★★

בשו"ת הב"ח (סי' קמ"א) מצדד להחמיר דבהמה הנרבעת אסורה באכילה.

אמנם בט"ז יו"ד סי' קנ"ג (סק"א) חלק עליו, והביא הך דהכא דשור הנסקל אסור בהנא', ומ"מ לו מותר רק אחרי שנגמר דינו, וא"כ ה"ה לגבי האיסור של נרבע, היינו רק אם נגמר דינו, וע"כ בזה"ז אין שום איסור לאכילה, ואפי' אם רבעה ישראל לפני ב' עדים, כיון דליכא גמר דין.

ובשו"ת חכם צבי (סי' פ"ד) כתב שבמקום שנהגו העכו"ם שלא אוכלה, אין לישראל לאכול אותה מפני חילול השם בעיני העכו"ם, כמוש"כ כעין זה בספר חסידים.

ועיין מה שהעיר במנחת חינוך (מצוה נ"ב אות קטן ז') על דברי החכם צבי שכתב דרק בנגמר דינו בכ"ג דאלים חיובי' נאסר בהנא', מדברי הגמרא בסנהדרין (ט"ו ע"ב) דהארי והזאב והברלדס כו' שכל הפוגע בהן ממיתן אסורים בהנא' דהו"ל כמאן דנגמר דינם.

★★

כתב בספר מרפסין איגרא (ענינים פרק כ"ח ע' רלג):

קשה: לשם מה נצרך הכתוב ללמדנו שאם שחט את השור לאחר שנגמר דינו הוא אסור באכילה, והלא אסור לשחוט שור שנגמר דינו לסקילה לפי שיש מצות עשה לסקלו, ואם הוא עבר ושחטו - השחיטה לא מועילה כלל, שכן "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני", והרי הוא כאילו לא שחטו, ואם כן לשם מה צריך פסוק ללמדנו שהשור אסור באכילה, וכי איננו יודעים שאסור לאכול בעל חיים בלתי שחוט?

ויש לתרץ: הכלל של "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני" נאמר רק באופן שהתורה אסרה במפורש בלאו ואמרה: לא תעביד - אל תעשה.

מה שאין כן במקום שציוותה תורה במצות עשה לסקול את השור ומשמע מזה שאסור לשחטו, בכי האי גוונא הרי לא נאסרה שחיטתו בלאו מפורש, ולכן לא נאמר באופן זה הכלל, ולמרות שאסור לשחוט אי עביד מהני.

★★

בגמ': ובעל השור נקי מאי משמע כו' כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה כלום.

על משקל זה אמר כ"ק האדמו"ר מקאצק זצ"ל לחתן א' על הפסוק "נקי יהי' לביתו ושמח את אשתו אשר לקח" שגם בזה המובן של "נקי" יהי' לביתו הוא שאין לו בהם הנאה כלום וד"ל.

דף מ"א ע"ב

בגמ': ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי בעל השור נקי לדרשה אחרינא [כדבעינן למימר קמן] הנאת עורו מנא להו נפקא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו.

בהגהות הגאון רבי שאול קאצענעלבויגין (ברכות יג, א) ביאר לפי דברי הגמרא, שאצל אברהם אבינו נאמר 'ולא יקרא עוד **את** שמך אברם', וביעקב לא כתיב 'את' רק (בראשית לה, י) 'לא יקרא שמך עוד יעקב'. אלא דדרשו 'את

- הטפל לבשרו׳, ולכן אצל אברהם אבינו שהשם אברם לא יהיה אף לא טפל, נאמר שאף לא יהי ׳את׳ כלומר, שם זה לא יהיה אף לא כטפל, אבל אצל יעקב, ששם זה נשאר כטפל כמו שאמרו בגמרא (ברכות שם), לפיכך לא נאמר אצלו ׳את׳.

★★

בגמ׳: שמעון העמסוני הי׳ דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לואת ד״א תירא פירש וגו׳ עד שבא ר״ע ולימד כו׳.

החתם סופר (פסחים כ״א ע״ב) ביאר דהנה יש שני מיני יראות יראה תתאה יראת העונש, ויראה עילאה בגלל רוממות הא-ל יתברך. והנה היראה מת״ח היא יראת רוממות, שמתיירא ממעלת רום גדולתו, ולא יראת עונש, ולהכי פירש שמעון העמסוני, כי חשש שמא ילמדו מזה האנשים שלא די ביראת העונש כדרך רוב העולם, ויתייאשו מלהגיע לידי יראת הרוממות, לכן לא רצה לגלות דבר זה.

עד שבא ר״ע, שבתחילתו הי׳ עם הארץ, והגיע לידי מעלות גבוהות כאלה, והוא שפיר לימד את העם דעת, דואת ד״א לרבות ת״ח וממנו יראו וכן יעשו ולא יתייאשו להגיע לדרגת יראת הרוממות.

★★

בגמ׳: שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע לאת ה׳ אלקיך תירא פירש וכו׳ עד שבא ר׳ עקיבא ולימד, ׳את ה׳ אלקיך תירא׳ לרבות תלמידי חכמים.

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ״ל ראש ישיבת טלז, הקשה מה ידע ר׳ עקיבא יותר משמעון העמסוני שדרש לרבות ת״ח.

וענה שרבי עקיבא ראה איך ששמעון העמסוני פירש ממה שדרש כל אתין שבתורה, שכיון שלא ידע מה שואת ה׳ אלקיך תירא בא לרבות, פירש, ודבר זה ששמעון העמסוני פירש מכל דרשותיו מפני שחיפש האמת, דבר זה ראה רבי עקיבא - ודרש מגדלות שמעון העמסוני בעצמו שהי׳ דבוק במדת האמת - חותמו של הקב״ה, שה׳את׳ בא לרבות ת״ח.

(ועיין בדף על הדף פסחים כב ע״ב מה שכתוב שם)

האדמו״ר הרה״ק ר׳ מנדלי מוורקה נהג לא לומר דברי תורה ברבים, כנהוג אצל רוב האדמורי״ם. וכאשר שאלו מקורבו על זה, ענה להם - שמעון העמסוני היה דורש - רגיל היה לדרוש, כיון שהגיע לאת ה׳ אלקיך תירא - הגיע למדרגה זו, פירש - הפסיק מלדרוש.

★★

ידוע מה שהקשה המהרש״א (פסחים כב, ב), למה לא פירש כבר לעיל בפסוק (דברים ו, ה) ׳ואהבת את ה׳ אלוקיך׳.

ובפרדס יוסף (פר׳ שמות) הביא בשם דודו הגאון רבי פנחס אליהו מייזלש (האבד״ק לויטימארסק) שביאר, שבהדרכת העם יש שני דרכים, אם למשול בחזקה ולנהוג נשיאות ברמה, או לנהל בנחת. אמנם צריך את שני דרכים, כי יש שתי מיני עבדות המוטלים על רב, אחד, לנהל ולהוכיח במוסר, ולזה יוצרך בדברי חכמים אשר בנחת נשמעים, והשני, להשגיח על עניני העיר לייסד מוסדות ולהשתדל ולהמליץ בעדם בפני המושלים, לזה צריך לנהוג ברמה, כי לפעמים ירהב הנער בזקן והאטד יאמר אני אמשול כי שפתי ולשוני אתי, ורק הוא ראוי להיות מליץ ושתדלן, אז צריך הרב ליטול מקל ולהכותם בקדקדם לומר דבר אחד לדור ולא שני דברים (סנהדרין ח, א), כי כבר הורונו הנסיונות איך נפלנו לבירא עמיקתא ובשפל קרן התורה, ונתפרץ חומת הדת על ידי שהניחו לאותם אנשים להתייצב לפני המושלים בשם כלל ישראל ועל ידי המוסדות שלהם, ואמנם אם הוא צדיק מושל ביראת אלקים דבריו נשמעין, ויוכל לנהג עדתו, ואיש לא יהין לסרב נגדו.

ועל כן ב׳ואהבת את ה׳ אלוקיך׳, שפיר היה שמעון העמסוני דורש לרבות תלמידי חכמים, שהבין דעל ידי התנהגות בנחת ימשוך העם לאהבו ולסור למשמעתו, אבל על ידי שבט המושל היה סובר שמעון העמסוני שאי אפשר למשוך ולכן פירש. ורבי עקיבא חידש, דגם בשבט מושל לזרוק מרה בתלמידים יוכל להורות לעם.

★★

בגמ׳: אמרו לו תלמידיו רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך קבלתי שכר על הפרישה.

הקשה המהר״ל (נתיבות עולם ב, נתיב התוכחה ג), הרי לפי דבריו, לא היה לו לדרוש אתין ולמה יקבל שכר על הדרישה.

וביאר, דמשום שהיה סבור לדרוש האתין שבתורה לכך מקבל שכר על הדרישה. ומזה יש ללמוד, כי כאשר

יפרש אחד מן החכמים בתלמוד פירוש על הכתוב ונדחה אותו פירוש, חס ושלום לומר שיהיה עמלו של ראשון בתורה לבטלה, אלא כיון שעמל על כך והיה סבור בתחילה שכן הוא האמת, אין עמלו הולך לריק, אלא יקבל על כך שכר, אף על פי שלבסוף נדחו דבריו.

★★

בגמ׳: עד שבא רבי עקיבא ולימד את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

יש לעיין, למה דוקא רבי עקיבא דרש, ולא כל תנא אחר, עוד יש לדקדק, מהו הלשון ״עד שבא״, שהיה ראוי לומר ״עד שדרשה רבי עקיבא״, כפי שמצינו במסכת ברכות (יב, א) ״עד שדרשה בן זומא״.

ותירץ הקדוש רבי שמשון מאוסטרופולי, על פי מה שאמרו במדרש [אלה אזכרה] ובפיוט ליום הכפורים [במוסף בפייט אלה אזכרה], דעשרה הרוגי מלכות היו כנגד עשרת השבטים שמכרו את יוסף, ובאמת היו רק תשעה ושתפו את הקדוש ברוך הוא, ורבי עקיבא שהיה מן הגרים היה כנגד השכינה, ואמנם שמעון העמסוני היה ירא להשוות תלמידי חכמים לשכינה, אך אחר שרבי עקיבא היה כנגד השכינה ראה שיש השתוות תלמידי חכמים לשכינה, ושפיר נוכל לדרוש לרבות תלמידי חכמים. וזהו שאמרו ״עד שבא רבי עקיבא״, שאז נוכחנו שניתן להשוות לשכינה. ועיין מש״כ בעיון יעקב פסחים דף כ״ב ע״ב.

★★

עוד תירץ בפרדס יוסף (פר׳ תזריע) למה דוקא רבי עקיבא, דאמרו במסכת יבמות (סב, ב) רבי עקיבא היה לו עשרים וארבעה אלף תלמידים, ומתו שלא נהגו כבוד זה לזה, ומשום כך דרש רבי עקיבא ״את״ לרבות תלמידי חכמים.

עוד תירץ (שם פר׳ בראשית), דכתיב (משלי ג, ט) ״כבד את ה׳ מהונך״, והיה ירא שמעון העמסוני לדרוש ״את ה׳ אלקיך תירא״ לרבות תלמידי חכמים, שיחשבו שלכבוד עצמו הוא דורש, כדי שיוכל גם כן לדרוש ״כבד את ה׳ מהונך״ שיתנו לו מתנות, דהאת ירבה תלמידי חכמים, עד שבא רבי עקיבא, שבא ממקום רחוק עם כ״ד אלף תלמידים, וחותנו העשיר התיר נדרו שנדוהו מנכסיו, והיה רבי עקיבא עשיר גדול, ולא היה ירא שיחשדוהו שלכבוד עצמו דורש כי אין צריך משלהם כי יש לו רב, על כן רק הוא דרש את ה׳ אלוקיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

★★

כתב הרמב״ם (יסודי התורה ב, ב), ״והיאך הוא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים וכו׳, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד וגו׳״.

מבואר מדברי הרמב״ם דיראה זו יראת הרוממות היא, ואולם בסה״מ (מצוה ד׳) כתב ״הוא שצונו להאמין יראתו יתעלה לפחד ממנו וכו׳ אבל נירא ביראת ענשו בכל עת וזהו אמרו את ה׳ אלוקיך תירא״, ומבואר איפוא דיראה זו יראת העונש היא.

והנה בגמרא מובאת דרשת רבי עקיבא דדרש ד״את״ לרבות תלמידי חכמים, ולכאורה בשלמא אם נאמר דיראה זו יראת הרוממות היא שפיר שייך לרבות ת״ח, אבל אם נאמר דיראת העונש היא, מה שייך לרבות ת״ח וכי בידם להעניש, ששייך שיהא מורא מהם בגין זה.

וביאר בזה רבי יעקב קמינצקי (אמת ליעקב פרשת עקב), דעיקר מצות היראה היא התוצאה שיש מחמת יראה זו, דאם יש יראה יש לכך תוצאות מעשיות כדאיתא במסכת קידושין (לא, ב) איזהו מורא, לא עומד במקומו לא סותר את דבריו, ואם כן אין המורא עצמה מצוה אלא התוצאה היא המצוה. לפי זה יש לומר, דלכך שייך גם לרבות תלמידי חכמים, דאין הריבוי לעצם מהות היראה, דאין כל הבדל בזה אם הוי מחמת הרוממות אם מחמת העונש ובלבד שיבואו התוצאות הרצויות, דאם יקיים אותם למעשה, הרי שקיים בזה מצוות יראה ושייכת היא אף בתלמידי חכמים.

★★

כתב החזון איש (אמונה ובטחון, ג), ״למדנו כי האישיות היותר חמודה והיותר מעולה מהכרת התורה היא האישיות הראויה להקרא בשם תלמיד חכם, ואשר לאיש היקר הזה הרשה רבי עקיבא לעצמו להשוות מוראו למורא של המקום ברוך הוא, ולרבותו בקרא דאת ד׳ וגו׳, ואם כה איפוא אם נדע את הקנינים החמודים אשר על ידם קנה שם תלמיד

חכם, נדע את המעשים המגוליים החביבים לפניו יתברך במעשה האדם והנהגתו על פני הארץ בצבא ימיו'.

★★

בגמ': את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

הקשה המגיד מדובנא (משלי יעקב, פר' עקב), כיצד שייך לשתף מורא בשר ודם אל מורא הקדוש ברוך הוא, ויותר היה ראוי לשתף מורא תלמידי חכמים ממורא אביו ואמו.

וביאר הדברים כדרכו במשל, משל לסגי נהור שהיה צריך להרחיק נדוד לבקש לו לחם רעבון ביתו, ולקח לו כתב תעודה על עצמו כמשפט הממשלה שבה יוכל לנסוע למדינה אחרת (הנקרא פאספורט) וילך הוא עם משרתו המנהיגו. ויהי בבואם אל הגבול, שאלו אותו על כתב המלך, והסגי נהור הוציא מחיקו את הכתב שהיה לו להראותו לעיניהם, ויהי כי קראו בו ויאמרו לו זה כתב התעודה שלך, ואיה תעודתו של השני המשרת אותך, השיב ואמר, דעו נא אדוני כי אני קבלתי תעודה עלי גם על האיש השני אשר עמדי, וקראו בו היטב ותראו שכן הוא, וקראו בקול למען אשמע גם אנכי. ויעשו לו כן, ויקראו לפניו, הנה מעיר פלונית נוסע סגי נהור כו'. ענה ואמר עתה ראו כי גם משרתי נכתב בכתב הזה, כי אחר אשר נכתב פלוני הסגי נהור, וסגי נהור ודאי לא יוכל ללכת לבדו, והוא צריך למנהיג להוליכו ולשמרו, ואם כן הרי הוא גם כן כלול בכתב הרשיון.

הנמשל, כי באמת הקדוש ברוך הוא אמר רק את ה' אלקיך תירא, אבל איש ההמוני להיותו מגשש קיר, איה איפוא ידע הוא לירא מפניו יתברך, אם כן בהכרח גם מורא התלמיד חכם נכתב בזה, לרבות גם אותו, והוא צריך להתלמיד חכם להורות לפניו מורא שמים.

★★

בגמ': על פי בעלים מודה בקנס הוא, קסבר כופרא כפרה.

בישמח משה (פ' תולדות) הקשה מאי משני כופרא כפרה הוא, הא הכא אזלינן אליבא דמ"ד דחצי נזק קנס הוא, והוא מטעם דסתם שוורים בחזקת שימור קיימא (כדלעיל ט"ו ע"א), וא"כ אמאי בעי כפרה כיון דקיימי בחזקת שימור.

וכתב דמכאן ראיה למה שייסד בשו"ת צמח צדק (סי' נ"ג) דבעי כפרה אף היכי דיש לתלות ברוב, וא"כ הא דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי הוא מטעם רוב, דרוב שווים הם שמורים, אבל לגבי כפרה לא מהני רוב.

ובשו"ת דברי יציב להגה"ק מצאנז-קוליזנברג ז"ל יו"ד (סי' ס"ו) כתב דיש לחלק, דשאני הכא דע"י שלא שמר נהרג נפש מישראל, ומצינו בדברי הפוסקים לגבי הריגת נפש חמור ביותר, שאף אם שלח שליח ונהרג השליח בדרך חייב המשלח, עיי"ש עוד.

דף מ"ב ע"א

בגמ': משכח רברבי שקיל, זוטרי שקיל וכו' משכח רברבי שדי זוטרי ושקיל רברבי.

כתב בספר ברית הלוי השלם (ע' שלד):

לכאורה מאי נפקא מיניה לדינא בינייהו.

אבל נראה דבאו ללמדנו פרק בסדר הלימוד והזכירה, ולא פליגי. רב כהנא מיירי בצייד שיש לו מקום לרברבי וגם לזוטרי. והנמשל שיש לו לאדם לחזור על כל תלמודו אם בעל כשרון וזכרון גדול הוא, לקלוט ולחזור גם השקלא וטריא שבתלמוד ועל המאמרים והסברות שנדחו במסקנא, כי כמה הלכתא גבירתא מוציאין מתוך ההוה אמינא והס"ד ושקלא וטריא - כידוע למביני מדע בים התלמוד.

ורב טביומי מיירי בצייד שאין לו מקום, וכפירש"י ולית ליה מנא כולי האי דליחזקינהו לכולהו, שדי זוטרי ושקיל רברבי. והיינו על מי שזכרונו מועט או זמנו קצר, אזי החובה עליו לעזוב את השקלא וטריא והנדחות, ולקלוט המסקנא מה שלהלכה קיים. כי לזה משפט הקדימה להלכה למעשה, וזה כל האדם.

★★

בגמ': יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא.

כתב בספר דרכי הגמרא (לרבי יצחק קפנטון), "האי מאי" הוא דרך תימה, שתוהה מהשואה שמשוה לשני עניינים

והם מחולפים, וכל שכן אם הוא עושה מהקל חמור, כי אז יאמר לו "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא".

★★

בגמ': אמר רבא, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא וכו'.

ולכאורה צ"ב מה סברת ר' עולא שר"ל דהו"א דווקא תם חייב ולא מועד. וראה בתוד"ה הא שביאר דלא בעי רב עולא למימר שהמועד פטור לגמרי ד'אטו משום דאייעד יהי' פטור יותר, אלא ה"ק דמועד יהי' פטור שלא לחייבו בהעדאה יותר מתם', אבל ח"נ ישלם. וע"ז הקשה רבא דלא שייך למימר דצד תמות יהי' חייב וצד מועדות לא.

אמנם מרש"י משמע דכוונת ר' עולא דהו"א שמועד יהיה פטור לגמרי, וזה צ"ב האיך טעה בהכי ר' עולא.

ולכאורה יש להקשות קושיא אלימתא, דהנה לקמן (מ"ה ע"ב) א"ר יהודה (במתני') דהשומר שמירה פחותה תם חייב ומועד פטור, וא"כ מה הקשו הכא - אעולא (שאמר דהיה הו"א לומר דתם יתחייב יותר ממועד) דיציבא בארעא כו', הא כן ס"ל להדיא לר' יהודה, וגם ר"מ לא פליג מטעם זה. (ומה שהקשו בגמ' שם דאיכא נגיחה לתם נגיחה למועד כו', הוא קושיא מכח ההיקש ולא הקשו מעצם הסברא, אף שבפשטות תי' הגמ' - דאיכא לימוד 'לזה ולא לאחר' - יורד גם התימה בהסברא, אבל אינו מוכרח).

ומוכרח דהתם נמי אזלינן בתר הסברא, דבגמ' שם ביארו דלא פטר ר"י (בשמירה פחותה) אלא צד תמות של המועד, ובתוס' שם כ' דמסברא אומר כן ד'וכי משום שנעשה מועד גרע ויפטר אפי' מח"נ בשמירה פחותה', וא"כ יוצא דהוא ממש כסברת ר' עולא (כמ"ש התוס') וא"כ מה הקשו עליו הכא.

ולכאורה התם גבי שמירה פחותה היה להקשות יותר מבהכא, דהתם אומר ר"י כן להלכה דתם יתחייב יותר מבמועד, והכא הוא רק דכ' בקרא לגלויי שלא נטעה.

★★

ולישב הנ"ל כתב חכ"א בקובץ פלפול התמימים (י"ח קובץ ח' ע' 376), די"ל דתוס' ס"ל דכל ענין חיוב ניזקין הוא חידוש דהתורה ואינו סברא, א"כ כשכתוב בקרא דשוורין פטורין מדמי וולדות, אין הכוונה דאיכא פטור, אלא דגילתה תורה דאין מקום לחייב, אמנם בתם שייך לחייב מעצם דין תשלומין דשור. וזה ביארו התוס', דוודאי אין הכוונה דמועד יהיה פטור לגמרי, שהרי על ח"נ יש מקור לחייבו - מדין תם, ורק דהו"א דגילתה תורה דבוולדות אין לחייב הנ"ש. ומ"מ הקשה רבא שאין בזה סברא דהא אם צד תמות איכא מקור לחייב כ"ש מועד נחייב, ובוודאי שלא הו"א דזה כוונת הפסוק. וזה כוונת התוס' דקושית רבא היא דנחייב גם במועד, דהא אין כאן פטור, ורק דאין חיוב (ולזה מועיל הק"ו מצד תמות).

וממילא מובן דלקמן (מה ע"ב) שייך לומר דתם יהיה חייב ומועד פטור, דהא התם הלימוד דר"י הוא דכיון דסתם שוורין בחזקת שימור (היינו דמשמרין אנשים את שוריהם), 'אמר רחמנא תם נשלם דניבעי ליה שמירה מעולה', וכש"כ במועד, 'הדר אמר רחמנא - ולא ישמרנו, גבי מועד, דנעביד ליה שמירה מעולה, הוי ריבוי אחר ריבוי' ואתי למעט. א"כ וודאי שהתם הוא מיעוט גמור, דלא שייך לומר דליכא מקור לחייב, דהא מהא דמשלם התם מוכרח דבעינן שמירה מעולה, וכשאמר ריבוי נוסף הוא וודאי מיעוט גמור שנפטור המועד אף שאיכא מקור לחייבו. ולא שייך להקשות יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא.

★★

אמנם כ"ז הוא לשיטת התוס', אמנם לרש"י י"ל שס"ל דחיוב תשלום ניזקין הוא סברא - יבואר שפיר, דבאמת הכוונה דר' עולא היא דמועד יהיה פטור לגמרי (גם מח"נ), דהא מ"ש אנשים ולא שוורים אינו רק דסילקה תורה המקור לחייב (דהא מקור החיוב הוא מן הסברא), אלא דהוא פטור גמור, ולכן סובר ר' עולא דכיון דמסברא צריך להיות חייב אף במועד רק דאיכא פטור בקרא, שוב כיון דאין פטורו של מועד מסברא לא שייך ללמוד בק"ו לפטור תם.

וע"ז הקשה רבא דאכתי לא שייך לומר כן, דוודאי גם בפטור איכא ק"ו - ואם מיעט הכתוב מועד כ"ש דתם יהיה פטור.

ולכן לא יוקשה כלל מדברי ר"י שתם חייב בשמירה פחותה ומועד פטור, דהא התם דאוקמי לשיטת ר"י דצד תמות במקומה עומדת א"כ זה וודאי שייך דפטרה תורה מנ"ש ויהיה

חייב רק ח"נ דבזה לא שייך לומר ק"ו, ורק לר' עולא שרצה לפטור במועד גם הח"נ דתמות שייך להקשות דתם יהיה פטור מק"ו. ואתי שפיר.

דף מ"ב ע"ב

בגמ': **אמר ר"ע וכי מה בא ללמדנו כו' אף אשה נזקי' ליורשי' כו' בכופר הואיל ואינו משתלם לאחר מיתה.**

בשו"ת מהרי"ט (אבן העזר חלק ב' סי' ד') דן בדבר רוצח שנתחייב עפ"י חק המלכות לשלם קנס ליורשים, אי יש לזה דין ראוי או לא.

ובתוך דבריו הביא דברי ר"ע בסוגיין וכתב דמסתברא דלמ"ד ונתן פדיון נפשו דמי מזיק גלי רחמנא דחשיב ראוי, ולא מיחייב מחיים אלא לאחר מיתה, שאז הי' לנו להורגו, ונותן במקום זה את כופר נפשו, אבל למ"ד שכופר הוא דמי ניזק, מההוא שעתא שחבל בו ומדוהו למיתה, מההוא שעתא נתחייב לשלם דמי הניזק, ולא חשיב ראוי.

ור"ע דדריש מקרא דמיקרי ראוי, לשיטתו שסובר במכילתא דכופר משלם דמי מזיק, ולהכי הו"ל ראוי, דאינו מתחייב רק לאחר מיתה, ע"ש.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סי' קל"ז) מה שדן מסוגיין לגבי מי שנהרג בתאונת עבודה, והחברה צריכה לשלם פיצויים לבניו, אם יש לזה תורת ירושה, או שהבן והבת שווים בו וכדו'.

★★

בגמ': **אמר ר"ל לא אמר אלא בכופר** וכו' **והוה לי' ראוי ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק מ"ט אמר קרא והמית** וכו'.

ובתוס' עמדו על כך דבגמ' (ב"ב קי"ב ע"א) ילפינן ענין זה מקרא אחר דאלעזר בן אהרן ע"ש מש"כ.

וכתב באבן האזל (פ"י דנזקי ממון הלכה י"ג אות ב') די"ל דהוא באמת מחלוקת התנאים, ור"ע אינו לומד מקרא דאלעזר בן אהרן, משום דאיכא למימר דנפלה לי' לו וירשה בנו אינה דרשה מוכרחת ועיין בפי' רשב"ם ומה שכתב בשם הר"ח.

ור"י בן קרחה ע"כ לא סבר דרשא דר"ע, וזה תליא אם מועד לבהמה הוי מועד לאדם או לא, דדוקא אי אמרינן מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, וא"כ פירוש קרא דואם שור נגח הוא היינו שור נגח לאדם, וא"כ קרא בחד גוונא הוא דכי יגח שור את איש או את אשה סקול יסקל וגו', ואם שור נגח הוא וגו', וא"כ קרא דוהמית מיותר דהא קאי אירישא דקראי דכבר כתיב "כי יגח שור את איש וגו'" כדאמר ר"ע.

אבל אי נימא מועד לבהמה הוי מועד לאדם, א"כ קרא דואם שור נגח הוא היינו דהיא שור נגח מהריגת בהמות, ועכשיו המית איש או אשה, ולא קשה כלל הרי כבר נאמר "כי יגח וגו' איש" דואם שור נגח הוא לא קאי אקרא דכי יגח שור את איש, והוא שור נגח מהריגת בהמות, ולכן מפרש קרא דעכשיו המית איש או אשה, ונמצא דאי לא דרשינן דרשא דר"ע, ע"כ מוכח מקרא גופי' דמועד לבהמה הוי מועד לאדם, דאי לא"ה מיותר קרא דוהמית.

וע"ש מש"כ ליישב בזה בדעת הרמב"ם והראב"ד ע"ש היטב.

★★

בספר בית אהרן עמ"ס הוריות (אמרי ברוך - סי' כב) כותב:

קשה לי לפרש"י למ"ל דרשא דאו אשה דהוה ליורשה, הלא כיון דילפינן ממקום אחר דכופר הוא לאחר מיתה, א"כ הוה ראוי וממילא ידעי' דאינו לבעל כיון דהוה ראוי. ע"כ נלענ"ד לפרש, לולא פירש"י, דתי' הש"ס הוא מדכתיב והמית איש או אשה ודרש ר"ע מאו אשה דמה איש ליורשיו אף אשה ליורשיה, וקשה באמת קו' הש"ס הלא לר"ע ירושת הבעל דאורייתא וא"כ אמאי הוה ליורשיה, וע"כ מוכרח מזה גופי' דכופר אינו משתלם מחיים, דאל"ה הוה במוחזק ואמאי לא הוי לבעל אלא ליורשיה, וזה כוונת תירוצו מדכתיב והמית "איש או אשה" ודרשי' דכופר ליורשי' מזה גופי' מוכרח דכופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה, וממילא ליכא הקושיא שהקשינו על רש"י, כיון דזה גופא דאינו משתלם לאחר מיתה למדין מאו אשה. והנה ז"ב ד"דרשא זאת שייך רק לר"ע לשיטתו דס"ל ירושת הבעל דאורייתא, אבל אם אינו דאורייתא למ"ל קרא דהוה ליורשי' ולא לבעל הלא כל דבריה אינם לבעל.

ובזה מיושב, דהנה בגיטין (מ"ג ע"א) ס"ל לרב אדא בר אהבה דכופר משתלם גם בטריפה. ולכאורה היאך פליג

על ר"ע דמוכח מיני' דכופר הוא דוקא לאחר מיתה ממש. אבל לפ"ד א"ש דרק לר"ע לשטתי' דס"ל ירושת הבעל דאו' לכן ס"ל דאינו משתלם אלא לאחר מיתה, אבל למ"ד ירושת הבעל אינו דאורייתא א"כ לדידי' בלא"ה א"א לדרוש דרשא זאת, א"כ שוב אין לנו הכרח דטריפה אינו משתלם, ושפיר אפשר לומר דטריפה כמיתה ומשתלם, וס"ל לר"א ב"א דהברייתא דהתם ס"ל כמ"ד ירושת הבעל לאו דאו', ורבא רצה לאוקים הברייתא גם כר"ע וע"כ הקשה לו דכופר אינו משתלם מחיים.

★★

בגמ': ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק.

בפרשת וארא נאמר (שמות ו, כה), 'ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה', ויש לדקדק, מדוע כתב 'מבנות פוטיאל' דמשמע מקצת בנותיו, ולא כתב 'בת פוטיאל'.

וביאר בדודאי ראובן (שם), דהנה, במסכת בבא בתרא (קיג, א) אמרו, 'מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, דכתיב, ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו אשר ניתן לו בהר אפרים, וכי מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר, מלמד שנשא אלעזר אישה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה, וירשה פנחס'. מוכח מזה, שלפוטיאל לא היו בנים כי אם בנות, לכן דקדק כאן הכתוב לומר 'מבנות פוטיאל'.

עוד ביאר, דהנה מבאר שם הרשב"ם את קושיית הגמרא 'מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר', שהגמרא מדייקת את לשון הפסוק 'אשר ניתן לו בהר אפרים', שבאו פנחס ואלעזר לדון בפני בית דין על ירושה זאת, ונתנו הבית דין את הירושה לפנחס, ומשום שאין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק.

ויתכן לומר, שהטעם שתבע פנחס את ירושתו בדין, והלא ממילא גם אם יהיה אלעזר יורש את אשתו, הרי עתיד פנחס לרשת את אותה ירושה לאחר מיתת אביו. אלא הסיבה שתבעו, משום שאלעזר כהן גדול היה שאסור לו לשהות בלא אשה, וחשש פנחס שיקח אלעזר את אחות אמו ויוליד ממנה בנים, ושוב לא יהיה הוא יורש לבד את אותה ירושה שבאה לאביו מאמו, לכן תבע בבית דין לירש את אמו מיד לאחר שמתו מורישיה.

לפי זה אם נאמר שאכן נשא אלעזר את אחות אשתו, יתיישב היטב לשון הפסוק 'מבנות פוטיאל', שאכן נשא שתים מבנותיו.

דף מ"ג ע"א

בגמ': אמר רב פפא התורה זכתה דמי ולדות לבעל אפילו בא עליה בזנות.

בזה פירש במשך חכמה (פר' וישב) מה שאמרה תמר ליהודה (בראשית לח, כה), 'לאיש אשר אלה לו אנוכי הרה', דהנה כמבואר בגמרא, אף אם בא עליה בזנות, מכל מקום יש לבעל זכות בדמי ולדות, ובזה בקשה תמר לשכנע את יהודה שאין להמיתה, משום שאף אם היא חייבת מיתה, מכל מקום אין לבעלה להפסיד את זכותו בולדות. אלא שהיה מקום לומר, שבכל זנות אין בכל זה נפקא מינה, כי בין כך אין יודעים מי הבעל, ואפילו אם יבא אדם ויאמר שהוא הבעל אינו נאמן, לפיכך שלחה לאמר לו, 'לאיש אשר אלה לו אנכי הרה', ואם כן יש מכך סימן מיהו הבעל, וחזרה הטענה למקומה, שאין לנו להפסיד את ממון הבעל.

★★

בגמ': התורה זכתה דמי ולדות לבעל אפילו בא עליה בזנות.

בשו"ת משיב דבר (ד, לה) הקשה, מנליה לתלמודא להוציא ממשמעות הכתוב בעל האשה שהוא אדונה והוא קונה אותה, מה שאין כן אם זינתה.

ותירץ, דמשום דברור היה לחז"ל שאין לבעל שום זכות מן התורה באשתו יותר מעניני אישות והשייך לזה, והוא הפרת נדריה שבינו לבינה, או עינוי נפש שנוגע לאישות, ומשמעות 'כי יקח איש אשה' הוא למה דמסיים הכתוב 'ובעלה' או 'ובא אליה' ולא יותר, ואם כן למה דמי ולדות ושבחם שייכים לבעל, הרי אין זה מענייני אישות, אלא על כרחך, דזכות זו אינה מחמת היותו בעל, אלא מחמת היותו אבי הילדים, ובעל האשה היינו מי שראוי להיות בעל, והוא גזירת הכתוב שיהיו הוולדות ושבחיהם לאביהם.

★★

בגמ': אמרי הני מילי לבני מערבא כו'.

ומבואר כאן דלרבי אפילו מלוה ע"פ חשיב מוחזק.

ברשב"ם ב"ב (קכ"ד ע"א) מבואר דאף לרבי במלוה על פה לא חשיב מוחזק כיון דיכול לומר פרעתי. והק' בקצוה"ח (סי' קע"ח סק"ו) דהא הכא מבואר בסוגיין דאף בנזקין שהוא מלוה ע"פ מיקרי מוחזק אליבא דרבי, ואין לתרץ דנזקין הוא מלוה הכתובה בתורה דכמאן דכתיבא בשטר דמיא, דהא לענין פרעתי דינו כמלוה על פה.

ותירץ באבני נזר (חו"מ סי' מ"ט מחודש ט') דהרשב"ם ס"ל להלכה דשעבודא לאו דאורייתא, ולדידי' כתבו הראשונים דפריעת בעל חוב הוא מצוה, ובכתובות (פ"ו ע"א) מבאר הגמ' דאי אמר לא בעינא למיעבד מצוה, כופין אותו עד שתצא נפשו. וא"כ במלוה ע"פ דיכול לומר פרעתי, ואז אין כופין אותו, ממילא הוה ראוי גמור, שאין לו שעבוד, ומצד המצוה א"א לכוף אותו.

אבל סוגיא דידן הרי ס"ל דשעבודא דאורייתא, דהא מקשה ונומקא לרבה בגבה מעות דאז הוה ראוי, ואי סובר שעבודא לאו דאורייתא, אפי' קרקע הוה ראוי כמבואר בוא"פ גט פשוט, וע"כ דסוגיין סובר דשעבודא דאורייתא, וא"כ אף שיכול לומר פרעתי, מ"מ מיקרי מוחזק מחמת השעבוד.

דף מ"ג ע"ב

בגמ': אלא לאו דמים.

נחלקו הרמב"ם והראב"ד (בפ"י מנזק"מ הי"ד) אם יש דמים לבן חורין, אולם אפי' למ"ד שיש דמים לבן חורין אעפ"כ ההורג אדם אינו חייב לשלם דמים ליורשיו שהרי קלבדר"מ וכיון שנהרג פטור. וכתב המנ"ח (מצו' ל"ד סק"ו) דלפי"ז ההורג טריפה שאינו נהרג יחויב לשלם דמי ההרוג ליורשיו. ובס' תורתך שעשועי סו"פ יתרו כתב עלה דלפי"ז בכל הורג אדם יוכלו היורשים לטעון שמא טריפה היה ההרוג, ואין הרוצח חייב מיתה, וא"כ חייב לשלם דמים, והגם שא"א להוציא ממון מיד הרוצח בטענת שמא הי' רוצח, אבל עכ"פ אם תפסו היורשים דמי ההרוג לא מפקינן מינייהו, דהא אף שבי"ד הורג את הרוצח הרי זה מדין דאזלינן בתר רובא ורוב אינם טריפה אבל להוציא ממון מיד היורשים שתפסוהו א"א, שהרי אין הולכין בממון אחר הרוב.

וי"ל בתרי אנפי, א' דכיון דנהרג מדין רוצח יש לו דינים של קלבדר"מ שפטור על דמים הגם שיכול להיות שהיה טריפה, אבל אם עכשיו דנים אותו כרוצח פטור מקלבדר"מ, וסמך לזה מדברי האבני נזר אה"ע (סי' רע"ג) שמקשה למה כל גנב ששחט חייב דו"ה, לימא שמא טריפה הי' ושחיטה שאינו ראוי' ל"ש שחיטה לדעת ר"ש ואין הולכין בממון אחר הרוב. ותי' דכיון דמחמת הרוב מותרת באכילה ול"א שהיתה טריפה, א"כ מיקרי שחיטה ראוי', אף דאם טריפה הוא פטור מדו"ה, הכי נמי כאן דהגם שיכול להיות שהי' טריפה, אבל אם דנו אותו כרוצח פטור מדמים משום דרוצח יש לו דין קלבדר"מ. ב' עפ"י מה שחידש לן הגרעק"א (תנינא סי' קכ"ט וקמ"ח) דאם דנו כבר בדין רוב על דבר אחד כגון שדנו שאינו טריפה ועל כן הרגו את הרוצח, אז דנים גם בתר רוב על הממון.

★★

בגמ': האמר ריש לקיש כגון שהצית בגופו של עבד דקם ליה בדרבה מיניה.

הקשה בפני יהושע, הרי ריש לקיש בא לתרץ קושיא שהקשה רבא על רבה, ובמסכת כתובות (לד, ב) מבואר שרבה סובר, דחידוש הוא שחדשה התורה בקנס, אף על גב דמיקטל משלם, ואם כן, למה נפטר משלשים של עבד, הרי קנס הוא, ולא שייך בזה קם ליה בדרבה מיניה. אמנם לפי מה שפירשו שם בתוספות, דרבה אליבא דרבי מאיר קאמר, והוא אינו סובר כך ניחא, ועיין מה שהאריך ליישב את שיטת רש"י.

על פי המבואר, דבקנס אומרים קם ליה בדרבה מיניה, ביאר בשו"ת אור המאיר להגאון רבי מאיר שפירא מלובלין זצ"ל (סי' סו) מה שמצינו אצל אדם הראשון (במדבר רבה יג, יב) שמלבד עונש המיתה שנגזר עליו, לקה גם כן במיעוט המאורות, וקשה, מדוע אין אומרים קם ליה בדרבה מיניה, ואינו מת ומשלם. אלא העונש על אדם הראשון היה קנס, כדמצינו הלשון "נקנסה מיתה על אדה"ר" ובקנס חידשה התורה שאף על גב שמת משלם.

★★

בגמ': קל וחומר הוא ומה אדם באדם שלא עשה בו קטנים כגדולים חייב בו על הקטנים כגדולים

שור באדם שעשה בו קטנים כגדולים אינו דין שחייב על הקטנים כגדולים.

בבית האוצר (חלק א, עמ' 120) הקשה, הרי אין עונשין מן הדין, וכיצד אפשר לחייב בשור קטנים כגדולים מקל וחומר.

וכתב, דלפי הסברא הנודעת, דמה שאין עונשין מן הדין הוא משום דאפשר שהדבר הנלמד החמור אין ענשו מספיק כפי הדבר הקל, כאן אין שייך סברא זו, ולכן שפיר יש לחייב מחמת קל וחומר, שהרי הקל וחומר בא רק לומר, דשור ההורג את הקטן חייב מיתה כשור ההורג את הגדול, ואם כן זהו דאי אי אפשר לומר, דהורג את הקטן אינו מתכפר במיתה, שהרי הריגת קטן איננה חמורה מהריגת גדול, וארדבה קלה הימנה, ואם כן כיון שההורג את הגדול די לו בעונש מיתה, כל שכן שההורג את הקטן די לו בעונש זה, ואין מקום כלל לומר שיצטרך עונש חמור יותר.

דף מ"ד ע"א

בגמ': שור באדם שעשה בו קטנים כגדולים אינו דין שחייב על הקטנים כגדולים לא אם אמרת אדם באדם שכן חייב בארבעה דברים תאמר בשור שאינו חייב בד' דברים.

במכילתא (משפטים נזקין, י) הדברים מובאים באופן זה, 'רבי שמעון בן יוחאי אומר, למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי בדין, ומה אם במקום שלא עשה בו קטנים כגדולים בהורגין, עשה בו קטנים כגדולים בנהרגין, מקום שעשה קטנים כגדולים בהורגין, אינו דין שנעשה קטנים כגדולים בנהרגין, לא, אם אמרת להלן עשה שאינו מתכוין כמתכוין בנזקיו, לפיכך עשה בו קטנים כגדולים בנהרגין, תאמר כאן שלא עשה בו שאינו מתכוין כמתכוין שנעשה בו קטנים כגדולים בנהרגין, תלמוד לומר או בן יגח או בת יגח'.

וצריך ביאור, למה בגמרא לא אמרו פירכא זאת, דמה אדם שעשה בו אינו מתכוין כמתכוין. וביאר במשך חכמה (פר' משפטים, וכעין זה גם במלבי"ם שם), דרבי שמעון לטעמיה (להלן מד, ב) דנזיקין שלא בכוונה פטור, ולכך אמר פירכא זו, אבל אנן קיימא לן כרבי יהודה דמחייב אף שלא בכוונה, ולכן פרשו שכן חייב בד' דברים.

★★

בגמ': תלמוד לומר או בן יגח או בת יגח לחייב על הקטנים כגדולים.

הרמב"ן (פר' משפטים) מבאר, 'והוצרך הכתוב לפרט משפט הקטנים, על דעת רבותינו ז"ל בעבור כי הוצרך למעלה (פסוק כט) לומר איש או אשה ללמד שהשוה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה, ויכול לא יהא חייב אלא על איש ואשה גדולים, תלמוד לומר, או בן יגח לחייב על הקטנים כגדולים, וכן עשה הכתוב בואיש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד, יז) כמו שפירש רש"י (שם). ועל דרך הפשט, בעבור שהשור הממית אדם גדול הוא רע מאד, כדוב שכול במדבר, ואם הועד בבעליו ולא ישמרנו, הנה פשע פשיעה גדולה וראוי שיתחייב מיתה וכופר, אבל הממית את הקטנים אינו רע כל כך, ודרך רוב השוורים שלא ייראו מהם, ויעלה על הדעת שלא יתחייב בעליו, ולפיכך אמר הכתוב כי כמשפט הזה יעשה לו'.

הריב"א (שם) מקשה, אם כן למה לי והמית איש השתא על הקטנים חייב על הגדולים לא כל שכן, והביא שתירץ הרר"א, דאי לאו והמית איש או אשה הוה אמינא דוקא על הקטנים הוא חייב, לפי שאינם יודעין להיזהר מן השוורים הנגחנים, אבל גדולים לא, קא משמע לן והמית.

אמנם הרא"ם דחה תירוץ זה, דאדרבא איפכא מסתברא, משום דשור נגח שהמית גדולים, הוא יותר רע משור נגח שהמית קטנים, ויש לבעליו יותר פשיעה על שלא שמרו, אבל שור נגח שהמית קטנים איננו כל כך רע, ואין לו לבעליו פשיעה גדולה על שלא שמרו, ואם כן על הקטנים חייב, כל שכן על הגדולים. ועל כן תירץ באופן אחר, דאיש או אשה נצרך משום שאין עונשין מן הדין, ואין לחייב מכך שחייב את הקטנים כל שכן על הגדולים.

דף מ"ד ע"ב

במשנה: שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אלו חייבין מיתה.

במשך חכמה (פר' משפטים) מצא לדין זה רמז נאה במקרא, דלגבי דין זה דשור הנסקל נאמר (שמות כא, כח), 'וכי יגח שור את איש וגו'', ולא נאמר 'שור איש', ואילו לגבי שור שהזיק נאמר (שם לה), 'וכי יגוף שור איש', ולכאורה מה ההבדל, אלא דכמבואר בגמרא דשור ההפקר ושור ההקדש

שנגח גם כן חייב סקילה, ומבואר דאף שור בלא בעלים שהרג חייב סקילה, ולכן לא נאמר אצלו 'שור איש'.

★★

במשנה: שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אלו חייבין מיתה ר' יהודה אומר שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת פטורין מן המיתה לפי שאין להם בעלים.

מדין זה דשור המדבר חייב מיתה, הוכיח הרמב"ן (פר' בראשית על הפסוק [בראשית ט, ה] 'מיד כל חיה אדרשנו') את חידושו הנודע, דמיתת השור איננה מצד עונש על הבעלים, שהרי אף שור המדבר חייב מיתה, אלא גזירת מלך היא.

לפי זה כתב הגר"י ענגיל בבית האוצר (א, עמ' 120) שדבר זה יהיה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבנן, דלרבנן ששור המדבר חייב מיתה, היינו משום שסוברים שחיוב מיתה אינו משום עונש הבעלים, מה שאין כן רבי יהודה סובר דחיוב מיתה הוא משום עונש הבעלים, ולכן בשור המדבר פטור ממיתה.

עוד הוכיח מסברא אחרת דחיוב מיתת השור איננה מצד עונש הבעלים, משום דאם כן, באופן שנעלם השור, יתחייב הבעלים לשלם כדי שווי השור, כדי לקיים את ענשו, אלא מוכח דאין זה מצד עונש הבעלים, אלא חיוב השור, ובאין השור לפנינו, אין לנו לחייבו.

ואולם כתב דיש לדחות הוכחה זו, שהרי אנו רואים בשור תם דמשלם חצי נזק מגופו, ושם בוודאי התשלומין אינם מצד השור, אלא מצד חיוב הבעלים, ובכל זאת אנו רואים שכל כמה שלא ניתן לגבות מהשור, אין לחייב יותר את הבעלים, ומוכח דאף במקום שהחיוב מצד חיוב הבעלים, מכל מקום אין לחייב יותר מהשור שהזיק, וכמו כן בשור שהרג אדם יש לומר, דאכן החיוב הוא מצד הבעלים, אך מכל מקום אין לחייבו יותר מהשור שלפניו.

★★

בגמ': תנו רבנן שור שהמית עד שלא נגמר דינו מכרו מכור הקדישו מוקדש שחטו בשרו מותר החזירו שומר לבית בעליו מוחזר משנגמר דינו מכרו אינו מכור.

ופירש רש"י, 'מכרו מכור - הוא לרדיא'. דהיינו שאם חרש בו הלוקח אינו צריך לשלם למוכר. לפי זה הקשה בקובץ ביאורים (אות כט), האיך יפרש הסיפא משנגמר דינו מכרו אינו מכור, דהיינו שאם חרש בו הלוקח צריך לשלם למוכר, והלא אסור בהנאה.

ותירץ, דרש"י סובר כשיטת רבנו תם, דשור הנסקל מותר בהנאה מחיים, ומה שמכרו אינו מכור הוא משום דאסור להשהותו לענות את דינו, וזה לא שייך אלא לכתחילה, אבל בדיעבד שכבר השהה אותו למה יהא אסור ליטול את דמי חרישתו.

דף מ"ה ע"א

בגמ': משנגמר דינו מכרו אינו מכור.

ברמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"א ה"ג) כתב דאינו לוקה משום בל יראה ובל ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח כו'. ומבואר מתוך דבריו דגם איסורי הנאה כמו חמץ בפסח שייך לקנות ולמכור.

והקשה בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ק או"ח סי' י"ט) דהרי הכא מבואר לגבי שור הנסקל דמשעה שנאסר בהנא' מכרו אינו מכור, שאינו שלו, וא"כ זה סותר דברי הרמב"ם שלגבי חמץ אפשר למכור ולקנות אותו.

וכתב לתרץ (בד"ה וא"כ קם דינא) דלעולם הוא כדחזינן הכא דכל איסורי הנא' אינו שלו ואינו יכול למכור אותו, ושאני לגבי חמץ בפסח, שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין שהוא הבעלים ועובר עליו על בל יראה, וא"כ לגבי דין בל יראה אוקמי' הכתוב כאילו הוא ברשותו, וא"כ דוקא לגבי זה יכול לקנות ולמכור, אבל שאר איסורי הנא' לא.

★★

גמ': משנגמר דינו כו' הקדישו אינו מוקדש.

במנחת חינוך (מצוה תס"ד או"ק מ"ב) מביא קושיא מהגאון ר' צבי הלברשטט ז"ל על מה שכתבו התוס' (חולין קמ"א ע"א) בהך דסנהדרין קמ"א ע"ב דאיירי שם במתניתין לגבי שור הקדש של עיר הנדחת, דמיירי שהקדישו לאחר שנגמר דינו, דלפני זה לא נאסרה משום שטל שמים.

והקשה דהא מבואר הא דשור הנסקל לאחר שנגמר דינו לסקילה אינו קדוש, דאינו כרשותו להקדיש אותו, וא"כ ה"ה בשור של עיר הנדחת שנגמר דינו א"א להקדישו,

וא״כ כיצד כתבו התוס׳ דאיירי שהקדישו להשור עיר הנדחת אחר שנגמר דינו.

ותירץ המנחת חינוך דבקצות החושן (סי׳ קי״ז סוס״ק ב׳) הביא משו״ת הריב״ש דהא דקיי״ל גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, היינו דוקא בקדושת דמים, אבל קדושת הגוף יכול להקדיש אע״פ שאינו ברשותו. וע״ע בקצות החושן (סי׳ ת״ו סק״א) דאיסורי הנאה דמיקרי שאינם שלו, היינו ״שאינם ברשותו״ אבל שלו הוו.

ולפ״ז א״ש היטב דדוקא הכא לענין שור נגח שפסול להקרבה וע״כ שהקדישו לבדק הבית, ומשו״ה לא חל הקדשו לאחר שנגמר דינו לסקילה, דלגבי קדושת בדק הבית, לא חל כשאינו ברשותו, ואיסורי הנא׳ מיקרי שאינו ברשותו כנ״ל, אבל התם בשור הנסקל שנגמר דעינו, י״ל דאיירי שהקדישו למזבח, וחל עליה קדושת הגוף. וזה חל אפילו בדבר שאינו ברשותו, וכן באיסורי הנא׳, ומשו״ה חל אע״ג דנגמר דינו לסקילה.

★★

בגמ׳: החזירו שומר לבית בעליו אינו מוחזר ר׳ יעקב אומר אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו מוחזר.

כתב בפתחי תשובה (יורה דעה סי׳ קנג סק״א), ׳עיין באר היטב בשם ט״ז, דבהמה הנרבעת מותר באכילה, וכן כתב בתשובת בית יעקב (סי׳ קי״ח) וכו׳, וכן הדין בשור שנגח את האדם ומת, דלכתחילה אסור לשוחטו כדי לאכול ממנו, ובדיעבד מותר עיין שם. ועיין בתשובת יד אליהו סימן ל״ה שחולק עליו במה שכתב דאסור לכתחילה לישראל לשחוט בהמה הנרבעת דליתא, והעלה דמותרת באכילה, ומצוה לשוחטה מיד דוקא ולא למכרה ולא להניחה בחיים כלל. וכתב עוד, דאין לכתוב על עורה ספר תורה ותפילין ומזוזות, ואפילו רצועות אין ליקח ממנה, ואפילו בדיעבד אם כתבו עליו חוכך לומר דאין לקרות בו וצריך גניזה עיין שם, ועיין בתשובת מקום שמואל סימן צ״א׳.

והנה בספר חקר הלכה (איסור שור הנסקל אות א) הוכיח מסוגייתינו דנחלקו רבנן ורבי יעקב, לגבי שור שנגמר דינו בבית שומר והחזירו לבעליו אם נחשב מוחזר, ובשיטה מקובצת הביא להקשות, שהיה לו לשומר לשחטו קודם, ותירץ דאינו רשאי לשחוט של אחרים. ואם נאמר דאסור לשחוט לכתחילה מה הקשה, אלא מוכח דאף לכתחילה מותר לשחוט.

★★

בגמ׳: באיסורי הנאה אומר לו הרי שלך לפניך.

כתב המגן אברהם (סי׳ תמ״ג ה׳) שמי שהפקידו אצלו חמץ מוטל על השומר למכרו טרם בא זמן איסור חמץ, ואם לא מכרו פשע בשמירתו, וצריך לשלם להמפקיד דמי חמדו. ומכל מקום אם החמץ הוא בעין יכול לומר לו אחרי הפסח הרי שלך לפניך. (וכיוצא בו כתב בריש סי׳ ת״מ לגבי חמץ שהפקיד אצלו גוי שיכול לומר לו אחרי הפסח הרי שלך לפניך).

ובשו״ת שער אפרים (סי׳ כ״ח) מסתפק אם יכול לומר הרי שלך לפניך בשומר, די״ל דרק הגזלן אמרינן הרי שלך לפניך ולא השומר. אמנם בחק יעקב (סי׳ תמ״ג ח׳) כתב דמסוגיין מוכח דיכול לומר הרי שלך לפניך גם בשומר, דרק גבי שור הנסקל שיכול לומר לו הוינא מעריקנא לי׳ לאגמא, ס״ל לרבנן דאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל בשאר איסורי הנא׳ ס״ל לרבנן גם כן שיכול לומר הש״ל.

ועיין שם בהגהות רעק״א שהאריך בזה, ובשו״ת שואל ומשיב מהדו״ק ח״א סי׳ קמ״ה.

★★

בגמ׳: אמר רבה דכולי עלמא אומרין באיסורי הנאה הרי שלך לפניך דאם כן נפלוג לענין חמץ בפסח אלא הכא בגומרין דינו של שור שלא בפניו קמיפלגי דרבנן סברי אין גומרין דינו של שור אלא בפניו דאמר ליה אי אהדרתיה ניהלי הוה מערקנא ליה לאגמא השתא אתפשתיה לתוראי בידא דלא יכילנא לאשתעויי דינא בהדיה.

הקשה בשו״ת חתם סופר (אורח חיים סי׳ קה), דהנה איתא במסכת חולין (קלח, ב), ׳אמר רבינא, עוף טהור שהרג הנפש פטור משלוח וכו׳׳, ומסקנת הגמרא, דעדיין לא נגמר הדין, וצריך להביאו לבית דין כדי לקיים מצות ׳ובערת הרע מקרבך׳, ופירש רש״י, ׳מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביא לבית דין, כדי לבער רשעים מישראל׳, וכן פסק הרמב״ם

(שחיטה יג, כא). ומבואר דמצוה על כל אדם מישראל למסור לבית דין חייבי מיתות, כדי לקיים ובערת, וקשה, לרבנן למה חייב על כך שהביאו לבית דין, אדרבה מצוה על כל אדם להביאו לבית דין.

ותירץ, דמה שאמרו שם בחולין שכל אדם מצוה להביאו לבית דין, היינו דוקא בעוף דשל הפקר הוא, אבל שור שיש לו בעלים, וקודם גמר דין דממונו של בעלים הוא, אין אדם מחוייב ולא רשאי לעשות בו מעשה כי אם למוסרו לבעליו ועליהם המצוה מוטל, ועל כן יכול לומר לו, 'עריקנא ליה לאגמא', דלא עליך הדבר מוטל להביא לבית דין, כי אם למוסרו לבעליו, ואם הם לא ירצו לעשות מצוה יניחוהו למיערק לאגמא, ולכן מתחייב לשלם.

★★

בגמ': הוה מערקנא לי' לאגמא.

בשו"ת הרשב"א הובא בבית יוסף חו"מ (סי' שפ"ח אות ח') כתב דהיכי דהבעל דין הוא במדינת הים, מקבלין עדות שלא בפניו לא שנא בדיני ממונות ולא שנא בדיני נפשות.

ואין להקשות על זה מהא דאמרינן הכא בשור הנסקל הוה מעריקנא לי' לאגמא, אלמא שאם הי' מעריך לי' לאגמא, לא היינו מקבלין עדות שלא בפניו, משום דכמיתת הבעלים כן מיתת השור, הרי שלגבי דיני נפשות אין מקבלין עדות שלא בפניו. אף שאינו נמצא כאן אתנו.

ודחה הרשב"א דהכא משום גמר דין אתינן עלה, דאין גומרין דינו שלא בפניו, אבל לענין קבלת דין, מקבלין שלא בפניו כשהוא במדינת הים וכדו' בין הדיני ממונות בין בדיני נפשות.

★★

בגמ': ארבעה שומרים כו' דנטרי' שמירה פחותה כו'.

ומבואר ששומר חנם ששמר בדלת שאינו יכול לעמוד ברוח מצוי', מיקרי פושע וחייב.

ותמה בשו"ע הרב בקונטרס אחרון (סי' תמ"ג ס"ק ב') אמאי חייב שומר כשפשע ולא נעל בפני' כראוי, והרי אפילו הפורץ גדר בפני בהמת חבירו אינו אלא גרמא בעלמא ופטור (כדלקמן נ"ה ע"ב), כ"ש אם רק אינו נועל כראוי ויכול להפתח ברוח מצוי' שאינו אלא גרמא בעלמא, ואמאי חייב אף שומר חנם.

ותירץ דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה, אינה מחמת מעשה הפשיעה עצמה, אלא בשעה שהוא מקבל הפקדון, נשתעבד להחזיר הפקדון בשלמות בבא הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה או נגנבה ממנו, חסה עליו התורה ופטרתו דלא הי' מה לעשות, וכשו"ש חייב יותר ובשואל יותר, אבל החיוב הוא מחמת השעבוד בזמן קבלת הפקדון, ולא מחמת הפשיעה עצמה.

וכן הביא סברא זו בבית מאיר (או"ח סי' תמ"ג) מהראשונים בב"מ סו"פ השוכר את הפועלים דכיון דהמפקיד עליו נשען בשמירתו, משום הכי הו"ל הפושע כמזיק.

ועיין מה שהבאנו לקמן ס"ב ע"א מבעל הלחם משנה.

דף מ"ה ע"ב

במשנה: קשרו בעליו במוסירה כו' ר' יהודה אומר תם חייב ומועד פטור.

בטעם הדבר שלתם צריך שמירה מעולה ולמועד סגי בשמירה פחותה, והלא איפכא מסתברא, מבאר הגאון ר' יצחק זאב יאדלר ז"ל מירושלים בספרו תפארת ציון עה"ת (משפטים כ"א כ,ט) דסברת הדבר הוא שלשור תם כיון שאין לו קול ואין אנשים יודעים להזהר ממנו, להכי צריכים בעליו לשמרו שמירה מעולה ולא סגי שישמרנו שמירה פחותה, אבל שור מועד שכבר נגח ג' פעמים, אין צריך שמירה יתירה, שכבר יצא עליו הקול ששור נוגח הוא, ויודעים שכיניו להזהר ממנו, ולהכי סגי בשמירה פחותה. וכיוון לזה לדברי הפני יהושע כאן בסוגין.

★★

בהכתב והקבלה (משפטים כ"א ל"ו) כתב דד"ז מרומז מדיוק לשון הפסוק דהנה המגיד משנה (מכירה פכ"א הי"ח) כתב דאם אמר "שדותי מכורין לך" כולן בכלל, אבל אם אמר "שדות שלי מכורין לך" אין כולם בכלל עיין שם, הרי שלשון קצר של שדותי כולל יותר מאומר שדות שלי. וה"נ כתיב גבי מועד או נודע כי שור נגח הוא וגו' "ולא

ישמרנו״ ולא כתיב ״ולא ישמור אותו״, הרי זה כולל יותר שגם שמירה פחותה לא עביד לי׳, הרי ששמירה פחותה סגי לו.

★★

בגמ׳: הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

בערבי נחל (פרשת עקב) ביאר לפי יסוד זה דאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מה שנאמר (משלי טז, יח) ׳לפני שבר גאון ולפני כבוד ענוה׳, כי כל העולמות נבראו על פי התורה, וכל הנהגתן כל ימי עולם מתנהג על פי התורה, ולכן כל המדות שמצינו שהתורה נדרשת בהן, מוכרח גם כן שבמדות אלו יתנהג העולם, מאחר שהנהגתן על פי התורה, ומצינו במדות התורה אין ריבוי אחר רבוי אלא למעט, כי מאחר שהוא מרבהו ומגדלהו מאד נתמעט, כי לא תעלה במעלות כו׳, וריבוי השמן בנר הוא סיבה לכבות אורו, וכן אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, כי אחר שהדבר נתמעט מאד ומאן דאיהו זעיר איהו רב אצל השם יתברך, כי אינו משתמש רק במאנין תבירין, לכן במדות אלה מתנהג העולם, ׳לפני שבר גאון׳, כשמתנשא ברבוי אחר רבוי אזי נתמעט, ׳ולפני כבוד ענוה׳, כשנתמעט במיעוט אחר מיעוט אזי נתגדל אחר כך.

★★

בדברי ישראל להרה״ק ממודז׳יץ זצ״ל מפרש, שמאמר זה מרמז ללימוד התורה, אין ריבוי אחר ריבוי׳ בלימוד התורה, ׳אלא למעט׳, דהיינו כל מה שילמד יותר נחשב לו למעט, ונותן לו חשק ללמוד עוד, וכן הוא בעצמו כמה שלומד יותר נעשה נמתעט אצלו ונעשה שפל בעיניו, ׳ואין מיעוט אחר מיעוט׳ בלימוד התורה, כלומר, שממעט ללמוד, ׳אלא לרבות׳, מיעוט הלימוד גורם לו להתרבות ולהתנשא, ודומה לו שהוא מלא וגדוש בתורה, על דרך שאמרו חז״ל ׳איסתירא בלגינא קיש קיש קריא׳.

דף מ״ו ע״א

בגמ׳: ר״א אומר אין לו שמירה אלא סכין אמר רבה מ״ט דר״א דאמר קרא ולא ישמרנו שוב אין לו שמירה א״ל אביי אלא מעתה דכתיב ולא יכסף נמי שוב אין לו כיסוי לזה כו׳ והתנין כו׳.

באוה״ח הק׳ פ׳ משפטים (כ״א, ל״ו) כתב דרבה לא חשש להשיב לאביי דחילוק גדול יש בין הפסוק שנאמר כאן ״ולא ישמרנו״ בשור ולבין ״ולא יכסנו״ שנאמר בבור.

דבשור כתיב כל הפסוק בלשון עבר או נודע כי וגו׳ ולא ישמרנו, וקשה דהול״ל ״ולא שמרו״ בלשון עבר, ועל כרחך דבא לומר דין חדש שאין לו שמירה, משא״כ לגבי בור לא שינה הכתוב שהפסוק אומר בלשון עתיד כי יפתח איש בור וגו׳ וגם סיים בלשון עתיד ולא יכסנו.

★★

בגמ׳: ר׳ נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו שנאמר ולא תשים דמים בביתך.

בשולחן ערוך (חושן משפט סי׳ תכז, ג) נפסק, שבתי כנסיות ובתי מדרשות פטורים מן המעקה. וצריך עיון, הרי יש בכך משום סכנת נפשות, ומה לי שזה בבית כנסת.

וביאר בעין אליהו, שאמנם יש מכשולות שאינן ראוים וצריך לעשות מעקה, אבל לא בכל מכשול צריך לעשות מעקה, שהרי יש מקומות שמיד רואה שאין מעקה, ונזהר לא לילך שם, ובכל זאת ציותה התורה לעשות מעקה, על מקומות אלו שכל אחד נוכח שאין מעקה, אלו נפטרו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

פרק חמישי

בגמ׳: חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה.

בעל עולת חודש מפרש מאמר זה על פי דרך המוסר, ומדבר על המגידים והמוכיחים, שאיך יכירו האם דבריהם אמיתיים ולשם שמים, והיינו על ידי ׳המוציא מחבירו׳, כלומר, אם המוכיח גורם בדבריו שהשומעים מקבלים את דבריו, ׳עליו הראיה׳, אז נודע שהוא ירא וחרד לדבר ה׳, ולכן דבריו שיצאו מן הלב נכנסו ללב השומעים.

אף בעל ייטב לב פירש את הדברים על פי דרך המוסר, ׳המוציא מחבירו׳, כלומר, אם רצון האדם השלם להצמיח אצל זולתו תורה ויראה, ׳עליו הראיה׳, עליו להביא לעצמו ראיה שהוא בעצמו מקיים כל מה שאומר לאחרים, ומסיים את דבריו בלשון זה, ׳ואני בעצמי מתבייש בראותי את נגעי לבבי הטמיר ונעלם מעין כל אדם, ואני מונע את עצמי מללמוד, אלא מללמד דברי תורה ומוסר לזולתי אפילו רק לקטנים ממני, כי לא יכנסו לליבם עד אשר יהיה ליבי מתאחד עם הדברים שאני אומר׳.

★★

בגמ׳: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן כו׳ ושמואל אמר המע״ה.

בטור חו״מ (סוף סי׳ רל״ב) הביא בשם הרמ״ה דהא דאמרינן המע״ה הוא רק בלא ידעינן אי הלוקח זבין להדיא או לשחיטה, אבל אם הוא גברא דאינו רגיל לזבון רק לשחיטה, אף שהוא מוחזק בהמעות מוציאין ממנו וצריך לשלם, וצ״ב מהו מקורו של הרמ״ה.

וביאר בשו״ת שער אפרים (סי׳ ע״ח) דהגמרא הרי קא מקשה ולחזי אי גברא דזבין להדיא כו׳, וזהו קושיא גם על שמואל, והיינו כשהלוקח כבר שילם, והמוכר הוא מוחזק, אמאי יכול המוכר לומר לשחיטה מכרתיו, הא אם הקונה רגיל לקנות תמיד להדיא, א״כ ודאי לרביא זבני׳, והו״ל מקח טעות ומוציאין את המעות מהמוכר.

ומינה יש ללמוד גם בהמשך הגמרא דמה דקא אמרי אי גברא וזבין לנכסותא וכו׳, היינו גם פירושו, דאף באופן דהלוקח עדיין לא שילם, והוא מוחזק במעותיו, מ״מ אם הלוקח קונה רק לשחיטה, לא הוה מקח טעות, ומוציאין המעות ממנו לשלם למוכר.

דף מ״ו ע״ב

בגמ׳: כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא אזלינן בתר רובא אלא המוציא מחבירו עליו הראיה.

הקשה האדמו״ר מאוסטרובצה זצ״ל (מאיר עיני חכמים חלק ג עמ׳ קפ), למה כל אונס מתחייב ליתן קנס לאבי הבת, כיון שכל ההוכחה שהוא אביה אינו אלא משום רוב, דרוב בעילות הלך אחר הבעל, והרי אין הולכין בממון אחר הרוב.

ותירץ, שכל מה שאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו דוקא שאם לא נלך אחר הרוב ישאר הממון בחזקתו, והרוב יוציאו מחזקתו, אבל באופן שאף אם לא נלך אחר הרוב נצטרך להוציא הממון מחזקתו, אלא שאיש אחר יזכה בזה, בזה הולכים אף בממון אחר הרוב כי אין הרוב מתנגד לחזקה. וממילא בנידון שלפנינו, כיון שאף אם איננו אביה, יצטרך הלה להוציא הממון מרשותו, שהרי אף לממזרת יש קנס אלא שקנסה לעצמה, לזה מועיל הוכחת הרוב שהממון ילך לאביה.

★★

בגמ׳: מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא.

בספר תורת אברהם (לרבי אברהם גרודז׳ינסקי, מנהלה הרוחני של ישיבת סלבודקה בליטא, עמ׳ 264), ביאר את דברי הגמרא, דקושיא זו של רב אשי אינה על סברא שדעת התורה והשקפתה כלולה בה, אלא על סברא פשוטה שהחולה מבקש את הרופא מפני שמרגיש את כאביו, ועל סברא זו הוא מקשה למה לי קרא סברא הוא, אשר לכאורה יותר טוב הוא להביא ראיה מן המקרא במקום שנוגע להפסד ממון של ישראל.

מזה אנו למדין, שאין לך דבר מפורש יותר מן הסברא, מפני שהסברא היא צורת המקרא, ויסודו כמו שאמרו במסכת ברכות (ו, ב), ׳אגרא דשמעתא סברא׳, כל הריוח של הלכה הוא הסברא היוצאת ממנה, כי הלכה הלא היא ענין פרטי של מעשה אחד, וסברא של הלכה מקפת מעשים רבים. כן יש שינויים וחידושים הרבה על ידי הסברא, מה שלא היינו יודעים מפשוטה של הלכה, וסברא זו היא ענין ׳גמרא׳ הנזכר בש״ס. למדנו אם כן, כשכל האדם מחייב אותו במצוות ואזהרות כמו מקראות מפורשים, וכי יש שכר למקיימי מצוות השכל ועונש לעוברים עליהם כמו במצוות שלמדין אותן מן המקראות, גם ישראל שיש להם תורה שלמה, אלא שחיובים הבאים משכל וסברא ברורים המה יותר מחיובים הבאים מן המקרא, עד שדבר פשוט היא הפירכא ׳למה לי קרא סברא הוא׳.

★★

בגמ׳: מאן דכאיב לי׳ כאיבא אזיל לבי אסיא.

בקצות החושן (סי׳ ר״ב סק״ז) כתב על פי זה דרשותו לגבי תפיסה עדיף מרשותו לגבי קנין.

דלגבי קנין דקיי״ל חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואפי׳ אינו עומד לידו, בעינן דוקא שתהא חצר במשתמרת לדעתו, אבל אם אינה משתמרת לדעתו לא קני לי׳.

אבל לגבי תפיסה מצינו בב״מ ק׳ ע״א וקט״ז ע״א בספיקות דמקשה וליחזי ברשותא דמאן קיימא, ומשני דקיימא ברשות הרבים. וקשה ל״ל משני דקיימא ברשותו דחד מינייהו אלא שאינו משתמרת. אלא מוכח מזה דלגבי תפיסה לא בעינן חצר המשתמרת.

והטעם הוא דכיון דתפיסה מועלת מצד הסברא דמאן דכאיב לי׳ כאיכא אזיל לבי אסיא, א״כ כל שהוא ברשותו אף שאינו משתמר, מ״מ הוא לא כאיב לי׳, אלא המוציא ממנו כאיב לי׳, ושפיר מהני תפיסתו.

★★

בגמ׳: דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מניין שאין נזקקין אלא לתובע תחלה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש דבריו אליהם.

בדברי שאול (פר׳ כי תשא) הקשה, מדוע אמר להם משה את הדין הזה שהמוציא מחבירו עליו הראיה כשמינה את אהרן וחור לדיינים בעלותו להר, וכי בזמן שמשה דן את ישראל בעצמו לא חל הכלל הזה שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

וביאר, לפי מה שאמרו במסכת ראש השנה (כא, ב), שמשה רבינו היה דן את ישראל בלא עדים, אלא ברוח קדשו שהיתה השכינה אומרת לו מיד מי הוא החייב ומי הוא הזכאי, ובאמת אצל משה רבינו לא היה בנמצא אף פעם דינא של המוציא מחבירו עליו הראיה, שמעולם לא הוזקק לראיות השכינה היא שהעידה לו מי הוא החייב ומי הוא הזכאי.

ולכן כשעלה להר ומינה את אהרן וחור לדיינים, אז לימדם את הדין הזה שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

★★

בגמ׳: לא צריכא דפרה דחד וולד דחד כו׳ דאמר לי׳ גלית אדעתיך דשותפא אית לי׳ כו׳.

וכתבו בתוס׳ (ד״ה גלית) דאפילו לר׳ נתן שסובר דהיכי דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, היינו דוקא בשור תם שדחף לבור, שאף שהשור הזיק מ״מ מתם אינו משתלם רק חני׳ אבל כאן בולד כיון שהולד נמצא בשעת נגיחה ומתחייב, אין לחייב בעל הפרה תשלומין על הולד.

הנה בשו״ע חו״מ (סי׳ ת״י סעיף ל״ז) הובא מחלוקת בשנים שהזיקו וברח א׳ מהם דדעת הרמ״ה והמהר״ם דה״נ

אמרינן דהיכי דליכא לאשתלומי מהאי משתלים מהאב, ויש חולקים עליהם.

והקשה שם בקצוה״ח (ס״ק ד׳) דלדעת הרמ״ה והמהר״ם חזרה קושיית תוס׳ למקומה על אביי, דמאי מהני לי׳ שותפות כיון דחייב לשלם מדינא דר׳ נתן, אע״ג דמעיקר הדין התחייב בתשלומין כמו בברח.

ותירץ דשאני לגבי ח״נ דקרן דקיי״ל דיוחלט השור, וקיי״ל דכיחש השור המזיק ברשות הניזק כיחש, וה״ה בנאבד, וה״ה בזה שברח לא שייך דינא דר׳ נתן, וא״כ הכא בסוגיין דאיירי בחצי נזק שפיר אינו מתחייב להשתלם הכל ממנו.

★★

באור שמח (הל׳ נזק״מ פי״ב ה״ט) דהא פלגא נזקא דקנסא הוא, רק אם הי׳ העמדה בדין הוחלט השור, וכאן שלא הי׳ העמדה בדין על הולד, ליכא למימר בזה יוחלט השור.

ותירץ בחי׳ ר׳ ראובן גרוזובסקי (ב״ק סי׳ י׳) דהקצוה״ח סובר דכיון דמהני תפיסה, גם בלא העמדה בדין, וא״כ בעצם השור כבר הוחלטו ורק לגבי כפיית בית דין בעינן העמדה בדין עיין שם.

דף מ״ז ע״א

בגמ׳: פרה שהזיקה גובה מולדה מאי טעמא גופה היא.

איתא במסכת שבת (קז, ב), ״הושיט ידו למעי בהמה ודילדל עובר שבמעיה, חייב משום עוקר דבר מגידולו״, וביארו בתוספות במסכת תמורה (כה, א ד״ה ואמר), שחיובו הוא משום גוזז.

בשו״ת חלקת יעקב (סי׳ לה) הקשה, דמפשטות הגמרא משמע דעל דלדול עובר חייב גם בלי תלישת הטבור, ואם כן על הדלדול לבד איך אפשר לחייב משום גוזז, כיון שלא חתך דבר מן האם, והעובר הוא גוף עצמי המונח רק במעי אמו, ואף שגידולו ממנה, ובדלדול העובר מחליש או מפסיק גידולו, הלא דבר זה היה שייך יותר למלאכת קוצר, ולא למלאכת גוזז, כיון שלא חתך דבר מחיבורו, ורש״י במסכת שבת (צה, א) הביא בשם יש מפרשים, דחולב הוי תולדה דקוצר, ודחה רש״י דבריהם משום דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקור וקאי בעטיני הדד, ואם כן גם בעובר המונח במעי אמו ואינו מחובר לה, למה יחייב בדלדולו משום גוזז.

ותירץ, דתוספות לשיטתם, שכתבו בסוגיא כאן, דעובר ירך אמו הוא ונחשב העובר כאבר מאבריה, וכלשון הרמב״ם (איסורי מזבח ג, יג), וכיון שהעובר חלק מהאם, אם כן בדלדולו ממנה הרי הוא כחותך אבר ממש ממנה, ושפיר חייב על זה משום גוזז.

★★

באזנים לתורה (אמור) ביאר על פי זה, למה בכהן גדול הקדימה התורה את האב לאם שאסור לו ליטמא, ואילו בכהן הדיוט להיפך, האם קודם האב שמותר ליטמא להם, וזאת משום שכשהתירה התורה לכהן הדיוט ליטמא לקרוביהם עצמם ובשרם, הרי שהראשונה בדרגה זו היא דוקא אמו משום שעובר ירך אמו הוא, ולכן הזכירה התורה את האם קודם לאב, מה שאין כן בכהן גדול, שהתורה אסרה עליו לצאת מן המקדש ולו אפילו לשעה קלה, כדי ללוות את הוריו למנוחת עולמים, הרי שיש חידוש גדול יותר בזה שאפילו לאביו שלימדו תורה והנחילו את כתר הכהונה, גם כן אסור ליטמא לו, ולכן הזכירו כאן בראשונה.

★★

האחרונים הקשו על היסוד הידוע דעובר ירך אמו, ממקרא מפורש בתורה שנאמר (בראשית כה, כב) ״ויתרוצצו הבנים בקרבה״, ובאותה שעה היו עוברים, ולכאורה אם עובר ירך אמו, למה החשיבה אותם התורה לבנים, הלוא כמבואר בדברי הגמרא כאן, העובר הוא כמו אחד מאיבריה.

ובלחם אשי (תולדות) תירץ, דהנה כתבו בתוספות כאן (ד״ה מאי), ״דבכל מקום עובר ירך אמו הוא לבד לענין טרפה״, לפי זה יש לומר, שרבקה מחמת גודל צער העיבור היתה סבורה שהעובר טרפה, ולכן נחשבו לה לבנים.

★★

בגמ׳: שמין לולד על גבי פרה שאם אי אתה אומר כן נמצא אתה מכחיש את המזיק.

הנה להלן (נ״ח ע״ב) איתא בגמ׳: דאמר קרא ובער בשדה אחר. מלמד ששמין על גבי שדה אחר וכו׳. וכתב הגאון

ר״י אברמסקי ז״ל בחזון יחזקאל על התוספתא (פ״ו דב״ק מ״י) לחקור ביסוד הדין ששמין על גבי שדה, האם הוי דין בעצם הנזק, שהתורה גילתה שהנזק מתיחס אל כל השדה, או שהנזק מתיחס לערוגה והתורה גילתה דין בשומא ששמין אגב קרקע.

וכתב להוכיח מדברי הגמ׳ כאן הנ״ל:

שמין לולד על גבי פרה שאם אי אתה אומר כן נמצא אתה מכחיש את המזיק, וכן אתה מוצא במזיק שדה של חבירו, ופריך אי דינא הוא ליכחוש מזיק, משום דאמר לו פרה מעברתא אזיקתך פרה מעברתא שיימנא לך, משמע שההיזק מתיחס לפרה ולא לולד ולכן שמין בפרה, וכן לגבי השדה ההיזק מתיחס לשדה ע״כ.

★★

במשנה: הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעה״ב שלא ברשות וכו׳ **פטור, ואם הוזקה בהן, בעל הקדירות חייב** וכו׳.

בשו״ת דברי שלום (חלק ד׳ סי׳ קח) דן בענין מש״כ המהרש״ם בשו״ת (ח״ב סי׳ רג) לדון אם א׳ שולח מכתב שאלה לרב, ומצרף מעטפה חזרה עם בול האם מחויב להשיב דבלא״ה יחשב כמו גזל שנשאר אצלו הבולים, ומפלפל שם אם אין לו מה להשיב או שאין כדאי להשיב מה יעשה, ומסיק דהרבה גדולים השיבו כדי שלא ישאר בידו הגזילה, וכן ראיתי בשו״ת צפנת פענח מהגאון מדווניסק, שכתב להשואל, מה אעשה מוכרח אני להשיב כי שלח לי פאסט מארק, אבל מהרש״ם כותב עצה שיכתוב אצלו כי חייב לו להשואל מעטפה ובול ואם יבא אחזיר לו וזה די ויצא ידי חובתו בזה.

ושם (סי׳ קט) כתב:

ולענ״ד אין בזה משום גזל, ואינו מחויב להיות שומר את הבולים, וכן יהי׳ הדין בהני אגרת חזרה ששולחים לטובת צדקה וכדומה עם מעטפה ובולים לחזרה אינו מחויב להיות שומר עליהם, והוא הדין מי שמקבל ספרים חדשים מיד השולחים ואינו רוצה בהספר, ולשלוח בחזרה אין לו פנאי ולטרחה יחשב לו ופעמים רבות נשאר ביד הנשלח ויוכל לשכוח כי עוד לא שילם בעד הספר ויביט בה וימצא בה גם דברים טובים, א״כ לכאורה יהא בה ענין גזל כל זמן שאינו משלם להמשלח או אינו שולחו בחזרה, נראה לי לומר דאין בו גזל מטעמים שאברר בס״ד.

ונראה כי דין זה דומה למ״ש במשנה בבא קמא פרק ה׳ הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעה״ב שלא ברשות ושברתן בהמתו של בעה״ב, פטור בעל החצר לשלם, ואם הוזקה בהן בעלי החצר, אז בעל הקדר שהכניס שלא ברשות חייב לשלם היזקו לבעל החצר עיי״ש. וכן נפסק להלכה בש״ע חו״מ סימן שצ״ג ס״א ובסימן שצ״ח ס״א כעין זה עיי״ש.

והנה אי נימא דאם המקבל הספר או הבולים ושוכח ולומד בהספר בלי שישלם בעדו או שלקח לעצמו המעטפה עם הבול כי לא ידע איך לשלחו בחזרה להמשלח, מיחשב כגזלו או כגנב, כחששו של הגאון מהרש״ם, א״כ מיחשב המשלח כמו מזיק שגרם בשליחותו שיכשל הנשלח בעבירה וקי״ל דהמשלח חייב כמו הקדר שהכניס שלא ברשות, וכן עובר המשלח על לאו דלפני עור לא תתן מכשול, כי יוכל לשכוח לשלם או אין רוצה להטריח לשלחו בחזרה, ומי בקש זאת מידו לשלחו לו הבולים או הספרים. אלא ודאי אין בזה שום חשש גזל על הנשלח.

דף מ״ז ע״ב

בגמ׳: אמר רב לא שנו אלא שהוחלקה בהן אבל אכלה פטור מאי טעמא הוה לה שלא תאכל.

בשם משמואל (פר׳ מטות תרעו) מבאר בסברא זו את הפסוקים בפרשת מטות שנתקשו בהם המפרשים, דכתיב (במדבר לא, יד-טז), ׳ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה ויאמר אליהם משה החייתם כל נקבה הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה׳ על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה׳׳, ולכאורה למה תבע אותם רק בדבר חטא פעור, ולא בדבר שהכשילו את בני ישראל בזנות.

אלא שעל דבר הזנות יש להשיב, ׳הוי ליה שלא תאכל׳, כלומר, אף על פי שבאו להכשיל את בני ישראל, מכל מקום היה לבני ישראל להזהר ולא להיכשל, אבל בכך שהכשילו את בני ישראל בעבודה זרה, בזה כבר נחשבו למסיתים, ואין טוענים למסית, ועל כן לא יקבלו כלל את הטענה שהיה לבני

ישראל להזהר ולא להיכשל בדבר פעור, ולכן על כך נתחייבו מיתה.

★★

בגמ': אמר רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמר להא שמעתא.

בשו"ת חוות יאיר (סי' קנב) דייק למה אמר 'כי ניים ושכיב' ולא להיפך 'כי שכיב וניים'. וביאר על פי מה שכתבו בתוספות במסכת תענית (יב, ב) שיש שני סוגי תנומה אחד בתחילת השינה ואחת בסופו. והנה זו שבסופה אף על פי שיטעה במאמרו בתוך תנומתו, מכל מקום לאחר שיתעורר וילך, ירגיש בטעותו ויחזור בו, אבל אם טעה בתנומה שבתחילת השנה, לא יווכח לעולם בטעותו, ולשבחו אמר כד ניים ושכיב, שלפי מעלתו ומדרגתו של רב אי אפשר לומר עליו שטעה בטעות כזו, אם לא שאמרו כד ניים ושכיב, בתחילת שנתו.

★★

בגמ': הנותן סם המות לפני בהמת חבירו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

מעשה בראובן שהי' לו מקום מרעה לבהמותיו, ונתן רשות לשמעון חבירו להעמיד שם גם את בהמותיוף אלא שבהמותיו של שמעון היו חולות, ונדבקו בהמותיו של ראובן ע"י שאכלו שיירי מאכליו של בהמות שמעון ומתו. ונשאל בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קכ"ו) אם שמעון חייב לשלם לראובן דמי בהמותיו.

והשיב על פי מה שכתב הרא"ש כאן בטעם שפטור מלשלם בנותן סם המות לפני בהמות חבירו, משום דהי' מוטל על בעל הבהמה לדאוג שבהמתו לא יאכל מהסם המות, א"כ הכא דלא ידע ראובן שבהמותיו של שמעון חולות הם, א"כ לא הי' מוטל עליו לדאוג שבהמותיו לא יאכלו משיירי בהמות שמעון, א"כ שמעון חייב לשלם לראובן.

אבל מביא ששאר הראשונים חולקים על הרא"ש, וס"ל דהטעם שנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור, משום דלא הוה רק גרמא, וא"כ גם בכה"ג שלא ידע ראובן שבהמות של שמעון חולות הם, ונדבקו בהמותיו מהם, פטור ראובן מלשלם מחמת שהוא גרמא.

★★

כתב בחזון איש (ב"ק סי' י"ד ס"ק ט') דהני מילי במניח סם המות לפני בהמת חבירו, אבל אם תוחב סם המות לתוך פיו של בהמת חבירו, יש לומר דחייב משום אש עיין שם.

דף מ"ח ע"א

בגמ': הכנים שורו לחצר בעה"ב וכו' רבין פטור, מאי רבין שהרבין גללים ונטפו כליו של בעה"ב דהויא גללים בור ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים.

וכתב רש"י שדוקא כליו אבל הוא עצמו הוזק חייב בעל השור, כיון דבשעת נפילה דידיה הוא ועליה לסלוקי כמו דכרייה איהו דמי. (וכ"כ הסמ"ע בסי' תי"א סק"ט).

ויל"ע דהלא שם בגמ' אי' שאם הכניס שורו לחצר בעה"ב וחפר בה בורות בעל השור חייב בנזקי חצר ובעל חצר חייב בנזקי הבור משום דמוטל על בעל החצר למלאות בורו ואם לא מילא כמאן דכרייה דמי, א"כ נימא גם הכא שעל בעל החצר לסלק את הגללים, וא"כ אם הוזק בה פטור בעל השור.

וי"ל בתרי אנפי, א' דבדין זה שעל בעל החצר למלאות את הבור יל"ע אם דוקא כשחפר בור ברשות חבירו אז בעל החצר חייב למלאותו, אבל אם אחד שם אבנו סכינו ומשאו לתוך חצר חבירו האם גם בזה נאמר שבעל החצר חייב לסלק הנזק ואם לא סילק חייב, או לא, דדוקא כשחופר בור אז הבור של בעל החצר ע"כ יש לו חיוב למלאותו אבל לא כשיש בעלים אחרים על הנזק. [ואפי' בלי שיש בעלים יל"ע כשנכנס אבן מאליו]. ואי נימא שכשיש בעלים להבור אין בעל החצר חייב בנזקו א"ש היות שהגללים יש להם בעלים.

ב' דבתור"פ (בדף מט:) כתב שכך החיוב של בעל החצר למלאות הוא כשיכול להזיק גם לאחרים כגון סמוך לרה"ר, ואז אם א' ניזוק או בעל החצר בעצמו נפל לבור פטור בעל השור כי הי' לו למלאות, משא"כ כשעשה בור במקום שאין לבעל החצר חיוב למלאות כלפי אחרים, אז אם הוא בעצמו נפל לבור חייב בעל השור, כי לבעל החצר אין חיוב למלאות, ולפי"ז י"ל כאן ג"כ שעשה גללים באמצע חצירו שאין לו חיוב לסלק.

אולם על ב׳ תי׳ אלו יל״ע מדברי הסמ״ע (סי׳ שצ״ח סק״ה), בשור שנפל לבור והבאיש את מימיו פטור משום דהוי שור בור ובור פטור על הכלים, מקשה הסמ״ע למה ל״א שפטור משום דהו״ל לבעל החצר לסלקו כמו בשור שחפר בור.

ולפי הנ״ל מה ק״ל, הלא כאן יש להשור בעלים ואין זה של בעל החצר והוי כמו אבנו סכינו ומשאו של בעלים או של הפקר שאחד הכניסו שאין לבעל החצר לסלקו, וכן לדעת תור״פ מיושב דכאן הלא מיירי בבור באמצע רשות של חבירו שאין חיוב למלאות כלפי אחרים, ומכ״ז נראה שהסמ״ע לא הבין כב׳ יסודות הנ״ל והדרא קו׳ לדוכתי׳.

וע״כ יש ליישב כמו שמיישב הסמ״ע הנ״ל את קושייתו, דכ״ז נאמר רק כשיש תשלומין של בעל השור לבעל החצר כגון שהזיק לו את חצירו ע״י עשיית הבור אז יש לבעל החצר לסלק את הבור, אבל במקום שאין משלם לו אין חיוב לסלק, וא״כ בגללים שאין כאן תשלומין של בעל השור על הגללים שעשה לו נזק בחצירו, ע״כ חייב בעל השור על נזקי הגללים.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: ההיא איתתא דעלתה למיפא בהוא ביתא וכו׳.

וחייב רבא את האשה האופה לשלם דמי העז. ומבואר שם בגמ׳ שכיון שידעה האשה שבעל הבית מסתלק מהבית מפני הצניעות, א״כ עליה מוטלת חובת השמירה של העז.

והקשה הגאון החלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשיתא (קושיא כד) דהנה נחלקו הפוסקים אם התחייבות שומר היא דוקא כשמושך הפקדון, ומתחייב בכל דיני שומר בקנין משיכה, או שדי בכך שקבל עליו לשמור את הפקדון כדי להיות חייב בכל דיני שומר.

ולפי״ז קשה כאן, דהרי במעשה זה דברחא לא היתה קבלת קנין לשומר, ובכל זאת חזינן דהיה לאשה דין שומר והתחייבה בפשיעתה. וא״כ מוכח מהכא דשומר לא בעי קנין, וקשה על הסוברים דצריך קנין משיכה.

★★

ונביא תמצית התירוצים שנאמרו בקושי׳ זו (כמובא בספר ״קבא דתירוצא״):

א. יש ליישב, דהנאת האשה בהשתמשותה בבית כדי לאפות חשיבא כאילו קיבלה מעות, וא״כ לא קיבלה עליה את השמירה בדברים בעלמא אלא תמורת שוה כסף, וע״י זה נחשבת לשומר, ולכן חייבת לשלם דמי הברחא אף שלא היה קנין משיכה.

ב. עוד י״ל, דאף אם אין דין שומר בלא קבלת קנין, מ״מ בדיני שמים היתה חייבת מטעם מזיק, שעל ידה נגרם מיתת העז. וכיון דבדיני שמים היתה חייבת בלא״ה, מועיל קבלה בלא קנין.

ג. עוד י״ל דכיון שנתן לה בעל הבית רשות להשתמש בבית, היינו שהקנה לה את ביתו לשימוש לישה ואפיה, וכיון שידעה שהוא חייב להסתלק מהבית עי״ז, א״כ הוי כאילו התנה שעל דעת כן נותן לה את הבית, שתשמור את העז, ועל דעת כן היא קונה את הבית. וקנין הבית מועיל אף לקנין השמירה, ולכן אין צריך קנין משיכה בנפרד עבור שמירת העז וא״ש.

ד. עוד יש ליישב, דכיון שאין בעה״ב יכול לשמור, דהוא חייב להסתלק משום צניעותא, א״כ חל חיוב על שמירת העז כדין שומר אבידה. וחיוב זה הוא אף בלא משיכה, ולכן חייבת לשלם דמי הברחא.

ה. וכן י״ל דהיכא דאמרינן דאין מועיל הסתלקות הבעלים משמירה, אלא בעינן קבלת השומר עליו, זהו כשלא נסתלקו הבעלים מחמת השומר, אבל היכא שנסתלקו הבעלים מחמת השומר, א״צ קבלת השומר עליו להתחייבות, ואין צריך משיכה. וממילא א״ש כאן שכיון שנסתלקו הבעלים מחמת צניעות, א״כ נהייתה בזה האשה לשומר אף בלא שקיבלה עליה את השמירה.

★★

בגמ׳: כיון דאית ליה להאיך למלוייה ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי.

בפרשת נצבים (דברים כט, יח) נאמר, ״והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות ליבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה״,

ופירש רש"י, 'מען ספות הרוה - לפי שאוסיף לו פורענות על מה שעשה עד הנה בשוגג, והייתי מעביר עליהם וגורם עתה שאצרפם עם המזיד ואפרע ממנו הכל'. ותמוה, למה תהיה זאת המידה שבתחילה יעבירו את השוגג, ואחר כך יפרעו ממנו על כך.

וביאר בשם משמואל (שם, תרע"ב), דהנה אביו בעל האבני נזר ביאר על פי דברי הגמרא שלפנינו שאמרו, כיון דאית ליה להאיך למלוייה ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי', את דברי הגמרא במסכת בבא מציעא (מג, א), האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי, תברא או שתייה משלם ד', דהשתא הוא דגזיל לה, דכל היכא דאית ליה למלוייה ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי, וכמו כן מאחר שנתחייב בהשבה, אם כן במה שתברה או שתייה ביטל בידים מצות עשה דוהשיב, והרי זה כמו שגזלה מחדש.

(וע"ע בספר שם משמואל פרשת במדבר כתוב - חזינן מכאן מי שיש בידו האפשרות לתקן פגם כל שהוא, אפילו כאשר אין לו חלק בפגם זה כלל, ולא מתקן אותו, הרי זה כאילו הוא בעצמו פגם).

לפי זה יש לפרש גם כן את דברי רש"י, דהרי כל השוגגין צריכין תיקון וכפרה, אלא שהתיקון הוא בקל על ידי קרבן, והנה זה שעושה אחר כך במזיד, הרי הוא מבטל בכך את התיקון לשגגות, שהרי עתה אינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ושוב הרי הוא כמו שעושה עתה העבירה הראשונה מחדש, אלא שבראשונה עשה אותה בשוגג ועתה הוא עושה במזיד, על כן נפרעין ממנו על השוגג בצירוף המזידין.

דף מ"ח ע"ב

בגמ': אמר רב יוסף דחזא ירוקא ונפל.

ובתוס' (ד"ה דחזא וכו') בסו"ד כתבו: דהא דקאמר הכא במועד ליפול על בני אדם בבורות, לא הזכיר בני אדם אלא בשביל אחרונה, דבג' הראשונות לא חיישינן אלא שיהא מועד ויעשה אורחי' להפיל עצמו בבור לאכול הירק עכ"ל.

וכתב הגאון ר' אברהם גורביץ שליט"א ראש ישיבת גייטסהעד (בקובץ מוריה שנה י"ח קו' ט-י ע' צג):

לכאורה קשה מש"כ התוס' דלהעשות מועד לא בעינן ג' נגיחות של חיוב - דהרי כתבו דלא צריך שבג' ראשונות הפיל עצמו על בני אדם, ואילו בדף כ"ד ע"ב בתוד"ה במכירין כתבו בתוס', דבנגח ג' שוורים של הפקר או של כנעני וכו' מדלא היו נגיחות של חיוב לא משווי ליה מועד, ולכאורה סתרי דבריהם אהדדי, וצ"ע.

[ולפמש"כ בכס"מ בפרק יו"ד מנזקי ממון ה"ה לחלק בין דין מועד לענין כופר ודין מועד לענין נזק שלם, וע"ש בלחם משנה ובמלא הרועים לב"ק דף מ"א, יש ליישב].

והנראה בזה, וכן ראיתי בחזון איש לב"ק סימן י"א ס"ק ב' וע"ש בס"ק ד', דשאני הכא דבאמת מועד ליפול לבור בחזא ירקא ונפל הרי הוה תולדה דשן, ורק דאישתני, ופי' רש"י ז"ל "וה"נ דחזא ירקא ונפל תולדה דשן היא דמתכוין להנאתו, וא"ת משונה הוא ואין זו שן, כיון דאייעד ליה אורחא הוא" וכו' עכ"ל. והיינו דהרי הכא הוה הייעוד רק לאהדורי לשן, וכה"ג לא צריך דין מועד, ורק גלוי דהוה אורחיה, משא"כ בדברי התוס' בדף כ"ד, שם מדין קרן מועד אתינן עלה, מדהוה כוונתו להזיק, ושם בעינן לא רק גלוי דהוה כדרכיה ורק חלות דין של העדאה, ובעינן לזה נגיחות של חיוב, ודו"ק.

★★

בגמ': אדם שהיה מתכוין לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות.

בשני מקומות בתורה מצינו לשון עונש, האחד בפרשה זו דחיוב דמי ולדות דכתיב (שמות כא, כב) 'וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש', והשני, בפרשת מוציא שם רע (דברים כב, יט), 'וענשו אותו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה כי הוציא שם רע וגו'', ועלינו להבין במה נשתנו פרשיות אלו דדין המתחייב בהם נחשב לעונש בשונה משאר פרשיות התורה.

וביאר במשך חכמה (פרשת כי תצא), דהמיוחד בפרשיות אלו זאת העובדא דהמתחייב בהם נענש גם בממון וגם במלקות, ולא כשאר הדינים שבתורה שאין מתחייבין בין

בממון ובין במלקות ואמרינן קם ליה בדרבה מיניה. מוציא שם רע נידון במלקות דכתיב 'ויסרו אותו', ואף צריך לשלם כדכתיב 'וענשו אותו מאה כסף', כמו כן בדמי ולדות, הרי מדובר בנתכוין להרוג את זה והרג את זה, ושיטת הרמב"ם היא דבכל מקום שנתכוין להרוג את זה והרג את זה אף על פי שאין בו חיוב מיתה בבית דין בכל זאת חייב מיתה בידי שמים, והיא הפוטרתו מתשלומין דאף מכה נפש בשגגה לא חילק הכתוב ונפטר מן התשלומין.

ואולם בדמי ולדות, אף על פי שמתחייב מיתה רק בידי שמים בגלל שנתכוין להרוג את חבירו והרג את האשה בכל זאת חייב בדמי ולדות, ונמצא מתחייב בין בממון ובין בתשלומין. לפיכך נקטה התורה בשני מקומות אלו לשון עונש, כיון שמתחייב בשניהם.

★★

במשנה: משלם דמי ולדות.

הקשה בפנים יפות (פר' משפטים), הרי נפסק להלכה שאין הולכין בממון אחר הרוב, אלא חזקת ממון עדיף, אם כן למה מתחייב לשלם דמי ולדות לבעל, יאמר לו כיון שאין זה אלא מחמת רוב, דרוב בעילות הלך אחר הבעל, ואין הולכין הממון אחר הרוב, ולאו בעל דברים דידי את.

ותירץ, דאיתא להלן (קג, ב) גזל אחד מחמשה בני אדם ואינו יודע ממי גזל, מניח גזילה ביניהם ומסתלק, והיינו שיניח בבית דין, כמו שאמרו (שם לז, ב), והטעם, כיון שבודאי חייב לאחד, לפיכך צריך להניח בבית דין, וממילא במקום שיש לה בעל, כיון שבין כך הסתלק חזקת ממון, הולכים אחר הרוב ונותנן לבעל, וזהו שאמר הכתוב 'ונתן בפלילים', דלעולם צריך להניח בבית דין.

★★

במשנה: כיצד משלם דמי ולדות שמין את האשה כמה היא יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משילדה.

כתב בספר פניני רבנו הקהלות יעקב (דברים שהביא בשמו בנו הגאון רבי חיים קנייבסקי), 'שאלתי למה כתוב (שמות כא, כב), 'ויצאו ילדיה' לשון רבים וכן בגמרא דמי ולדות, הרי הדין שאפילו לא היה רק ולד אחד משלם, וסתמא הכי הוא.

והשיב, הרי דמי ולדות משערין בכמה נמכרת שפחה מעוברת ושאינה מעוברת, כמ"ש בבא קמא (מח, ב), והרי הקונה שפחה מעוברת לוקח גם כן בחשבון שאפשר שתלד תאומים, וזה מוסיף קצת על המחיר, נמצא שאפילו באמת ילדה רק אחד משלם דמי ספק שנים, שהרי אז היתה שוה כך, ודוק'.

ומסיים וכותב, 'אבל כשרציתי להדפיס זה בטעמא דקרא בשמו לא הסכים, ואמר אי אפשר לכתוב דבר הלכה בלי ראיה ברורה'.

דף מ"ט ע"א

בגמ': נקי מדמי ולדות כו' א"ר פפא שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות מט חמרתא מעברתא בעלמא הוא דאזיק כו'.

ובתוס' (ד"ה חמרתא) הקשו דהכא מבואר דעבד אינו בכלל אדם, ולהכי אין לו את הפטור של דמי ולדות, ואילו לקמן (נ"ב ע"א) תנן נפל לתוכו כו' בן או בת עבד או אמה פטור, הרי דעבד הוא בכלל שור "ולא אדם". ועיי"ש מה שתירצו.

הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל בספרו בית האוצר (מערכת א-ד כלל ט' אות א') כתב ליישב קושית התוס', די"ל דאף דעבד אינו בכלל אדם, מ"מ בכלל בעל חי גם כן אינו כלול, ולהני לגבי בור דכתיב ונפל שמה "שור או חמור", דמינה ממעטינן שור ולא אדם, גם עבד איתמעיט שהרי העבד איננו בכלל שור או חמור, משא"כ לגבי דמי ולדות כתיב וכי יגח שור "את איש או את אשה" וגו' ובעל השור נקי, דמזה ממעטינן נקי מדמי ולדות, היינו דוקא באיש או אשה, ולא בעבד שאינו בכלל איש או אשה, שאינו בכלל אדם.

★★

בגמ': אמר ר"ע שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי וולדות וכו'.

בשו"ת מעשה חושב (ח"ד ע' שי"ח אות כד) כותב:

לכאורה יש להוכיח שאין הולדות ממון האב, מהא דשנינו (ב"ק מח:): "שור שהיה מתכוין לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה פטור מדמי ולדות", ובגמ' (שם מט.) איתא עלה: "טעמא דמתכוין לחבירו, הא מתכוין לאשה משלם

דמי ולדות, לימא תיהוי תיובתא דרב אדר בר אהבה, דאמר רב אדא בר אהבה שוורים שנתכוונו לאשה פטורים מדמי ולדות, אמר לך רב אדא בר אהבה הוא הדין דאפי' נתכוונו לאשה נמי פטורים מדמי ולדות, והא דקתני וכו', אמר רב פפא שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות, מאי טעמא חמרתא מעברתא בעלמא הוא דאזיק, דאמר קרא שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור", ע"כ.

ומבואר מזה, דחשיבא כחמרתא מעברתא, וכדילפינן מקרא דעם החמור, אבל בבת חורין אין ולדותיה נחשבים ממון בעלה, ולכך אם נגפה שור בעליו פטור מדמי ולדות.

וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': דאמר קרא שבו לכם פה עם החמור - עם הדומה לחמור.

רבינו החתם סופר זצ"ל בספרו עה"ת (פר' וירא) כותב:

יש להבין, מה מצאה הגמרא ללמוד דווקא מכאן, מ"שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור?

ונראה ליישב, דהנה איתא בריקנטי עה"פ: "ביום השלישי" (כב, ד) יום הכיפורים הוי. ואם כן קשה, איך טילטלו, דכתיב: "ויקח אברהם את עצי העולה וישם על יצחק בנו, ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחדיו" (כב, ו)?

אלא יש לומר, כיון שאברהם ויצחק נצטוו על הליכה, כדכתיב: "קח נא את בנך יחידך... ולך לך אל ארץ המוריה" (כב, ב) הוי חיוב המצוה דוחה כדאמרינן: "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (יב, ה) וכתבו הראשונים: דמכל מקום, לא יצאו מכלל בן נח אלא להקל, ופטורין משמירת השבת. אך אולם אברהם היה מצווה ומקיים את שמירת השבת, ובשבת נצטווינו על שביתת בהמתו. ולכן אמר להם אברהם: "שבו לכם פה עם החמור" היינו, שמרו עליו משום שאני מצווה על שביתת בהמות.

אך קשה, דהרי בחזרתם מהר המוריה, נשאר בידם המאכלת [הסכין] וקשה, איך נשא אברהם את המאכלת, הרי כבר אינם מצווים על ההליכה? אלא דאפשר לומר, או שנשאו שניהם ביחד אברהם ויצחק, והוי ליה שנים שעשו מלאכה בשבת שפטורין. או אפשר ליישב, שהלכו פחות מארבע אמות.

אך עדיין נשאר קשה, דבבואם אל המקום מושב הנערים איך נכנסו לתחומם? הרי הדין הוא, ששיירה שחנתה בבקעה הוה כעיר, ואם כן, הוי מקום שביתת הנערים כעיר, ואיך נכנסו אברהם ויצחק לתחום שביתתם.

אלא נראה ליישב, על פי הא דאיתא במסכת עירובין (דף סב, א) לכולי עלמא דירת עובד כוכבים לא שמיה דירה. ואם כן, שפיר מותר להכניס לתחומם, דכיון דאמרינן עם הדומה לחמור הוי חשיב כגויים, וממילא אין שביתתם שביתה, ולכן מותר היה ליצחק ולאברהם להכניס לתחומם. ואתי שפיר, הא דלמדו דווקא מכאן, "שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור, דאם לא למדינן מכאן היה קשה, איך נכנסו אברהם ויצחק לתחומם של שני נעריו, הרי הנערים קנו מקום שביתתם? אבל לפי מה דאמרינן מכאן: "שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור, אם כן, הוי חשובים כגויים, שקנו שביתה שלא תפסה שביתתן, ומותר להכניס לתחומם, וממילא שפיר נכנסו אברהם ויצחק לתחומם.

★★

בתפארת שלמה (לראש השנה) מבאר שלכן נרמז ענין זה דייקא כאן, להגדיל הנסיון לאאע"ה, שאחרי שישחט את יצחק - עם מי ישאר, עם עַם הדומה לחמור, ואעפ"כ הלך בשמחה לשחוט אותו.

דף מ"ט ע"ב

בגמ': לא שבח ולדות דשייכא ידה בגווייהו זכי' בהו בכולהו כו'.

ופירש רש"י דשייכא בי' מחיים בפלגא, כי מיית זכיא בכולהו דמי ולדות, דלא שייכא ידא בגווייהו לא זכה בהו כלל.

בשער משפט (חו"מ סי' ער"ה) למד מזה דמי שהי' לו שותפות עם ומת הגר בלי בנים, ואין לו יורשים, ובא אחר ועשה חזקה בנכסי הגר לא קנה, דהשותף קנה ממילא נכסי הגר שמת שהוא שותפו.

דכמו דאמרינן הכא לגבי דמי ולדות, שכיון שהוא שותף עמו, זכה ממילא בחצי השני כשמת הגר, ה״נ לגבי שותף בשדה זכה השני ממילא, ואין אחר יכול לזכות בו.

אמנם יש לדחות דדוקא בדמי ולדות אף דלא שייך בהו זכי׳, מ״מ הם תחת ידה לגמרי, וגם יש לה חלק בהם, משא״כ בשדה משותפת שאינה תח״י בשותף לגמרי. וצ״ע לדינא.

★★

בגמ׳: בעי מיניה רב ייבא סבא מרב נחמן, המחזיק בשטרותיו של גר וכו׳, א״ל עני מורי וכי לצור ע״פ צלוחיתו הוא צריך. א״ל לצור ולצור.

לכאורה פשטות ביאור דברי הגמ׳ הוא דר״נ הקשה לו וכי לצור וכו׳ ור׳ ייבא סבא ביאר ספיקו דאמר לצור ולצור. ולפי״ז הרי הוי בעיא דלא איפשטא, וקצת צ״ב לפי״ז הלשון ״עני מורי״ דמשמע דר׳ ייבא סבא היה רבו של ר״נ, וא״כ יוצא דהכא שאל הרב מן התלמיד.

והנה הרמב״ם (בפ״א מהל׳ זכייה ומתנה ה״ט) פסק דהמחזיק בשטרותיו של גר כדי לקנות הקרקע הכתובה בו לא קנה אלא השטר לצור ע״פ צלוחיתו. ועיי״ש בלח״מ שהקשה דבסוגיין משמע דהוי בעיא דלא איפשטא, וכ״כ בהגהות אשר״י דהוי בעיא דלא איפשטא, ומה״ט השמיטוהו כל הפוסקים, וא״כ לכאורה צ״ב דברי הרמב״ם.

והנראה, דיש לפרש באופן אחר את דברי הגמ׳, והוא דבאמת ר״נ היה רבו של רבי ייבא סבא, ושאל התלמיד את רבו, אלא שר״נ לא ענהו מיד על שאלתו ומש״ה המשיך ר׳ ייבא סבא לומר ״עני מורי״ וכי לצור ע״פ צלוחיתו הוא צריך, כלומר דאפשר שמשום הכי פשוט למר הדבר ולא עונה לי, וע״ז ענה לו ר״נ לצור ולצור. וא״כ לפי״ז מיושב לשון הגמ׳ ״עני מורי״, וכן שפיר מיושב דברי הרמב״ם דס״ל דבעיין איפשטא.

אולם לפירוש זה עדיין דוחק מה דקתני תיבות ״א״ל״ לפני ״עני מורי״, דהא הכל הוי המשך שאלתו של ר׳ ייבא סבא, ומה ממשיך וכי לצור ע״פ צלוחיתו וכו׳, ובאמת אפ״ל דמשום האי דוחקא סברו ההגהות אשר״י וכן המאירי וש״פ דהוי בעיא דלא איפשטא, דפירשו את דברי הגמ׳ כדרך הא׳. אך הרמב״ם אפ״ל שהיה קשה לו הדוחק שהזכרנו לעיל לפי הפשטות, וע״כ ביאר דברי הגמ׳ דהוי בעיא דאיפשטא. ונראה להביא סיוע לביאור השני [וכפי שי״ל בד׳ הרמב״ם], ממה שמצינו בעוד דוכתי דהלשון ״עני מורי״ הוי מה שאמרו כן לר״נ, בסנהדרין (כו:) א״ר נחמן החשוד על העריות כשר לעדות א״ר ששת עני מורי וכו׳, וכן במנחות (פא.) הלשון ״עני מורי״ הוי לר״נ, [אך לא במנחות יז.]. ויל״ע בזה.

(הרה״ג ר׳ צבי קריזר שליט״א)

★★

במשנה: החופר בור ברשות היחיד ופתחו לרשות הרבים וכו׳.

יש להבין, מה ענין משנה זו דהחופר בור, למשנה הקודמת של דמי ולדות.

וביאר במלאכת שלמה, דמשום שבתורה נסמך נזקי בור לנזקי עבד ואמה, לפיכך הסמיכם גם התנא, שנאמר (שמות כא, לב), ׳אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים וגו׳, ובסמוך לזה נאמר (שם לג), ׳וכי יפתח איש בור׳.

ואף על גב, דהשפחה של המשנה מדובר במשוחררת, ושל התורה בשאינה משוחררת, מכל מקום אין להקפיד בכך, העיקר ששם שפחה נסמך לבור.

עוד יש לומר, דאף מהמשנה ניתן לדייק, דדוקא נשתחררה פטור, אבל אם לא נשתחררה משלם דמי ולדות לאדון.

★★

במשנה: החופר בור ברשות היחיד ופתחו לרשות הרבים או ברשות הרבים ופתחו לרשות היחיד ברשות היחיד ופתחו לרשות היחיד אחר חייב.

ופירש רש״י, ׳ברשות הרבים ופתחו לרשות היחיד - דהוה ליה בור ברשות היחיד והפקיר רשותו, דלא מצי למימר מאי בעית ברשותי, ונפל דרך פיו לתוכו׳. בהגהות הגאון רבי צבי הירש קאלישער על המשניות הקשה, דאם מדובר שהפקיר את רשותו, אם כן למה אמר התנא ׳ופתחו לרשות היחיד׳, הרי רשות זו מופקרת, ואם כן רשות הרבים היא ולא רשות היחיד.

ותירץ, דהתנא השמיענו, דאפילו אם בשעה שחפר הבור היה עדיין שייך לרשות היחיד, ולא הוא היה בעליו של רשות היחיד הלזה, אלא אדם אחר, ואחר כך הפקיר בעל הרשות את המקום, ונמצא אם כן שבשעה שנעשה הבור היה פטור וחבירו שהפקיר גרם חיובו, מכל מקום חייב החופר.

דף נ׳ ע״א

בגמ׳: מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול באו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא שעה ראשונה אמר להם שלום כו׳ שעה שלישית אמר להם עלתה כו׳.

בשו״ת ריב״ש (סי׳ ש״פ) כתב דמסוגיא זו יש ללמוד ששיעור שתצא נפשו גבי נפל למים שי״ל סוף הוא שלש שעות. ובאר המהר״א ששון (בתשובה סוס״י א׳) דכתב״ד ידוע שכל זמן שהיא יכולה לחיות לא יעשה הקב״ה נס בכדי, אלא בשעה שלישית שא״א לחיות, אז אמר שבטוח שכבר עלתה, והובא בחת״ס בשו״ת אהע״ז (ח״א סי׳ צ״ב).

ובשו״ת חת״ס או״ח (סי׳ קצ״ט) הביא משו״ת מהרי״ט שלסתם בני אדם השיעור שתצא נפשו הוא שעה א׳, ולכן אחרי שעה אחת באו אל רחב״ד, ואמר להם שלום כו׳, לבני אדם היודעים לשוט השיעור הוא שתי שעות, ולכך רק אחרי שתי שעות בשעה השלישית אמר להם שבטוח שהיא עלתה, שכבר עבר הזמן שתצא נפשו לכולי עלמא.

★★

בגמ׳: ת״ר מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין כו׳ באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא כו׳ עלתה כו׳ ואעפ״כ מת בנו בצמא כו׳.

הגה״ח ר׳ חיים שאול קויפמאן ז״ל ראש ישיבה בגייטסהעד בהספידו על האדמו״ר רבינו יואל מסאטמר זצ״ל הזכיר בתוך דבריו הנפלאים של השיטה מקובצת כאן בשם רבינו ישעי׳ שיישב הפלא כאן בסוגיין שבתו של נחוניא חופר שיחין ניצלה בנס מטביעה בבור, בזכות מה שאביה הי׳ חופר שיחין לעולי רגלים, ואילו בנו מת בצמא.

וז״ל השטה מקובצת: יכשל בו זרעו. ואע״ג דמת בנו בצמא, מכל מקום לא נכשל באותו דבר ממש.

ולרבינו נראה לפרש ״אמרתי״, כלומר השמעתי דבר זה לפני הקבה, והם ״דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו״, והסכים הקבה לדברי, שכן דרכו של הקב״ה שמסכים לסברת הצדיקים שבדור, וכשמת בנו בצמא, כבר מת רבי חנינא בן דוסא.

וכן מצינו בחגיגה (ט״ו ע״ב) שלא היו אומרים דמתיבתא דרקיעא בשם רבי מאיר מפני שלמד תורה מאחר. עד שאמר ר׳ אבהו לאליהו ומאי אכפת לי׳ אגוז מצא בורר את האוכל וזרק את הפסולת, והסכים הקב״ה על ידו, ואמר מכאן ואילך דבר בשם רבי מאיר.

★★

בגמ׳: נחוניא חופר שיחין כו׳.

במשנה שקלים (ריש פרק ה׳) מונה הממונים שהיו בבית המקדש, ואחד מהם הוא נחוניא חופר שיחין, שהיה כורה וחופר בורות עבור עולי הרגלים, ואיתא שם בירושלמי, לפי פירוש הפני משה, שהי׳ מומחה לדעת איזה סלי יוצא ממנו מקור מים חיים. ואיזה סלע יבש הוא ממים, וכמה אורכו וגדלו של הסלע ויבשישותו כדי לדעת איפה ועד איזה עומק צריכים לחפור.

ובקרבן העדה מפרש שהי׳ יודע איזה סלע מוציא מים צוננים, ואיזה סלע מוציא מים חמים. ועד כמה מגיע חמימותו.

★★

והנה בשקלים (שם משנה ב׳) קאמר דאין עושין שררה על הציבור בדבר שבממון פחות משני אנשים, חוץ מבן אחי׳ שהי׳ ממונה על רפואת הכהנים שהי׳ חולי מעים שבמקדש (עיי״ש ברמב״ם שכיון שהיו הולכין יחפים עם בגד דק ואוכלים רוב בשר, הי׳ מצוי בהם חולי מעים), ואלעזר שהי׳ ממונה על אריגת הפרוכות, שאותן קבלו רוב הציבור עליהן שיהיו ממונין יחידי.

ותמהו המפרשים אמאי לא מני נמי נחוניא חופר שחין דנן שהי׳ צריך הוצאות ממון בשביל לחפור בבורות. ותירץ שם בחי׳ מהרי״ח (בגליון המשניות) דאה״נ הי׳ אצלו עוד א׳, ולא נמנה מפני חשיבותו של נחוניא, משא״כ אלו השנים, בן אחי׳ ואלעזר, ידעו חז״ל שאותם קיבלו עליהם הציבור דוקא שיהי׳ ממונים לבדם.

אבל בהגהות הגר״י פיק (נמוקי הגרי״ב שם) מיישב על פי מה דמבואר כאן דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו, ומשמע מזה שהוא חפר בשיחין לעולי רגלים מכספו של עצמו, ומפני זה נעשה לו נס שניצול בתו מטביעה.

במראה הפנים תירץ שהוא הי׳ רק ממונה להודיע איה יחפרו השיחין. כי הוא ידע מוצאי המים וכנ״ל. אכן השכר לזה הי׳ ע״י גבאים, נמצא שלא הי׳ ממונה כלל על כסף.

★★

בגמ׳: אמרו לו נביא אתה אמר להם לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו.

בערוך לנר (יבמות קכא, ב) הקשה, כשאמרו לרבי חנינא בן דוסא וכי נביא אתה, למה לא השיב להם שידע על ידי ששגורה תפלתו בפיו כמו שהשיב לשואליו במסכת ברכות (לד, א).

ופירש, דבאמת רבי חנינא בן דוסא התפלל בשעה ראשונה, ולא היתה תפלתו שגורה, וכן בשעה השניה, אבל בשלישית היתה שגורה. והנה בכל מקרה אחר היה שופט שמתה כשלא היתה תפלתו שגורה, אבל כיון שהיה מובטח שהדבר שהצדיק מתעסק בו לא יכשל בו זרעו, מזה ידע שעדיין לא מתה רק שלא עלתה עוד, ועדיין לא נתקבלה תפלתו, דבאותה שעה שנתקבלה תפלתו מיד היתה התשועה, ולכן אותם ששאלו אותו וכי נביא אתה באמת ידעו דרכו שסימן שלו הוא שיגור תפלתו, רק הוקשה להם ממה נפשך, אם היתה תפלתו שגורה, איך לא אמר מיד בשעה ראשונה עלתה, ואם לא היתה שגורה איך אמר שלום, אולי מתה, ועל זה השיב שמובטח היה בכך שלא תמות אף שלא היתה תפלתו שגורה.

★★

בגמ׳: מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה.

בפנים יפות (פר׳ תצוה) מביא ששמע לפרש טעם נפלא בטעם הדבר שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, משום שכל ישראל הם משורש אחד, וכולם קשורים כאחד, אלא שיש בהן בחינת הראש שהם החכמים והנבונים, ויש מהם בבחינת ידים ורגלים, ויש בבחינת עקבים, ומאחר שהראש יורד במעט, ממילא יורדים הרגלים והעקבים למטה, וכשהם יורדים, אין זה בעבירות דקות כחוט השערה, אלא בחטאים גדולים, ועל כן מדקדק הקדוש ברוך הוא שהראש לא ירד אף לא כחוט השערה. ע״כ.

והיינו כמאמר הידוע שאם בחור מתלבש במאד״ע החדשה ה״ז גורם שישתמד סטודנט בפאריז וד״ל.

★★

בגמ׳: מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה.

בתורת חיים הקשה, למה באמת מדקדק עם הצדיקים יותר ממה שמדקדק עם הרשעים. ותירץ, לפי שהקדוש ברוך הוא דן את הצדיקים במידת הדין בלבד, כיון שיכולין לעמוד בדין, ושורת הדין אינו מוותר אפילו כחוט השערה, ואפילו על חטא כל דהו לפי שורת הדין העונש חמור מאוד, דאפילו מי שסרח במלך בשר ודם בדבר קטן אחת דתו להמית, קל וחומר המורד במלך מלכי המלכים, ולכך נענשו משה ואהרן נדב ואביהוא וכיוצא בהן על חטא קטן, אבל כשדן את הרשעים משתף ומקדים מדת הרחמים למדת הדין.

לפי זה ניחא מה דאיתא במדרש הביאו רש״י בתחילת פרשת בראשית, למה נאמר ׳ברא אלוקים׳, ולא נאמר ׳ברא ה׳, לפי שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, אך ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין. ולכאורה קשה, מה נפקא מיניה במה שבתחילה עלה במחשבתו, ויש לומר, דמחשבתו יתברך קיימת, וכשהוא דן את הצדיקים במדת הדין בלבד הוא דן אותן כמו שעלה במחשבה לפניו, לפי שהן יכולין להתקיים על פי שורת הדין, אלא שבתחילה עלה במחשבה לפניו לדון את כל העולם בכלל על פי שורת הדין, אך כיון שראה שאין העולם כולו מתקיים שיתף רחמים לדין, ברם הצדיקים כיון שיכולין להתקיים, נותרו כפי שעלה במחשבה.

על פי זה הוסיף לבאר את דברי הגמרא במסכת מנחות (כט, ב), ׳בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקדוש ברוך הוא שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו, רבונו של עולם, מי מעכב על ידך, אמר לו, אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ

וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו, רבונו של עולם, הראהו לי, אמר לו חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו. כיון שהגיע לדבר אחד (שצריך טעם), אמרו לו תלמידיו, רבי מנין לך, אמר להן הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו (של משה, הואיל ומשמו אומר, אף על פי שעדיין לא קיבלה). חזר ובא לפני הקדוש ברוך הוא אמר לפניו, רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי, אמר לו שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו, רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו, חזור לאחורך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין, אמר לפניו, רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה, אמר לו, שתוק, כך עלה במחשבה לפני׳.

ולכאורה המאמר תמוה, במה שהשיב כך עלה במחשבה לפני, השופט כל הארץ לא יעשה משפט, ולא עביד קודשא בריך הוא דינא בלא דינא. אך לפי המבואר אתי שפיר, דרבי עקיבא צדיק גמור וחסיד עליון היה, ונידון על פי שורת הדין בלבד, ואי אפשר שלא חטא רבי עקיבא איזה חטא קל מימיו, להיות נידון עונש גדול זה, כי שורת הדין כך היא בלי ויתור כלל, וזהו שאמר לו, שתוק כך עלה במחשבה לפני, כלומר, צדיק גמור כרבי עקיבא וחביריו אין אני דן אותו ברחמים כלל כי אם על פי שורת הדין כמו שהיתה המחשבה לפני בבריאת עולם.

★★

בגמ׳: אמר רבי חנינא כל האומר הקדוש ברוך הוא ותרן הוא יותרו חייו שנאמר הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט.

הקשה השל״ה הקדוש (ראש השנה, תורה אור ד), הרי אמרו במדרש (הובא בטור סי׳ תקפא), ׳ולקחתם לכם ביום הראשון (ויקרא כג, מ) - וכי ראשון הוא והלא ט״ו הוא, אלא ראשון לחשבון עונות. משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו, בא אליה בחיל לגבותו. כשנתקרב אליה בעשרה פרסאות, יצאו גדולי המדינה לקראתו ואמרו לו, אין לנו מה ליתן לך, הניח להם שליש. כיון שנתקרב יותר, יצאו בינוני העיר לקראתו, הניח להם שליש השני. כשנתקרב יותר, יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל. כך המלך זה הקדוש ברוך הוא, בני המדינה אלו ישראל שמסגלים עונות כל השנה, ערב ראש השנה הגדולים מתענין ומוותר להם שליש עונותיהם, בי׳ ימים בינונים מתענין ומוותר להם ב׳ שלישים, ביום הכיפורים הכל מתענין ומוותר להם הכל׳. ואם כן מוכח ששפיר הקדוש ברוך הוא מוותר.

ותירץ, דמה שאמרו שהקדוש ברוך הוא מוותר, אין הכוונה לעבירות עצמם, אלא על מה שישראל מחויבין זה לזה מצד ערבות, על כך נמחל להם, והשם יתברך מוותר בערב ראש השנה שליש מהערבות של כל ישראל זה בעד זה, ואחר כך בי׳ ימי תשובה השליש השני וכו׳.

וכן על ענין זה היו בגדי כהונה מכפרים, כמו שאמרו במסכת ערכין (טז, א), החושן מכפר על המשפט, אפוד מכפר על עבודה זרה, מעיל מכפר על לשון הרע וכו׳. וקשה, הלא חורבן הבית היה מחמת אלו העבירות ואיך נענשו, הלא בגדי כהונה היו מכפרים עליהם. אלא על כרחך צריך לומר, דבגדי כהונה אינם מכפרים אלא על הערבות, אבל לא על החוטאים בזה בעצמם, וכן כל המתכפרים שהזכירו חז״ל, כמו שעיר של יום הכפורים הנעשה בפנים והנעשה בחוץ שהיו מכפרים על השוגג ועל המזיד, בכולם הכוונה על הערבות.

וזה נרמז בדברי התנא (אבות א, יד), ׳אם אין אני לי מי לי׳, כלומר, אם אין אני מתקן לי, דהיינו העבירות שהם שלי שפעלתים בעצמי, מי יתקן אותם לי, דבשלמא העבירות שאינם לי אלא מצד הערבות שפיר מתוקנים מצד אחר, או על ידי בגדי כהונה שהיו מכפרים על הערבות, או בעשרת ימי תשובה, אבל אותן עבירות שהם לי, מי לי שיתקנם כי אם אני בעצמי.

★★

בנפש החיים (א, יב) תמה, הלא אפילו אדם איש חסד מתנהג במדת ותרנות, וכיצד לא יוותר הקדוש ברוך הוא. וביאר, שאינו על דרך העונש ונקימה חס ושלום, אלא חטאים תרדף רעה שהחטא עצמו הוא עונשו, כי מעת הבריאה קבע ה׳ יתברך את כל סדרי הנהגת העולמות, שיהיו תלוים כפי התעוררות מעשי האדם הטובים או רעים, שכל מעשיו ועניניו נרשמים מאליהם כל אחד במקורו ושרשו, והוא מוכרח לקבל דינו על ידי אותן כוחות הטומאה שהגביר במעשיו, כפי ערך וענין הפגם, ובזה ממילא יתוקן הפגם של העולמות ושל נפשו.

★★

בגמ׳: כל האומר הקב״ה ותרן הוא יוותרו חייו.

וכה״ג איתא בירושלמי שקלים (ח׳ ע״ב) ושם איתא יוותרו בני מעיו. וצ״ב הלשון יוותרו מעיו.

וביאר בפנים יפות (סו״פ ויקרא) כלפי מה שאחז״ל (תענית י״א ע״א) כל היושב בתענית נקרא חוטא שנאמר בקרבך קדוש, ולעולם יראה אדם כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, והיינו שכשהוא מתענה הרי הוא מחסר את ההקדש. וכל זה במתענה סתם, אבל המתענה דרך תשובה ה״ז צריך הרצוי והטוב, כמו שמצינו בכמה תנאים שהושחרו שיניהם מפני הצומות.

אבל זה שחוטא וחושב שהקב״ה יותר לו, ולכן אינו מתענה, לזה אמר יוותרו מעיו, שיכחשו מעיו בתענית. ולא יאמר שהקב״ה מוותר לו.

★★

באופן אחר יל״פ לשון זו על פי דאיתא בחולין (נ״ד ע״ב וברש״י שם) עוף שיצאו מעיה ולא ניקבה כשרה. אמר ר״ש בר יצחק והוא שלא הפך בהן אבל הפך בהן (כשהניסן הפך העליון לתחתון והתחתון לעליון שלא על פי סדרן) טריפה, דכתיב הוא עשך ויכוננך, מלמד שברא הקב״ה כונניות (מל׳ כינור וכנו בסיס לישב, ואם ירדו מבסיסן שוב אינם מתיישבין) באדם, שאם נהפך א׳ מהם שוב אינו יכול לחיות, ומביא שם עובדא בא׳ שנפל מגג ויצאו מעיו, ועשו פעולות שיתאנח ויחזרו מעיו לתוכו ולא יגעו בו ויהפכו הסדר.

וזהו הרמז כאן שאל יחשוב אדם שעל עבירה קטנה יוותרו לו, כי אם בבני מעיו של אדם רואים שכל שינוי קל בסדר מטריף אותו, באותה מידה כל חטא קל הוא שינוי גדול בעולמות העליונים.

★★

בגמ׳: כל האומר הקב״ה ותרן - יותרו חייו.

כותב הרה״ק ר׳ צדוק הכהן מלובלין זצ״ל בספרו צדקת הצדיק (אות קכח):

בעל תשובה, אף שזדונות נעשו זכיות, מכל מקום צריך סיגופים ותעניות לכפרה, משום דעל כל פנים לא עדיפי מ׳עבירה לשמה׳.

ועל זה אמרו ׳כל האומר הקב״ה ותרן - יוותרו חייו׳, דעל כל דבר שעשה מימיו נפרעים בעונש הקצוב וראוי לכך, אלא שיש לזה עצות רבות ברחמי שמים, על דרך שאמרו ז״ל (ר״ה יז:) בגזר דין דראש השנה בירידת גשמים, הרי שהיו ישראל רשעים גמורים בראש השנה ופסקו להם גשמים מועטים, וחזרו בהם, להוסיף עליהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב״ה מורידן בזמנן לפי הארץ הצריכה להם. וכן כאן, לפעמים נותן לו היסורין באותו עת שהוא טובה לו. וגם יש חליפים בדברים הדומים זה לזה, ועד שמגיע לתכלית יסורין (שאמרו ז״ל בערכין טז:), וגם פעמים שהוא שלא מדעתו, כמו שאמרו (באבות פ״ג) ׳ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו׳ [וכן שלא בהרגשתו משום עונש מקרי ׳שלא מדעתו׳, שפעמים אדם שמח בחלקו ומדמה שטוב לו מאד ואחרים מבינים שאין טוב]. וגם על ידי המרירות בתשובתו זה ממש עונשי גיהנם, כמו שכתבתי במקום אחר׳.

★★

בספר קדושת לוי (בלקוטים) כתוב שמאמר זה נאמר רק על אדם שאינו מאמין, ואינו יודע כי הקב״ה הוא כל יכול, בידו הכוח והגבורה לענוש לעוברי רצונו, ״יוותרו חייו״. אבל אדם שמאמין ויודע בלבו ונפשו כי היכולת בידי הקב״ה לעשות בו כרצונו, אלא הוא אומר כאשר אנחנו עם קרובו, מבקשים ומפייסים אותו בכל מיני ריצוי ושבים אליו בלבב שם. הוא ברחמיו המרובים מוחל ומוותר לנו, אין זה בכלל המאמר הנ״ל, אלא אדרבא ״משוך חסדך ליודעך א-ל קנא ונוקם״ - שאפילו מידת הגבורה נהפכת גם כן לחסד.

דף נ׳ ע״ב

בגמ׳: מאי דכתיב ארך אפים ולא כתיב ארך אף ארך אפים לצדיקים ולרשעים.

המגיד מדובנא (משלי יעקב, פר׳ שלח) המשיל זאת לעשיר אחד שהיה לו שפחה מרשעת, ולא נתנה לב להטות אוזן אל דברי הגברת, ותבקש מאת בעלה לאמר גרש האמה הזאת. ויען ויאמר, לא נאה לעשות כן לשלח אמה באמצע הזמן. ויהי היום, והגברת היתה בחנות, ובנה הילד על יד המשרתת, והקול נשמע כי המשרתת הכתה אותו מכת פצע עד שפך דם עליו. ותבוא הגברת ותרא כל אשר עשתה המשרתת המרשעת, ותבך ותתחנן לפני בעלה לאמר גרש האמה היום הזה. וימאן ויאמר, ההכרח אתי להמתין עד כלות הזמן. ומעתה הנה העשיר הזה ברוחו הנדיבה הוא מאריך שני

כעסים. אחד, כי היה לו לכעוס על כל הרעה אשר עשתה לבנו מחמדו. וב׳, על האמה בעצמה כי היא מרשעת.

הנמשל, כי הקדוש ברוך הוא יש לו לכעוס על הרשעים משום שתי סיבות. אחד, מצד עצמם כי הם רעים וחטאים לה׳ מאד. ב׳, על כל הרעה אשר עושים אל הצדיקים (עבירות שבין אדם לחבירו) וזהו ארך אפים אפילו לרשעים, היינו מצד עצמם שהמה רעים בעיני ה׳. ב׳, ארך אפים לצדיקים, היינו על הרעה שעושים אל הצדיקים.

★★

בגמ׳: מעשה באדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים ומצאו חסיד אחד אמר לו ריקה מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך לגלג עליו לימים נצרך למכור שדהו והיה מהלך באותו רשות הרבים ונכשל באותן אבנים אמר יפה אמר לי אותו חסיד מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך.

בבן יהוידע ביאר מעשה זה על פי דרך המוסר, שיש אדם חוטא בינו לבין עצמו ולא יהיה גרמא לאחרים, ויש חוטא ומחטיא אחרים, דגורם שאחרים ילמדו ממנו לחטוא גם הם, וזה עניינו קשה דנענש בעוון אחרים, ויתכן שהוא עשה תשובה ופרש מעבירות, ועדיין נכנס בחלקו עבירות של אחרים אשר עודם חוטאים מסיבתו, וזו שאמרו, ׳לא יסקל אדם מרשותו לרשות הרבים׳, פירוש עושה עונות ברשותו ויהיו עונותיו מכשול ברשות הרבים, שגם הרבים לומדים לעשות עבירות אלו ממנו, שזה מעוות לא יוכל לתקון, כי יתחייב במעשה אחרים גם כן, והביא מעשה באדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים, פירוש, שהיה עושה דברים רעים שגורם שגם אחרים יעשו כן להכשל בעבירות אלו, ואמר לו חסיד אחד, ריקה, מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך, פירוש, מאחר שאתה מחטיא את הרבים וגורם להם שיעשו עבירות, אחר כך בעולם הבא תהיה מסקל מרשות שאינו שלך לרשות שלך, דהיינו שתיקח עונות מחלק גהינם של אותם אחרים, שהוא רשות שאינו שלך, ותביא אותם העונות לרשות שלך, דהיינו בחלק גיהנם שלך, כדי שתקבל עליהם עונש בחלק גיהנם שלך שאתה דר בו.

וסוף המעשה, לימים נצרך למכור שדהו, פירוש אחרי זה אותו אדם שדבר עמו אותו חסיד מוסר זה, על שהיה מחטיא אחרים, הוצרך למכור שדהו, שמת בלא תשובה, שאז שדהו שהוא חלקו בגן עדן ניתן לאחרים, כמו שאמרו, זכה, נוטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן, ונמצא שמת בלא תשובה, מכר חלק אשר בגן עדן שהיא חקל תפוחין קדישין לאחרים שזכו, וכיון שירד אותו רשע לחלקו אשר בגיהנם, היה מהלך ברשות הרבים, פירוש היה מהלך בגיהנם של אותם הרבים שגרם להם לחטוא, ונכשל באותם אבנים, דהיינו היה נידון ונכוה בגיהנם בעבור אותם העונות שעשו האחרים מסיבתו, שהוא גרם להם לחטוא בהם, ואז בההוא עלמא בהיותו בגיהנם, הצדיק עליו הדין, ואמר יפה אמר לי אותו חסיד בההוא עלמא שבאתי ממנו, מפני מה אתה מסקל וכו׳.

★★

בגמ׳: בור שחייבה עליו תורה להבלו כו׳

ומבואר כאן שאם הי׳ רוחב הבור כעומקו שאז אין בו הבל, מ״מ חייב בעל הבור משום חבטא, ובור שהי׳ בו ספוגין של צמר חייב משום חבטא. אבל אם הי׳ רוחבו כעומקו וגם הי׳ בו ספוגין של צמר פטור בעל הבור, דליכא הכא לא הבלא ולא חבטא.

וכתב הגאון מהרצ״א מדינוב ז״ל בספרו דרך פיקודיך (מ״ע נ״ג) שאם בא אחר והעמיק קצת הבור או שנטל מקצת מן הספוגין, נמצא שהוא גורם הנזק, ולהכי האחרון הוא חייב.

★★

בגמ׳: להבלו וכ״ש לחבטו כו׳ **איכא בינייהו דעביד גובה ברשות הרבים** כו׳.

ברש״י מפרש שעשה תל גבוה י׳ ברה״ר והבהמה עלתה על התל ונפלה דאיכא חבטא.

אבל ברמב״ם (הל׳ נזקי ממון פי״ב הט״ו) כתב דאיירי שעשה תל ברשות הרבים והשור נתחבט בהתל ונחבל שהוא חייב מחמת חבטא.

והקשה הסמ״ע (חו״מ סי׳ ת״י) דא״כ היינו אבנו סכינו ומשאו, וחייב אפילו אם הוא פחות מי׳.

ותירץ בתורה תמימה (משפטים אות רס"א) דאה"נ אם העמיד תל ברה"ר אפילו פחות מי' ונתחבטה בהמה ונחבלה חייב, אבל הכא איירי שחפר והשוה את רשות הרבים מסביב עד שנעשה מעצמו באמצע תל, שנמצא שהוא רק גרם לתל שיהי' ולא פראו בידים, ולהכי חייב רק משום בור, דבור חייב אף בגרמא כגון שפתח את ? הבור, ולכן אינו חייב רק כשהוא גבוה עשרה.

★★

בגמ': ההוא תורא דנפל לאריתא דדלאי שחטי' מרי' טרפי' רב נחמן, אר"נ אי שקיל מרי' דהאי תורא קבא דקמחא ואזיל תנא בי מדרשא אם שהתה מעת לעת כשרה לא אפדי' לתורא.

וקשה מנין ידע רב נחמן לומר בבטחון שהשור הי' שוהה מעת לעת ונכשרת. דלמא באמת נפלה ונטרפה.

וכתב בשו"ת תשורת שי (מהדו"ק סי' ט"ז) דבע"כ דרב נחמן ידע ברוח הקודש שור זה לא נטרף, לכן ידע להגיד שתשהה מעת לעת. אמנם על פי רוח הקודש א"א לפסוק, דתורה לאו בשמים היא, לכן אטרפי' רב נחמן.

אבל הגה"ק ממונקאטש בדברי תורה (חלק ז אות י) דחה, די"ל דרב נחמן לא התכוין לומר בודאות שאם הי' משהה מעת לעת הי' נכשרת, אלא שאם הי' טורח את עצמו ושואל אולי הי' שוהה ונכשרת שאין בנבילה ודאי טרפה.

★★

בגמ': ההוא תורא דנפל כו' אם שהתה מעת לעת כשרה.

בשו"ת דבר שמואל (לרבינו שמואל אבוהב סי' ע') דן לגבי נפלה שלא בדקוה אי הוה ספק טריפה או ודאי טריפה, דלכאו' כיון דנמנה בין ח' מיני טרפות שנאמרו למשה בסיני, משמע דודאי טריפה הוא.

אולם כתב דדבר זה לא ניתן להאמר דהרי קיי"ל דודאי טריפה אינה חי', ואם נפילה תוך מעת לעת הוא ודאי טריפה, האיך יתכן שאם שהתה מעת לעת אינו טריפה הרי זה שני הפיכים בנושא אחד

ועל כרחך דכל הטרפות של נפולה אינה אלא ספק טרפה, וכל זמן שלא בדקוה ספק דאורייתא לחומרא, ואם שהתה מעל"ע, מתברר לנו שאין זו טריפה, ומדייק כן מהרבה ראשונים דאינו אלא ספק טריפה, והביא מס' רוקח שאם הבהמה נפלה ספק על מתני' ספק על צלעותי', הו"ל ספק ספקא ושרי, הא קמן שאין הטרפות דנפולה אסורה רק מחמת ספק.

ובפמ"ג (משבצ"ז יו"ד ריש סי' נ"ח) ר"ל בדעת הלבוש דאם לא שהתה טריפה מה"ת מטעם רוב. ועיין שו"ת חתם סופר יו"ד סי' ס"ו.

בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' ס"ב) הביא שבשו"ת דבר שמואל שנמצא תחת ידו יש שם הגה"ה מגדול אחד, שכתב דממה שכתב רש"י בנפלה מן הגג שכתב ואין טעם בטריפות והלכה למשה מסיני הוא, משמע דבא לאפוקי מדברי הדבר שמואל, ושהוא ודאי טריפה ומ"מ מהני בדיקה. ועיין שם עוד. וראה עוד בחידושי הרשב"א נ"א ע"א במשנה.

★★

וכתבו הפוסקים (עין אלף המגן שעל המטה אפרים תר"ד סקי"ג) שיש להיזהר במה שנהוג שאת העוף של כפרות, זורקין זכר לסקילה, יזרקנו לאחר השחיטה, דלפני השחיטה יכול להיות חשש נפולה, שבעוף השיעור הוא פחות מי' טפחים.

דף נ"א ע"א

בגמ': כי יפול הנופל ממנו כו' עמוקה ממנו עשרה טפחים כו' חייב ואי ס"ד כו'.

מבואר בסוגיין דבפחות מעשרה טפחים לא בעי מעקה.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' כ"ב) הביא מהתבואת שור (יו"ד סי' ל"ב סק"ז) שכתב שבהמה נפלה פחות מעשרה טפחים ואינה יכולה לילך, חיישינן שנפסקה חוט השדרה וטריפה.

ותמה הנודע ביהודה דא"כ דיש חשש אף בפחות מעשרה, א"כ אמאי לא בעי מעקה בפחות מעשרה, ואין לתרץ ולומר דסתמא לא חיישינן, רק הכא כיון דאיכא העזתא שאינה הולכת חיישינן, ולהכי לא בעי מעקה, דא"כ מה הקשה בגמ' על רב נחמן ממעקה, דלמא שא"ה הואיל ואיכא ריעותא חייש רב נחמן לריסוק אברים, אבל סתמא לא חיישינן, ולהכי לא

בעי מעקה, ומוכח מזה דאי לא חיישינן, לא משגחינן בריעותא מה שאינה עומדת, ותלינן דאחז לה חולשא בעלמא.

★★

בשו״ת בית שלמה (יו״ד ח״א סי׳ מ״ז) תירץ קושיית הנו״ב דדוקא לרב נחמן דס״ל דבפחות מי׳ איכא חשש דנפולה והוה טריפה ודאי, ולא מהני בדיקה, מקשה דליבעי מעקה. אבל במש״כ התבואת שור דחיישינן לפסיקת החוט, היינו רק אי ראינו שאינה הולכת אבל סתמא לא חיישינן, וגם דאפשר לבדוק אח,כ, ולהכי גבי מעקה לא חיישינן, וא״ש נמי מה דמקשה ארב נחמן.

★★

בגמ׳: ומכריסא דתורא לארעא עד כמה הוי ארבעה כו׳.

בס׳ בית הלל (יו״ד ריש סי׳ נ״ח) הביא להקשות שמהרמב״ם (הל׳ שחיטה פ״ט ה״ח) יוצא ששיעור מקום צומת הגידים בלבד הוא ד׳ טפחים, ואיך אמר הכא הגמרא ששיעור כל הרגל אינו אלא ד׳ טפחים.

והביא שיש מתרצים שבהצטרפות עם הרגלים יהיו י׳ טפחים, ומעשה שהי׳ כאן כך הי׳ שהבור הי׳ ו׳ טפחים. ויש אומרים שלכל הפחות יש ד׳ טפחים, אבל בדרך כלל הוא הרבה יותר מד׳ טפחים, שצומת הגידין בלבד הוא ד׳ טפחים.

והעיקר כתב לתרץ שאמנם הרגלים עצמם הם יותר מד׳ טפחים, אבל אנן כי חשבינן לגבי נפולה מכריסה מחשבינן, וכריסה הוא נמוכה יותר מראשית הרגלים, וממנה לארץ יש ד׳ טפחים בלבד.

★★

בגמ׳: בור של שני שותפין היכי משכחת לה אי דשווי שליח כו׳ הא אין שליח לדבר עבירה.

בתוס׳ לקמן ע״ט ע״א (ד״ה נתנו) נקטו דהא דאין שליח לדבר עבירה הוא רק במזיד, אבל בשוגג ל״ש למימר בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

והקשה הנו״ב מהדו״ק אהע״ז (סי׳ ע״ז) דא״כ אמאי מקשה כאן רבא בור של שני שותפין היכי משכח״ל, אי דשוי׳ שליח אשלד״ע. נימא דאיירי בהי׳ השליח שוגג, דבכי האי גוונא יש שליח לדבר עבירה, ושפיר מצינו בור של שני שותפים. וכן הקשה הטורי אבן (חגיגה י׳ ע״ב סוף ד״ה וכי).

ותירץ הנו״ב דשאני לגבי נזיקין דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד חכו׳ (לעיל כ״ו ע״ב), א״כ א״א לחלוק בין שוגג למזיד אצל נזיקין, ומשו״ה קאמר דלא משכח״ל דאין שליח לד״ע אף בשוגג.

★★

בגמ׳: אין שליח לדבר עבירה.

המשנה למלך (רוצח ב׳ ב׳) הביא מהמהרי״ט שהסתפק אם אמרינן אין שליח לדבר עבירה אפילו בעבירה דרבנן, והמל״מ תמה עליו דהא בשמעתין מבואר בהדיא דגם ע״י איסור דרבנן אין שליחות לעבירה, דחפירת בור ברה״ר הוא איסור דרבנן דהיינו האיסור לקלקל את רה״ר.

המשך חכמה (פרשת קדושים) מתרץ קושית המל״מ דבודאי יש בעשיית בור ברה״ר איסור דאורייתא, דהיינו האיסור של המשמעות הפשוטה של לפני עור לא תתן מכשול.

★★

בגמ׳: אם על הפתיחה חייב על הכרי׳ לא כל שכן אלא להביא כורה אחר כורה.

בישמח משה עה״ת (פ׳ משפטים) הביא בענין זה רמז נפלא משמי׳ דהגאון מוילנא ז״ל דבקרא כתיב וכי יפתח איש בור (- מלא עם וי״ו), או כי יכרה איש בר (חסר, בלי וי״ו) ולא יכנסו, ונפל שמה שור או חמור, בעל הבור (-מלא) ישלם וגו׳.

וטעם הדבר דבתחילה איירי הפסוק בבור שהוא מלא, כלומר שהוא עמוק בדינו עשרה טפחים, והי׳ מכוסה ובא אחר ופתחו, הפותח חייבץ ואח״כ איירי קרא בבור שהי׳ חסר, שהי׳ רק תשעה טפחים ובא אחר והשלימו לעשרה, אז חייב הכורה האחרון, וזהו בעל הבור ישלם מלא, מי שהשלימו לעומק עשרה כדינו הוא חייב וישלח. ודפח״ח.

★★

באוצר הראשונים על החומש מביא מרבינו יואל שלכן נאמר כי יכרה איש בר חסר, שהוא מלשון בַּר - בחוץ שחייב על בור בחוץ ברשות הרבים.

★★

בפרדס יוסף (פר' משפטים) הביא בשם הגר"ש כהן מוילנא לרמז באופן אחר, דקיימא לן כשמואל (לעיל נ, ב) דבור משום הבלא או חבטא, והשמיענו הכתוב, דפעמים צריכים מלא כסתם בור שהוא עשרה טפחים, והיינו במלא ספוגין של צמר דאין חבטא וחייב רק משום הבלא, וחזר ואמר הכתוב, דפעמים חייב אף בבור חסר, במקום שהחיוב משום חבטא ובהמה עומדת, דבאופן זה די בששה טפחים, וכריסא דתורא עד לארעא ד' טפחים, כדאיתא כאן.

★★

בגמ': תניא, החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה, האחרון חייב וכו', **אמר קרא "או כי יכרה איש** וכו'" - **אחד ולא שנים** וכו'.

כתיב "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו" (שמות כא, לג).

למה ה"בור" הראשון הוא מלא, והבור השני הוא חסר "בר".

ואולי זה רמז למה שאומרת הגמרא כאן וכנ"ל. דמשום שכתוב "בר" חסר, שלא היה בו כדי להמית, והאדם חפר עוד ועשה בו שיהיה כדי להמית ולפיכך חייב.

ולפיכך הבור הראשון שכותבת התורה היה מלא וחייב מפני שפתח אותו, והבור השני היה חסר, וחייב מפני שהשלים אותו.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': אם על הפתיחה כו' **להביא כורה אחר כורה.**

בסה"ק נועם אלימלך (פ' תולדות ד"ה ויזרע יצחק) מבאר "כי יפתח איש בור" איש הוא הצדיק, והוא פותח בור ובארות מעיינות היראה והקדושה בלבות בני אדם. "או כי יכרה איש בור" שחופר וחוקק הקדושה בלבות בני אדם. "ונפל שמה שור או חמור" יפלו לשם הקליפות המכונות שור וחמור. "בעל הבור ישלם" הקב"ה שהוא בעל ואדון למעיינות היראה והקדושה ישלם לו שכרו משולם לעולם הבא. וגם "וכסף ישיב לבעליו" והתשוקה לדברי הקדושה שפעל בלבות בני אדם יחזור אליו להרבות לו כאן עוד יראה ואהבה.

ובזה מבאר עוד את סוגיית הגמרא כאן "אם על הפתיחה חייב על הכריי' לא כל שכן" אם החיוב על לפתוח לבות בני אדם, כ"ש שצריך לראות שיחקק בלבותם. "ומשני להביא כורה אחסר כורה" שאם בפעם א' לא הצליח לפעול לעורר את לבם, יחזור ויוכיח ע"ד שדרשו ז"ל הוכח תוכיח את עמיתך אפילו מאה פעמים עכתו"ד הק'.

דף נ"א ע"ב

בגמ': כל טפח דמיא כתרי דיבשה דמי.

המהרי"ל דיסקין (פר' וישב) מפרש לפי זה מה שנאמר אצל יוסף (בראשית לז, כד), 'וישליכות אותו הברה והבור ריק אין בו מים', וידוע מה שפירש הגר"א (עיין לעיל בע"א) שבר הוא ט' ובור הוא י' טפחים, והם לא רצו להמיתו בודאי, אלא כאשר יגזר עליו מן השמים, ולכן אם היו משליכים אותו לבור עשרה היה מת בודאי, וציינה התורה שלא היה בו מים, כי אילו היו בו מים, כיון שכל טפח במים הוא כשנים ביבשה, אם כן גם היתה מיתתו ודאית, אלא השליכוהו לבור מלא נחשים ועקרבים, ומן השמים יגזרו האם יפגעו בו לרעה או לא.

★★

בגמ': בור שעומקה כרחבה וכו' **לעולם יש בה הבל עד שיהא רחבה יותר על עומקה, וחד אמה לעולם אין בה הבל** וכו'.

וכתב הרא"ש שהוי ספק כמאן הלכתא ואינו חייב עד שיהיה עמקו יותר על רחבו ע"כ. הרמב"ם (פי"ב דנזקי ממון הי"ד) כתב שאם עומק הבור כרחבו אין בו הבל. והבין המנ"ח (ריש מצוה נג) שכוונתו כמו הרא"ש שפטור מספק, ומקשה למה לא כתב הרמב"ם שמהני תפיסה מספק. אבל היש"ש (סימן לא) לומד שהרמב"ם פוסק כמ"ד שפטור ע"ש.

★★

כתב בקובץ כנסת חכמי ישראל (קובץ א' סי' כ"ח אות ד'):

לכאו' מכאן ראי' שבידי אדם אפשר לצמצם כשיטת התוס' חולין [כח:] ד"ה לפי. ולשיטת ר"ש שם שדוחה ראית התוס' מדפליגי במחצה על מחצה, ומיישב שם דגם אם נאמר דא"א לצמצם מ"מ כשר במחצה על מחצה מטעם רובא, דשמא יש יותר ממחצה ואפי' שוה ג"כ חייב, הלא בממון לא אזלינן בתר רובא וצריך לחוש למעוטא שמא רחבה יותר.

וכותב שם להלן:

אחר כתבי זאת נתכבדתי במכתב גי"ק הרב הגאון הגדול כבוד מו"ה **ישראל איסר שפירא** שליט"א אבד"ק מעזריטש יצ"ו וז"ל הטהור: כבוד הרב החריף ובקי וכו' מו"ה דובער אבעלסאן נ"י. כו':

וע"ד קושיתו לשי' הר"ש חולין [כח:] דהא דאמרי' מחצה ע"מ כו' א"כ תקשי מב"ק [נא] בור שעומקה כרחבה דהא אין הולכין בממון אחר הרוב. הנה לא נתנני עוד העת לעיין בזה, אך בהשקפה ראשונה אפשר לומר עפ"מ שראיתי בשיטה שם בשם א' מהגדולים דהסוגיא אזלא אליבא דרב עי"ש. וא"כ אפשר דגם הר"ש הולך בשי' זו, ורב סובר דהולכין בממון אחר הרוב כידוע. וגם אפ"ל דכמו דאמרי' גבי טבח ששחט בחנם וקלקל דעליו להביא ראי' שהוא מומחה ופטור, דאף דאמרי' רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, מ"מ כיון שקלקל תלינן דלאו מומחה הוא, ה"נ כיון שהוזקה הבהמה וחבטה לא הי', דהא מיירי אליבא דשמואל שהיו ספוגין של צמר, וא"כ תלינן שפיר שמתה בהבלא ולא הי' רחבו יותר על עמקו. ועוד הי' אפ"ל דכמו דאמרי' חולין [כט] דבעי רוב הנראה לעינים, ה"נ אפ"ל דאמדו חז"ל דכל עוד שלא נראה לעינים רחבו יותר על עמקו אית בי' הבלא כו':

★★

בגמ': לעולם בחזקה ובעי למימר ליה לך חזק וקני.

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.

דף נ"ב ע"א

בגמ': המוכר עבד לחבירו כיון שמסר לו משכוכות קנה כו' **מאי משכוכות הכא תרגימו קרקשתא ר' יעקב אומר עיזא דאזלא בריש עדרא** כו'.

כ"ק אדמו"ר הפני מנחם (פ' מטות תשנ"ד) מביא דברי הרבי ר' בונם מפרשיסחא ז"ל על הפסוק ומקנה רב הי' לבני ראובן ומקנה רב שהי' להם קנין ברבם, שרצו להשאר בעבר הירדן עם רבם משה רבינו ע"ה. ע"כ.

ומבאר שזהו הקנין כדאיתא הכא עיזא דאזלא בריש עדרא, שהם נשאר בראש העדר, בתחילת הכיבוש של ארץ ישראל, בעבר הירדן, ואידך מ"ד אמר קרקשתא, הוא פעמון לעוררם, ע"י דברי תורה, שיהיו נמשכין אחרי דברי מרע"ה.

★★

בגמ': מאי משכוכית, הכא תרגמו קרקשתא, ר' יעקב אומר עיזא דאזלא וכו'.

כותב בשו"ת זכר יהוסף להגרי"ז שטרן זצ"ל (ח"א או"ח סי' ע' ס"ק ג'):

ראיתי להעתיק כאן מה שמצאתי בכת"י בני הנעלה המנוח כ"מ חיים נתן דוד זצ"ל מחדושיו לב"ק נ"ב א' הכא תרגימו קרקשתא כו', הלשון הכא מקביל לעומת ר' יעקב אמר למ"ש בסדר הדורות ערך ר' יעקב, דרבי יעקב סתם דמשנה ובריתא הוא רבו של רבי, ור' יעקב סתם בגמ' הוא תלמיד ר' יוחנן, וכמ"ש כאן בסלק"נ דר' יעקב שהיה מא"י שנזהרין בבהמה דקה וצריך הרועה שילך אחרי העדר שלא יניחם כרגע לרעות השדות, ובוחר בעז חריף שילך במהרה להורות להם. והחכם רי"ר כתב לא"א באחד ממכתביו להגיה בב"מ ע"ח ב' תחת רבא שצ"ל במערבא שמקביל לעומת הכא שהוא בבבל, (ושם על הגליון נרשם וע' בכללים בלשון הגמ' אות ל"ד, ולא נמצא זה בספרו על הכללים הנשאר אחריו).

אמנם מצינו במקומות אחרים שאיננו מזכיר במערבא לעומת הכא כב"ב ס"א ע"א הכא תרגימו כו' רב יוסף אמר כו', ואף דר"י הוה בבבל, ובפסחים מ"ב הכא תרגמו כו' רב שימי מחוזנאה אמר כו', וב"מ כ' ע"א הכא תרגמו כו' ר' ירמי' אמר כו' וכאן יתכן שהיה לאחר שעלה לא"י וע"ש בלק"נ, ואולם בב"ב קס"ח הגירסא ר' ירמיה בר אבא, ובב"מ ס' ע"ב הכא תרגמו מיא דחיזרא זעירי אמר רב כהנא כו', וכאן שייך שהיה לאחר שעלו לא"י וכו'

★★

ולהלן (שם) כותב:

ודע דבירושלמי קידושין (פרק א' הלכה ד') כיון שמסר לו משכוכית קנה, מהו משכוכת איכא דאמרי חוטרא ואית דאמרי שרקוקנתה וא"ד נגדתא, וקצת מקום לומר במה שנזכר מיד אחר זה ר' יעקב בר אחא שאולי היה צ"ל קודם תיבת נגדתא וכב"ק נ"ב ואף דשם ר' יעקב סתמא, וע' בירושלמי פרק חזקת הבתים הלכה א' מאי משכוכית אית דאמרי חוטרא א"ד פנדורה (ובפני משה: תוף בלשון יוני פנדורא) וא"ד תישא רבא, וכן בירו' ב"ק פ"י הלכה ח'.

ויש שינוי נוסחאות בין הגמרא דבבלי להירו' דבבבלי ב"ק נ"א סוע"ב אמר ר' אלעזר המוכר בור לחבירו כיון שמסר לו דליו קנה כו', אמר ריב"ל המוכר בית לחבירו כיון שמסר לו מפתח קנה כו', אמר ר"ל משום ר' ינאי המוכר עבד לחבירו כיון שמסר לו משכוכית קנה כו'.

ובירושלמי קידושין (שם) רשב"ל בשם ר' ינאי המוכר צאן לחבירו כיון שמסר לו משכוכית כו', ר' יעקב בר אחא ר' שמעון בר אבא בשם ריב"ל המוכר בור לחבירו כיון שמסר לו דלייו קנה, ר' אמי בשם ר' יוחנן המוכר בית לחבירו כיון שצבר לתוכו קנייו כו', ובירושלמי דב"ב הנ"ל שמעון בר ווא בשם ר' יוחנן המוכר בית לחבירו כיון שמסר מפתח קנה, ר' אמר בשם ר' יוחנן כיון שצבר לתוכו כו', ר' יוחנן בשם ר' ינאי המוכר בור לחבירו כיון שמסר לו דלייו קנה, ריב"ל בשם ר"ל המוכר צאן לחבירו כיון שמסר לו משכוכית קנה כו', וא"כ מחלפי שיטתייהו עכ"ל בני המנוח בכתיבת ידו.

★★

בגמ': כדדרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא.

ופירש רש"י, 'עביד לנגדא סמותא - לעז המושכת מנקר עיניה, ונכשלת ונופלת בבורות והעדר אחריה, כך כשהמקום נפרע משונאי ישראל, ממנה להן פרנסים שאינן מהוגנין'. וצריך להבין, מה היתה כוונתו של אותו גלילאה לומר זאת לרב חסדא, וכי לגנותו בא.

וביאר בעין אליהו, שלפי שמצינו כמה פעמים בחז"ל, שבגלל רוב צדקותם הביא הקדוש ברוך הוא שפע לעולם, ולכן אמר לו, שבאמת הוא עצמו כדאי שיבוא הגשם בזכותו, אלא שאין הדור ראוי לכך.

בילקוט יהושע נתקשה גם כן בהבנת המאמר, ופירש, דבשבחו של הקדוש ברוך הוא דיבר אותו גלילאה, שה' נקרא 'רב חסדא' כי אחד ממידותיו הוא 'רב חסד', ודרש בשבחו, שאפילו בעת רוגזו על הצאן, אלו ישראל, כיון שחפץ להצדיקם מעמיד עליהם פרנס שאינו הגון, שעל ידי זה שהפרנס אינו הגון, יש זכות לכל העם שלא היה שלא היה להם ממי ללמוד להיטיב דרכיהם, וזהו שאמר, 'כד רגיז רעיא על ענא', שגם בעת רוגזו מתנהג עמהם בחסד בהעמידו להם מנהיג שאינו הגון.

★★

במשנה: נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן חייב בן או בת עבד או אמה פטור.

בגמרא מבואר הטעם, דהיינו משום שנאמר (שמות כא, לג), 'ונפל שמה שור או חמור', ודורשים, שור ולא אדם. ומבואר עוד, דמכך שממעטים גם עבד, הוא משום דעבד בכלל אדם הוא. אמנם איתא לעיל (מט, א), 'אמר רב פפא, שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה, משלם דמי ולדות, מאי טעמא חמרתא בעלמא הוא דאזיק, דכתיב שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור'. ומוכח איפא, דעבד אינו בכלל אדם, וכבר עמדו על כך בתוספות שם (ד"ה חמרתא) וזה לשונם, 'ואם תאמר, הא גבי בור תנן ונפל לתוכו עבד כו' פטור, ולא אמרינן דהוי חמרתא בעלמא ולא נמעטין משור ולא אדם, ויש לומר, דהכא לא מיעט הכתוב שור מדמי
ולדות, אלא במקום שהוולדות של בעל, כדכתיב בעל האשה, אבל כאן הוולדות לאדון, דכתיב האשה וילדיה תהיה לאדוניה'.

בבית האוצר (כלל ט), הקשה על תירוץ התוספות, דאם כן היה לגמרא להביא את הפסוק דוהאשה וילדיה תהיה לאדוניה, ולא משום חמרתא מעברתא, ומכך שהביאו את הפסוק שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור, מוכח לכאורה דעבד אינו נחשב אדם.

בבית האוצר תירץ באופן אחר, דאכן עבד אינו נקרא אדם, ואינו מסוג האדם, אמנם אינו גם בסוג בעלי החיים, אלא מקומו בין שני הסוגים הללו, כלומר, הוא סוג בפני

עצמו הפחות מסוג האדם ונעלה מסוג בעלי חיים. ועל כן לגבי דמי וולדות, דהפטור של דמי ולדות בשור באדם נאמר, ׳וכי יגח שור את איש או את אשה וגו׳ ובעל השור נקי׳, ודרשו נקי מדמי ולדות, אם כן כיון שהפסוק הזה דיבר במין האדם, לפיכך עבד שאינו בסוג האדם אינו בכלל מיעוט זה, ושפיר חייב בדמי ולדות, מה שאין כן בבור, שנאמר ׳וכי יפתח איש בור וגו׳ ונפל שמה שור או חמור׳, כיון שהכתוב מדבר רק בבעל חיים, אם כן הכתוב ממעט כל דבר הנעלה משור, ועל כן כיון שעבד הוא סוג נעלה מבעלי חיים, לכן בכלל המיעוט הוא, ואין חייבין עליו בבור.

דף נ"ב ע"ב

בגמ׳: לא כסהו כראוי ונפל לתוכו שור או חמור ומת חייב.

מובא בזוהר הקדוש (פר׳ נשא), שעל ידי חטא האדם נפתח בור, ומזיק לרבים.

על פי זה פירש בשפת אמת (ליקוטים פר׳ משפטים), את הפסוק (שמות כא לג-לד), ׳וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו׳. דלאחר שחטא ופתח בור המזיק, ׳כסף ישיב׳, דהיינו שישוב בתשובה, ד׳כסף׳ הוא מלשון חרפה, ומלשון כיסופין, דהיינו שישוב תשובה מאהבה. וחז"ל אמרו ישיב לרבות שוה כסף ככסף, כי יש מצות גדולים שגם שאינו בדחילו ורחימו כראוי עם כל זה מתוקן החטא על ידיהם וזה שוה כסף ככסף, ׳והמת יהיה לו׳, שעל ידי תשובה נעשין העוונות לזכויות.

★★

בגמ׳: כי איבעי לן הכי הוא דאיבעיא לן כסהו כסוי שיכול לעמוד בפני שוורים ואינו יכול לעמוד בפני גמלים ושכיחי גמלים והתליע מתוכו מהו מי אמרינן מגו דהוי פושע אצל גמלים הוי פושע נמי לענין התלעה או דלמא לא אמרינן מגו.

עיין בבעל המאור שהאריך בשם גדולי הפוסקים, שתמהו מה נשתנה זה הדין ממה דמצינו בכל הש"ס, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ועיין בפני יהושע מה שכתב בזה.

בחזון יחזקאל (השמטות לפ"ב ח"א) כתב סברא נפלאה בביאור הענין, שאין אומרים בבור תחילתו בפשיעה וסופו באונס, משום דבבור צריך שיהיה תמיד במצב של עשוי לנזק, ובלא זה אין עליו שם בור כלל, ואם ההיזק בא על ידי התלעה אינו נחשב עשוי לנזק כלל.

★★

בגמ׳: מי אמרינן מגו דהוי פושע אצל גמלים הוי פושע נמי לענין התלעה, או דלמא לא אמרינן מגו וכו׳

ולמסקנה לא אמרינן מגו ופטור. כיון דלגבי התלעה אונס הוא.

והקשו הראשונים דהו"ל תחלתו בפשיעה וסופו באונס, דפושע הוא לגבי גמלים, וקיי"ל דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ובבעל המאור כאן כתב ליישב, דבבור לא אמרינן תחילתו בפשיעה וסופו באונס, כשם שמצינו שפטר בו את הכלים כך נשתנה בדין תחלתו בפשיעה וסופו באונס.

והרמב"ן כתב להוכיח, דאף בבור חייב בתחילתו בפשיעה וסופו באונס מסוגית הגמ׳ בפ"ק דחזינן דחייב בניתקו וגילהו החרש אע"ג דהו"ל אונס לגבי ניתוק החרש משום דתחלתו בפשיעה וסופו באונס, אלמא דאף בבור נמי אמרינן דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

ועל כן כתב הרמב"ן ליישב, דאינו חייב בתחלתו בפשיעה וסופו באונס אלא באונס שבא מחמת הפשיעה, וכההיא דצריפא דאורבני, אבל כאן אין האונס בא מחמת הפשיעה, שהרי אפי׳ אם הוסיף בארזים עד שיהיה אותו הכיסוי יכול לעמוד בפני גמלים שמא היה מתליע, וכן כתבו התוס׳ כאן.

ופירש הרמב"ן בבעיא דגמ׳ דמיבעיא לן, דאע"ג דלאו מחמת הפשיעה מ"מ כל כמה דלא כסייה בור מיקרי ולעולם מיחייב שלא פטרתו תורה אלא בכיסוי שהוא ראוי לכל דבר, עיי"ש.

★★

על יסוד בעה"מ הנ"ל, דבבור לא אמרינן תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הביא בבית אהרן כאן קושי׳ מהגמ׳

(לעיל י.) שאומרת חומר בשור מבור, ולא הזכירה לענין תחילתו בפשיעה וסופו באונס ששור חייב ובור פטור.

★★

עוד כתב המאירי לתרץ את קושית הראשונים הנ"ל בשם גדולי פרובינציה, שלא נאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אלא באונס המצוי שראוי קצת להעלות על לב. וכן תירץ בעל העיטור (אות פ).

ויש לציין דהש"ך (סימן רצא ס"ק יד) והמחנה אפרים (דיני שומרים סי' ל') מביאים תשובת מהרש"ך שכתב שבאונס שלא שכיח כלל אינו חייב בתחילתו בפשיעה וסופו באונס. והש"ך והמחנ"א חולקים עליו ע"ש

דף נ"ג ע"א

בגמ': בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו ושמואל אמר בבור בין מלפניו בין מלאחריו חייב.

במשך חכמה (פר' משפטים) כתב, שלפי דעת שמואל מדוקדק היטב לשון הכתוב (שמות כא, לג), 'ונפל שמה שור או חמור', דלכאורה היה צריך לומר 'ונפל בו', אלא לשון הכתוב מורה, דאף אם הבור הוא סיבת התקלה חייב, והיינו באופן שנפל חוץ לבור כדעת שמואל.

★★

בגמ': נפל לפניו מקול הכרייה חייב ואמאי נימא כורה גרם ליה.

ופירש רש"י, וכורה פטור הוא, דגרמא בעלמא הוא, וכשאין הכורה בעל הבור עסקינן, אלא שהוא שכירו, וכגון שהיתה בור כרויה ועומדת קודם לכן, דאי האי כרייה הוי כורה חייב, דאין שליח לדבר עבירה דאסור לקלקל ברשות הרבים'. והנה, איסור זה אינו ודאי לא איסור דאורייתא, אלא מדרבנן, ויש לברר, האם באיסור דרבנן אומרים אין שליח לדבר עבירה.

כתב המהרי"ט בתשובה (ח"א סימן קט"ז), דיש להסתפק אם באיסורא דרבנן אומרים אין שליח לדבר עבירה, כיון דמן התורה חשוב שליח, או דלמא, אפילו בדבר דרבנן דבר עבירה נחשב, ושייך בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

במשנה למלך (רוצח ב, ב), הוכיח מדברי רש"י, שהרי איסור זה דמקלקל ברשות הרבים פשיטא שהוא מדרבנן ועל כך אומרים אין שליח לדבר עבירה. עוד הוכיח, מדברי הגמרא לעיל (נא, א) בור של שני שותפין היכי משכחת לה, אי דשוו שליח תרווייהו ואמרי ליה זיל כרי לן ואזיל כרה להו אין שליח לדבר עבירה, ועבירה זו הוא מה שפירש רש"י כאן, דאסור לקלקל ברשות הרבים.

★★

בגמ': ר' נתן כו', כל היכי דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי.

בחו"מ (סי' כ"ה סעי' ג') מבואר שאם שנים מתוך שלושה חייבוהו וא' זיכה אותו, ונמצא שטעו בדין באופן שצריכים לשלם לו, משלמין לו השנים שתי חלקים, וחלק השלישי הרי הוא נפסד.

והק' שם בקצוה"ח (ס"ק יב) דאמאי לא נימא כאן כדר' נתן דכל היכי דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהא, ואותם שני דיינים שחייבוהו לא כדין, ישלמו ביניהם גם עבור חלק השלישי.

וכתב בקצוה"ח לתרץ עפ"י הסברא המבואר כאן בפוסקים, דכי אמר ר"נ דהיכי דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, היינו דוקא באופן שכל א' הי' יכול להזיק לבדו, אבל אם כל א' לבדו אינו יכול להזיק, ליכא דינא דר"נ. וה"נ בג' של בית דין, בעינן לכל א' וא' מהם לדון, ואין יכול להזיק מבלעדי חבירו, ולכן אם שנים חייבוהו וא' זיכה אותו, אין המחייבין צריכים לשלם עבור המזכה.

★★

הגר"ש שקופ בשערי יושר (שער ז' פ' כ"א) כתב ליישב דהך דינא דר"נ דהיכא דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, אין הכוונה שכל א' מהמזיקים הוא כאילו עשה הוא בעצמו את כל ההיזק, אלא הכוונה שהמעשה שעשה האחר מתייחס כאילו הוא עשאו ומתחייב בגללו.

וא"כ הכא בדיינים ל"ש למימר שישלמו עבור המזכה, שהרי הוא שצווח שזכאי הוא וכדינה של תורה, לא חל עליו

שם מזיק כלל, וא"כ אי אפשר לחייב האחרים בגלל מעשה שלו, שאין זה מעשה היזק.

★★

בגמ': רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא כו' **כל היכא דליכא לאשתלם מהאי משתלם מהאי.**

בטור (חושן משפט סי' ת"י) הביא בשם הרמ"ה דכי היכי דאמר רבי נתן דהיכא דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי בשור ואדם שדחפו לבור, ה"נ אם שני בני אדם הזיקו ושניהם בני חיובא, אלא שברח האחד או שאין לו לשלם, משלם השני כל הנזק, אבל בשם הר"ר חזקי' מביא דבכה"ג ל"א היכא דליכא אשתלומי מהא משתלם מהאי, דהיכא דשני אנשים ב"ח הזיקו אחד מיחייב רק חצי, ואין האחד צריך לשלם עבור נזקו של האחר, אף כשברח או אין לו, ודוקא באופן ששנים הזיקו והאחד פטור מן הדין כגון כלים בבור או שאחד הי' גרמא בנזקין, או תם שחייב רק חצי נזק אז משתלם מאידך.

והובא ב' דיעות אלו בשו"ע שם סעיף ט"ז. ועיין בש"ך סי' שצ"א (ס"ק א') וקצות החושן שם (סק"א).

כיוצא בזה הביא במרדכי בשם תשובת הר"ם ששנים שמסרו ביחד, כל א' משלם החצי, ואם הא' עני משלם השני את הכל. וכתב הש"ך (ס"ק מ"ב) דמהר"ם לשיטתו, אבל להחולקין בסי' ת"י ה"נ חולקין במסור, ובכ"ע אינו משלם רק החצי.

★★

הגרעק"א בהגהותיו לחו"מ (סי' כ"ט סעיף ב') כתב לגבי הא דאיתא שם שעדים שאמרו עדות שקר העדנו נאמנין לגבי עצמן, וחייבים לשלם כל מה שגרמו בעדותם. דאם העני הא' תלוי במחלוקת ב' דיעות הנ"ל אי השני צריך לשלם החצי או לא. ובתוך דבריו כתב דיש לחלק דלגבי שני עדים, כיון בהיזק זו לא שייך שהאחד בעצמו יזיק. שהרי בעדות של עד אחד אי אפשר להוציא ממון, לכן ש לומר דלכו"ע משלם האחד רק חצי. ועיי"ש עוד בב' עדים שהאחד הודה ששיקר והשני עדיין מחזיק שאמת העיד, כמה משלם אותו עד שמודה.

★★

בגמ': כל היכא דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי.

בתוס' יבמות כ"ו ע"ב (ד"ה משום) הביאו בשם הר"י דגם בזה"ז הנטען על הפנוי' מצוה לכנוס אותה כמוש"כ ולו תהי' לאשה.

וכתב הרמ"א (אהע"ז סי' קע"ז סעיף ה') שאם נטענה משנים הראשון נשוי, וממילא אינו יכול לכנוס אותה משום חרם דרבינו גרשם, והשני אינו נשוי, מצוה על השני לכונסה.

והמקור הוא מדברי המהרי"ק (שורש קכ"ט) שכתב דאונס ומפתה מבואר לעיל (ד' ע"א) דמארבע אבות נזיקין הן ומשלמין ממיטב, ואם כן כמו דקיי"ל הכא כרבי נתן דשור ואדעם שדחפו לבור, דהיכא דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, ה"נ ש ללמוד מהם לענין מצות נישואין דמפתה, דהיכא דהאחד אינו יכול לכנוס, כונס השני.

דף נ"ג ע"ב

בגמ': ושור פסולי המוקדשין אדם ושור חייבין ובור פטור מאי טעמא אמר קרא והמת יהיה לו במי שהמת שלו יצא זה שאין המת שלו.

על הפסוק (שמות כא, לד), 'והמת יהיה לו', פירש רש"י, 'לניזק שמין את הנבלה ונוטלה בדמים, ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו'. והקשה המהר"ל (גור אריה, שם), היאך מפרש קרא 'והמת יהיה לו' שיהא הנבילה לניזק, ומסקנת בגמרא בהדיא דהפסוק 'והמת יהיה לו' בא ללמד למי שהמת שלו, למעוטי פסולי המוקדשין שאין המת שלו.

ותירץ, דצריך לומר דמה דפירש רש"י, 'והמת יהיה לו' לניזק, שמין את הנבלה ונוטלה בדמים, ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו', לא בא ללמד כלל על פחת נבילה, אלא בא לפרש הפסוק 'והמת יהיה לו', שאין לפרש אותו למזיק, שהרי יכול ליתן גם סובין, כל שכן נבילה של ניזק יכול ליתן לו, ואף על גב שהגמרא העמידה את הפסוק 'והמת יהיה לו' לפסולי המוקדשין, מי שהמת שלו, צריך גם כן לפרש מי שהמת לניזק ושמין לו בדמיו ומשלם עליו, אבל מי שאין המת לניזק, כגון פסולי מוקדשין, דאין המת - לניזק - פטור בבור.

★★

בגמ': לענין כלים ושור פסולי המוקדשין וכו'.

בתוס' (ד"ה לענין כלים וכו') בסו"ד כתבו לדון לענין המיעוט ואכלת ולא לכלביך, אי ממעט רק אכילת כלבים או כל הנאה ע"ש.

וכתב אאמו"ר זצ"ל בחדושיו כאן:

אולי י"ל, דזה תלוי אם "ואכלת" כונתו הנאה, א"כ הרי זה כאומר מפורש דמותר לך ליהנות, וע"כ המיעוט הוא רק לכלבים, כלומר אכילת כלבים, ואי "ואכלת" הפי' רק אכילה, הרי יתכן דיש כאן מיעוט על כל הנאה, וא"כ תלוי זה בדרך אפשר, אם גם אכילה דלא כתי' בי' בלשון "לא יאכל", אם הפי' רק אכילה או גם הנאה לפי ר' אבהו בפסחים כ"א ע"ב ויע"ש בתוס' ד"ה כל מקום ודו"ק.

מיהו בתוס' פסחים כ"ט ע"ב מבואר דאי אין פודין קדשים להאכילם לכלבים הוי דאורייתא, אין הבדל אי לאכילת כלבים או להנאה אחרת יע"ש, וא"כ אין זה שייך לפי' "דואכלת" רק דין דרבנן.

ולפי"ז נצטרך לומר, עפימש"כ התוס' בב"ק כאן, דלמ"ד אין פודין ניחא הך מיעוט ד"והמת יהי' לו" מי שהמת שלו, אע"ג דאין פודין רק דרבנן, מ"מ לא מיקרי שוב "והמת יהי' לו", דסו"ס אין פודין, ואין הבדל אם דאורייתא או דרבנן, וכעין שכתבו התוס' בפסחים כ"ט ע"א ד"ה אין פודין יע"ש וצ"ע בכ"ז.

★★

בגמ': אדרבה פטור גבי שור שכן פטר בו חצי נזק כוליה נזק מיהת לא אשכחן.

הגר"ש שקופ הסתפק (הובא בקובץ ביאורים על אתר), לגבי שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור, אם הדין הזה דוקא בקרן דכתיב ביה רעהו, או גם בשאר נזקין כגון בשן ורגל יפטר אם הזיק עכו"ם. עוד הביא בשם בעל המנחת חנוך שהסתפק, באופן שהזיקה בהמתו בשן ורגל ואחר כך הפקירה, האם יפטר, כמו בקרן, דקיימא לן נגח ואחר כך הפקיר פטור.

את ספיקו פשט מכאן, בראיה ברורה שהוא פטור גם בשאר נזקין, דאם לא כן משכחת לה שיפטר בקרן מכל הנזק ובבור יתחייב, כגון אם הזיק לנכרי או שהפקיר את בורו (בבור ברשותו) אחרי ההיזק, ובגמרא אמרו להדיא כוליה נזק לא אשכחן.

דף נ"ד ע"א

בגמ': שבירתן זו היא מיתתן.

בשו"ת הריב"ש (סי' קלד) ביאר לפי דברי הגמרא כאן את לשון התוספתא שהובאה ברמב"ן בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכח, א), וזה לשון התוספתא, 'היה חייב לחברו שבועה אפילו נשבע לו בחיי הקרן אינו יכול לחזור בו', ופירש דהכוונה לחיי השופר שתוקעין בו, דשייך מיתה וחיות בכלים, כמו שאמרו כן 'שבירתן זו היא מיתתן'.

אמנם בגיליוני הש"ס כתב, דנראה להגיה ובמקום 'הקרן' יש לגרוס 'הקרבן', והכוונה 'ואפילו נשבע לו בחיי הקרבן', ולשון זה מצינו במסכת נדרים (יג, א) באומר הא קרבן וכו', שלא נדר זה אלא בחיי קרבן'.

★★

בגמ': אלא אמר רבא חמור דבור לרבי יהודה שה דאבידה דברי הכל קשיא.

במהרש"א (מכות ה"ד ע"א) כתב רמז נפלא על פי הפסוק תעיתי כשה אובד בקש עבדך (תהלים קי"ט קע"ו), כלל ישראל בגלות נמשלה לשה, "שה פזורה ישראל", וזהו - שה דאבידה דברי הכל קשיא, קושיא גדולה וחזקה אמאי הם אבודים בגלות בין הגוים ואין קץ לימי הרעה.

ובבית ישראל (פ' כי תצא תש"ט) כתב: ואי' ישראל נמשלו לשה, ודוד המע"ה אמר תעיתי כשה אובד בקש עבדך, שביקש שהשי"ת יעזור לו למצוא האבידה, ובזמן הגלות ובפרט האחרון קשה מאוד, וזה דאי' בגמ' שה דאבידה לדברי הכל קשיא. אבל לכל קושיא יש ויהי' תירוץ, וכפי מה שהאדם ייגע עצמו למצוא וגם לסייע לחבירו, כל אחד ימצא באבידה שלו, ויהי' הגאולה האמיתית.

★★

על פי זה יש לבאר התפילה (במוסף דיום טוב) "טוב ומטיב הדרש לנו" דבאבידה כתיב "עד דרוש אחיך אותו", לזה אנו מבקשין כיון שאנו אבודין בגלות כשה דאבידה, כבר הגיע הזמן ד"הדרש לנו".

★★

בגמ': אמר רבא חמור דבור לרבי יהודה ושה דאבידה לדברי הכל קשיא.

במשך חכמה (פר' כי תצא) מצא בכל זאת דבר שראוי ללמוד משה דאבידה, דאף אם מגדל בהמה דקה בארץ ישראל שזה דבר אסור (כפי שמובא להלן עט, ב) עד שאמרו רועי בהמה דקה לא מורידין ולא מעלין (עבודה זרה כו, א), והיה מקום לומר, דאינו מצוה להשיב אבדתו, לכך השמיענו הכתוב דמצוה להשיב אבדה דשה.

דף נ"ד ע"ב

בגמ': אבל שור והוא פקח פטור מאי טעמא דבעי לי' עיוני ומיזל.

ולכאו' הדבר תמוה דקרא כתיב סתם ונפל שמה שור או חמור ומוקמינן דאירי רק בשור שהיא קטנה או שוטר או סומא וכדו'.

וביאר בהכתב והקבלה (משפטים כ"א ל"ג) דבמכילתא מפרש דמ"ש "ולא יכסנו" אין הכוונה שלא כיסה לגמרי דא"כ ה"ז מיותר, דסגי לי' למימר וכי יפתח איש בור וגו', וממילא מובן דאיירי שלא כסבו, אלא דאיירי שכסהו אבל לא כסהו כראוי שהשור יוכל לעבור שם.

והנה הפנ"י מדייק כאן מלשון הרא"ש דהא דפטור בשור פקח, היינו דוקא בבור מגולה, דהו"ל לא לדבורי, בבית מכוסה שאינו מכוסה כראוי, גם בשור פקח חייב, דמאן יימר לי' שאינו מכוסה כראוי, ולפ"ז א"ש היטב פשטות הפסוק שנקט "שור או חמור" סתם, דכנ"ל איירי ולא יכסנו שכיסהו בכיסוי שאינו כראוי, ולהכי חייב אף על שור פיקח.

★★

במשנה: אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה לפריקה לחסימה.

בכלי יקר (פר' יתרו) מציין את כל ההבדלים בין הנאמר בדברות הראשונות לבין הדברות האחרונות, ובין הדברים מציין וזה לשונו, 'בדברות ראשונות לא הזכיר ושורך וחמורך כי הוא בכלל בהמתך, אבל בדברות אחרונות נאמר שורך וחמורך, לדרוש מהם גזירה שוה שור שור לחסימה חמור חמור לפריקה, כי כבר קבלו ישראל כל הדברות, ומצות פריקה וחסימה שנאמרו אחר מתן תורה, אבל האומות קודם ששמעו עשרת הדברות רצה הקדוש ברוך הוא לנסותם תחילה אם יקבלו עליהם דברות אלו, ואם היו מקבלים עליהם הדברות היה מצוה להם אחר כך גם שאר המצות וחסימה ופריקה גם כן, ועל כן לא היה לו לכתוב כאן ושורך וחמורך לגזירה שווה, כי עדיין כל המצות בספק אם יקבלום, אבל ישראל אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, היינו מה שיצוה לנו עוד'.

★★

במשנה: אחד שור ואחד כל בהמה כו'.

על הגאון רבי אליהו דושניצער ז"ל ר"מ ומשגיח בישיבת לומזא בפתח תקוה מספר תלמידו הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בהסכמתו לספרו נחלת אליהו שכשאשתו הרבנית נפטרה, הי' חתול א' שהי' בא לביתם, והרבנית היתה זורקת לה עצמות, וחשש אולי זכתה בה בקנין חצר, ועכשיו הוא יורשה מדין ירושת הבעל, ושמא תזיק לאחרים. ורצה להפקירה, וחשש כיון שאינו ברשותו אינו יכול להפקירה.

ושאל למרן החזון איש ופסק שיכול להפקירה. אולם בכ"ז חשש לזה, ותפס את החתולים שהיו שם בחצר, ונתנן בשק, והכניסם לפני ג' בחורי הישיבה והפקירם, ואח"כ הוציאם לחוץ.

★★

במשנה: אחד שור ואחד כל בהמה כו' **לשבת.**

באבן העוזר (סי' שכ"ח) הביא דברי המגן אברהם האוסר להעמיד עלקות למצוץ דם בשבת.

והאבן העוזר דן שם בדבריו וכתב דעכ"פ את העלוקה היא שלו הרי זה אסור מטעם שביתת בהמתו.

והקשה באגלי טל (חורש י"ב, ה') דאפילו אין העלוקות שלו ליתסר מטעם שעושה מלאכה בבהמה, ותירץ דכיון דהבהמה עושה המלאכה להנאתה, אף שהאדם הוא שמפעיל אותה, אין בה משום מחמר.

★★

בגמ': מה שור וחמור דאמור כאן - חיה ועוף כיוצא בהן וכו'

הנה בפסחים (ס"ו ע"א): פעם אחת חל י"ד להיות בשבת ושכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת וכו' שכח ולא הביא סכין וכו' למחר מי שפסחו טלה תוחב בצמר, מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו וגו', שם ע"ב מקשינן בגמ' והלא מחמר, ומשנינן מחמר כלאחר יד ע"ש, וברש"י כלאחר יד שאין דרך טלה לשאת משוי ע"כ.

ובספר טל תורה להגאון ר' מאיר אריק זצ"ל שם תמה מאד, דהרי שביתת בהמתו שייך גם בחיה ובעוף כדאיתא בגמ' כאן אף שאין דרכם לשאת משאוי וכלאחר יד דהכא היינו משום שתוחב לו בצמרו, ועי' בתוס' ישנים יומא ס"ו ובספר האורה סי' נ"ו כתב ג"כ דהוי כלאחר יד משום שאין דרך הטלה לשאת משאוי והדבר פלא עכ"ד.

★★

וכתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל ליישב בזה:

הנה בגמ' בב"ק לא מוזכר לענין הוצאה, ובמלאכות אחרות שפיר י"ל דדרכו הוא, וכמ"ש בסנהדרין (נ"ט ע"ב) ועופות בני מלאכה נינהו אין כדבעי רבה בר"ה דש באווזין ותרנגולין וכו' והקרא דלא תעשה כל מלאכה וכו' ובבהמתך, הרי לדברי הרמב"ם בפרק כ' מהל' שבת לא קאי על הוצאה על ידי בהמה כלל עיין בהרב המגיד ובלחם משנה שם.

עוד י"ל לפי מה שנראה מדברי רש"י בע"ז (ט"ו ע"א ד"ה גזירה) דבכתוב הזה נכלל גם שביתת בהמתו, א"כ י"ל דאע"ג דמשום שביתת בהמתו בבהמה שלו יעבור גם אם אין דרכה במלאכה זו דמ"מ לא נייחא, אבל בבהמת חברו דלא מצווה על שביתתה רק שלא לעשות בה מלאכה, א"כ אם אין זה מלאכתה כדרכה לא חשובה מלאכה להתחייב, א"כ בגמ' ב"ק הנ"ל שפיר אמרינן דבכל גוונא אסור גם בחיה בעוף שלו, אבל בגמ' בפסחים דמקשה רק ממחמר שפיר פירש"י דהוי כלאחר יד דאין דרך טלה לשאת משאוי.

והא דלא מקשה הגמ' באמת גם משום שביתת בהמתו, כבר העירו בזה, משום דלזה היה עצה דכיון דלא נוהג רק בבהמתו א"כ היו יכולים להתחלף שכל אחד יוציא על בהמת חברו, אבל משום מחמר דשייך גם בבהמת חברו בזה לא היתה עצה לכן שפיר מקשה הגמ'.

★★

בגמ': ואי כתב רחמנא חמור הו"א קדוש בבכורה אין שאינו קדוש בבכורה לא, כתב רחמנא שור.

בבכורות (ו' ע"ב) האריך הש"ס למצא קרא למיפטר סוסים וגמלים מפדיון פטר חמור, ולא ילפינן מחמור.

והקשה החתם סופר (שו"ת ח"ז סי' י"ח) דמדאמרינן הכא דאיצטריך וכל בהמתך דליכא למילף מכלל ופרט, דהוה אמינא חמור דקדוש בבכורה אין שאינו קדוש לא, א"כ מזה גופא נילף דשאר מינין חוץ מחמור פטורין מן הבכורה, דאל"כ לא איצטריך וכל בהמתך דנילף מכלל ופרט וצ"ע.

דף נ"ה ע"א

בגמ': שאל רבי חנינא בן עגיל את ר' חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב, ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב, א"ל עד שאתה שואלני למה נאמר בהן טוב, שאלני אם נאמר בהם טוב וכו'.

והדברים תמוהים כשלעצמם וכי האמורא ר' חייא בר אבא לא ידע אם בדברות הראשונות נאמר בהן טוב, ועוד קשה דהרבה חילוקי לשונות יש בין דברות הראשונות לדברות האחרונות כגון זכור ושמור ועוד, ולמה שאל ר"ח ב"ע רק על "טוב" למה לא נאמר בלוחות הראשונות.

וביאר הגר"א מוילנא ז"ל (ביאורי הגר"א לאגדות) דכל השינוי לשונות, אינם רק שינוי בלשון, אבל תוכן אחד להם. אבל קושיית ר"ח ב"ע היתה, דבלוחות הראשונות כתיב למען יאריכון ימיך דהיינו לעולם הבא, אבל "טוב" שהוא השכר בעולם הזה לא נאמר בהן, ורק בלוחות האחרונות, ולזה שאל אמאי לא נאמר שכר הטוב בעולם הזה בלוחות הראשונות גם כן.

וע"ז השיבו רחב"א איני יודע אם נאמר בהם טוב בכלל, והיינו שסובר כרבי יעקב (קידושין ל"ט ע"ב) דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

ורבי תנחום השיב דאמנם יש שכר גם בעולם הזה, אולם להכי לא נכתב "טוב" בלוחות הראשונות, כי לוחות הראשונות נשתברו ואותיותיו פרחו למעלה, ולא נשארו בעולם הזה, ולכן "טוב" שמרמז על עולם הזה, לא נכתב בלוחות הראשונות שלא נשארו בעולם הזה.

★★

בגמ': שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה אזל לגביה א"ל ממנו לא שמעתי אלא כך אמר לי שמואל בר נחום אחי אמו של רב אחא ברבי חנינא ואמרי לה אבי אמו של רב אחי ברבי חנינא הואיל וסופן להשתבר.

רבים ראו כן תמהו, שאחד מחכמי חז"ל לא ידע פסוק בתורה. בתורה תמימה (פר' ואתחנן) הוסיף להקשות, הרי מובא במסכת כתובות (ח, ב) שרבי חייא בר אבא היה גם מלמד מקרא ודורש בפסוקים, ואיך לא ידע מפסוק מפורש בתורה.

עוד קשה, למה שאלו בלשון למה נאמר בהן 'טוב' ולא למה נאמר בהן 'למען ייטב לך' כלשון הפסוק, וגם תשובת הדבר מפני שסופן להשתבר נפלאה מאוד, מאי שייכות ענין כלל זה ללשון פרטי דכתיב בכיבוד אב.

משום כך מבאר בתורה תמימה, שהשואל והנשאל כיונו לענין אחר, לאגדה שנאמרה בענין זה, והוא במדרש רבה (שמות פר' מז), דבשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה שיתן לו הלוחות האחרונות, שמח משה וקרא הפסוק, 'טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף', ועל זה רמז השואל, למה לא קרא משה את הפסוק הזה בעת שהודיעו הקדוש ברוך הוא על נתינת התורה בדברות הראשונות, (וכונת הלשון נאמר בהם היינו נאמר בענינם על ידי משה), והשיב לו רב חייא שאינו יודע כלל אגדה זו מקריאת משה את הפסוק ההוא, וילך אצל רב תנחום שהיה בקי באגדות וימצא מה להשיב לו, והלך ושאלו והשיב לו מפני שסופן להשתבר, ולא יונח הלשון טוב על דבר שעומד להבטל, מה שאין כן הלוחות מדברות האחרונות הם קיימים לעד ולעולם.

★★

בפנים יפות (פר' יתרו) ביאר, דהנה אמרו במסכת קידושין (לט, ב), 'אמר ר' יעקב, אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה וכו', שאין תחיית המתים תלויה בה וכו', אלא למען ייטב לך ליום שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך וכו'', והיינו למען ייטב לך שיחיה בתחיית המתים בעולם שכולו טוב. וכן מצינו שאמר משה רבנו (דברים ל, טו), 'הנה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב וגו'', ולמען יארכון ימיך היינו אריכות בעולם התחיה, וכיון שאמרו חז"ל במסכת עבודה זרה (ה, א), אלמלא לא חטאו לא הוי מתו, דכתיב (תהילים פב, ה-ז), 'אני אמרתי אלהים אתם וגו' חבלתם מעשיכם אכן כאדם תמותון וגו''.

לפי זה יש ליתן טעם, שבדיברות הראשונות שהיה קודם החטא ולא היו מתים, לא היה שייך לומר למען ייטב לך שיחיו בתחית המתים, אלא אריכות ימים בעולם התחיה בלבד, מה שאין כן בדיברות האחרונות שהיו לאחר החטא, יתכן בו למען ייטב לך שיחיו בתחית המתים.

אלא דעדיין קשה, כיון דכתיב, 'את הדברים האלה דיבר ה' ויכתבם על שני לוחות אבנים', ובלוחות שניות לא היה דיבור עוד הפעם אלא כתיבה אחרת, אם כן, כיון שהדיבור מפי הקדוש ברוך הוא היה קודם החטא, למה יאמר 'למען ייטב לך'. אלא דיש לומר, כיון דאיתא במסכת עבודה זרה (שם), 'למימרא דאי לא חטאו לא הוו מייתי, והכתיב פרשת יבמות ופרשת נחלות', ותירצו שפרשיות אלו נאמרו על תנאי. לפי זה יש לומר דהפסוק 'למען ייטב' גם כן נאמר על תנאי, והיינו דאמר לו, עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב, כיון שהיה הדיבור קודם החטא, היה לך לשואלני יותר אם נאמר טוב מפי הקדוש ברוך הוא או לא. ובזה מיושב מה שהשיב לפי שסופן להשתבר, דהיינו דבאמת נאמר מפי הקדוש ברוך הוא על תנאי, אבל לא הוצרך לכתוב בלוחות הראשונות, לפי שסופן להשתבר בשעת החטא. אלא דהגמרא דקדקה, וכי סופן להשתבר מה הפסד בזה אם היה כתוב בהן על תנאי לאחר החטא. ותירצו, לפי שחס ושלום פסקה טובה מעולם, והיינו לפי שלא היה שייך לפי שעה, אלא לאחר החטא אם היה כתוב בו ונשתבר היה נפסק חס ושלום, מה שאין כן למען

יאריכון ימיך שהיה שייך לפי שעה, אין בזה חשש אפילו נשתברו.

★★

איתא מהרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע הפירוש של הגמרא, ששאלו מדוע בדברות הראשונות לא נאמרו אלו י"ז תיבות שהם כמנין טו"ב, ואילו בדברות אחרונות נאמרו טו"ב תיבות יותר מדברות הראשונות.

ועל זה חשבתי שמה שכתוב "ויכתב על הלחת כמכתב הראשון את עשרת הדברים" (דברים,י,ד), אולי יש לומר שלכן כתבה התורה "כמכתב", היינו שהדברים הם לא מדויקים אלא כמו אותו דבר. שכן בלוחות השניות ישנם שבעה עשר מילים יותר מאשר היו על הלוחות הראשונים.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': מפני מה אין ט' בדברים הראשונות וידוע כו' וחס ושלום פסקה טובה מישראל.

בבני יששכר (תמוז אב ריש מאמר ב') כתב שגם י"ז בתמוז הוא בגימטריא טו"ב, ולכן אירע מעשה זה של שבירת הלוחות ביום זה דייקא, וכבר כתב האריז"ל עהפ"ס ויקרא אהרן ויאמר חג לד' מחר, אין מחר אלא לאחר זמן, שלעתיד לבוא יהי' י"ז בתמוז יום חג ויום טוב לישראל.

★★

בגמ': מפני מה לא נאמר כי טוב בדברות הראשונות כו' עד שאתה שואלני ל"ל נאמר בהם כי טוב שואלני אם נאמר בהם כי טוב או לאו שאיני יודע אם נאמר בהם טוב.

והדברים תמוהים והלא זיל קרי דבי רב הוא.

וביאר במגלה עמוקות (יתרו דרוש ד') ששאלתו היתה מאחר שבלוחות הראשונות זכו לחרות ממלכיות וממלאך המות (שמו"ר מא, ט), נמצא דקשה ל"ל כי טוב בראשונות ורק אחרונות הלא איפכא מסתברא, הראשונות שנאמר בהם כי טוב הי"ל לכתוב בהם כי טוב.

והשיב לו אתה חושב שדבר זה טובה הוא, אני אומר להיפוך הוא, שאדרבה שבירת הלוחות טובה היא לישראל, שעי"ז לומדים תורה מתוך הדחק ומתוך צער, ותורה זו מתוך הדחק והעוני והעמל במעלה הרבה יותר גדולה מתורה שלומדים מתוך השלוה.

וז"ש שאלני אם נאמר בהם כי טוב, כוונתו אם ראוי לומר עליהם כי טוב, שיהי' טובה לישראל.

★★

בגמ': ואמר רבי יהושע בן לוי הרואה הספד בחלומו חסו עליו מן השמים ופדאוהו הני מילי בכתבא.

המהרש"ל (חכמת שלמה) מבאר, לפי שאותיות 'הספד' מורות על 'חס-פד' (כי ה' ו' ח' מתחלפות בכמה מקומות), והיינו שמן השמים חסו עליו ופדאוהו.

בתורת חיים מבאר, דכיון דלאו הספד ממש הראוהו אלא תיבת הספד על כרחך לאו לרעה אלא לטובה הראוהו, ומה שלא הראוהו הספד בחי"ת להודיעו שהיה נגזר עליו הספד ממש אלא שנתבטלה ממנו הגזירה על ידי איזה זכות, ונהפך ההפסד להספד כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם, וכל מה שגוזר מתקיים אלא שהגזירה יש לה פנים, ועל ידי התשובה הקדוש ברוך הוא מהפך הגזירה, ומתקן אותה ועושה מן הרעה טובה, כמו שאמרו במדרש, ראו כי רעה נגד פניכם כוכב אחד ששמו רעה והוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל בעגל וביקש הקדוש ברוך הוא להרגם, אמר משה למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם מיד וינחם ה' על הרעה, והפך את הדם לדם מילה, נמצא שהגזירה מתקיימת אלא שמתקן ומהפך אותה לטוב, וכמו כן ההספד ממש שהיה נגזר עליו, הפך הקדוש ברוך הוא ותיקנו להיות לו לטובה, וזהו שנאמר, 'הפכת מספדי למחול לי'.

על פי זה ביאר מה שיסדו חז"ל לומר 'ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה', ולא תיקנו לומר מעבירין את הגזירה, לפי שהגזירה מתקיימת על כל פנים, אלא שמעביר את הרעה מן הגזירה, ומהפך ועושה מן הרעה טובה.

★★

בספר תורת שמחה (אות רפא) מובא: האדמו"ר בעל האבני נזר זצ"ל מסוכטשוב, בעת הספידו את החידושי הרי"מ זצ"ל, אמר בשם הרבי ר' בונם זצ"ל, על מימרת הגמרא הנזכרת כאן, שאמר, הכוונה, כי באמת קשה, איך בוכים אנו

על איש גדול שמסתלק מן העולם הזה, אולי זה לטובתו של צדיק זה, שילך לעולם האמת ויתעלה שמה. וזה כוונת הגמרא, הרואה הספד בחלומו, דבר זה נאמר על איש, שכולם מבינים שכל ההספד עליו - הוא רק חלום בעלמא. כי באמת, אין אנו צריכין לספוד עליו כלל, כי הסתלקותו זו היא טובתו, כי בידוע, שחסו עליו מן השמים שאיש כמוהו יהיה בעולם השפל, ופדאוהו מן השמים מעולם השפל ללקחו לעולם העליון. וסיים את הספדו על החידושי הרי"מ, ואמר, לך בשלום, לך בשלום.

★★

בגמ': אמר שמואל אווז ואווז הבר כלאים זה בזה.

בשו"ת צמח צדק (סי' כ"ט) כתב בדבר אווזי בר שאינן בני תרבות וגדלין בין בצעי המים, ודומה לאווזי בית רק שאינן מקבלין מרות, גם צוארן ורגליהם נראין ארוכין יותר משלנו, אי שרי לאוכלן.

והביא בשם הר"ר משה וילנא (-ה"חלקת מחוקק") שיש להתירם מהא דאיתא הכא דאווז ואווז הבר כלאים זה בזה, ופריך מאי טעמא כו', ואי נימא דאוז הבר מין טמא הוא, מאי קא מקשה מאי טעמי', הא פשיטא דמין טמא ומין טהור כלאים זה בזה, דהרי להרמב"ם עיקר כלאים דשור וחמור דכתיבי בקרא היינו במין טמא וטהור.

ודחה החתם סופר (בשו"ת יו"ד סי' ע"ד) ראייתו, דהצמח צדק שם צידד דכפי מה שכתוב ברמ"א שאין אוכלין שום עוף רק במסורת, יש לומר דקושיית הגמרא אטו משום דהאי ארוך קועי' והאי זוטר קועי' ליהוי תרי מינים, ולענין כלאים, וה"ה לענין מסורה כמו שזה טהור כך גם טהור, דחילוק זה אינו מבדיל ביניהם.

אבל לאחר שמסיק דזה ביציו מבחוץ וזה ביציו מבפנים, ולהכי אסורים משום כלאים זה בזה, ה"נ י"ל דאף לגבי דין כשרות י"ל דמסורה של אוז בית לא מהני לאוז בר, דמין אחר הוא.

★★

בכרתי ופלתי (סוף סי' פ"ו) כתב קונטרס מיוחד ושמו "פני נשר" להשיג על דברי הצמח צדק ולהתיר אוז הבר באכילה, ע"ש שהאריך טובא בדבר.

★★

בגמ': אמר שמואל, אווז ואווז הבר כלאים זה בזה וכו' אילימא משום דהאי אריך קועיה והאי זוטר קועיה, אלא מעתה וכו'.

בשו"ת יגל יעקב (יו"ד סי' י"ח) דן לגבי "אשר נמצאו במדינות הללו בין התרנגולים שלנו מין תרנגולת שדומה בדמותם וצלמם ממש ככל התרנגולות שלנו בלי שום שינוי, רק שיש להם יתר אצבע מהתרנגולות שלנו, היינו שעופות שלנו אין להם רק ג' אצבעות בשורה אחת ואחת כנגדו, ולאלו ישנם שתי אצבעות סמוכים זו לזו כנגד הג' אצבעות הרגילין, ס"ה חמש אצבעות"

וע"ש שכתב בתו"ד:

לפענ"ד נראה ברור שאין לאסרם בשביל שינוי זה לבד של יתר האצבע, כי אפילו אם לא הי' נודע לנו כלל שהם מבני התערובות עם העופות שלנו והי' מין מיוחד לגמרי בשינוי מועט כזה הי' צלע"ג לאוסרם, דמה שהביא שם בשם מרן הגה"ק משינאווא זצללה"ה, דשינוי דאבר אחד גרע משינוי כל הגוף, זה אמת ויציב וכן כתבו כל האחרונים בענין עופות הגדולים.

אך לענ"ד זה לא מקרי כ"כ שינוי אבר, דמה שהביא שם מש"ס חולין (ס"ג ע"א) גוץ שקיא אסורין, הנה ראיה זו כתב גם בשו"ת הנדפסים בסוף סה"ק דברי יחזקאל למרן הנ"ל, אבל בשו"ת מהרי"א אסאד (סימן רי"א) כתב דשם הי' להם עוד שאר שינוים וחילוקים בין הטהורים וטמאים, וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (סימן ע"ו) למורי זללה"ה. ומה דנקט שם רק החילוק של אריכות השוקים וקטנותן, משום דרצה לומר אח"כ וסימנך ננס כו'. וראיה ברירה לזה מש"ס דב"ק (נ"ה ע"א) סו"פ הפרה גבי אווז ואווז הבר כלאים זב"ז, פריך ש"ס אמאי, אי משום דהאי ארוך קועי' והאי זוטר, אלא מעתה כו', יעו"ש, הרי לפנינו דזה אינו מקרי שינוי לענין כלאים.

והנה הגה"ק בדברי יחזקאל הנ"ל הרגיש בזה וכתב לדחות, דשם הי' ידוע לחכז"ל ששני המינים הם טהורים, דאל"כ פשיטא שהם כלאים זב"ז, וכיון ששניהם טהורים לא הוי כלאים בשביל שינוי מועט, אבל כשאנו מסופקין אם הם טהורים לענין מסורת, בודאי הוי שינוי עי"ש, ע"כ דה"ק.

ומה אעשה אשר בעניי לא זכיתי להבין כלל דבריו הקדושים, הפלא ופלא, דהרי שם קאי ש״ס על אווז ואווז הבר, שלא הוחזק כלל אצל רבותינו שיהיו טהורים, כמו שכ׳ הוא ז״ל בעצמו שם בסוף דבריו בשם הצמח צדק, דאווז ואווז הבר אסורין, ותמה למה לא נביא ראיה מהם לאסור בנידון דידי׳ ג״כ עי״ש.

וא״כ ע״כ צ״ל, דמה שהוצרך ש״ס לדון לענין כלאים, אע״ג דפשיטא דמין א׳ טמא וטהור הוי כלאים זה בזה, היינו כמו שכתב החת״ס בחיו״ד (סי׳ ע״ד) דלסברת המקשן דלא ידע שיש בהם שינוי בענין הביצים, אה״נ דהוי ראוי להתיר לאכול גם אווז הבר, עפ״י המסורה שהי׳ להם על אווז הבייתי, רק אחר שגילה לן התרצן שיש להם שינוי גדול בענין הביצים, שזה ביציו מבפנים וזה מבחוץ, ע״כ תו לא מהני המסורת של הבייתי ואין לאכלם עוד, עכתו״ד החת״ס ז״ל, וא״כ לפי״ז אדרבה מוכח מדברי הש״ס להיפך ממש, דבלא שינוי של הביצים לא הי׳ מזיק לנו השינוי של ארוך קועי׳ או זוטר, והי׳ מועיל המסורת מזה לזה. ודברי מרן ז״ל צלע״ג.

וא״כ כמו כן אין הכרח כלל לומר דיתר האצבע יהי׳ מקרי שינוי לענין מסורת, שהוא דבר קל יותר מאיסור כלאים, שהוא לאו דאורייתא.

וע״ש עוד מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: המרביע שני מינים שבים לוקה כו׳.

במנחת חינוך (ריש מצוה רצ״א) חקר אי איכא איסור סירוס אצל דגים. וכתב דמצינו מקרא מרבינן שגם באדם איכא איסור סירוס, אבל דגים לא מצינו בפירוש.

ובחינוך (שם) כתב דהאיסור הוא אצל כל בעלי חיים, ומשמע דכולל גם דגים, ובפרט לפי הנימוק שכתב שם בשורש המצוה, שלא יעשה מעשה שמשחית מעשה ידי השי״ת שרוצה ובירך להפרות ולהרבות כל חי שעל פני התבל, וזה שייך גם בדגים.

ובבבא בתרא (ע״ד ע״ב) איתא שסירס את הלויתן, ולכאו׳ משמע מזה דליכא איסור בדגים, אולם הא ליתא, דשם איתא גם שסירס בהמות בהרי אלף, וע״כ זה הי׳ באופן היתר כגון נטילת הכרבולת בתרנגולת וכדו׳, וכתב שכן כ׳ בספר תורת חיים בבבא בתרא שם.

ועיין בשאילת יעב״ץ (חלק א׳ סי׳ קי״א) שגם כן חקר דבר זה אי איכא איסור סירוס בדגים, והביא ראי׳ מסוגיין לענין כלאים דגם דגים שבים הם בכלל, כמו מנהיג בעיזא ושיבוטא, ואם כן ה״ה לענין איסור סירוס.

והביא גם כן הך דמס׳ בבא בתרא הנ״ל דסירס את הלויתן, וכתב דאין למדין מן האגדות.

★★

בגמ׳: אמר ריש לקיש המרביע שני מינים שבים לוקה.

בשו״ת שבט הלוי (ח, רלה) נשאל, לגבי מגדלי הדגים שכדי לבא לידי רווחים בממון ממציאים מינים חדשים בדגים, הן בדגי נוי, הן בדגי אכילה, וזה על ידי הפריית מין בשאינו מינו על ידי שמכניסים מינים שונים לבריכה אחת והם מפרים זה מזה ונולדים מינים משונים מאד הן בצורתם החיצוני והן בצבעים, והן בטעמים טובים וצובעים על ידי זה הון גדול, האם מותר לעשות כן.

בתשובתו מציין, דיש לעיין להלכה אם מותר לעשות הכלאה זו לדינא, דאף על פי דלאו ומלקות דהרבעה אין, כיון שדגים אינם מפרים על ידי תשמיש כמכחול בשפופרת, מכל מקום כיון דטעם איסור הרבעת כלאים משום שאסור לשנות מעשי בראשית ולברא מינים חדשים שלא היו ביצירת בראשית, כמו שכתב הרמב״ן (פר׳ קדושים) וזה שייך גם בדגים.

מצד שני העלה, ״יש מקום לצדד דגם מהאי טעמא של שינוי מעשה בראשית אולי לא שייך לאסור, דלבי אומר דבים שישנם חיות ורמש רבבות ושטים שם דגים שונים ומשונים שלפי מציאות זה של בריות הים ורבי רבבות דגים וחיות, זה בלתי אפשרי שלא יהיו גם הרכבות מין בשאינו שיוצאים מזה מינים חדשים, אם כן לא הקפיד בורא כל עולמים ברוך הוא על זה בדגים כלל׳.

וסיים וכתב, ״על כן יראה, דאין בידינו למחות בזה בחוזק יד, אמנם אם משנת חסידים לעסוק בזה לכתחילה פרט זה עדיין צריך לעיון, ונקיי הנפש ודאי אין עוסקים בזה׳.

★★

בגמ': המנהיג בעיזא ושיבוטא מהו.

דעת הרמב"ם ידוע דמן התורה אין איסור כלאים רק במין א' טהור ומין א' טמא, אבל אם שניהם טהורים או שניהם טמאים אף שאינם מין א' אסור רק מדרבנן, והרא"ש בהל' קטנות (הל' כלאים סי' ה') חולק עליו וס"ל דגם כששניהם טהורים או טמאים אסור מן התורה בשני מינים.

והנה הרמב"ם (הל' כלאים פ"ט ה"ח) פסק באיבעיא זו דמנהיג בעיזא ושיבוטא לחומרא, ותמה במנחת חינוך (מ' תק"נ) דלפי מה דס"ל להרמב"ם דבשני מינים שהם טהורים אסור רק מדרבנן, והרי שיבוטא הוא מין טהור, כדאיתא בריש פרק ב' דקידושין רבא מלח שיבוטא, א"כ הו"ל לפסוק בספק זו לקולא, דספיקא דרבנן לקולא.

ותירץ דמצאנו לפעמים דבספק איבעיא פסק הרמב"ם לחומרא אף בספק דרבנן.

ועוד כתב לתרץ וכן הביא מהחיד"א בספרו מחזיק ברכה דשני מיני שיבוטא יש, חדא שהוא דג טהור, והכא איירי במין שיבוטא שהוא דג טמא, ולהכי פסק הרמב"ם לחומרא דהוא ספק דאורייתא, ועיין מה שכתבנו ב"דף על הדף" ריש פרק שני דקידושין (מ"א ע"א).

★★

בגמ': כי טוב, א"ר יהושע הרואה טי"ת בחלומו סימן יפה לו.

בלוחות הראשונות לא הוזכר אות ט' והיו שם כל האותיות מלבד אות ט'. וביאר הרמב"ן בספר אמונה ובטחון (פרק יט) כי אות ט מורה על מות, כי כן דרך המלאכים מימים הקדמונים כשכותבים על אחד ט"ט הוא סימן מות, וכן הוא בפסוק "וטאטאתיה במטאטא השמד" (ישעיה יד) עכ"ד. והקשה החתם סופר בדרשות (דף רצה) שהרי מבואר בגמרא כאן, שאות ט' אחת היא סימן לטוב, ורק ב' אותיות ט' הוא סימן לרע, ולמה לא נכתב אות ט' בלוחות?

אלא מיישבים, שהרי הלוחות היו כתובים משני עבריהם, א"כ אם היה כתוב אות ט' בלוחות, הרי כנכתב ב' פעמים טי"ת.

פרק ששי

דף נ"ה ע"ב

במשנה: הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה פטור לא נעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה חייב נפרצה בלילה או שפרצוה לסטים ויצאה והזיקה פטור.

באור פני משה (פר' משפטים) דרש את דברי המשנה בדרך דרש, 'הכונס צאן לדיר' - מנהיג בישראל הכונס את צאנו צאן מרעיתו לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, 'ונעל בפניהם כראוי' - שגדרם בסייגים לבל יבואו לידי חטא ועוון ונזק, וקרה מקרה רע, ויצאו מגדרם ועברו והזיקו, 'פטור', המנהיג.

'**לא** נעל בפניהם כראוי ויצאו והזיקו חייב', אם המנהיג לא תיקן את הגדרים והסייגים הנצרכים, ויצאו והזיקו חייב המנהיג שהוא הוא האחראי על מעשיהם.

'**נפרצה** בלילה' - אם הפירצה היתה בגלל חשכת הגלות ותוקף הצרות, 'או שפרצוה ליסטים' אומות העולם הסיתו לעבור על הדת, 'פטור' המנהיג, כיון שעשה כל אשר ביכלתו כדי לשמרם.

★★

בגמ': רבי יהודה אומר תם חייב מועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה.

איתא במכילתא (מפשטים נזקין פר' י), 'ובעל השור נקי. רבי יהודה בן בתירה אומר, נקי מידי שמים, שהיה בדין, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד, אף על פי שיצאו בעליו מידי בית דין בשר ודם לא יצאו מידי שמים, אף התם אף על פי שיצאו בעליו מידי בית דין של בשר ודם לא יצאו מידי בית דין של שמים, הא מה תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי בידי שמים'. וצריך ביאור, כיצד היה הוא אמינא דמועד יש לו כפרה בדמים, ותם אין לו כפרה.

וביאר במשך חכמה (פר' משפטים), שרבי יהודה לטעמיה, דסובר דמצינו תם חמור ממועד שבתם צריך שמירה מעולה.

★★

בגמ': הפורץ גדר בפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

ונחלקו הראשונים אי חייב אבהמה עצמה אי יצאה ונאבדה או לא.

וכתב בתהלה לדוד (לחו"מ סי' ת"כ, באות קפ"ח) דיש עוד נק"מ לדינא היוצא מזה, דהרא"ש (לקמן בפ' החובל סי' ג') כתב דהא דאיתא התם היכי דמי שבת כגון דהדקי' באדרונא ובטלי' ממלאכתו, מיירי דוקא כגון שהכניסו בידים לחדר וסגרו בתוכו, אבל אם הי' כבר בחדר וסגר עליו הדלת ומנע עליו לצאת והפסידו ממלאכתו, אין זה אלא גרמא בנזקין ופטור מדיני אדם, דכמו דאמרינן הכא בפורץ גדר בפני בהמת חבירו, ויצאה ונאבדה, טור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וא"כ מה לי פורץ גדר ונאבדה, לבין נועל בפניה ומתה, דכיון דלא עשה מעשה בגוף הבהמה גם זהמיקרי גרמא ופטור, וא"כ ה"נ סגר את הדלת בפני חבירו ומנעו ממלאכתו פטור, ע"כ דברי הרא"ש.

וכתב התהל"ד דלפי מה שנתבאר שיש הרבה פוסקים שסוברים שאם פרץ גדר בפני בהמת חבירו ונאבדה חייב, א"כ איפכא ס"ל, וגם גורר דלת בפני בהמת חבירו ומתה חייב, וה"נ אם חבירו הי' כבר בחדר, ונעל הוא בעדו, ומנאו מלצאת למלאכתו, חייב לשלם שבת ולא הוה גרמא.

ותמה על המהרש"ל שבפ' הכונס (סי' נ') נקט כדעת הפוסקים דאם פרץ גדר בפני בהמת חבירו ויצאה ונאבדו חייב, ובפרק ח' (סי' ז') הביא דברי הרא"ש דבהדקי' לחבירו שהי' כבר באידרונא ומנעו מלאכתו הו"ל גרמא.

דף נ"ו ע"א

בגמ': משום דשויה טמון באש.

הגה"ק ר' ארי' צבי פרומר זצ"ל-הי"ד כותב בשו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' סג):

מה שהקשיתי בב"ק (נ"ו ע"א) דשוי' טמון באש לדעת הרא"ש (פ"ב דב"ק סי' ב') דאפי' כשאין מעשה בגוף הכלי אזלינן בתר מעיקרא וחשיב כנשבר מעיקרא, וא"כ כיון דמעיקרא הי' גלוי ליחייב.

ותירץ כ"ת דבב"ק (כ"ג ע"א) אי' דלא פטר טמון רק בהי' גדר בשעת הבערה ואח"כ נפל הגדר שלא מחמת דליקה, וע"כ א"א לחייב מצד מעיקרא, דמעיקרא לא הי' עומד לישרף וכו'.

עדיין לא נתיישב, דהכא ע"כ מיירי דשוי' טמון לאחר שנפל הגדר, דאל"כ למה חייב בידי שמים הרי אז לא הי' עומד כלל לישרף, וכיון דבשעת נפילת הגדר הי' גלוי ואז כבר הי' עומד לישרף ומנא חבירא תבר, והדק"ל הא חדא.

ותו, דדעת הרמב"ם (בפרק י"ד מנזקי ממון הט"ו) דטמון באש לעולם פטור, ואינו מחלק כלל כמ"ש הה"מ שם, וקשה הקושי' לדעת הרמב"ם, ואם תרצה לומר דדעת הרמב"ם יחידית, לענ"ד יש להוכיח מתוס' סנהדרין ע"ז וחי' הר"ן שם, דס"ל ג"כ כרמב"ם, דהנה בתוס' סנהדרין (ע"ז ע"א ד"ה סוף חמה וכו') דהמניח סכין בראש גגו ונפל ברוח מצוי' ושחט, חשיב כח גברא משום אשו משום חציו, [והר"ן לא חלק עליהם רק מחמת דס"ל דלא אמרינן אשו משום חציו רק בנזקין יעי"ש].

ותמוה לי, דלמה מסקינן בב"ק (כ"ג ע"א) דאש דפטור טמון היינו דוקא בהי' גדר ונפל שלא מחמת דליקה, הא לאו הכי חשיב אדם המזיק ממש, וא"כ ברפ"ק דב"ק (ב' ע"א) דחשיב ד' אבות נזיקין שור ובור מבעה והבער, א"כ הבער דקתני היינו ג"כ כנ"ל שהי' גדר ונפל וכו', דאל"ה הוי אדם המזיק ממש ואין צריך ללומדו מהבער, ותו דא"כ לרב דמבעה זה אדם היינו מבעה, וא"כ הא דאמרינן בב"ק (ג' ע"ב) דאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו והזיקו בהדי דאזלי דהוי תולדה דאש, היינו נמי תולדה דאש שהי' גדר וכו' דהוי משום ממונו ולא משום חציו [דאילו אש גמור דהוי כאדם המזיק כבר אי' בגמ' שם לפני זה תולדה דאדם מה הוא עיי"ש], וא"כ מאין למדו התוס' דסכין שהניחו גגו ונפל ברוח מצוי' דחשיב חציו, ומהגמרא אין ראי' רק דחשיב תולדה דאשו משום ממונו ודו"ק.

★★

לכן נלע"ד, דהתוס' אזלי בשיטת הרמב"ם וכמ"ש הה"מ ספי"ד מנזקי ממון, דהרבה סתמי משניות וברייתות מוכחי דטמון לעולם פטור דלא כסוגי' דב"ק כ"ג.

ולכל הסוגיות הנ"ל צ"ל, דאע"ג דאשו משום חציו, מ"מ פטור בי' טמון דמ"מ לא חשיב ממש כאדם המזיק, וא"כ סתם הבער דריש מכילתין מיירי בחציו ממש כסתם אש דמיירי בי' בכל דוכתי אליבא דרמב"ם, וא"כ ה"ה הא דאי' שם (ג' ע"ב) דתולדה דאש היינו אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו בהדי דאזלי, היינו תולדה דאשו משום חציו. ולפי"ז א"ש דברי התוס', ומינה דגם התוס' סנהדרין וחי' הר"ן שם, ס"ל כשיטת הרמב"ם, אמנם כבר כתבתי דגם לסוגי' דב"ק (כ"ג ע"א) קשה.

★★

בגמ': השוכר עדי שקר כו' אלא לחברי'.

וכתבו התוס' (ד"ה אלא) דהיינו דוקא שוכר אבל אמר חייב.

ובש"ך חו"מ (סי' ל"ב ס"ק ג') תמה אדבריהם דהאיך נימא דפטור מדיני שמים, הא בקידושין (מ"ג ע"א) מבואר דאף דאין שליח לדבר עבירה, מ"מ חייב בדיני שמים. ולכן כתב הש"ך דלעולם חייב בדיני שמים, והא דשולח ביד פיקח פטור, משום שהניזק כבר קיבל תשלומין מן הפיקח המזיק, אבל הכא בשוכר עדי שקר, שהפסיד הניזק ולא קיבל תשלומין, חייב השוכר בדיני שמים.

בשו"ת חכם צבי (סי' קל"ח) תמה עליו דמאי פסקא לומר דשוכר עדי שקר, לא קיבל הניזק תשלומין, הא מיירי בכל אופן, ואפילו היכי שהעדים הודו ששקר העידו, וצריכין לשלם להנתבע, ואעפ"כ חייב לצי"ש. ותי' דזהו מילתא דלא

שכיחא, משא״כ סתם מבעיר את הבעירה יש עדים, ומשלם הפיקח המבעיר.

אמנם כתב דעיקר קושייתו של הש״ך מפ״ב דקידושין לק״מ, דבודאי מודו התוס׳ דקעבד איסורא וחייב עונש בידי שמים, ואיכא נמי משום ולפני עור לא תתן מכשול, אלא חובת תשלומין לצאת ידי שמים הא ליכא, ובזה איירי התוס׳ כאן, ובתשובה בעלמא סגי, ולא בתשלומי ממון, עיי״ש עוד. וכ״כ בשו״ת חות יאיר (סי׳ קס״ו).

בקצות החושן (סי׳ ל״ב סק״א) יישב קושיות הש״ך דשני סוגי חיובים בידי שמים יש, דהכא בשוכר עדי שקר והשאר חייב בדיני שמים לשלם, ואינו יוצא ידי חובתו עד שישלם, אלא שבית דין אין כופין אותו ופטור מדיני אדם, משא״כ הא דאיתא בקידושין דבשליח לדבר עבירה חייב בדיני שמים, היינו עונש גרידא בידי שמים, אבל אין לו שום חיוב תשלומין כלל.

★★

בגמ׳: והשוכר עדי שקר נמי מהו דתימא לימא דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ובדיני שמים נמי לא ליחייב קא משמע לן.

ומבואר, דמה שפטור המשלח מטעם דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, היינו דוקא בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב.

והנה איתא במסכת סנהדרין (כט, א), ׳אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן, מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני, דאמר רבי שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, מאי הוה ליה למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין׳. קשה, כיצד איך יכל הנחש לטעון ׳דברי הרב ודברי התלמיד וכו׳׳ הרי כאן הקדוש ברוך הוא דנו, ובדיני שמים אין אומרים ׳דברי הרב וכו׳׳.

ותירץ בתורה תמימה (פר׳ בראשית) לפי המבואר בתוספות כאן (ד״ה אלא), דדווקא בשוכר עדי שקר לחבירו אז חייבין בדיני שמים שיודע דבודאי ישמעו לו, אבל באמירה בעלמא פטורין אף בדיני שמים כיון דבאמירה בעלמא סבור שלא ישמעו לו, לפי זה ניחא, דכיון שההסתה של הנחש היתה באמירה בעלמא, נמצא שהוא פטור אף בדיני שמים, ושפיר היה יכול לטעון ׳דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין׳.

בבית האוצר (כלל פ) תירץ, דבבעלי חיים כיון שאין לו דין בדיני אדם, [ואף שמצינו דין בבעלי חיים בשור הנסקל, מכל מקום היינו דוקא בישראל ולא בבן נח, ואם כן מכח דאין זה דין על הבעל חי עצמו], ולכן אצלו דין שמים הוא עיקר דינו, והרי זה כמו דיני בני אדם באדם דפטור המשלח.

★★

בגמ׳: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

בפרדס יוסף (פר׳ חיי שרה) הקשה מכאן, על הכלל הידוע, שבית דין של מעלה אין מענישים על פחות מבן כ׳, והרי כאן מבואר, דאדרבה דין בית דין של מעלה חמור, מדיני בית דין של מטה, וכיצד יתכן להיפך, שחוטא בן י״ג יתחיב בדיני אדם, ויפטר בדיני שמים.

וביאר, דענשי בית דין של מטה שונים במהותם מענשי בית דין של מעלה, דבודאי ענשי בית דין של מטה אינם כמו הנהוג בבני אדם, אשר אם אחד עושה לחבירו רעה ישוב לו כגמולו דרך נקמה, חלילה לומר כן, כי טוב ה׳ לכל, ורק כמו שכתוב בתורה במלקות (דברים כב, יח), ׳ויסרו אותו׳, שהוא לשון מוסר, שעל ידי זה יטיב דרכו ולא יעשה עוד, וכן אפילו במיתה בדיני אדם נאמר (שם יז, יג), ׳וכל העם ישמעו וייראו׳, שהוא לטובת כל ישראל שיקחו מוסר, ובאמת הוא גם כן טובת החוטא שעל ידו נתגלגל זכות זה, לכן מיתתו כפרה, אבל בעונשי שמים לא שייך זה, כי אין מקום עוד שייטיב דרכו אז. ומצינו שכתבו בספרים, שחטא פוגם בנשמה, ועל ידי עונש שמים יצרף ויזכך הפגימות.

ולכן בעוד שאין האדם בן כ׳, אין עוד הפגם גדול כל כך, שאין עוד בדעת שלימה ואין צריך לזיכוך, ולכן אין שייך שיענישו אותו בדיני שמים, מה שאין כן בדיני אדם, שהמטרה היא שישראל יקחו מוסר, זה שייך כבר אף בפחות מבן כ׳.

★★

בגמ': **היודע עדות לחבירו כו' דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו.**

והקשו בתוס' (ד"ה פשיטא) נימא דה"מ כשעבר על שבועה, דושמעה קול אלה כתיב. וכתבו: וי"ל דה"ק קרא, כשעובר על שבועתו בדבר שאם לא יגיד הי' נושא עון, אז יביא קרבן שבועה, אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאות עון עכ"ל.

ועדיין צ"ב דאמנם יל"פ כנ"ל שהנשיאון עון הוא על הולא יגיד, אמנם מנין לפרש כן, דלמא כפשוטו דקאי על ושמעה קול אלה.

ותירץ בסמ"ע (חו"מ סי' כ"ח ס"ק ה') דבקרא כתיב ונפש גו' ושמעה קול אלה, והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו. ואם נפרש דונשא עונו, קאי השתא אושמע קול אלה, א"כ הו"ל ואם לא יגיד "ישא" עונו, מזה שהתורה נקטה בלשון עבר "ונשא" עונו, אלמא דהאיסור הוא כבר מקודם, על שלא הגיד עדותו בבית דין מיד.

וע"ע ברשב"א כאן שתירץ קושיית התוספת באופן אחר, דהרי משביע עדים חייבים אף אם לא אמרו אמן, רק ששמעו את השבועה, ואם לא הי' בזה איסור לכבוש עדותם, מהיכי תיתי יהי' בזה קבלת שבועה רק במה ששמעו מה שהשביעו אותם, וע"כ דכבר יש איסור מעצם המניעה מלהגיד, ולזה שפיר חלה השבועה בשבועה גרידא.

★★

בגמ': **היודע עדות לחבירו כו' אלא בחד.**

כתב הגרעק"א בהגהותיו לחו"מ (ריש סי' כ"ח) דלכאו' הא דאמרינן הכא דעד אחד שכובש עדותו חייב בדיני שמים, היינו דוקא אז שלא הי' שבועת היסת, אבל עכשיו שתקנו שישבע שבועת היסת, א"כ אינו מפסיד לו כלום בעדותו, שהרי בתביעה גרידא בלי העד אחד, יכול להשביעו.

אמנם מזה שהפוסקים הביאו זה להלכה, אלמא דאף האידנא חייב בדיני שמים, וצ"ל דמ"מ חושש שמא יצטרף העד עם בע"ד ויפסלוהו לעדות מחמת שנשבע לשקר, או שחושש להעיז להישבע לשקר לפני העד.

וכתב עוד דדוקא אם הדו"ד הוא במטלטלין שהעד מביאו לידי שבועה דאורייתא חייב לצי"ש, אבל בקרקע, שבין כך ליכא שבועה דאורייתא, ושבועה דרבנן בין כך יכול לחייבו, לא מיקרי שם עדות, כיון שאין מחייבו כלום, ובזה לבד שמאיים על חבירו אינו מתחייב, ודוקא במטלטלין שמוסיף לחייבו שבועה דאורייתא, יש לזה שם עדות, וממילא חייב במה שמונע מלאיים על העד, ועיין שם שמדייק כן מדברי הטור שם.

דף נ"ו ע"ב

בגמ': **פשיטא כיון דאפקוה קיימא לה ברשותי' לכל מילי.**

באבן האזל (פ"א מנזקי ממון ה"א) מדייק בלשון הרמב"ם: כל נפש חיה שהוא ברשותו של אדם כו', מזה שנקט "שהוא ברשותו" בא לומר שלא רק בהמה שלו שהזיקה חייב, אלא אף בהמה שקיבל עליו רק שמירתו, ממילא מתחייב במה שהיא מזיקה לאחרים.

ומיישב בזה קושיית התוס' כאן שהקשו (בד"ה פשיטא) דמנ"ל להגמ' כל כך בפשיטות דגזלן חייב בנזקי הבהמה שגזל, שהרי הרבה דברים שומר חייב וגזלן פטור. וכל זה אם נפרש דחייב בנזקי בהמתו הוא מצד בעלים, וא"כ שפיר קשה מנא לן דגזלן נכנס תחת הבעלים וחייב בנזקי הבהמה, דמשומר א"א ללמוד וכנ"ל.

אבל להרמב"ם לק"מ, דהרי הוא סובר שהחיוב הוא מלכתחילה על מי שהוא ברשותו, דהיינו בסתמא הוא הבעלים, אבל זה כולל גם השומר וגם הגזלן, שעכשיו הבהמה היא ברשותו, וכתב דיש להעמיס זה בדברי התירוץ השני של התוספת כאן.

★★

בגמ': **אמר רב מתנה אמר רב המעמיד בהמת חברו על קמת חבירו חייב מעמיד פשיטא לא צריכא דקם לה באפה אמר ליה אביי לרב יוסף הכישה אמרת לן ולסטים נמי דהכישוה.**

באור החיים הק' (פר' משפטים) מצא לכל זה רמז בדברי הכתוב שנאמר (שמות כב, ד), 'כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם', דאמר הכתוב 'כי יבער איש' אפילו אם אין

הבעירה שלו, ואומרו ׳ושילח את בעירו׳, פירוש, ואפילו לא העמיד ולא קם ליה באפה, ולא הכישה, אלא ששלחה לנפשה ולא שמרה מלכת, והיא מעצמה ביערה בשדה הזולת, אם הבהמה שלו, כאומרו בעירה, בכינוי, חייב מיטב וגו׳.

★★

בגמ׳: המעמיד בהמה ע״ג קמת חבירו חייב.

בס׳ נחלת אליהו (להגר״א דושניצר) ח״א סי׳ ע׳ כתב לפי זה דהמעמיד ילד קטן על גבי שולחן של חבירו, והקטן הזיק שם כלים, חייב המעמיד, שהרי ברי הזיקא. עיין שם.

★★

ברשב״א כאן כתב דחייב משום אדם המזיק ועיין בחזון איש ב״ק (סי׳ א׳ סק״ז).

וכתב בחזון איש שבת (סי׳ ל״ו סק״א) דלכאו׳ קשה מ״ש דלגבי דיני שבת המעמיד בהמה ע״ג קמה אינו חייב משום תולש וקוצר, ולגבי נזקין חייב משום אדם המזיק.

ותירץ דלגבי שבת אסרה התורה הפעולה שלא יטרח ולא יעמול במלאכה, והכא הרי הוא נח והבהמה עשתה המלאכה, משא״כ לגבי נזקין אסרה תורה התוצאה מה שנפסד ממון חבירו, והכא הכי הוא עשה הפעולה ע״י שהמעמיד הבהמה שם.

עפ״י הנחה זו כתב הג״ר נסים קרליץ שליט״א בס׳ חוט השני (חלק ד׳ פרק כ״ט) דמקום המצולם במעגל סגור, מותר לעבור שם בשבת, כיון דהמלאכה לא מתייחסת כלל אליו והוא אינו מתכוין אליו, אין זו אף בגדר פסיק רישא.

וכל זה לענין שבת, אבל לענין דיני ממונות, אם הי׳ מקום שמי שעובר שם יורה זיקי אש ומזיק ממון חבירו, אף שהוא אינו מתכוין לזה, הרי הוא חייב, וכנ״ל דשאני לגבי מזיק שהתורה אסרה את התוצא׳ לא את הפעולה.

ועיין עוד במתק לשונו של החזון איש הנדפס בדרך אמונה חלק ה׳ (מכתב י״ט).

★★

בגמ׳: אמר אבידה כו׳ כשומר שכר בהיא הנאה דלא בעי למיתבא לי׳ ריפתא לעניא כו׳ איכא דמפרשי כו׳ כיון דרחמנא שעבדי׳ בעל כרחי׳ הלכך כשו״ש דמי.

בחתם סופר (שבועות מ״ד ע״א) כתב נק״מ בין הנך ב׳ תירוצי, בזקן ואינו לפי כבודו שפטור מהשבה, ועשה לפנים משורת הדין ומחל על כבודו ולקח האבידה לביתו, דלהך לישנא משום פרוטה דרב יוסף גם הכא שייך פרוטה דר״י וחייב בגניבה ואבידה. ולהך לישנא דרחמנא שעבדי׳, הכא שלא הי׳ מחויב להשיב האבידה, אין עליו דין של שומר שכר.

★★

בגמ׳: רב יוסף אמר כשומר שכר דמי בהיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר.

בישועות יעקב (אורח חיים סי׳ יד, קונטרס מבן המחבר) ביאר על פי דין זה דפרוטה דרב יוסף, מה שמצינו, דניחא ליה לאיניש דתהוי מצוה בממוניה, (ומחמת זה מותר ליטול לולבו של חבירו לצאת בו אף ללא דעתו, הובא במשנה ברורה סי׳ תרנח, ח), והיינו משום שיש חיוב ערבות על כל אחד מישראל שחבירו יקיים את המצוות, וכיון שבשעה שחבירו מקיים את המצוה נפטר הוא מפרוטה דרב יוסף, לפיכך ניחא ליה שיקיימו מצוות בממונו. [ברם עיין בלפלגות ראובן (א, עמ׳ כד) שהקשה על כך מדברי הראשונים שכתבו, דדוקא אם אינו יכול לקיים שניהם נפטר מפרוטה דרב יוסף, וכאן הלוא יכול לקיים שניהם].

בשו״ת יד אלעזר (רבי אלעזר הלוי איש הורוויץ, וינה תרל, לד) הביא שהקשה במטבע הברכות (למהר״ץ חיות), על דין זה 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 דלא 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.

דף נ"ז ע"א

בגמ': השב, אין לי אלא לביתו וכו' **ת"ל תשיבם מכל מקום.**

בקובץ המעין (קובץ מ"ב ע' 73 והלאה) האריך חכ"א לבאר, שהלימוד כאן אינו מכפל הלשון "השב־תשיבם", אלא מן התיבה שבצורת המקור, ומביא מפיה"מ לרמב"ם בב"מ (ל"א ע"א): והשב מקור, וידוע אצל בעלי כל לשון.

כי המקור נופל על המעט ועל הרוב וכו', ולפיכך מורה השב, וכמו כן הקם (תקום) שלח (תשלח) ועזוב (תעזוב) וזולתם מן (המקראות) [המקורות]". עכ"ל. ובפיהמ"ש בחולין (קמא, א) כותב הרמב"ם: "שלח מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, ולפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלח אותה ואפילו אלף פעמים. וכל ההלכה הזאת מבוארת".

ודרך הלימוד הזאת עוד יותר מבוארת בחולין (פז, א), בקושיית הגמרא שנלמד כיסהו [את הדם] ונתגלה שחייב לכסות כמו "דאמר מר השב אפילו מאה פעמים משמע [ופירש"י: הכא נמי וכסה טובא משמע], א"ל התם לא כתיב מיעוטא הכא כתיב מיעוטא, וכסהו". והנה כאן אין בכלל כפילות 'כסה תכסה', ואי לאו מיעוטא דכסהו הוה ילפינן מ"כסה" שיהא נכסה כל שעה.

★★

וכותב שם עוד:

וכעת נביא את דברי הברטנורא והתוי"ט על המשנה בב"מ (פ"ב מ"ט) החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ד' וה' פעמים חייב להחזירה, שנאמר השב תשיבם. ובברטנורא: "השב תשיבם. התורה ריבתה השבות הרבה". וכתב על זה בתוי"ט: "ותימה, דריבוי השבות היינו לרבות השבה דלאו מעליותא היא שתהא נקראת השבה ויוצא בה, וכן הוא בגמ' אין לי אלא לביתו, לגינתו ולחורבתו מנין, ת"ל תשיבם מ"מ, כדר"א דאר"א הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה שהתורה ריבתה השבות הרבה. והא דמחוייב להשיב אפילו מאה פעמים מפיק ליה מהשב, ואמרי השב אפילו מאה פעמים משמע וכו' וכן העתיק הר"ב בסוף חולין דדריש ליה משלח לענין שלוח הקן". עכ"ל.

ולכאורה צ"ע, איך אפשר להעלות על הדעת שהתוי"ט חשב שהרע"ב טעה בדבר משנה, ועוד בדבר המפורש בגמרא בכמה מקומות, ובפרט כשהוא מביא את לשון הגמרא ממש, והיתכן שיטעה לפרש את דברי ר"א "שהכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה [מפני] שהתורה ריבתה השבות הרבה" שהמלים השבות הרבה פירושן השבות רבות אפילו מאה פעמים ולא הרבה מיני השבות, אפילו לגינתו ולחורבתו כמפורש בגמרא! ומה ענין דעת בעלים להשבות מאה פעמים? ודברי ר"א מובאים גם בב"ק (נז, א), ושם בכלל לא מדובר מהשבות רבות אלא לענין דין שומר אבידה האם כשומר חינם או כשומר שכר. ובב"מ תיכף אחרי המלים 'שהתורה ריבתה השבות הרבה' מובא 'שלח תשלח, אימא שלח חדא זימנא' וכו'. והתוי"ט עצמו מביא, כמצוטט למעלה, שהרע"ב פי' בחולין: שלח, ולעולם משמע, ושם פירש דבריו התוי"ט "ותשלח דרשינן לה לקמן"!

★★

לכן נלע"ד שפירוש הרע"ב מוסב על מלת 'תשיבם' שבד"ה שלו 'השב תשיבם', ועל זה הוא מביא את הדרשה שבגמרא, ועל זה תמה התוי"ט אמאי לא הביא את הדרשה על מלת 'השב', הלא המשנה מביאה כאן את הדין של השבות רבות אפילו ד' וה' פעמים, והוה ליה לפרש כאן "השב. ולעולם משמע", כמו שפי' בחולין, ולכן הביא התוי"ט כאן את פירושו של הרע"ב שם. וכל האריכות באה להסביר ללומדים מהי תמיהתו, ורק בדרך אגב מפרש הוא את דברי המשנה במקום הרע"ב.

★★

בגמ': א"ל מודינא לך בבעלי חיים וכו'.

וראה בהגהות הגר"א מש"כ בגירסת הרמב"ם. ונבאר הדברים, הנה ברמב"ם (פי"א דגדילה ואבידה הט"ו) בתו"ד כותב: אבל בבעלי חיים לעולם חייב להטפל בה עד שיכניסנה לרשות הבעלים המשתמרת ואינו צריך דעת בעלים עכ"ל.

וכתב באבן האזל (שם):

הלח"מ הקשה דמנין להרמב"ם דבבע"ח לא מהני החזירה למקום שיראנה ובגמ' ליתא כן אלא דרבה מודה

בנאבדה מביתו, ועיין מה שתירץ, והוא דחוק דהרמב"ם יוציא דינו מקושיית התוס', ובהגהת הגר"א בחו"מ (סי' רס"ז ס"ק ה') וכן בהגהות הגר"א על הש"ס כתב, דהרמב"ם לא גרס מודינא לך בבע"ח, אלא גרס הא בבע"ח, וקאי אדלעיל על החזירה שחרית למקום שיראנה, וקאמר ע"ז דבבע"ח דאנקטינהו נגרי ברייתא לא מהני החזירה שחרית למקום שיראנה, ודברי הגר"א ז"ל ברורים.

ונראה דהרמב"ם סובר, דא"א לומר דליהני סברא דאנקטינהו נגרי ברייתא שיתחייב אפי' לרבה בגנבה ואבדה מביתו, דא"כ כל שומר חנם כשנגנבה אצלו הבהמה והחזיר מהגנב יתחייב אח"כ בגנבה ואבדה, ולפימש"כ התוס' דבגנבה לא מהני הך סברא יתחייב באבדה וזהו חדוש.

ועוד קשה יותר, דבמאי חלוק גנב משומר, דכמו דגנב שגנב מבית הבעלים אנקטינהו נגרי ברייתא ה"נ שומר הוציאה מבית הבעלים, ואין לחלק דכיון שהבעלים הוליכוה לשומר שאני, דא"כ אם השומר הוליכה מבית הבעלים יתחייב בגנבה ואבדה, וע"כ מוכח דנגרי ברייתא לא מהני אלא לענין שלא לדעת צריך דעת, או לענין להחזירה במקום שיראנה, דצריך רק שהבעלים ידעו ממנה, אבל לא שצריך שמירה מעולה יותר.

ונראה דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו דבב"ק (דף נ"ח) גבי נפלה לגינה דאמרינן שם עד שתצא ותחזור לדעת, ולפירש"י והרא"ש שם להך בהמה שהיתה פעם א' בגינה לא הגי לה בשמירה פחותה, אבל הרמב"ם שם (בפ"ג מה' נזקי ממון הל' י"ב) אינו מפרש כפירש"י, ולשיטתו גם להך בהמה סגי לה בשמירה פחותה, ולכן גם היכי דאנקטינהו נגרי ברייתא סגי לה בשמירה פחותה גבי שומר חנם, ולכן לרבה דסבר שומר אבדה כש"ח ודאי פטור כשנאבדה מביתו אפי' בב"ח, וא"א לשיטתו לגרוס מודינא לך בבע"ח על נאבדה מביתו, ולכן גורס הא בבע"ח, וקאי על החזירה שחרית למקום שיראנה. והדברים ברורים.

ועוד יש להביא ראיה לשיטתו מהא דאמר רבה שם מאי לאו לגינתו שאינה משתמרת ולחורבתו שאינה משתמרת, ומוכח להדיא דלא אמרינן שבשביל דאנקטינהו נגרי ברייתא בעי שמירה מעולה, וכבר עמדו על זה בתוס' ב"מ (דף כ"ט) וכתבו דרבה הדר ביה ביה כדמשני ליה רב יוסף דקיי"ל דלא בעינן דעת בעלים ומעיקרא הוי צריך לאוקמי בכפותה, ובודאי הוא דוחק, אבל לגירסת הרמב"ם מיושב הכל בפשיטות.

דף נ"ז ע"ב

בגמ': אם אמרת בשומר חנם שכן משלם תשלומי כפל תאמר בשומר שכר שאינו משלם תשלומי כפל.

הקשה בחלקת יואב (קבא דקשייתא, קושיא נא, השמטה), הרי אף בשומר שכר שייך כפל, מחמת שרצה לגנוב את גוף החפץ.

ותירץ, על פי מה שכתב בחידושי הרי"ם, דשבועת הדיינין לעולם לא שייך במקום שכופר בחפץ ומודה בדמים, כיון שאין יכולת לבית דין לכופו אפילו אם לא ירצה להשבע, ועל כן כיון דטוען טענת גנב אין זה אלא כשהדיינין משביעין אותו (כמו שמבואר להלן קו, א), ולכן אין שייך כפל בשומר שכר בטוען טענת גנב, אבל לענין שבועת הפיקדון ולכל דיני התורה שפיר נחשב כפירת ממון אם כופר בחפץ ומודה בדמים.

★★

בגמ': נפלה לגינה ונהנית משלמת מה שנהנית.

חידוש נפלא כתב בקצות החושן (סי' שצא, ב), דאף על גב שכל אבות הנזיקין משלמין ממיטב, כמו שאמרו לעיל (ה, א), מכל מקום במקום שמשלם רק מה שנהנית, יכול לשלם גם מזיבורית, שלא יהא דינו אלא כבעל חוב, ובעל חוב דינו בזיבורית, אף על גב דנהנה הלוה ממעותיו, וחכמים הוא דתקנו בבינונית משום נעילת דלת (גיטין נ, א), וכאן דשלא מדעת בעלים הוא דנהנה, לפיכך אינו משלם אלא בזיבורית.

★★

בגמ': נפלה לגינה ונהנית משלמת מה שנהנית, אמר רב בנחבטה, אבל אכלה אפי' מה שנהנית אינה משלמת, לימא רב לטעמיה דאמר רב היה לה שלא תאכל, וכו'.

וכתב הגאון ר' דוד פוברסקי ז"ל בחדושיו:

ואינו מובן מה היה הס"ד כלל דבאכלה לא ישלם מה שנהנית, דהא עכ"פ נהנה מחבירו, ואמאי לא ישלם.

ואפשר לומר דהכא הא ליכא חיוב משתרשי רק חיוב הנאה, (דהא יכול לומר הייתי מתענה עי' קצוה"ח סי' רמ"ו סק"ב), וחיוב הנאה הא הוי זה מלוה הכתובה בתורה, כמ"ש בברכת שמואל (סי' י"ד סק"ב ג') בשם הגר"ח דחיוב מה שההנהו הוי מלוה הכתובה בתורה ולא כהלואה דהוי חיוב מסברא, [ונפ"מ דאיכא בזה דין קלב"מ ע"ש].

ולכן ס"ד דהוה שלא תאכל, ואינו חייב עבור מעשה בהמתו אף לחיוב זה, דהא בעינן מעשיו או מעשה בהמתו לחיוב הנאה.

[והיינו דהא כתבו בתוס' לקמן (דף קא.) דלחיוב הנאה בעינן או מעשיו או מעשה בהמתו או הנאת גופו, וא"כ הכא (מה דהוה לה שלא תאכל מהני ד)לא חשיב מעשיו כיון דהוא אנוס, וכן לא חשיב נמי מעשה בהמתו, כיון דהנפילה לא חשיב מעשה בהמתו, ולכן ליכא לחייב על הנאה].

אך אכתי צ"ע דא"כ מ"ט כשנחבטה חייב לשלם מה שנהנית, הא אף לענין זה ליכא לא מעשיו, דאנוס הוא, ולא מעשה בהמתו, ואמאי יהא חיוב על ההנאה.

ואפשר דבנחבטה אף בהס"ד ידע הגמ' דיש לחייב [מדין מבריח ארי] עבור שהצילו מהפסד כדלקמן, ולכן אף דחיוב הנאה ליכא כמ"ש, מ"מ מחמת הנאה דמבריח ארי, חייב.

★★

בגמ': אמר ליה אביי לרב יוסף ואת לא תסברא דשומר אבידה כשומר חנם דמי והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הטוען טענת גנב באבידה משלם תשלומי כפל ואי סלקא דעתך שומר שכר הוי אמאי משלם תשלומי כפל קרנא בעי שלומי.

הקשה בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות רמז), ומה קשה, דכאן היה שמירה בבעלים, ולכן אינו משלם את הקרן.

ותירץ, דמוכח מכאן, שאין מועיל בשור אבידה שמירה בבעלים, ואינו נפטר מהקרן משום כך.

בטעם הדבר ביאר בשערי זיו (ב, יב ד"ה וטעמו), משום דבין חיוב שמירה שמחויב לשמור את האבידה, ובין התשלומין זה מטעם מצות השבת אבידה, ואם כן אין שייך לפטרו מטעם שמירה בבעלים, כיון דעדיין מצות השבת אבידה עליו.

★★

בגמ': כגון שטוען טענת ליסטים מזויין.

ופירש רש"י, 'גנב מזויין נטל הימנו בחזקה וכו'. בבאר מים חיים (פר' ויצא) פירש את טענת יעקב אבינו ללבן (בראשית לא, לט-מ), 'טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנבתי יום וגנבתי לילה הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני', 'טרפה לא הבאתי אליך' - דהיינו מה שטרף הארי והזאב מהם באונס גמור שאני פטור מן הדין בזה מכל מקום דנתי את עצמי אולי לא עשיתי בזירוז יותר ראוי, והייתי יכול להציל ברועים ובמקלות אף בדוחק גדול, 'אנכי אחטנה' - שחייבתי את עצמי להשלימה משלי, ועוד יותר מזה, 'גנבתי יום וגנבתי לילה', - הן על ידי ליסטים מזויין הבאים ביום, והן בגנבי לילה כמו ביום על ידי אונס, כמו חתירת הבתים והרפתים שהבקר שם, הכל שלמתי משלי אף שלא הייתי חייב בהם בדין, (דאם לא כן, לא היה יעקב מתפאר שחייב עצמו בגניבה, אחרי שהוא חייב בזה בדין כדין שומר שכר).

דף נ"ח ע"א

בגמ': לא מבעיא קאמר לא מבעיא אכלה דמשלמת מה שנהנית וכו'.

כתב ביד מלאכי (כלל תא), 'לא מבעיא, צריך שבאותו נושא עצמו יהיה קצת חדוש, דאם לא כן הוי מלתא דפשיטא טובא, וכן מצאתי כתוב כלל זה בתורתו של מוהר"י בי רב משום מוהריא"ל זכרונו לברכה, והוא אמיתי, כן ראיתי בספר לשון לימודים על הטורים בא"ח דף ס"ט ע"ד ועיין שם'.

★★

בגמ': מבריח ארי מנכסי חבירו הוא.

בשיח שרפי קודש (ערך מצוה אות יז) הובא להקשות על דברי רש"י במסכת ראש השנה (כח, א) שפירש 'מצות לאו ליהנות ניתנו - לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו', וקשה, הרי לאחר שקיים את המצוה יש לו הנאה שנפטר מהעול. והביא בשם צדיק אחד שתירץ

על פי המבואר לפנינו דלמבריח ארי מנכסי חבירו פטורים לשלם, כמו כן אין זה נחשב להנאה מה שנפטר מעול המצוה, דרק מבריח ארי הוא.

ובשם השפת אמת הביא שתירץ, שכיון שמצוה גוררת מצוה, אינו נפטר לעולם מן העול, כי מצוה אחרת הרי תבוא בעקבותיה.

★★

וברש"י: ומצוה הוא דעבד ומידי לא לשקול וכו' ע"כ.

וכתב הגר"ש שקופ ז"ל בשערי יושר (שער ג' פרק כ"ה) בתו"ד:

וענין זה צריך לפרש, דלא משום דאמדינן לדעתי' דמחיל על שכרו, אלא דעביד על כל אופן שיהי' בין שישלם לו חבירו או לא, והוי כמו "לא חסר", דהרי לא קפיד על חסרונו דעביד על כל אופן שיהי', ומ"מ במצילו מהפסד חייב משום דמשתרשי לי' שנשאר ממונו בשלמות בלי גרעון, ובמשתרשי לי' חייב גם היכא דלא חסר.

ובפורע חובו דפטור ולא חשבינן כמשתרשי לי', דרק היכא שהי' עומד הדבר שהי' נחסר ממונו בלי שום תועלת ועכשי' נשאר אצלו הממון הוא משתרש, אבל אם הדבר באופן כזה שאם הי' נחסר הממון לא הי' הולך לאיבוד אלא הי' ענין הוצאה לתועלת אין זה משתרש, דלדוגמא אם יתקוף בחבירו בשעה שאוכל איזה מאכל ולא יניחנו לאכול כל היום, היתכן לומר שיהי' להתוקף זכות תביעות ממון מדין משתרשי לי', שבסבתו נשאר המאכל אצלו ונתרבה ממונו, והטעם בזה משום שאם הי' אוכל מוצא תועלת באכילתו ולא הי' מוציאו לאיבוד.

ומשו"ה גם בפורע חובו של חבירו, אין זה כמשתרשי לי', דמה שהי' נחסר ממונו הי' לצורך תועלת לפרעון חוב שחייב, ועכשיו שנשאר ממונו שלא פרע חובו רק שעשה חבירו אופן שיפטר מחובו אבל הוא לא פרע חובו, ועשה חבירו מעשה להציל ממונו ולמנעו מתועלת שהי' מוצא בהוצאת ממונו משו"ה לא חשוב רק כמהנהו בהנאה שלא יצטער, ופטור דחשוב כלא חסר, משום דנתן כספו על כל צד שיהי', או משום דהוי הנאה שלא ע"י מעשיו.

אבל היכא דאיכא משתרשי לי', חייב על כל אופן בין אם חסר חבירו או לא ובין ע"י מעשי' או לא, והא דחשבינן משתרשי לי' באנסו בית המלך בחובו, י"ל דהתם חשבינן כמצילו מהפסד דהוי הפקעת הלואה דליכא איסור, אבל בפורע חובו מצוה לפרוע כנלענ"ד.

★★

בגמ': אלא כיון שיצאה לדעת אע"פ שחזרה שלא לדעת מ"ט דא"ל כיון דילפא כל אימת דמשתמטא להתם ריהטא.

וכ' רש"י (ד"ה אע"ג) דהשתא לא סגי לה בשמירה פחותה. יל"ע באופן שלא עשה שמירה מעולה והבהמה יצאה אבל לא הלכה לאותו שדה אלא לשדה אחר והזיקה בשו"ר, האם אמרי' בזה תחילתו בפשיעה וסופו באונס ופטור (דהוא באב אחד עי' תוס' לעיל כב. ד"ה דאפיך), או נימא דגם משדה זו לשדה אחר ל"א תחילתו בפשיעה וכו'. ועיין בחזו"א ב"ק (סי' ו' סק"ב).

דף נ"ח ע"ב

בגמ': מנא הני מילי אמר רב מתנה דאמר קרא ובער בשדה אחר מלמד ששמין על גב שדה אחר.

בתורה תמימה (פר' משפטים) ביאר את המקור לדרשה, שנאמר (שמות כב, ד), 'וביער בשדה אחר', ומדלא נקט בשדה רעהו כלשון הרגיל בתורה אלא בשדה אחר, מכך דרשו ששמין על גב שדה אחר.

★★

בגמ': היכי שיימינן א"ר יוסי בר חנינא סאה בששים סאין ר' ינאי אמר תרקב בששים תרקבים חזקיה אמר קלח בששים קלחים

הראב"ד והרא"ה כתבו: לא ידענא מנין יצא להם השיעור הזה, ושמא קבלה היתה בידם [כלומר הלכה למשה מסיני].

הא דנקטו כולם שעושים שומא לפי המספר ששים, כתב הרמב"ם בפיה"מ: ושיערו בששים כמו שרוב שיעורי חכמים בששים כמו שנבאר במס' חולין [לענין ביטול בששים] ע"כ. ובספר דבר יעקב כותב: לכאורה תמוה מה הדמיון

לביטול בס' שהוי שיעור שבו מתבטל טעם האיסור, ומה זה שייך לכאן.

★★

וכתב באבן האזל (פ"ד דנזקי ממון הלכה י"ג ד"ה ונראה וכו') וז"ל:

ונראה דכולה מילתא ידעינן מקרא, דבקרא כתיב כי יבער איש שדה או כרם וגו' וביער בשדה אחר, ומוביער בשדה אחר ילפינן ששמין ע"ג שדה אחר, אכן גם מקודם כתיב שדה או כרם, לכן סברי ור' ינאי דיש כאן שני דיני שדה שדה הנאכלת ושדה ששמין בה, ומכיון שלא נתפרש בתורה שיעור השדה ששמין בה ונוכל לשום באלף סאין ע"כ תפסו חז"ל שיעור המקובל שהוא בששים, דהיינו דעד חשבון ששים אינו מתבטל הפסד שיעור הנאכל, וע"ש עוד שהאריך הרבה בביאור הדעות בגמ' כאן.

★★

כתב חכ"א בקובץ הדרום (כרך ל' ע' 87):

לפי עניות דעתי אין כאן מחלוקת כלל בין שלשת האמוראים האלה, וכולם לדבר אחד נתכוונו, אלא שכל אחד תפס שיעור מיוחד לעצמו, ברם לדעת כולם שמין בששים. ונראה קצת שגם הרמב"ם פירש את הסוגיא באופן זה, ממה שכתב בפ"ד מהל' נזקי ממון הי"ל, וז"ל: כיצד הרי שאכלה בית סאה שמין ששים בית סאה וכו', וכן אם אכלה קב או רובע, אפילו קלח אחד שמין אותו בששים, עכ"ל. הרי שכאן הביא הרמב"ם את כל הדעות ביחד, ונראה שפירש דלא פליגי כלל, אלא שכל אחד רבותא אשמעינן דאפילו בשיעור קטן שאין המזיק פוגם כל כך, מכל מקום משערינן בששים. אולם אין זה מוכרח מדבריו.

אלא שבירושלמי ריש פ' הכונס איתא: ר' יוסי בר חנינא אומר קלח בששים קלחים, ובבבלי ר' יוסי בר חנינא הוא האומר סאה בששים סאין. ונראה מזה שבאמת שניהם הם שיעור אחד. וצריך עיון על רבותינו הראשונים שלא התעוררו על זה.

דף נ"ט ע"א

בגמ': דאמר ליה אתתא דידי פקיחא היא ולא מבעיא חיה.

הקשו האחרונים מדברי הגמרא במסכת סוטה (יא, ב), שאמרו שם על הפסוק (שמות א, יט), 'ותאמרן המילדת אל פרעה כי לא כנשים המצרית העברית כי חיות הנה בטרם תבוא אלהן המילדות וילדו', ושאלה הגמרא, 'מאי חיות, אילימא חיות ממש, אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי לאולדה'. ומבואר, שאף מילדת צריכה מילדת אחרת כדי לילד, וכיצד יכול הבעל לומר שאשתו חכמה ואינה צריכה למילדת.

במגיה על בן אריה כתב, שאין כוונת הבעל לומר, שאשתו אינה זקוקה למילדת כלל, אלא עכ"פ שלאחר שתתייעץ עם חברותיה המילדות, תדע מה מוטל עליה לעשות.

בתורת הקנאות (סוטה שם) הביא קושיא זו בשם צמח לאברהם שהקשה כן בשם זקינו (וכתב שכמדומה שהוא בעל המגן אברהם), ותירץ בתורת הקנאות, על פי מה שביאר המהרש"א בדברי הגמרא 'כי חיות הנה', שכשישראל עושין רצונו של מקום אינם בכלל גזירת אדם וחוה, ואינם משועבדים לחוקי הטבע האנושי, ודברי הגמרא כאן נאמרו לאחר מסקנת הגמרא שם, שאכן יש צדקניות בישראל שאינם זקוקות למילדת, ואמנם שם בהוא אמינא סברה הגמרא שכל אשה ממש זקוקה למילדת.

במנחה חריבה (סוטה שם) תירץ, שאף לפי דברי הגמרא בסוטה, יש עדיין מיעוט שאינו זקוק למילדת, ועל כן יכול אדם לומר שאשתו מן המיעוט, אך רוב הנשים צריכות מיילדת, ולכן לא יכלו המילדות לטעון זאת.

בתורה תמימה (פר' שמות) תירץ, דשאני אשה חכמה מסתם מילדת, דסתם מילדת צריכה גם כן מילדת, מפני שאינה חכמה כל כך עד שתוכל לכלכל צרכי עצמה, אבל אשה שהיא חכמה ונבונה באמת תוכל להפקיע את עצמה מבלי תצטרך לחיה.

★★

בגמ': ומ"ד נכי מזונות אבל נכי חיה לא דאמר ליה אתתא דידי פקיחא היא ולא מבעיא חיה.

ויל"ע אם בלידות קודמות נהגה לשכור מילדת, אם יכולה לטעון שהפעם חשבתי לא לשכור מילדת אלא לסמוך על פיקחותי, או דוקא כשבלידות קודמות או עכ"פ בלידה קודמת לא שכרה מיילדת, דיכולה לטעון דאף הפעם רציתי לסמוך על פיקחותי, אך בעלמא לא יכולה לטעון כן, דהא

רוב העולם שוכרות מיילדת, וא"כ לא תהיה נאמנת לומר שהפעם רצתה לסמוך על פיקחותה.

ומסתבר דאף בגוונא ששכרה מיילדת בפעמים קודמות יכולה לטעון שהפעם לא רציתי לשכור, דהא רוצים להוריד מהדמי ולדות את השכר המילדת, וא"כ כל עוד שלא בטוח שאכן היתה שוכרת מיילדת א"כ מנין להוריד זאת מהדמי ולדות שחייבים לבעל, וא"כ אם טוענת שהפעם לא רצתה לשכור נר' דלא יוכלו להורידו מ"דמי ולדות", ורק אם לא טוען בעלה שסומכת על "פיקחותה" דיכולים להוריד מדמי הולדות. וכן א"ל מו"ר הגרח"ק שליט"א שיכול לטעון שהפעם לא הייתי שוכר מיילדת.

אך יל"ע בגוונא שסיפר לחבירו לפני שנגפוה ויצאו ילדיה שאשתו רוצה הפעם לשכור מיילדת, והבעל טוען אח"כ שאכן חשב כן אך אח"כ חזר בו ולא רצה לשכור, אם נאמן הוא או לא, ויל"ע.

(נופת צופים)

דף נ"ט ע"ב

בגמ': אלעזר זעירא הוה מסיים מסאני אוכמא כו' **דקא מאבילתא אירושלים, א"ל את חשיבת לאתבולי אירושלים** כו' **א"ל גברא רבה אנא, א"ל מנא ידעינן** כו' **א"ל האי מאן דקץ כופרא מאי משלם** כו' **והא הוו תמרי** כו' **א"ל בששים.**

הגה"ק מצאנז-קלוזנברג ז"ל בשו"ת דברי יציב חלק או"ח (סי' רל"ח) מבאר הא דבעינן אדם חשוב לאתבולי על ירושלים, דפשוטי העם מתאבלים על שחרב המלכות וניטל השררה מישראל, אבל זה הבל, כי עיקר האבלות והבכי הוא על מלכות שמים שבטלה וגלות השכינה. ולהכי בעינן אדם חשוב שיתאבל. ועיין שם שמהאי טעמא לא הי' נהוג לעשות תיקון חצות וכדו' בפרהסי' וקבל עם רב.

ובחלק הליקוטים (סי' צ"ח) הוסיף עוד, מה שאלעזר זעירא אמר דוקא הך הלכה דקץ כופרא, דאדם גדול וחשוב ראוי להתאבל על ירושלים, שבהיות בית המקדש על מכונו, הי' גם הוא ראוי להשיג במדריגות יותר גדולות, ולהתעלות ביתר שאת במעלות התורה והיראה, בכח השכינה השורה בישראל.

ולהכי אמר הך דקץ כופרא, דאף דפירות אלו קטנים הם עכ"פ משלם משום שראויים לצמוח ולהיות גדולים וטובים, אלא שהוא קטף אותם באיבם, וזהו מכלל באבלות על חורבן ירושלים, שכל המדריגות וכל ההשגות בעבודת השם נקטפו באיבם ונעצרו בקטנות השכל וההבנה.

וכתב עוד דהא דר"א עשה זכר לחורבן במנעל, לפי שמצינו (בברכות פ' הרואה) שאין עולין להר הבית במנעליו שעל רגליו, להכי זכר לחורבן לבש מנעלם אוכמי.

[וז"ל הרמב"ם (סוף הל' מלכים): לא נתאוו הנביאים וחכמים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שיִרְדוּ בגוים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה, ולא יהי' להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא. ובמאירי (פסחים נ דף נד) כתב לגבי הא דתלמידי חכמים אין עושין מלאכה בתשעה באב כתב: "דהם ראויים להכיר בחסרון המקדש יותר מן האחרים" עכ"ל].

★★

בחידושי וביאורי הגר"א כתב דלהכי הקאבל ע"י המנעל, כי חז"ל דרשו עה"פ מה יפו פעמיך בנעלים. "כמה נאים רגליהם של ישראל בשעה שעולין לרגל", לכן האידנא ששבתו עולי רגל, ראוי להתאבל במנעל.

★★

החתם סופר בדרשות (ח"ב ע' ש"י) כתב לבאר דבר זה דהנה יש ב' אופנים להתנחם על חורבן ירושלים, על ידי בנין הבית המקווה וביאת משיח צדקנו, ב' ע"י הצדיקים שהקב"ה מעמיד לבני ישראל בגלותם, וכעין מש"כ ברש"י (ר"פ ויגש) שכל זמן שבנימין הי' אצל יעקב הי' מתנחם על יוסף.

ואת אליעזר זעירא הוסיף על אבלות שאר עמי דארעא ללבוש נעלים שחורים, הרי שילא הי' מתנחם בנחמה הב', וזה נראה זלזול בכבוד החכמים הקיימים.

ועיי"ש שהאריך הרבה בביאור הך סוגיא דהכא.

★★

בגמ': אלעזר זעירא כו' **קא מאבילנא על ירושלים.**

כתב בשארית נתן להגאון ר' נתן לוברט ז"ל: כל אגדה הנזכרת בגמרא יש לה שייכות להמשנה שעלי' הובאה (כדאיתא בשם הה"ק מאיזביצא ז"ל)

והך עובדא דאלעזר זעירא, יש לה שייכות להמשנה דהכונס צאן לדיר שמרמז ע"ז שמבקשין שהקב"ה יקבץ את ישראל, שנקראו שה פזורה ישראל (ירמי' נ' י"ז) ויפדה אותם מגלותם. ע"כ.

ויש להוסיף עוד מה דאיתא במשנה נדרים (י' ע"ב) האומר כו' כאימרא כדירים כו' ה"ז נדר בקרבן. ופי' שם בר"ן וברא"ש (עפ"י הירושלמי) בדיר של לשכת הטלאים לקרבנות, וזהו הכונס צאן ל"דיר".

ועין מה שהבאנו כעין זה ממהרש"א לעיל דף נ"ד ע"א.

★★

הגרמ"פ ז"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ג' סי' פ"ו) דן בדבר הפוסקים (ס' האגודה הובא בשעה"צ תק"ס סק"ח) דלגבי להניח אמה על אמה בביתו זכר לחורבן, ה"ה אם משחירו בצבע שחור מהני, ורבים החולקים עליו דלא מהני.

דיש לומר דמקורו הוא מהך דאלעזר זעירא דהי' מסיים מסאני אוכמי זכר לחורבן, ובשבת דף קי"ד מבואר דת"ח מקפידין על בגדיהן שלא יהי' בהן רבב, ובשבת דף קמ"ה מבואר עוד שתלמידי חכמים שבבבל היו בגדיהם מצויינים, ומן הסתם גם אלעזר זעירא נהג כן, וא"כ השחרות שהי' זכר לחורבן, לאו מחמת שמקלקלים יפיו, אלא מחמת הצבע שחור בלבד.

וא"כ ה"ה אם משייר בביתו אמה על אמה שצובעו בצבע שחור, אע"פ שצבע זה נאה הוא, ואינו מגרע בביתו, מ"מ צבע זה כשלעצמו הוא זכר לחורבן, דומיא דאבלים שלובשים שחורים. עיין שם.

★★

בגמ': אלעזר זעירא מסיים מסאני אוכמא כו' **מי חשיבת לאתאבולי על ירושלים** כו' **קץ כופרא.**

הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ ז"ל בספרו יערות דבש (ח"א דרוש י"א) האריך בטוטו"ד לבאר אגדה זו. והוא על פי מה שמביא מיוסיפון שהדורכים על אדמת בית המקדש, בהיות המקום אדמת קודש, היו מוספין חכמה עד שהיו מגיעים למעלת הנבואה, ולכן הלכו בבית המקדש יחף בלי נעליים, שלא יהא דבר חוצץ בין רגלם לבין אדמות קודש אשר הם דורכים עליה.

ומהאי טעמא לבש אלעזר זעירא מסאני אוכמא להזכיר לו החורבן והאבל, שנאבד מאתו מדריגה זאת שעל ידי הבית המקדש, הי' יכול להשיג השגות גדולות כאלה.

ולזה שאלו בי ריש גלותא מי חשיבת לאתאבולי על ירושלים, כלומר דלהמון עם אין לו שייכות למדריגות כאלו, וא"כ ה"ז יוהרא שהוא מתאבל שנחסך ממנו אותם השגות גבוהות.

ולזה השיב להם בהקדם מה שנאמר (תהלים ע"ט, ב) נתנו נבלת עבדיך לעוף השמים בשר חסידך לחיות הארץ, וכבר הקשו חז"ל (סנהדרין מ"ז ע"א) קרי לי' עבדיך והדר קרי לי' חסידך, אלא כשהאומות העולם יבואו להענש ולשלם על כל מה שהרגו מישראל, יצטרכו על כרחם לשלם כל מה שהי' יכול להגיע ונקטף באבו, ואפי' קטן שבישראל דקרי לי' עבדיך, יחשב כאילו הרגו חסידך.

וזהו מ"ש אלעזר קץ כופרא הוא תמרים קטנים משלם תמרים גדולים, שעל מה שקטלו קטני בני ישראל ישלמו כעל גדולים שבהם. ולכאו' קשה דבבית שני לא הי' נביאות, ואמאי ישלמו כאילו הרגו נביאי ישראל. אלא אע"פ שבטלה נבואה, מ"מ בחלום אדבר בו, שנגלה לחסידי עולם רזי תורה בתוך שינתם, כמו רשב"י והאריז"ל, לזה אמר שמשלם א' מששים, שהחלום הוא אחד מששים שבנבואה, וזה הי' גם בבית שני וע"כ שפיר יש לו להתאונן על ביהמ"ק שחרב ובטל מדריגה זאת מאתנו. ועיין שם מה שביאר באופן אחר בזה בדרוש ט"ז.

★★

בגמ': אלעזר זעירא הוה מסיים מסאני אוכמי כו' **מר חשיבת לאתאבולי על ירושלים א"ל גברא רבה אנא** כו'.

הגה"ק מהרצ"א מדינוב ז"ל בספרו אגרא דפרקא (סי' ל"ו) תמה דבמס' נדרים (ס"ב ע"א) מצינו ברבי טרפון שהי' מתענה על שהשתמש בכתרה של תורה, שכשרצו פועליו להשליך אותו במים משום שחשבוהו לגנב, אמר להם שהוא

ר׳ טרפון, ואף שהי׳ בסכנת נפשות, וכאן דבי ריש גלותא רק אסרוהו על שמתאבל על ירושלים, השיב גברא רבא אנא.

ותירץ דכל זה עשה אלעזר זעירא לא לכבודו, אלא לכבודה של ירושלים, שזה הי׳ לזלזול בתפארת ירושלים אם הי׳ אדם הדיוט כל כך מראה להתאבל על חורבנה של ירושלים, לכן הוצרך לומר שגברא רבה אנא, ליוקר וחשיבות של ירושלים שהוא מתאבל ולובש שחורים על זכרון אבילותה.

★★

בגמ׳: כתב לראשון ולא חתמה לו לשני וחתמה לו אבדה כתובתה.

בתרומת הדשן (סי׳ שנ״א) דן לגבי מי שבאו עליו שני אנשים עם טענה שאביו השאיר צוואה ליתן להם מנכסיו, והוא מכחיש את דבריהם, ולבסוף התפשר עם אחד מהם, ועכשיו בא השני וטוען אם התפשרת עם ראובן, א״כ הודת שהצוואה אמת היתה, וא״כ גם לי תשלם.

וכתב התרומת הדשן שאין בדבריו כלום, שיכול הוא לומר טריחא לי׳ מילתא לבא בדין ודברים עם ראובן לכן התפשרנו עמו, ואפילו אם ראובן בעל כוח יותר משמעון, יכול לומר שיש לו קירוב הדעת יותר לראובן מלשמעון, לכן התפשרתי עמו אעפ״י שאין הצוואה אמת.

אלא שהקשה א״כ אמאי קיי״ל דאם לא חתמה לראשון וחתמה לשני איבדה כתובתה, נימא שמה שחתמה לשני הוא מחמת קירוב הדעת שיש לה, ורצונה שיהי׳ לו השדה לפי שעה, ולעולם לא התכוונה להקנות לו באמת, כמו כל אשה החותמת לבעלה.

ותירץ דלק״מ דבעצם כיון שחתמה לב׳ הי׳ השדה צריך להיות שלו, רק כיון שנשים רגילות לעשות נח״ר, הוי דברים שבלבו ובלב כל אדם שרק מחמת כן חתמה לו, אבל כיון שלא חתמה לראשון, שוב יש צד שהתכוונה באמת לחתום לשני, ואין כאן דברים שבלבו ובלב כל אדם.

ועוד כתב דלא מסתבר לומר שמחמת אהבתה לזה ושנאתה לזה תבטל נחת רוח מבעלה, וע״כ שמתכוונת באמת לחתום לו.

ועוד דהתם אם נימא דחתמה רק מחמת קירוב דעת שי״ל, אבל לא חתמה רק משום נחת רוח לבעלה, וא״כ לא חתמה לו רק לשעה וכנ״ל, הא לא מסתבר לומר כן.

★★

בגמ׳: רבי יהודה אומר יכולה היא שתאמר נחת רוח עשיתי לבעלי אתם מה לכם עלי.

בפרשת ויקהל (שמות לה, כב) נאמר, ׳ויבואו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חח ונזם וגו׳, ופירש רש״י, ׳על הנשים - עם הנשים וסמוכין עליהם׳. וצריך ביאור, אם כן למה לא כתבה התורה ׳עם הנשים׳. ופירש בפנים יפות (שם), כי תכשיטי נשים לא יוכלו האנשים ליתן, והנשים גם כן לא יוכלו ליתן בלי רשות הבעלים, ולכן באו יחד.

אמנם עדיין צריך להבין, דמלשון התורה משמע, שקודם באו הנשים, ואחר כך הצטרפו אליהן האנשים, שנאמר ׳האנשים על הנשים׳, וצריך ביאור, למה לא באו תחילה האנשים.

ותירץ בכתב סופר (שם), דלפיכך באו תחילה הנשים והביאו, דאם יבואו עם האנשים יחד יוכלו לומר נחת רוח עשיתי לבעלי כדברי הגמרא כאן, ולכן הביאו הנשים תחילה ואחר כך באו בעליהן כדי להראות שמסכימים עם נשותיהן.

★★

במשנה: ליבתה הרוח כולן פטורין.

כתב בתורת חיים, ׳מדלא קתני שניהם פטורין, משמע קצת כפירוש ר״י ז״ל, שכתבו התוספות, דקאי אבא אחר וליבה, דלאו אורחא דש״ס למיתני לשון כולן בבציר מתלתא׳.

כדברי התורת חיים כתב גם בתוספות יום טוב (פרה יב, יא), ׳דכיון שאין כאן אלא שתים טבילה והזאה, לא שייך שפיר למתני וכולן׳. ועיין בהגהות רש״ש על מדרש רבה (עה, ה) שמביא כן בשם התוספות במסכת כתובות (ח, א ד״ה שהכל), דלא גרסינן לכולהו, דאז היה משמע דשלוש ברכות הן.

★★

בקובץ אהל מועד (שנה ב׳ חוברת ט סימן רב) הובא להקשות לפי זה על לשון הכתוב (בראשית לב, כ),

׳ויצו גם את השני גם את השלישי גם את כל ההולכים אחרי העדרים׳, ונמצא שאחר השני והשלישי היו רק עוד שנים, ובכל זאת נאמר על כך ׳כל ההולכים׳.

במקום אחר שם (שנה ב חוברת ג סימן ט) השיב חכם אחד, דיש לומר שהיה בכל עדר הרבה עבדים, ומסתבר כן, דכי מספיק לעזים מאתים וכו׳ עבד אחד, ורק הפירוש דיעקב צוה לעבדו הראשון שמסר לו הנהגת המנחה וכן לשני וכן לשלישי, וכן לכל ההולכים אחרי עדרים כלם, ומה שנאמר ׳כל׳ הכוונה להרבה יותר משתים.

והנה ביד מלאכי (סי׳ שלו) הקשה, ממשלי (כב, ב) שנאמר, ׳עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה״׳ ותרגם ׳ותרויהון׳, ומבואר, שאף על שנים שייך לומר ׳כל׳. וביעיר אוזן (מערכת כ אות ה) תירץ, דכיון שיש בעשיר ועני מינים שונים, שייך בהם לשון ׳כל׳.

★★

במשנה: ליבתה הרוח כולם פטורים.

ובתוס׳ ד״ה ליבתה מבואר, שבליבתה רוח מצויה חייב המבעיר אא״כ ליבה וליבתה הרוח או שליבתה רוח שאינה מצויה, ע״ש. וכן נפסק בשו״ע (סי׳ תיח ס״ט).

ובגדר רוח מצויה ואינה מצויה נחלקו ראשונים, שהתוס׳ שם הביאו הירושלמי שכל רוח שאינה תדירה אע״פ שהעולם מתנהג בה, (היינו שאין בה שינוי טבעי מהנהגת הטבע המצויה), הוי רוח שאינה מצויה, כיון שפעמים אינה באה ואינה שכיחא. וכן דעת הרשב״א הובא בשיטמ״ק, ודעת המ״מ פי״ד מנזקי ממון, ודעת רבינו פרץ הובא בשיטמ״ק שם, שכל רוח שהעולם מתנהג בה אע״פ שאין דרכה לבוא ה״ז רוח מצויה. ועפי״ז דן החזו״א (ב״ק סי׳ ב סק״ה) בהניח נר דולק בביתו והלך, ונפל פחם מתוך הנר על השולחן והובער הבית ובית שכנו, שדבר זה אינו שכיח וברוב פעמים לא יקרה, מ״מ כיון שעשוי לקרות ואין זה בגדר שינוי, לדעת רבינו פרץ חייב בעל הנר באשו, ולדעת תוס׳ פטור. והסיק לדינא, שאי אפשר לחייב דהוי ספיקא דדינא דפלוגתא הנ״ל.

ועפי״ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ז תשובה טז) בא׳ שחיבר אספקת החשמל בדירתו לגנראטור שבת המותקן בשכונה, ועכשיו פרצה שריפה בחיבורים שבביתו, ונגרם נזק לכל מערכת החשמל בבנין. והואיל שלא היתה ההתחברות לגנראטור עומדת בתקנים הנדרשים ע״י חברת החשמל, תובעים דיירי הבנין את בעל הדירה בעלויות בתיקונים של מערכת החשמל בבנין. ודן שם שיש לדמות שאלה זו לנידון החזו״א, שאף שאין כאן שום שינוי וחידוש בשריפה שפרצה במערכת החשמל ע״י חיבור דירה א׳ לגנרטור, מאחר שלא הקפידו על כל כללי הבטיחות הנדרשים, מ״מ אם מקרה זה אכן נחשב למאורע נדיר לדעת החשמלאים המומחים, אין לחייב לבעל דירה זו על נזק מערכת החשמל בבנין, דהוי ספיקא דדינא וכמ״ש החזו״א. ואע״פ שלא שמר אשו כראוי שלא עשה הכל כפי התקנים, הא קי״ל באש שאף בשימר שמירה פחותה פטור, כמבואר בב״ק (נה ע״ב, ס ע״א). ואף שתקני חברי החשמל ונימוסי המדינה דורשים כנ״ל, מ״מ עדיין אין זה נעשה לרוח מצויה, שהתקנות נועדו למנוע גם מקרים רחוקים ונדירים ביותר.

דף ס׳ ע״א

בגמ׳: זורה ורוח מסייעתו כו׳.

בתוס׳ שבת (דף י״ז) ד״ה אין פורסין מצודות חי׳ עוף כתבו דפעמים יכול לבא לידי חיוב חטאת כשפורש המצודה בשבת, כגון שבעת פריסתו נלכד החי׳ מיד.

והקשה הגה״צ רבי שלום משאץ - לונדון להגאון מטשעבין ז״ל בשו״ת דובב מישרים (סו״א סי׳ ק״ל) דהרי הכא מבואר בגמרא דזורה ורוח מסייעו חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולהכי אפילו ע״י גרמא חייב, וא״כ אמאי כתבו תוס׳ שרק אם החי׳ נכנסה ונלכדה בהמצודה מיד בפריסתו חייב, אבל אם נלכד לאחר זמן פטור, ומאי שנא מזורה ורוח מסייעו.

והשיב לו הגאון מטשעבין דהנה בשבת דף ק״כ איתא דגרם כיבוי שרי בשבת, והק׳ האחרונים מ״ש מהא דמבואר כאן דזורה ורוח מסייעו חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ותירץ בשו״ת זרע אמת (ח״א סי׳ ס״ד) דדוקא היכי דהמלאכה נעשית מיד אסור אף שהוא גרמא, כגון בזורה שהרוח מיד מנשב ומברר המוץ מהתבואה, משא״כ בגרם כיבוי שאינו מיד. וא״כ א״כ גם דברי התוספת דדוקא היכי דהחי׳ ניצוד מיד בפריסתו חייב, דומיא דזורה ורוח מסייעו, משא״כ כשהחי׳ נלכדת רק לאחר זמן פטור, כמו בגרם כיבוי.

ועיין שם עוד מה שהאריך בזה הגאון מטשעבין לפרש דברי התוס׳ במצודה באופן אחר.

★★

בגמ׳: ליבה וליבתו הרוח אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב.

בשו״ת יביע אומר (או״ח ח״א סי׳ י״ט) דן בענין לדבר בשבת ויו״ט ע״י ״רם קול״, ומביא שם מכמה אחרונים בענין דבור על הטלפון בשבת, שבעת שמדבר מוליד זיקי אש והוי מבעיר בשבת.

וכתב שם ״ואין לומר שכיון שעי״ז דרך הבערה אין לאסור בזה מה״ת דהוי הבערה כלאח״י, הא ליתא שהרי אמרו בב״ק ליבה ולבתו הרוח אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב וא״ל פטור, אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו וכו׳, רב אשי אמר כי אמרי׳ זורה ורוח מסייעתו ה״מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור״.

נמצא שלענין שבת מחייבינן כשמלבה אפי׳ אין בלבויו לבד כדי ללבות אלא ע״י סיוע הרוח, והוי גרמא בעלמא, ומשום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וה״נ שמלבה ושורף בהבל פיו הוי דרך הבערה, ובפרט בכלי כזה שדרכו להשמיע קולו במרום לא גרע מזורה ורוח מסייעתו.

★★

בגמ׳: רב אשי אמר כגון דצמרה צמרורי.

בשו״ת שבות יעקב חלק א׳ (סי׳ קל״ו) כתב בענין ראובן ושמעון נסעו יחד על עגלה טעונה צמר גפן של ראובן, ושתה שמעון טאבאק, ונפל מהקנה של הטאבאק כמה ניצוצי אש על העגלה, ומיחה ראובן בשמעון שילך מהעגלה כששותה כדי שלא ישרוף הסחורה שעל העגלה, ושמעון לא שת לבו לדבריו של ראובן, ואח״כ באה רוח שאינו מצוי׳ ונפלו ניצוצות לתוך הצמר גפן ונשרף הכל.

ופסק דשמעון חייב לשלם, ואע״ג דמבואר הכא דצמר צמור פטור וכלשון שתיית קנה של טאבאק גרע מזה, מ״מ יש לחייבו מצד אחר, שכיון שכבר נשבה רוח שאינו מצוי׳ מקודם, הו״ל לאסוקי אדעתי׳ לסלק שתיית הטאבאק מהעגלה, בפרט שמיחה בו ראובן, וכיון שלא עשה כן, אע״פ שלא נסח בו כלל, הו״ל כאחד מביא את האור שמחויב לשלם בדין אש מהמיטב שבנכסיו עיי״ש. והובא בפתחי תשובה (סי׳ תי״ח סעיף קטן ד׳).

★★

בגמ׳: רב אשי אמר, כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, ה״מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וכו׳.

הנה במג״א (סי׳ שט״ז ס״ק י״א) כותב וז״ל (בתו״ד):

והרשב״א כתב שבירושלמי נראה שמותר לנעול לשמור ביתו אע״פ שעי״ז ניצוד הצבי ממילא שרי, ובלבד שלא יתכוון לשמור הצבי בלבד עכ״ל, ואין להקל כ״כ עכ״ל (המ״מ), והר״ן הקשה ג״כ על הרשב״א דפס״ר הוא, והשלטי גבורים כתב ליישב דעת הרשב״א ע״ש, ומ״מ אין להקל עכ״ל המג״א.

ובתשו׳ אבני נזר (או״ח סי׳ קצ״ד ס״ק ב׳) כתב ליישב מה שהקשו המפרשים על הרשב״א, דלכאורה צידה כזו הוי גרמא כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצבי, ובנזקין כה״ג פטור, וע״כ צ״ל כדמחלק רב אשי (ב״ק ד״ס) בזורה ורוח מסייעתו, דאף דבנזקין כה״ג הוי גרמא, בשבת חייב, משום דניחא לי׳ בהכי, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולהכי איכוין, וה״נ נתכוון כיון שנתכוון לצוד הצבי, משא״כ כשלא נתכוון הוי גרמא, ופס״ר ל״מ למיחשב גרמא כמעשה, ואפילו נתכוון גם לשמור הצבי, י״ל דמותר כמו הכניסה לרבקה שתינוק ותידוש פטור, ובסוף דחה הראי׳ מהכניסה לרבקה, אבל בנתכוון לשמור ביתו לבד אף שידע שיש צבי שם מותר, ועוד פלפל בזה עיי״ש.

★★

ובשו״ת מנחת יצחק (חלק ח׳ סי׳ כה) מביא דברי האבני נזר הנ״ל וכותב:

(ואגב אזכיר לפלא שכדברי האבני נזר הנ״ל, ראיתי כתוב ג״כ בספר חלקת יואב (סי׳ י״א ד״ה ובמה שהביא המג״א דברי הרשב״א), וכתב שם עפי״ז להתיר אף אם כוונתו גם לצידת הצבי, כיון דעיקר מחשבתו לשמירת הבית עיי״ש, והגאון בעל חלקת יואב מתלמידי האבני נזר כמו שהזכיר אותו כ״פ בספרו בשם מו״ר, (והובא דברי החלקת יואב בספרי

מנח״י ח״ב סי׳ ט״ז אות ח׳ עיי״ש), וחידוש שלא הביא שכן כתב רבו כנ״ל).

★★

ובהמשך דבריו כותב במנחת יצחק (שם):

והנה מה שהביאו האבני נזר והחלקת יואב ממה דאיתא (בב״ק) בזורה ורוח מסייעתו, צ״ע דהרי כתב שם הרא״ש במקומו, וז״ל ואע״ג דל״ה אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע״י רוח עכ״ל, וא״כ שאני זורה משום דעיקר מלאכתו בכך, וכן הי׳ במשכן, משא״כ בצידה, לפי מש״כ בנתיב חיים (או״ח סי׳ רנ״ב), על דברי המג״א שם (סק״כ), גבי רחיים של מים בשבת, דליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד, וכתב שם המג״א בהגה (במוסגר), וע׳ בתוס׳ (ספ״ק דע״א), מיהו ממ״ש סי׳ ש״ז גבי מצודה בשם התוס׳ משמע דחייב חטאת בדבר דאתי ממילא, וכ״פ התוס׳ במנחות דנ״ו דומיא דמדביק פת בתנור ונאפה עכ״ל.

וע״ז כתב בנתיב חיים, וז״ל ואותן ראיות בהגה לא נהירא לי, דגבי מצודה כיון דבשעת פרישתו נכנס הוי כאלו צד אותו בידים, ומדהדביק פת בתנור נמי לק״מ דאפילו תולדה דבישול שהי׳ במשכן ל״ה באופן אחר שנתבשלו הסממנין ממילא ע״י האש וכו׳ עכ״ל, וא״כ לפי״ז אין ראי׳ מזורה לצידה, ול״ש מש״כ האב״נ והחלקת יואב בטעם הרשב״א.

אמנם אם נאמר כן שוב יוקשה באמת על עיקר צידה בזה ע״י נעילת דלת בצבי שהי׳ כבר בבית, דס״ל להפוסקים הנ״ל דיש בזה חיוב חטאת, ומוכח דאף דלא ניצוד בשעת פרישתו חייב, ועכ״ח צ״ל דבאמת ראי׳ מדבריהם להמג״א דאף דאתי ממילא חייב, וקשה טעמא מאי, הרי ל״ה אלא גרמא, וצ״ל דלא ס״ל כהרא״ש הנ״ל בטעם דזורה, אלא כפשטות דברי הש״ס (ב״ק) שם, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, לכן אף דגם בשבת גרמא פטור, מ״מ כל שנתכוון למלאכה חייב כמבואר בדברי האבני נזר והחלקת יואב הנ״ל, וכ״ז במכוון אבל באינו מכוון אף דהוי פס״ר פטור כנ״ל.

★★

בגמ׳: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה״מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכו׳.

החלקת יואב (ח״ב קונטרס הערות מ״ג) הביא מהרמ״א (סי׳ תקי״ד סעיף ג׳) דמותר להעמיד ביו״ט נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה ומבואר שם במג״א דכה״ג הוי גרם כיבוי. ותמה החלקת יואב דמאי שנא מאבנו וסכינו ומשאו שהעמידם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו דחייב, ואם חייב בנזיקין ק״ו דחייב לענין שבת, דהא בזורה ורוח מסייעתו פטור בנזיקין ומ״מ חייב לענין שבת כ״ש הכא דחייב בנזיקין דודאי צריך להיות חייב בשבת. ועי׳ באבני נזר (או״ח שפ״ח א׳) מש״כ בזה.

ועיין מה שהבאנו לעיל י׳ ע״א ד״ה מתקיף לה רב ששת.

★★

בגמ׳: זורה ורוח מסייעתו בנזקין פטור בשבת חייב.

בשו״ת זרע אמת (סי׳ מ״ד) עמד על הסתירה, דבשבת ק״כ: אמרי׳ לא תעשה כל מלאכה עשייה היא דאסור הא גרמא שרי, ואילו הכא אמרי׳ דזורה ורוח מסייעתו, אע״ג דלגבי נזיקין פטור דהוי גרמא בנזקין, לענין שבת חייב, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ותי׳ דהיכא דהוי גרמא דלא עביד מעשה בשעת המלאכה רק עושה מעשה ואחר זמן ע״י מעשיו גרם שתעשה המלאכה מאליה ע״י ד״א, כגון במחיצת הכלים שמלאים מים, זוהי גרמא המותרת לענין שבת, אבל כשהוא עם המלאכה כגון זורה ורוח מסייעתו חייב. ע״ש.

★★

בספר אבן העוזר (או״ח סי׳ שכ״ח) דן לגבי העמדת עלוקה בשבת לאסור מה״ת, והביא מהך דמעמיד אדם את בהמתיו ע״ג עשבים בשבת. והק׳ ממ״ש בחו״מ סי׳ שכ״ד ס״ג העמיד בהמה ע״ג קמת חבירו אפי׳ ברה״ר חייב נזק שלם דהוי מזיק בידים, וא״כ אמאי שרי בשבת, והא כאן אמרי׳ גבי זורה ורוח מסייעתו דאף דלענין היזיקא פטור, בשבת חייב, וכ״ש בזה דאף בנזקין חייב

ועכצ״ל דלענין נזיקין הכל תלוי במלאכת מחשבת, וע״כ בזורה שמחשבתו לברר הפסולת חייב, אבל המעמיד בהמתו אין כוונה לשום מלאכה, רק שהבהמה תאכל ותמלא כרסה, לכן מותר.

ויוצא לפי״ז דבמעמיד עלוקה שמחשבתו לעשות חבורה באדם, ולמצוץ דמו מלאכה גמורה היא, ע״ש.

★★

בגמ׳: והכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין הוא.

וכתבו התוס׳ ד״ה (והא) מתוך כך נראה, שאם שנים הביאו העצים והאור וליבו שניהם, ואין בכל אחד כדי ללבות פטור. ותימה הוא.

ובחי׳ הרי״ם (חו״מ סי׳ א׳ אות כ״ט) הקשה עוד מלעיל (דף נ״א ע״א) ששנים שעקרו חוליא מבור ט׳ והשלימו לבור עשרה שניהם חייבין. ולעיל דף י׳ ע״א מבואר במסר שורו לה׳ בני אדם שאם כולם פשעו כולם חייבים.

אמנם בשולחן ערוך חושן משפט (סי׳ תי״ח סעיף ט׳) הובא דיעה זו שכתבו התוס׳ דפטורים בשם י״א.

וכתב בחי׳ הרי״ם דעכצ״ל דחידוש זה ששניהם פטורים זהו רק באש, ומשום דכל ההיזק של אש הוא חידוש, דהרי כח אחר (דהיינו הרוח המלבהו) מעורב בו, ואעפ״כ חייבו תורה, ואם כן אין לך בו אלא חידושו, ואם כח אחר של אדם אחר מעורב בו, דהיינו שנים שהדליקו אש ביחד גרמא הוא ופטור. ועיין שם לגבי חיוב של ב׳ עדים שהעידו יחד, שאי אפשר לזה בלא זה.

★★

בגמ׳: אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזקין פטור.

בקובץ משנת ירושלים (קובץ ב׳ ע׳ ז׳) מובא מהגר״ל מינצברג שליט״א שרוצה לבאר יסוד חיוב נזיקין ואלו דבריו:

יש לבאר מהו השורש היסודי והעצמי של כל חיובי הנזיקין, אשר מתחייב האדם בתשלומים כשהזיק ממון חבירו, או כשממונו הזיק את ממון חבירו.

והנראה בזה, כי שורש החיוב הוא משום שכל מעשה הנעשה בידי האדם, הרי תוצאות מעשה זה הם של העושה, כי כל מה שנעשה על ידו, נעשה לו ובשבילו, והוא זה הנושא את תוצאות המעשה. הגע בעצמך, אילו היה אדם מחדש בידיו חפץ מסויים אשר הוא זה שעשה ויצר אותו, הרי פשוט בסברא כי החפץ הזה היה שייך לו, מכיון שהוא עשה אותו, ואף על פי שלא עשה בו קנין כלל, אלא כיון שנעשה על ידו הרי שורת הדין נותנת שיהיה לו.

והוא הדין והוא הטעם במי שהביא במעשיו היזק, ויצא ׳הפסד ממון׳ מתחת ידיו, גם בזה שורת הדין נותנת שההפסד יהיה אך ורק לבעל המעשה אשר ממנו יצא ההיזק, ומשום כך חייב לשלם לניזק את שווי הנזק, כי עליו לשאת את ההפסד הנגרם מהנזק.

כלומר שעצם מציאות הנזק וההפסד שיצא מתחת ידו, הוא המחייב אותו בתשלומים. כי הוא הינו ׳בעליו׳ של הנזק ורק עליו לשאת בתוצאות.

★★

ולפי זה יתבארו היטב כמה וכמה דינים בהלכות מזיק -

דהנה מבואר בגמרא כי גרמא בנזקין, פטור. והיינו שכל היזק שאינו תוצאה ישירה ממעשה האדם, אלא רק נגרם על ידו, הרי גורם ההיזק פטור מלשלם. ואף באופן שעשה את המעשה בפשיעה גמורה וכל כוונתו היתה להזיק את חבירו, [כגון הזורק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות וקדם הוא וסילקן (כו:)], מכל מקום מאחר שהנזק אינו תוצאה ישירה ממעשיו אלא בדרך גרמא, הריהו פטור. ולכאורה דין זה טעון ביאור. כי מאחר שהאדם הזיק את חבירו בכוונה מוחלטת, שוב מה איכפת לן הצורה בה עשה את ההיזק, והרי הוא לבדו אָשֵׁם בנזק זה.

אמנם לפי מה שנתבאר כי חובת תשלומי נזק הוא משום שהנזק שבא על ידו מתייחס אליו ולכן ההפסד הוא שלו, אם כן בהיזק על ידי גרמא שוב אין הנזק מתייחס לגמרי אליו, כי לא הוא עשה את הנזק אלא שמתוך מעשיו נגרם ונמצא היזק זה לחבירו. ולכן אין לחייבו בתשלומי הנזק, כי אין הנזק הזה שלו ואין עליו לשאת בהפסד.

ומאידך מבואר בגמרא כי אדם המזיק חייב אף כשהזיק באונס (מתניתין כו.). הרי מבואר להדיא שאין החיוב נובע מחמת פשיעתו שפשע בממון חבירו וגרם לו הפסד. אלא כמו שנתבאר, שעצם התייחסות מעשה הנזק אליו מחייבת אותו לשאת בהפסד שבא על ידו. ואף במקום שאינו אָשֵׁם

בנזק זה כלל, מ״מ מאחר שהנזק בא על ידי מעשיו, הרי ההפסד הוא שלו בלבד. וע״ש עוד דברים יקרים בענין זה.

★★

בגמ׳: קמה למה לי, מה קמה בגלוי אף כל בגלוי, ולר׳ יהודה דמחייב אנזקי טמון באש קמה למה לי, לרבות כל בעלי קומה וכו׳.

וכתב בספר אור הישר להגרש״י הילמן ז״ל:

ולכאורה הלא שדה נמי כתיב בהאי קרא, וא״כ מאי שנא משכחה דכתיב ושכחת עומר בשדה ודריש ר׳ יהודא בסוטה מ״ה ע״א בשדה פרט לטמון וחכ״א בשדה לרבות את הטמון, ופירש״י שם וז״ל לר׳ יהודא משמע בשדה על פני השדה ולרבנן משמע בתוך השדה ע״ש, ולפ״ז הי׳ לו לר״י למעט הכא טמון משום שאינו ע״פ השדה, ולרבנן לרבות משום דעכ״פ בתוך השדה הוא, ובשלמא לרבנן אית להו הכא למידרש מקרא דקמה מה קמה בגלוי, אבל לר״י קשה דמה התם דכתיב בשדה דהיה מקום לפרש בתוך השדה ולרבות טמון כרבנן, ואפ״ה מפרש איהו על פני השדה ולאפוקי טמון, מכש״כ הכא דכתיב השדה בודאי דהו״ל למידרש על פני השדה בגלוי דוקא ולאפוקי טמון, ואיך מחייב ר״י נזקי טמון.

וי״ל דשדה דכתיב גבי שכחה בע״כ הוא נסמך אל העומר השכוח בה, וכיון דעיקר קרא קאי על הדבר שהוא בתוך השדה, בזה יש מקום לר״י ורבנן לפלוגי באיזה אופן מתייחס הדבר הזה אל השדה, אי בגלוי או אפילו בטמון עד דמתפרש להו מדרשת הכתוב ע״ש, משא״כ הכא דעצם תיבת השדה אתא ללחכה נירו וסכסכה אבניו דהוא גוף השדה, והדבר המונח בשדה ביאר הכתוב בתיבת קמה, ומשו״ה לרבנן דנפק״ל מה קמה בגלוי אף כל בגלוי ממועט טמון, אבל ר׳ יהודא לא מייתר ליה האי קרא למעט טמון, דאיצטריך ליה לכל בעלי קומה הם בעלי חיים ואילנות, וממילא מחייב אטמון.

★★

בגמ׳: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחילה שנאמר כי תצא אש וגו׳.

כתב אאמו״ר ז״ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (פר׳ משפטים):

חז״ל דרשו את הפסוק על הרשעים ועוברי עבירה. אולם שורש החטא הוא מהיצר הרע, הלוכד את האדם ברשתו ומחטיאו. על כן בעת שהקב״ה מעניש את הרשע, הוא מעניש גם את היצר, שהוא הגורם העיקרי לחטא.

הדברים נדרשים להפליא בפסוקים: ״כי תצא אש״, הלא הוא השטן, השורף ומכלה כל חלקה רוחנית טובה - ״ומצאה קוצים״, הלא הם האנשים הפשוטים, שחוסנם הרוחני חלש מלעמוד בתחבולות היצר ובמערומיו, והוא בתחבולותיו מפתה אותם לאט לאט לסור מדרך התורה והמצוות. תחילת עבודתו נסבה אודות עבירות קלות - ״ומצאה קוצים״, דבר זול וגרוע, ואולם, כאשר האדם לא הצליח לעמוד בפיתוייו ונכשל בכך, השטן אינו חדל מאתו, אלא ממשיך לפתותו עד שמכשילו גם בעבירות חמורות יותר - ״ונאכיל גדיש״.

היצר הרע אינו שוקט על שמריו, ברגע שהצליח השטן לנעוץ את טלפיו ולהכנס פנימה, ולו גם בקצה המחנה - ״ומצאה קוצים״, אינו ממהר לסיים את מלאכתו בכך, אלא ממשיך בניסיונותיו להדיח גם את האנשים היותר טובים, הוא מתחיל להתנכל גם לצדיקים - ״או הקמה או השדה״, קמה מלשון קומה, הוא מצליח לשרוף באש תאוותיו גם מהצדיקים שהינם בעלי קומה.

אולם למרות שגם הצדיקים נכשלו מעט בחטא, בכל זאת את עיקר העונש יקבלו הרשעים, אלה שהתחילו בעבירה, למרות שיתכן שהם עצמם חטאו רק בעבירות קלות, לפי שבגינם נכשלו גם אחרים בעבירות, ומהם שכבר כשלו בעבירות חמורות יותר, כפי שמסיים הפסוק: ״שלם ישלם המבעיר את הבערה״.

אולם את עיקר העונש ישלם המבעיר האמיתי, שהוא השטן והיצר הרע כפי שכותב ב״אור החיים״ הק׳: ״כאן רמז הכתוב כי לא לאיש הרשע לבד, יעשה ה׳ משפט התשלומין, אלא גם להמחטיאו, והוא יצר הרע״, כמושאחז״ל שלעתיד ישחוט הקב״ה את מלאך המות (סוכה נ״ב ע״א).

★★

צריך ביאור, הלא דבר זה פשוט, ומה השמיענו בזה.

וביאר בבן יהוידע, דבא ללמד דאין הפרענות באה לכללות העולם בעבור העבירות, אלא בזמן שהרשעים העושים

את העבירות הם עודם בעולם, ועושים העבירות, דאז הפרענות באה לכללות העולם בעבור העבירות שנעשים כאשר הוא שם, אבל בעבור עבירות שנעשו מכבר, דאותם העושים אותם מתו או הזקינו, באופן דלעת עתה אין עושים עבירות, לא תבא פרענות לכללות העולם בעבור מה שנעשה מכבר. והטעם בזה, דבשלמא אם עתה כאשר הוא שם נעשים העבירות, לכך תבא הפרענות לעולם שלוקין גם אותם שלא חטאו, כדי לעורר אותם שישימו לב לחפש על עושי רשעה, שיסירו המכשולות מביניהם, וכמו שנאמר (ישעיה נז, יד), ׳ואמר סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי׳, אך אם עתה אין עושים עבירות למה ילקו כללות העולם אשר לא חטאו בעבירות שנעשה מקודם, דבעולם הזה אין לוקים הזכאין בשביל הרשעים, ורק לוקין כדי שיתעוררו לבדוק ולחפש.

בבן יהוידע מוסיף רמז נאה לכך, דאותיות פורענות הם אותיות ׳פנו רעות׳, כי פורענות יש בה שני וא״ו, היינו שהפורענות באה לעולם בשביל ש-יפנו את הרעות מתוכם.

★★

בגמ׳: תאני רב יוסף מאי דכתיב ״ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר״ כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים, ולא עוד אלא שמתחיל מן הצדיקים תחילה.

כתיב: ״והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכסו כל ההרים הגבהים אשר תחת השמים״. (בראשית,ז,יט)

אולי בפסוק זה יש רמז למה שאמר חז״ל בגמרא כאן וכנ״ל. וזה הכוונה במש״כ ״והמים גברו וגו׳״, כאשר באה הפורעניות, כשבא המבול, אז זה לא רק מכסה את הארץ, את אנשי הארץ שהם הרשעים, אלא ״ויכוסו כל ההרים הגבוהים״ אפילו הגדולים מצוקי ארץ, הצדיקים, והחכמים אף הם נשטפים ונספים.

ובדרך זו יש לרמז גם במש״כ בפסוק (בראשית מד, ב): ״ויחפש בגדול החל ובקטן כלה״ וגו׳, והיינו שהפורענות התחילה בגדול וכדברי הגמ׳ כאן ודו״ק.

וכתיב עוד (במדבר יא, ב): ״ותבער בם אש ה׳ ותאכל בקצה המחנה״. וכותב רש״י: בקצה המחנה - רבי שמעון בן מנסיא אומר בקצינים שבהם, ובגדולים ע״כ. גם כאן י״ל הרמז כדברי הגמ׳ הנ״ל כאן.

(וללוי אמר)

★★

בגמ׳: טיבותא היא לגבייהו דכתיב כי מפני הרעה נאסף הצדיק.

ופירש רש״י שלא יראו הרעה העתידה לבא.

על פי דברי הגמרא כאן ביאר הגר״א מוילנא ז״ל (בס׳ המאור הגדול סו״פ כי תבא) מה שאמרו חז״ל ״מכה אשר לא כתובה בתורה״ - זו מיתת צדיקים, וצ״ב מנין דרשו לומר כן.

וביאר דמיתת צדיקים לא יכולה להיות כתוב בתורה בכלל, שהרי שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית א-לקינו והיא החמורה שבקללות, וא״כ הי׳ צריך להיות כתוב בסוף הקללות, כדרך התורה שנכתב מהקל אל החמור.

אבל היות אשר מפני הרעה נאסף הצדיק שלא יראה הרעה אשר יבא לעמו בימיו, נמצא דבזמן קדים מיתת צדיקים לפני התוכחות והקללות, ולהכי אין מקום לכתוב אותו בתורה לא לפני התוכחות ולא לאחר התוכחות.

★★

בעין אליהו הקשה מדברי הגמרא במסכת תענית (כא, ב), שבסורא היה דבר, ואולם בשכנותו של רב לא היה, משום זכותא דרב, ומבואר שאין אחרים נפגעים משום זכותו, וכאן אמרו שאדרבה הצדיק נאסף תחילה.

ותירץ, דשם מדובר בצדיק גמור, ומחמת זכויתיו מגין על אחרים, וכאן מדובר בצדיק שאינו גמור ולכן אינו מגין אלא אדרבה נאסף בגלל חטאי הרשעים.

דף ס׳ ע״ב

בגמ׳: דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים.

באורח ישרים מבאר מאמר זה על פי דרך המוסר, שהאדם צריך לבחור לילך תמיד בדרך הממוצעת, דהיינו שלא לנקוט בקצוות, אמנם אם דבר בעיר, כלומר, שרבים סרו

מן הדרך, לא ילך בדרך הממוצעת ולא יהיה אחרי רבים לרעות, אלא יטה לצידי הדרכים, משום שמלאך המוות, שהוא השטן הוא מלאך המוות מסית אז בנקל, ורק בעת ששלום בעיר דהיינו שכולם שלימים עם ה׳, אז צריך לילך באמצע הדרך, ולהיפך ההולך אז בצידי הדרכים נמצא בסכנה גדולה יותר, כי השטן שולט אז באנשים המתנהגים בדרך הפרישות, שמעשיהם לא לשם שמים.

★★

בגמ׳: ת״ר כלבים בוכין מלאך המות בא לעיר כו׳.

בספר חסידים (סי׳ תתשמ״ה) כתב שזהו הרבותא מה שנאמר במכת בכורות (פרשת בא י״א ז׳) אשר לא יחרץ כלב לשונו, כיון שאין ב׳ בית שאין שם מת, ומלאך המות שוטט בעיר, וכשמלאך המות בעיר כלבים בוכין, ואעפ״כ מפני כבודם של ישראל לא יחרץ כלב לשונו. וכ״כ בבעלי תוס׳ על הורה שם.

[וקצ״ע דמכת בכורות היתה ע״י הקב״ה בעצמו ולא ע״י מלאך ולא ע״י שליח, ועיין מש״כ המפרשים על הפסוק והי׳ לכם הדם לאות וגו׳ ולא יתן המשחית וגו׳].

★★

בגמ׳: כלבים משחקים אליהו הנביא בא לעיר.

במגלה עמוקות (ואתחנן אופן קכ״ד) כתב אליהו בגימטריא כלב (52), לרמז שכשבא אליהו הנביא הכלבים נכנעים לפניו ומשחקין

★★

בגמ׳: יתיב רב אמי ורב אסי קמיה דר׳ יצחק נפחא מר א״ל לימא מר שמעתתא ומר א״ל לימא מר אגדתא פתח למימר אגדתא ולא שביק מר פתח למימר שמעתתא ולא שביק מר וכו׳ **אמר להן אי הכי אימא לכו מלתא דשויא לתרוייכו** כו׳.

הקשו האחרונים, הרי פסק הרמב״ם (תלמוד תורה ד, ח), ׳שנים ששאלו וכו׳ הלכה ומדרש נזקקין להלכה׳ ואם כן למה פתח תחילה בדברי אגדה.

באהבת עולם (הקדמה) תירץ, דהרמב״ם (שם) פוסק, שאם שאל אחד כענין ואחד שאל שלא כענין נזקקין לשואל כענין, ואם כן יש לומר דמי ששאל אגדתא היה כענין יותר ממי ששאל שמעתתא, (ואולם סיים שזה דוחק), במנחת ביכורים תירץ, דמה שאמרו נזקקין למי ששואל הלכה, אינו אלא אם באו ביחד, אך אם הראשון שבא שאל אגדתא, נזקקין אליו אף אם זה שבא אחריו שאל אגדתא.

★★

בגמ׳: מר אמר לימא מר שמעתתא ומר א״ל לימא מר אגדתא כו׳ **לאדם שיש לו ב׳ נשים אחת ילדה ואחת זקינה** כו׳ **אימא לכו מילתא דשויא לתרוייכו כי תצא אש** כו׳ **אני הצתי אש בציון ואני אתיד לבנותה באש.**

האדמו״ר מצאנז קלויזנברג ז״ל בשו״ת דברי יציב (חלק או״ח סוף סי׳ ס״ד) ביאר אגדה זו בטוט״ד:

דמצינו בתענית (י״ז ע״א) דתורה נמשלה למים, והיינו אגדה שמושכת לבו של אדם כמים (יומא ע״ה ע״א), ומצד שני מצאנו שתורה נמשלה לאש (תענית ז׳ ע״א), והיינו הלכה דקאמר (בתענית ד׳ ע״א) מה עץ קטן מדליק את הגדול אף ת״ח כו׳, והאי צורבא מרבנן דקא כתבו כו׳ (שם).

והנה ימי הנעורים מסוגלים ללמוד ולעיין בהלכה, משא״כ ימי זקנה יותר מסוגל לדברי אגדה (וכמו״ש בשו״ת דברי חיים כמ״פ שלעת זקנותו אינו פוסק דברי הלכה), וזהו המשל לב׳ נשים אחת ילדה ואח זקנה כו׳ היינו שזה דורש הלכה וזה דורש אגדה.

ואמר אימא לכו מילתא דשוו לתרוייכו, דאחז״ל (מדבא״ר פי״ח) שלא חרבה ירושלים אלא בעון ביטול תורה, ועל עזבם את תורתי (עי׳ דברים י״א ע״א), ו״תורתי״ היינו ד׳ אמות של הלכה שאין לו להקב״ה בעולמו אלא הם (ברכות ח׳ ע״א). ומציון תצא תורה, ונקרא מורי׳ שמשם יוצא היראה לישראל (תענית ט״ז ע״א).

ולזה כיון שעזבו את עיון בהלכה, שהיא נמשלה לאש כנ״ל, מדה כנגד מדה מדת אש דייקא בציון, ולעת״ל להכי באש עתיד לבנותה. וזהו מילתא לתרוייכו, דמתוך דברי אגדה זו מתבאר מעלת ההלכה. ע״כ.

★★

בגמ׳: כי תצא אש ומצאה קוצים כו׳ אמר הקב״ה עלי לשלם את הבערה שהבערתי אני הצתי אש בציון כו׳.

אמנם טמון באש פטור, והוא על פי המבואר בחגיגה (ה׳ ע״ב) דעוז וחדוה במקומו בבתי גואי, שם ישנה שמחה בשלמות, ורק בבתי בראי יש בכי ועצבות, שבפנימיות לא שלטה אש המזיק רק בחיצוניות.

(פני מנחם פ׳ משפטים)

★★

בגמ׳: לימא מר אגדתא כו׳ אימא לכו מילתא דשויא לתרווייכו כו׳ א״ל הקב״ה עלי לשלם את הבערה שהבערתי אני הצתי אש בציון כו׳ שמעתא פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו לומר לך אשו משום חציו.

וצ״ב קישור הדברים.

וכתב החתם סופר (עה״ת תורת משה פ׳ משפטים) דהנה הקב״ה ברא את היצר הרע בתוך האדם. ואחז״ל (ברכות ל״ב ע״ב) שמתאונן הקב״ה ואומר אשר הרעותי שבראתי להם יצה״ר שגורם להם לחטא, ואילולי זה לא הי׳ תקומה לשונאים של ישראל, אלא דיש טענה על ישראל דבראתי יצה״ר בראתי תורה תבלין (קידושין ל׳ ע״ב), ובשעת קבלת התורה נעקר יצר הרע מלבם.

אמנם בספרים איתא שקצת ניצוץ מהיצר הרע נשאר גם אז לקיום המין, דלולא יצר הרע גם ביעתא בת יומא לא משתכחא (יומא ס״ט ע״ב), אמנם הניצוץ הרע הזה גרמה לתבערה, ומהלבה יצאה אש, וגם אמרינן אשו משום חציו, נמצא כאילו כביכול הקב״ה עשה את הכל, ומשו״ה התחייב לשלם את הבערה, ועתיד לבנותה באש.

★★

גמ׳: מהו להציל עצמו בממון חבירו.

בשו״ת אגרות משה (חושן משפט חלק ב׳ סי׳ ס״ג) נשאל מאת האדמו״ר מהר״ש מבאבוב ז״ל ע״ד אשר בעת המלחמה לוה סכומים גדולים בשביל הצלת נפשות מישראל מכליון, אם מוטל עליו לשלם, או שכיון שחיוב הצלה זו מוטל על כל אחד, ממילא נפטר מתשלומים.

והביא הגרמ״פ ז״ל ראי׳ מסוגיין דלולא הדין דמלך פורץ גדר, הי׳ צריך לשלם עבור הגדישים ששרף, ואף שהי׳ עבור הצלה של ישראל, מהפלשתים שהיו שם, מ״מ הי׳ נצרך לשלם דמי הגדיש. ולא דמי להא דאמרו (לקמן קי״ז ע״ב) שרודף להציל ששיבר כלים של כל אדם פטור, כיון ששיברם תוך כדי רדיפתו להציל אדם של ישראל ממות, הוא רק להיפטר מדין מזיק, והמזיק מה שעומד בדרכו למנוע. אבל מה שנוטל מאחר להציל בזה לא תקנו.

אבל במה שהמלוים הפריזו על המדה לחייבו יותר ממה שנטל, בודאי א״כ לשלם, דיכול לומר משטה אני בך. כמו דאיתא לקמן קט״ז ע״א במי שהי׳ בורח והוצרך לעבור במעבורת, שא״צ לשלם לו יותר מהתשלום ששוה, ואף שהבטיח יותר מחמת בהלתו, וה״נ כן הוא. אבל עכ״פ שיווי הממון שלקח צריך הוא להחזיר.

★★

בגמ׳: מהו להציל עצמו בממון חבירו.

ופירש״י באופן שהוא פיקוח נפש, אבל תוס׳ ותוס׳ הרא״ש כתבו דאין דבר העומד בפני פיקוח נפש, אלא דמבעיא לי׳ אי כשהציל עצמו בממון חבירו משום פיקוח נפש צרך לשלם או לא, ופסקו דצריך לשלם לו.

בשו״ת בנין ציון (סי׳ ק״ע) דן בארוכה בענין איסור ניתוחי מתים, וכתב בתוך דבריו דאף אילו הי׳ חולה מונח לפנינו, ויש לנו מת שאפשר לנתח ממנו אבר, ולהציל עי״ז אותו חולה הנוטה למות. אמנם אין דבר עומד בפני פיקוח נפש, אבל הכא לא, דדוקא לגזול ע״מ לשלם שרי, אבל אם אין יכול לשלם לו, דאין אדם בעלים ליקח משל חבירו אפילו במקום פיקוח נפש, וא״כ כיון שאבריו של המת שייכים אליו, ולא שייך בו תשלומין, ה״ז דוחה פיקוח נפש.

אולם בשו״ת מהר״ם שי״ק (יו״ד סי׳ שמ״ח) השיג עליו, דמלשון הראשונים כאן מתבאר דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ומשמע גוף איסור גזל היכא דאין בידו לשלם נדחה מפני פיקוח נפש.

והגר״ש רוזובסקי בזכרון שמואל (סי׳ פ״ג אות ט״ו) כתב דשאני ממון חבירו מאבר חבירו, דהרי אדם צריך להוציא ממון להציל את חבירו, ממילא מותר לו ליקח ממון

של חבירו להינצל מאונס במקטום פיקוח נפש, אבל אין אדם צריך למסור את איברו להציל את חבירו ממיתה, ממילא אסור לו לחבירו גם ליקח אבר שלו כדי להנצל ממות.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה' סי' ט').

★★

בגמ': רב הונא אמר גדישים דשעורים דישראל הוו מטמרי פלשתים בהו וקא מבעיא להו מהו להציל עצמו בממון חבירו.

הרמב"ם בהל' חובל ומזיק (פ"ח הלכה ד') כתב לגבי מוסר ממון חבירו ונשא ונתן ביד אף שאנסוהו נכרים חייב, והראב"ד שם פוטר משום דאנוס הוא. והק' בשטמ"ק לקמן (קי"ז ע"ב) מהא דמבואר הכא דדוד ששרף את הפלשתים שהי' מוסתרים בגדישים של שעורים דישראל נתחייב לשלם על השעורין, הרי דאף דהי' אנוס על השריפה נתחייב לשלם.

ותירץ הג"ר איצל פוניבי'זר בזכר יצחק (ח"ב סי' מ"ד) דהנה הרמב"ם כתב (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) דבג' עבירות דיהרג ואל יעבור, אתעבר ולא נהרג עליהם, אע"פ שחילל את השם, מ"מ פטור ממיתה משום דאנוס הוא וכתיב ולנערה לא תעשה דבר. וק' דהא לאחמ"כ כתב הרמב"ם (ה"ו) שאם אדם חלה ונסתכן ועבר ונתרפא בע"ז חייב, ומ"ש הא אנוס הוא.

וע"כ צריך לחלק דאנוס הוא על הדבר בעצמו, אז פטור משום אונס רחמנא פטרי', אבל אם אינו אנוס על הדבר בעצמו, אלא שעכשיו מסוכן הוא, וע"י שיעבוד ע"ז ינצל מסכנתו, בכה"ג אין הפטור של אונס.

וה"נ י"ל לדעת הראב"ד לענין תשלומי ממון, דהיכי דמכריחין אותו ואנוס הוא להראות ממון חבירו פטור דאנוס הוא, אבל היכי דיש אופן סכנה והוא מציל עצמו מסכנה זו ע"י ממון חבירו שפיר יש לחייבו, ומשו"ה נתחייב כאן על גדישית של שעורין.

★★

בגמ': וירד אברם, ת"ר רעב בעיר פזר רגלך שנאמר "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ".

ואע"פ שאמרו בב"ק (דף צא ע"א) שאסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, מ"מ אם עמדו סאתיים בסלע הרי מותר כמבואר שם, והמהרש"א כותב שברעב של כליה מותר.

ובספר לקוטי צבי מרבי צבי ב"ר חיים מפיורדא ביאר, שלכן הכפיל כאן הכתוב פעמיים תיבת "רעב", ש"ויהי רעב בארץ", ואעפ"כ למה ירד אברם, אלא "כי כבד הרעב בארץ", ואין מוצאין חיטים, ולכן מותר לירד לחו"ל.

דף ס"א ע"א

בגמ': מאי לא אבה דוד לשתותם, דלא אמרינהו משמייהן, אמר, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו וכו', מאי ויסך אותם לה' דאמרינהו משמא דגמרא.

בשפתי צדיק (פרשת במדבר) הביא בשם החידושי הרי"ם זצוק"ל ובאמרי אמת (ליקוטים) הביא כן בשם הרה"ק הרר"ב מפרשיסחא ז"ל שדבר זה שאין אומרים דבר הלכה משמו של המוסר עצמו למות על דברי תורה, אינו לגריעותא אלא להיפך זה למעליותא. ושבח הוי, דהיות ומוסר עצמו למות על דברי תורה, אז הוא והתורה אינם שני דברים נפרדים אלא הוא נכלל בתורה ממש, וע"כ אין אומרים זאת משמו - אלא משמא דגמרא, כי הוא עצמו הוי התורה ואין לו שֵׁם בפני עצמו, עיי"ש.

★★

והגאון ר' יצחק פלקסר ז"ל בהספדו על אאמו"ר ז"ל (שנדפס בספר "אור משה" על הש"ס - כרך נזיקין) מביא דברי המדרש:

מהיכן זכה משרע"ה לקרני הוד מטיפת דיו שנשתיירה בקולמוס כשכתב הס"ת וקנחה בראשו. ויש להבין איזה דיו נשתייר ומה טיבו של דיו זה שנהפך לקרני הוד. ואמנם מבואר בס' "בעל הטורים" ובס' "חנוכת התורה", שמרע"ה אמר ואם אין מחני נא מספרך, ובגלל כך לא נזכר שמו בפ' תצוה, דקללת צדיק אפילו על תנאי היא באה, א"כ נשתייר קצת דיו וכו'. אך עדיין לא מבואר איך זכה לקרני הוד. והנה בס' "שפתי צדיק" הקשה, למה באמת נענש, דאף את"ל קללת צדיק וכו', איך יכולים להעלות על הדעת דבר כזה במשרע"ה שהוא מוסר את נפשו בעד כלל ישראל, ולבסוף עוד נענש על כך.

ואולי הביאור ע"פ מאמרם ז"ל (בבא קמא ס"א) שאמר דהמע"ה כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו וכו', ותמה החידושי הרי"מ זי"ע מה טעם, הלא כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, ותירץ שאמנם כל תנא ואמורא למעלה מהשגתנו, אך בכ"ז שייך המושג שפלוני אמר דבר תורה פלוני, אולם זה שמוסר נפשו למות על דב"ת נעשה הוא עצמו "א שטיק תורה" וא"א בכלל להפריד בין הדבקים ולומר יש במציאות פלוני ויש במציאת דב"ת ופלוני זה הוא שאמר דב"ת זה, כי הוא גוף אורייתא ממש. וכך הוא הענין במשרע"ה שהיה כל ימיו גדול ורם בענקים, בחי' ותחסרהו מעט מאלקים, אך בכ"ז היה שייך בו המושג "משה קיבל תורה" "משה אמר תורה", ואילו כשמסר את נפשו בעד כלל ישראל כמ"ש מחני נא וגו', נהפך להיות חלק מגופא דאורייתא ואין מקום להזכרת שמו בפ' תצוה, לא בתורת עונש אלא בתורת מציאות ומהות חדשה שלו.

ואפשר זוהי כוונת המדרש במ"ש טיפת דיו נשתיירה בקולמוס וממנה זכה לקרני הוד, הכוונה למסירות נפשו בעד כלל ישראל, שכל המוסר את נפשו בעד כלל ישראל זוכה לקרן אור פניו.

והאריך הרבה בענין זה ודפח"ח.

★★

ואולי יש להוסיף שכיון שמסר נפשו עבור כלל ישראל, ונעשה בטל אל הכלל, אז נתקיים אצלו אתפשטותא דמשה בכל אחד ואחד מישראל לדורות עולם, שניצוץ של מרע"ה נמצא בכלל, בכל א' מישראל.

★★

והגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל הוסיף על זה, דאיתא בשם הרבי יהונתן אייבשיץ ז"ל בהמעלה של שפתותיו דובבות בקבר (עיין יבמות צ"ו ע"ב), שהאדם יכול לחיות או בעוה"ז או בעוה"ב, אבל לא בשניהם יחד. אמנם אם אומרים דברי תורה בשמו, ושפתותיו דובבות כאן בקבר, ה"ז כעין דוגמת תחית המתים, שהעיקר של האדם הוא הדיבור שלו, כמו דאיתא בתרגום על הפסוק ויהי האדם לנפש חיה "לרוח ממללא", נמצא שעי"ז הוא חי בשני העולמות - עולם הבא ועולם הזה יחד, וזהו מה שביקש דהמע"ה אגורה באהלך עולמים.

והנה אחז"ל (פסחים נ' ע"א) שהרוגי לוד אין כל ברי' יכול לעמוד במחיצתם, שמי שמוסר נפשו על קידוש השם, נעשה דבוק להקב"ה, ולכן כיון שמוסר נפשו נדבקת נשמתו להשי"ת, ממילא הוא גם כן חי בשני עולמות, שהרי הקב"ה הוא ממלא כל עלמין. ממילא אין צורך להזכיר דברי תורה משמו.

★★

בפרי צדיק (תצוה, ד) הקשה, למה יענש המוסר עצמו למות על דברי תורה, הלא אמרו (ברכות סג, ב) שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, והיינו מסירת נפש בפועל מכך שהגמרא במסכת גיטין (נז, ב) הסמיכה לכך את הפסוק, 'כי עליך הורגנו כל היום'.

וביאר כעין הנ"ל שאין הכוונה לעונש, אלא כיון שמוסר עצמו למיתה על דברי תורה, תורתו כלולים במקור העליון, ואין להם שייכות לנפשו בפרטות רק הם דבר ה' ממש, ועל כן אין אומרים דבר הלכה משמו רק משמא דגמרא כמו שהיא הלכה למשה מסיני.

★★

בגמ': כך מקובלני מבית דעינו של שמואל הרמתי כל המוסר עצמות למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה בשמו.

ובמהרש"א מפרש הטעם דכיון שעשה שלא כדין שמסר נפשו על דברי תורה, והרי האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, אין הוא ראוי שיעשה גאולה על ידו, כיון שמסר נפשו שלא כדת.

עפ"י זה חקר הגה"ק ממונקאטש זי"ע בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ד' סי' מ"ז) במי שהלך ונסתכן עבור דברי תורה, אי יכול לברך ברכת הגומל או לא, דיש לומר דמהאי טעמא גם כן אין להודות על הגאולה שלו כיון שנסתכן עבור זה. (וכתב דזה פשיטא שאם נסתכן עבור ממון ועסקים, שאינו יכול לברך ברכת הגומל).

וכתב דיש לומר כיון דמצינו כאן ויסך אותם דוד לפני ד', ה"נ שבית הכנסת שלו שהוא במקום בית המקדש, שפיר יכול לעלות לתורה ולברך ברכת הגומל, ומסיים בצ"ע.

★★

בגמ': לא שנו אלא בקולחת.

כתבו התוס' אגדר קאי וכו' ולא גרס מאה מיל, דמיל לא שייך בגובה. לכאורה צ"ע מהא דאיתא בסוטה (לד.) "וכמה גובהן של מים שנים עשר מיל על שנים עשר מיל" וכו', הרי שגם לגבי גובה שייך לשון מיל. ונראה לבאר, דהנה כבר הקשה שם בהגהות הרד"ל וז"ל: ומיהו באמת אני תמה שכל החשבונות אלו שחשבו תוס' [שם] הכל הוא כאילו הירדן היה לו שטח שאין לו עומק כלל, אבל כיון שהוא עמוק, א"כ המים שהיו ראויין לבא למלאות רוחב י"ב מיל על עמקו שהיה לו, עולה הרבה יותר כשעמדו בגובה נד אחד וכו', עיי"ש.

וממילא נראה דשתי הקושיות מיושבות חדא בחברתה, דבאמת שפיר י"ל דלא שייך מיל על גובה, ואין הברייתא בסוטה שם באה לחשב כמה הגיעו המים בגובהן, דזה א"א כיון דבאמת לא ידעינן כמה עומקו של הירדן, וכמש"כ הרד"ל, [ובאמת שכהיום מצאו ששיעור עמקו אינו שוה לכל ארכו, פעמים שעמוק יותר ופעמים מעט], אלא שכוונת הברייתא לומר דבאורך כזה של שטח של י"ב מיל על י"ב מיל לא היו המים בירדן כי עלו לרום. [אמנם אי"ז במשמעות הלשון "וכמה גובהן של מים"].

(הרה"ג ר' צבי קריזר שליט"א)

דף ס"א ע"ב

במשנה: המדליק בתוך שלו עד כמה תעבור הדליקה וכו'.

הקשה הרי"ף כאן (ד' כ"ה ע"ב) מאי שנא גבי הרחקת תנור (בב"ב כ' ע,ב) שקבעו חכמים שיעור הרחקה, ואעפ"כ אם הזיק (ואחר שהרחיק) חייב לשלם, ומאי שנא הכא שאם הרחיק האש כשיעור ועברה והזיקה פטור. ותירץ וז"ל: לא תיקשי לך, הכא דלפי צורך שעה קא מדליק וקא מרחיק כשיעורא וקא עברה הדליקה יתירא משיעורא וקא מזקה אנוס הוא, דמאי הוי ליה למעבד, הלכך מכה בידי שמים היא ולפיכך פטור דלא יכול לאהדורה, והתם גבי תנור כיון דתדיר הוא מדליק, איבעי ליה לעיוני אי איכא הזיקה לחבירו נסליק היזקא וכיון דלא עביד הכי פושע הוא ולפיכך חייב. עכ"ל.

ובפשוטו כוונת הרי"ף לתרץ, שבתנור למרות שהרחיק הרחקה מעליא מ"מ מכיון שהוא תדיר צריך לשמור יותר.

אבל הנתיה"מ (סי' קנה סק"א) ביאר דברי הרי"ף דר"ל, שבעצם ד' אמות שאמרו אינם הרחקה מעליא רק שאחר שמרחיק ד' אמות כבר יכול לשמור האש ומכין שתדיר הוא הקילו דסגי בד"א, והיינו כדי שלא לבטל תשמיש ביתו. ולפי"ז אתי שפיר מה שהקשה רש"י במשנה (ב"ב כ' ע"ב) שאם אין זנ שיעור הרחקה שמהני לשמור האש, א"כ לא ירחיק כלל ויהא חייב לשמור ואם הזיק ישלם.

אמנם בקצוה"ח (שם) כתב דלולי דברי הרי"ף נראה לתרץ "דהכא שיעור דתנור אינו אלא שלא יפחות משיעורא דבפחות משיעורא הוי היזק ודאי ואינו רשאי להזיק על מנת לשלם, ולכן צריך להרחיק שלא יזיק בידים על מנת לשלם, אבל גם בהרחקת השיעור שהוא ד' אמות אכתי אינו מן הנמנע שלא ילך האש ומש"ה צריך לשלם מה שהזיק אבל בהאי דד' הכונס (סא:) דאמרו הרחיק כראוי והיינו לפי שיעור הדליקה והתם מייד בהרחיק כראוי שהוא מהנמנע שילך האש לגדיש חבירו וכו'", עכ"ל. א"כ משמע מדבריו שהבין לחלק כדברי הנתיה"מ, אבל בדברי הרי"ף הבין כמ"ש, שלמרות שהרחיק הרחקה מעליא מ"מ כיון שהוא תדיר צריך לשמור ולכן חייב.

★★

בגמ': לא יעמיד אדם וכו' **ואם הזיק משלם מה שהזיק.**

צריך ביאור, מה בין הרחקה מתנור שאם הרחיק כשיעור והזיק אינו נפטר מן התשלומין, לבין הרחקה מאש שברשותו, שאם הרחיק פטור.

וביאר בקצות החושן (סי' קנה, א) שקביעות ההרחקות חלוקים ביסודם הרחקת אש והרחקת תנור, שבתנור נתנו שיעור להיתר העמדה, שאם יעשה פחות מיכן יזיק בודאי ואין לו רשות להניח, והצריכוהו חכמים להרחיק כדי שלא

יזיק, אמנם גם לאחר שירחיק אפשר שיזיק, אמנם בהדלקת אש בחוץ קבעו שיעור הרחקה בכדי שלא תוכל האש להזיק כלל, ואם בכל זאת הזיק הרי הוא בגדר אנוס.

החזון איש (בבא בתרא סי' יד) מבאר, שהמבעיר אש, אינו מרגיש ששיעור ההרחקה לא הספיק אלא לאחר שכבר עברה ההדלקה, וכבר אין בידו להשלט על כך, מה שאין כן מעמיד תנור, שיערו חכמים את שיעור ההרקחה על פי רוב, ואם באופן זה בכל זאת יכול להזיק, היה צריך כבר להרגיש בשעת היסק התנור כשאפשר עדיין לכבותו.

★★

אלא אמר רבא בתרתי פליגי פליגי במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חבירו וכו'.

הקשה הרמב"ן במלחמות, למה המדליק בשל חבירו פטור בכלים שאין דרכם להטמין, הרי פטור טמון לא נאמר על מדליק בשל חבירו, ואם כן אף בכלו חציו אשר מתחייב משום ממון המזיק, צריך להתחייב, וכי שורו שהלך לגדיש של חיטים מחופה בשעורים יפטר משום טמון.

בחזון איש (ו, ה) תירץ, דפטור ארנקי בגדיש היינו באופן שהאש אינה יכולה לעבור ולמצוא בירה, אבל אם שרף את הגדיש ואת הבירה, אף שהיתה ארנקי בגדיש חייב, כיון דפשע לענין הארנקי, מה לי אם זה בבירה, מה לי אם זה בגדיש, ועל כן אף שעורים המחופים בחיטים חייב, משום דפרה המסתובבת בשווקים, מזומנת לאכול חיטים בכל מקום, ואם כן כיון דפשע על החיטים יתחייב גם על השעורים.

דף ס"ב ע"א

בגמ': הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא הזיקתו משלמת דינר זהב כו', פשעה בו משלמת של כסף דא"ל נטירות דכספא קבלית עלי' נטירותא דדהדא לא קבלית עלי.

במרדכי (הגהות סו"פ הכונס) כתב ראובן ששאל משמעון סייף שהי' לו לשמעון משכון מגוי, ואבד ממנו, ותובע ממנו שמעון ממון הרבה כפי ששואל ממנו הגוי, אינו משלם לו רק דמי שוויו של סתם סייף בעלמא.

ונחלקו הפוסקים בביאורו, דדעת הלבוש (חו"מ סי' ע"ב ס"ח) והסמ"ע (שם סקכ"ח) דאיירי שהגוי מעליל עליו ותובע ממנו דמים יקרים יותר מדמי הסייף, פטור ראובן מלשלם לשמעון, דמה לו לעלילות הגוי עליו.

אבל בש"ך (שם ס"ק מ') מפרש דאיירי שהי' באמת סייף יקר, והגוי תובע ממנו רק שיווי דמי הסייף, וראובן לא ידע שסייף יקר הוא משלם רק דמי סייף סתם, שהרי זה כמו שאמרו כאן שאם א"ל דינר של כסף הוא ונתן לו של זהב, אין השומר משלם רק דמי של כסף, דא"ל נטירותא דכספא קבילית עלי, וה"נ נטירותא דסתם סייף קבילית עלי, ולא סייף משובח ויקר.

אמנם המהרש"ל ביש"ש (כאן סי' ל"ד) חילק דהכא פושע הוא המפקיד שא"ל דינר של כסף הוא, והלא הי' דינר של זהב, אבל התם שא"ל סתם סייף, לא הטעה להשואל, ומשלם לו כמה שזה הי' שווה.

אמנם בש"ך (שם) דחה דהא לא מקרי פשיעותא, שהרי אם לא הי' אומר שזה דינר של כסף לא הי' מקבל עליו שמירה, וע"כ דטעם הפטור משום דנטירותא דדהבא לא קיבל עלי', ואף שלא פשע המפקיד, וא"כ ה"נ בסייף, נטירותא דסייף סתם קיבל ע"ע ולא של סייף משובח ויקר.

ומה שהקשה המהרש"ל וכי נימא שמי שמפקיד ביד חבירו מרגלית יוכל הנפקד לומר רק נטירותא דאבן טוב פשוט קבלית עלי, בודאי חייב בשוויות האבן, וע"כ משום דהמפקיד לא הטעהו, וא"כ ה"ה בסייף.

דחו בש"ך (שם) וט"ז (שם) וחילקו דבאבן טוב כל א' יודע שיש אבנים יקרות, וצריך ליתן ליודעי ומביני דבר שידעו את מחירו, משא"כ בסתם סייף שסייף יקר אינו מצוי, ולא עלתה על לבו שהוא סייף ששוה יותר מסתם סייף, לכן אינו מתחייב בשמירה של סייף יקר.

★★

בגמ': אמר רבא הנותן דינא זהב לאשה כו' נטירותא דדהבא לא קבילי עלי.

וצ"ב אמאי נקט הנותן דינר זהב "לאשה", ומ"ש אשה מאיש, ובנמוקי יוסף כתב דאגב דנקט לשון זה כ"פ גבי קידושין, נקט לשון זה גם הכא.

הגאון מטשעבין בדובב מישרים (ח"א סי' צ"א) כתב בזה דבר חריף, דהנה בקידושין דף י"ג אמר רבא שתיקותא לאחר מתן מעות לאו כלום הוא כו' מנא אמינא לה דתניא כו' קשו בה בפום נהרי כו' ופריך רב אחאי אטו כולהו נשי דיני גמירי, הכ"נ סברא אי שדינא להו ומתאבדי מתחייבנא באחרותייהו, ורב אחאי מיישב בזה דברי רבא, נמצא שגם רבא סובר סברא זו דאשה לא ידעה דינא, וחושבת שאף שלא קיבלה אחריות חייב בשמירה.

ולפ"ז א"ש הא דנקט כאן רבא לשיטתו הנותן דינר זהב לאשה, לרבותא, שאף שאשה לא יודעת כנ"ל שאינה חייבת בשמירה כשאינה מקבלת ע"ע אחריות, וא"כ סד"א דאף שאמר לה דינר של כסף, הרי היא מקבלת ע"ע שמירה של דינר של זהב, קמ"ל רבא דלא, דשאני הכא כיון שפירש ואמר שדינר של כסף הוא.

★★

בגמ': הזיקתו כו' **פשעה בו** כו' הזיקתו כו' **פשעה בו** כו'.

בשו"ת לחם רב (לבעל לחם משנה על הרמב"ם סי' קפ"ז) נשאל בדבר מי ששמר בביתו כלי כסף של הס"ת של קהל, ואשתו יצאה מהבית ולא נעלה הדלת. ועי"ז באו גנבים וגנבו אותם כלי כסף.

וכתב דאפילו אם נימא דאותם כלי כסף של הס"ת דין הקדש עליהם שהשומר אינו מתחייב בהם, מ"מ הא כתב הרמב"ם (בפ"ב מהל' שוכר) שפושע חייב בהקדש ושאר דברים דאימעטי מפרשת שומרים, משום שהפושע הרי הוא כמזיק.

ולכאו' יש להקשות על דבריו דהא אמרינן הכא דאם נתן לה דינר זהב, ואמר לה שהוא דינר כסף, הזיקה אותו משלמת דינר זהב, ואם פשעה בו משלמת דינא כסף. הרי דהפושע אין דינו כמזיק.

ותירץ הבעל לחם משנה דטעמא הכא כדמפרש ואזיל נטירותא דכספא קיבל עלה נטירותא דדהכא לא קיבלה עלה, הרי שלגבי ההפרש שדינר כסף שוה יותר, על זה לא קיבלה על עצמה שמירה כלל. ואמתי אמרו שהפושע הוא כמזיק, היינו דוקא כשהוא שומר, אבל מי שבאו להפקיד אצלו ואמר הא ביתי קמך, שלא קיבל עליו שמירה, אין דינו כשומר חנם, ופטור אף על הפשיעה, וה"נ מה"ט פטור על הפשיעה לגבי היתרון של דינר זהב.

והשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קמ"ה) הביא סברא זו של הבעל לחם משנה ושיבח אותו.

★★

בגמ': בעי אמימר עשו תקנת נגזל במסור או לא וכו'.

הש"ך בחושן משפט (ריש סי' שפו) כתב דמכאן מוכח דדיני דגרמי הוי רק דרבנן, דאם נגמר דהוה דאורייתא כמו דס"ל להרמב"ן א"כ מה השאלה אי עשו תקנת נגזל במסור, הלא הוי כמזיק ממש, וכמו שעשו תקנת נגזל באשו ה"ה געשו תקנת נגזל במסור, וכתב דזהו כוונת התוס' לעיל (נד ע"א) ד"ה חמור, דכתבו דדינא כזרמו הוי כך דרבנן כדמוכח בפרק הכונס דאיבעיא להו אי עשו תקנת נגזל במסור, ואי הוה דיני דגרמי דאורייתא ודאי עשו תקנת נגזל במסור כמו בנגזל עי"ש.

ובקצות החושן שם כתב דכבר כתבו הראשונים דאיבעיית הגמרא הוא ציות והוי רק דבור בעלמא שפיר איבעיא ליה להגמרא אי גם בזה עשו תקנת נגזל.

ועוד כתב, דלפי"מ שכתב בסי' שפח (ס"ק ח') דהספק כאן בגמרא אם עשו תקנת נגזל במסור מיירי בטוען המסור ברי, דבשמא ודאי תקנו תקנת נגזל, אלא כל הספק הוא בטוען ברי דבמזיק לא תקנו בו תקנת נגזל בטוען ברי, והספק אי מסור חמור ממזיק ותקנו בו אפי' בטוען ברי, אי דילמא לא חמיר משאר מזיק עיי"ש, א"כ ודאי ניחא, דאפילו דדינא דגרמי דאורייתא שפיר מסתפקים במסור אי חמור יותר ממזיק עיי"ש.

★★

בגמ': עשו תקנת נגזל במסור כו'.

ברי"ף (לקמן מ"ו ע"א מדפי הרי"ף) מוכיח מכאן דממון של מסור אסור לאבדו ביד, מדמבעיא לי' אי עשו תקנת נגזל במסור, ואי שרי לאבד את ממונו בידים, כמו שמותר להרוג אותו. אם כן פשיטא דלא שייך בי' תקנת נגזל, אלא ע"כ דממונו אסור לאבד.

והמרדכי (ב"ק סי' קצ"ו) הקשה על ראית הרי"ף לפי מש"כ הרמב"ם (פ"ח מהל' חובל ומזיק הי"א) דאסור להרוג את המסור רק כשזומם ומתכנן למסור, אבל אחרי שכבר ביצע את זממו אסור להרוג אותו (אא"כ הוחזק למסור), ואי נימא דהרי"ף ס"ל כהרמב"ם, א"כ מנ"ל להוכיח מכאן דאסור לאבד ממון מסור בידים, הא הכא איירי אחרי שכבר מסר, וא"כ אסור להרוג אותו וכ"ש לאבד ממונו, אבל לפני שמסר נימא שכמו שמותר להרוג אותו מותר גם לאבד את ממונו. ומזה מוכיח שהרי"ף חולק על הרמב"ם וסובר דגם אחרי שכבר מסר מותר להרוג אותו, וא"כ שפיר מוכיח הרי"ף מכאן דאסור לאבד ממונו.

(ועיין שם עוד שכתב שיש לדחות ראיית הרי"ף, די"ל דהכא איירי בשעשה המסור תשובה, דאז ודאי אסור להרוג אותו דאבד את ממונו).

ועיין יש"ש (פ"י סי' נ') שדחה ראיית המרדכי, די"ל דרק לגבי להרוג את המסור שייך לחלק בין לפני שמסר לאחרי שמסר, אבל לגבי ממון המסור, אי הי' מותר לאבדו, הרי זה הי' מטעם קנס, ולא מטעם למנוע אותו מלמסור, וא"כ לא הי' חילוק בין לפני שמסר או אחרי שמסר.

ועיין ש"ך סי' שפ"ח (ס"ק נ"ה).

★★

בגמ': אמר ליה רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי מה בין גזלן לחמסן אמר ליה חמסן יהיב דמי גזלן לא יהיב דמי.

בכבודה של תורה (פר' שופטים) הקשה, על דברי הכתוב (דברים יט, טז-יט), 'כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו וגו'', הרי פרשה זו עוסקת בעדים זוממין במעשיהם ובענשם, ולכאורה מדוע כינתה התורה עד זומם 'עד חמס' דמה ענין חמס אצל עדות.

והנה מבואר דמהות החמס היינו דנוטל לעצמו דבר שאינו זכאי לכך, דאינו גוזל ונוטל לעצמו בכח אלא כמו שאמרו דחמסן יהיב דמי ואין בעל הבית מפסיד מכך כלום, שהרי קיבל את כל תמורת החפץ, אבל הנוטל מבעל הבית נחשב חמסן, כיון שבעל הבית לא רצה למכור חפץ זה.

אף עד זומם כן, דאף אם יודע בוודאי את מעשה ההלוואה, אלא שלא דייק בזמן המעשה של ההלוואה דעל כך טענו המזימים עימנו הייתם, ואף אותם המזימים אינם מכחישים את מעשה החיוב עצמו, אלא שטוענים דבזמן שהעד אמר שראה את המעשה היה עימם, זה גורם ומביא שיחשב עד זומם, דאף שהעיד אמת לאמיתו, מכל מקום לא היה לו להעיד בדבר שלא ראה ונוכח בעצמו והיינו חמס דאכן אינו מפסיד ממון בפועל, דהממון שביקש לחייב אכן נתחייב בו הלווה, אך מבחינת הדין לא היה ראוי לעדות, וזהו בגדר חמס דעל אף שיהיה נחשב חמסן, כיון שהדרך שבה ביקש להעביר את הממון לעצמו לא היה כדין, לפיכך כינתה התורה עד זומם 'עד חמס'.

★★

בבן יהוידע כתב רמז לכך, דאותיות מ"ם נו"ן דחמסן עולים מספר גזלן, ונשאר אותיות ח"ס, רמז דחמסן גזלן הוא כיון דלוקח שלא ברצון בעלים, ורק הוא חס על הנגזל שאינו לוקח ממנו חשוב כגזלן גמור, אלא נותן לו דמים, גם חס עם הכולל עולה מספר הוא יהיב זוזי.

★★

בגמ': חמסן יהיב דמי גזלן לא יהיב דמי.

בפנים יפות (פ' שופטים ופ' כי תצא) הקשה לפי זה דקרא דכתיב בפרשת עדים זוממים (דברים י"ט ט"ז): כי יקום עד "חמס" באיש לענות בו סרה, ולפי המבואר כאן דחמסן יהיב דמי, היינו ע"כ איירי ששמעון חטף טלית מראובן ושילם לו, ועדים מעידים בשקר שראובן מכרו לו ברצון, וא"כ תיקשי אמאי משלמים עדים זוממים בכה"ג, הא לא הפסידו לו לראובן שום ממון, רק החפץ בעצמו, ואפשר שלוקין על לא תענה, אבל לא שייך בזה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו.

ותירץ דצ"ל דאיירי כגון שנתייקר הטלית שביד שמעון, שלולא העדות שקר הי' צריך להחזיר הטלית שנתייקר עכשיו לראובן, ועכשיו שהעידו בשקר שהי' מכירה ברצון, נמצא שראובן הפסיד אותו יוקר, ולכן עכשיו שהוזמו משלמים הפרש זה.

דף ס"ב ע"ב

במשנה: הניח חנוני נרו בחוץ חייב ר' יהודא אומר בנר חנוכה פטור.

איתא בשם הרה"ק רבי ברוך ממעז'יבוז' ז"ל (בס' בוצינא דנהורא) מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, אותו יוחנן כהן גדול הוא יוחנן הכהן גדול ששמונים שנה נכנס לפני ולפנים ולבסוף פירש ונעשה צדוקי, ואח"כ בא בנו מתתיהו וקידש שם שמים ותיקן אותו.

וזהו החנונ"י חייב, חנוני אותיות יוחנ"ן חייב, בגלל שנעשה צדוקי. וע"ז מסיים ר"י בנר חנוכה פטור, ע"י נר חנוכה שהדליקו בניו כהני חשמונאי נפטר ונתקן יוחנן מן הדין.

★★

בשפתי צדיק לחנוכה (אות י') מבאר הטעם שרבי יהודה פוטר בנר חנוכה, כי מדבר טוב לא יצא רע, ומצוה הוא מלאך ולא מזיק ח"ו, ואם אירע שעי"ז נשרף הפשתן והבירה, בודאי זה הי' לו להניזק לטובה, כמו"ש (פסחים קי"ח ע"א) הודו לד' כי טוב, שגובה לאדם בטובתו, לעשיר בשורו ולעני בתרנגולו, ועי"ז ניצול מהזיקות שבגוף וכדומה.

★★

במאור ושמש (רמזי חנוכה) ביאר את דברי המשנה על דרך הרמז, שהצדיק צריך שיעשה דבריו למעלה בהצנע ובהסתר מפני השרים שלמעלה בכדי שלא יבינו ולא יקטרגו חלילה על הכנסת ישראל, ואם חלילה עושה בפרהסיא והוא מזיק חלילה הוא חייב בדבר, חוץ מנר חנוכה שאז היה הנס בפרהסיא ובפומבי גדול ואין שום מורא ופחד מהשרים שלמעלה, ומצוה להניח על פתח ביתו בחוץ לפרסומי ניסא כדאיתא בפוסקים.

וזה "הניח חנוני נרו בחוץ החנוני חייב", דהיינו כשהצדיק מפרסם היחוד שעושה ואינו עושה בצינעא שלא ירגישו בו ועל ידי זה בא קטרוג חלילה על הכנסת ישראל אזי החנוני חייב פירוש שהוא נתפס על הדבר, וזה שאמר "ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שעושה ברשות", דהיינו כנזכר לעיל, שאז אין שום מורא מהשרים שלמעלה ומצוה לפרסומי ניסא.

★★

בשל"ה הקדוש מבאר את דברי המשנה על דרך הרמז לפי דרכו, וזה לשונו, 'הענין כשהביא אדם וחוה זוהמת הנחש מחמת חטאם, בא הנחש על חוה והטיל בה זוהמא, וממנה יצא קין כמו שכתב הזוהר, ונקרא קינא דמסאבותא. אבל הבל נתקדש והוא גלגול שת, ואח"כ משה רבינו ע"ה כי קרן עור פניו. ומכל מקום נתפשטה הזוהמא והיצר הרע בכל הדורות, רק שעיקר הזוהמא היתה בקין ובזרעו. אחר כך נתפשטה עיקר הזוהמא בעשו, ויעקב זך ונקי. מכל מקום נגע בו סמאל ויגע בכף יריכו, והוצרך כל ירך יעקב לירד מצרימה להזדכך, והיה על ידי יוסף. גם לעתיד יבא משיח בן יוסף ויהיה שטנו של עשו ויעוקר הזוהמא לגמרי, על זה רומזים אלו המאמרות.

'בתנחומא הזכיר גמלים טעונים פשתן, פשתן הוא קין כי כן קרבנו הוא פשתן, וגמל הוא עשו שאמר הלעיטני נא, כמה דתנן, אין מלעיטין את הגמל. ובבראשית רבה הזכיר קוצים הוא הבל, כי בחטא אדם קוץ ודרדר. וענין הפטיש הוא התורה, כפטיש יפוצץ סלע, והניצוצים הם שורפים הקליפות. על כן בתנחומא מזכיר נפח שהוא תמיד פטיש בידו, ובבראשית רבה אמר זהבי, הוא רומז גם כן על התורה, כמו שאמר בבראשית רבה (טז, ז) וזהב הארץ ההוא טוב, שאין תורה כתורתן של ארץ ישראל. הרי רמז נפח וזהבי הכל אחד. ויתבערו על ידי יעקב, והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה. ובבראשית רבה אמר שני גצין ובתנחומא גץ אחד והכל אחד. כבר כתבתי למעלה ה' אחד ושמו אחד, דהיינו סוד כשלהבת קשורה בגחלת המוזכר בספר יצירה, כן למטה יעקב ויוסף, יעקב אחד ויוסף אחד, והם שלהבת קשורה בגחלת, יעקב הגחלת דהיינו יעקב אש, ויוסף להבה הוא השלהבת. הרי יעקב ויוסף שני גצין והם אחד, כי השלהבת קשורה בגחלת.

ובזה יתבארו רמזי כוונת דיני המשנה. "גץ היוצא מתחת הפטיש שלא בזמנו, הוא חייב בעצמו", כי כן יצא ניצוץ שלא בזמנו למהר את הקץ, דהיינו זבד ושותלח והרגום אנשי גת. "גמל טעון פשתן", הוא מבואר ממדרשים דלעיל. "חנוני כו'", הקדוש ברוך הוא נקרא חנוני, כהא דתנן (אבות ג, טז), החנוני מקיף. והחנות הוא ד' אמות של הלכה, כי מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, והם במקום בית המקדש, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ח, א), אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות

יעקב, שערים המצויינים בהלכה. ובית המקדש נקרא בירה, כדכתיב (דברי הימים כט, א), לא לאדם הבירה, ועל כן כל ד' אמות של הלכה נקראים בירה.

ע"ל כן "גמל הטעון פשתן וגורם לדלוק הבירה חייב". אמנם בית המקדש בעצמו לא שרפו אותו הם, כי לא שלט יד אדם בו, רק הקדוש ברוך הוא הנקרא חנוני שרף, כמו שנאמר (איכה א, יג), ממרום שלח אש, על כן כביכול הוא חייב, וכדאיתא בפרק הכונס (לעיל ס, ב) כי תצא אש ומצאה קוצים תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה. אמר הקדוש ברוך הוא, אני הצתי אש בציון, שנאמר, ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה, ואני עתיד לבנותה, שנאמר, ואני אהיה לה חומת אש ולכבוד אהיה בתוכה. שלם ישלם המבעיר את הבערה, אמר הקדוש ברוך הוא, עלי לשלם את הבערה שהבערתי, עד כאן.

★★

"רבי יודא אומר, בנר חנוכה פטור". הענין במקדש לא שלטו בו האומות כי אם הקדוש ברוך הוא בעצמו, לא תימא דגם בשאר קדושות כן, כי מצינו שבסבת נר חנוכה תבער אש ביעקב, שהיתה גזירה גדולה בישראל נורא במאוד. כדאיתא באיכה רבתי (אסת"ר א) אנדרינוס שחיק טמיא נולד לו ולד בתשעה באב ועשו ישראל אבילות, ונשתתק בחנוכה והדליקו נרות, ועשה בעונותינו הרבים הריגה גדולה. זו הגזירה נעשה על ידי השונאים, וכענין שנאמר (זכריה א, טו), אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה. אבל רעה זו היא טובה לישראל, ונזדככו ותם עונם. והרעה שהוקרה להם בנרות חנוכה, גרם שיזכו לסוד נרות חנוכה ברוחנייתה ובשרשם, דהיינו שבעה קנה המנורה אל מול המנורה העליונה, שהם סוד שבע שבלים בקנה אחד, והרע תתהפך לטובה'.

★★

במשנה: בנר חנוכה פטור.

האדמו"ר הגה"ק מקלויזנבורג ז"ל בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' ק"ה) נשאל כיון דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה, ואסור בהנא', ואם כן אינה שלו, ואיך ס"ד להתחייב משום אש.

ותי' א'. עפ"י שיטת תוס' לעיל (ג' ע"ב וכ"ב ע"א) דבאש לא בעינן שיהי' ממונו שלו, וחולקין על רש"י שם. ב'. בגבורות שמונים להגר"י ענגיל (אות י"ב) האריך במהות הבעלות של הבעלים בקדשים, ואפילו להשיטות דאיסורי הנא' אינם שלו, אבל לענין המצוה לא נפקעת בעלותו, וה"נ לענין נר חנוכה, הרי הוא מקיים בו מצותו, ואם כבתה במזיד צריך הוא להדליקה כמובא בבאר היטב (תרע"ג ס"ק י"א), ושפיר יש בו חיוב משום אשו.

★★

במשנה: רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור.

בשפת אמת (שבת כ"א ע"ב) כתב להסתפק, מה יהיה בימי החנוכה אם החנוני יניח נר בחוץ, אבל הנר לא יהיה נר חנוכה אלא נר פשוט, האם גם אז נפטור את החנוני, שהרי ביחס לבעל הגמל יכול החנוני לומר מדוע הרבית בפשתנך, יודע אתה שימי חנוכה נהוג להדליק נרות בחוץ, מה עניינך בכך שהנר לא הודלק לשם חנוכה. יכולתי אבל להדליקו לשם מצוות נר חנוכה, או אולי הפטור של החנוני הוא דווקא כאשר הדליק נר חנוכה משום פירסומי ניסא, ואז יש לו את הרשות שפוטרת אותו, אבל כאשר הוא מדליק נר סתם בחנוכה ואין לו את הרשות, אין מה שיפטור אותו. ע"ש מש"כ.

פרק שביעי

במשנה: מרובה מדת תשלומי כפל וכו'.

בביאור טעם תשלומי כפל כתב בספר כנפי נשרים (שמות כב, ג ד"ה חיים), דכפל הוא כמו "כאשר זמם", דאם ישלם הגניבה לבד לא יפסיד, רק לא ירויח את גניבתו, לכן ישלם שנים כמו שרצה להפסיד לחבירו.

★★

במשנה: אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל וכו'.

המהרש"א בחידושי אגדות למסכת ברכות (ה ע"ב) פירש על פי דברי משנתינו את מה דאיתא שם בגמרא "היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב - וטעמא טעים", דאמנם כתיב "מים גנובים ימתקו", אבל הגנב כאשר הוא גונב אינו טועם בזה טעם טוב, כי הוא ירא לשלם כפל וכן ד' וה' בטובח ומוכר, אבל הגונב מן הגנב הגם שהוא חייב לשלם הקרן, מ"מ מים גנובים ימתקו וטועם בזה טעם טוב כי אינו ירא לשלם כפל וד' וה' כי אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומין אלו וכדאיתא במשנתינו עיי"ש.

דף ס"ג ע"א

בגמ': רעהו אמר רחמנא ולא הקדש.

והקשו התוס' (ד"ה רעהו) אמאי אצטריך רעהו למעט הקדש מכפל בטוען טענת גנב, דהא חיוב כפל אינו רק כשטוט"ג ונשבע, והרי הקדש נתמעט משבועה, וא"כ ממילא ליכא חיוב כפל.

בשער משפט (ריש סי' צ"ד) נסתפק באפוטרופוס של יתומים שיש להם ב' תביעות נגד אחד, א' מצד היתומים והשני מצד עצמו, ועל אותה תביעה של עצמו יכול לחייב שבועה על הנתבע, אי ממילא יכול לגלגל שבועה על התביעה שמצד היתומים, או מכיון דסיבת המחייב הוא אחר, כלומר היתומים ולא הוא, לא שייך לגלגל שבועה בכהאי גוונא.

וכתב דיש לפשוט מדברי התוס' כאן דאינו יכול לגלגל שבועה, דאם נימא דיכול לגלגל שבועה, מאי הקשו התוס' דתיפוק"ל דטוט"ג ל"ש בהקדש דהקדש נתמעט משבועה, וחיוב שבועה בטוט"ג ליכא רק כשנשבע, הא נק"מ כשהגזבר חוץ ממה שתובע מצד ההקדש על השומר, הרי גם הוא הפקיד בעצמו לאותו שומר, והוא תובע אותן פקדון ממנו, וכיון שיכול להשביעו על פקדונו של עצמו, ממילא יכול לגלגל עליו שבועה על פקדון של הקדש, ובכה"ג איצטריך קרא דאם השומר נשבע וטען טענת גנב, אפ"ה פטור הוא בהקדש מכפל.

ומזה חזינן דאין הגזבר יכול לגלגל שבועה על הפקדון של הקדש, כיון דהמחייב היא אחר, והרי גזבר של הקדש דינו כאפוטרופוס כמבואר ביו"ד סי' רנ"ח סעיף ה', וממילא נפשט שאלתו דגם אפוטרופוס של יתומים אינו יכול לגלגל שבועה מתביעה שלו לתביעה של יתומים. ועיי"ש מה שהאריך בנידון.

★★

בגמ': אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע.

ופירש רש"י, 'גידולי קרקע - למעוטי דגים'. הקשה בחתם סופר (ביצה כג, ב), דהנה במסכת עירובין (דף כז, ב) חשיב בעלי חיים גידולי קרקע, דדריש ונתתה הכסף בבקר ובצאן, מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע, וקרי להו לבהמות גידולי קרקע לפי שניזונין מן הקרקע, ורש"י (ביצה שם ד"ה ואין נותנין) פירש, שדגים אוכלים שרשי עשבים וקרקע, ואם כן כיצד פירש רש"י כאן שגידולי קרקע ממעט

דגים, הרי כיון דניזונים מן הקרקע, ייחשבו אף הם גידולי קרקע.

ותירץ, דמכל מקום לא מיקרי גדולי קרקע דיבשה, אלא גדולי קרקע הים, ואם כן שוב אין זה כעין הפרט, דהפרט הוא דבר הניזון מקרקע דיבשה, אבל דגים אף על פי שניזונים מן הקרקע, מכל מקום הוא מקרקע דיבשה.

אמנם בפרי חדש (אורח חיים סי' תצז, סק"א) כתב, דרש"י כאן חזר בו ממה שכתב בביצה, וציין למקומות נוספים שרש"י מפרש דדגים אינם נחשבים לגידולי קרקע. ועיין בקהלת יעקב שבת (סי' נ').

★★

בגמ': למעוטי דבר שאינו מסוים.

וכתבו תוס' דהיינו חצי רימון וחצי אתרוג.

בדברי יחזקאל (סי' כ"ה אות ח') נסתפק אי דוקא חצי פרי מקרי דבר שאינו מסוים, או כל חצי חפץ מקרי דבר שאינו מסוים.

והביא מש"כ תוס' ב"מ דף מ"ז שכתבו בסודר ג' על ג' דאמרינן כמאן דפסיק דמי, חשיב דבר מסוים עכ"ל. ולכאו' כוונתם לומר דדוקא חצי פרי מקרי דבר שאינו מסוים. אמנם לפ"ז תקשי א"כ אמאי בעי דוקא שיתפוס ג' על ג', ומשמע להיפוך דגם חצי חפץ מיקרי דבר שאינו מסוים, ושאני ג' על ג' מסודר שזה הוא עצמו שיעור בגד.

ועיי"ש עוד מה שהביא ראיות לזה דכל חצי חפץ נקרא דבר שאינו מסויים.

★★

הנה הרמב"ם בס' יד החזקה השמיט הך דדבר שאינו מסוים פטור מכפל. ותמהו הנושאי כלים על דבר השמטתו.

וכתב באור שמח (רפ"ד מהל' גניבה) דיש לומר דהרמב"ם ס"ל כרש"י שמבאר דדבר שאינו מסוים הוא דבר שאין בו סימן, והטעם שנתמעט מכפל משום דהמפקיד אינו מתייאש רק מעצם החפץ, ולא מדמי החפץ, שחושב אולי לא ירצה השומר להשבע וישלם את דמיו, וכל שהוא גונב רק את החפץ ולא את שיוויו אתמעיט מכפל.

אבל השתא דתקנו רבנן שנשבע שאינו ברשותו, א"כ אף דבר שאין בו סימן אינו מתייאש גם מעצם החפץ, ונקרא גנב על כל החפץ, ולכן חייב כפל. ושפיר השמיט הרמב"ם דבר זה, וסיים שהוא דרך מחודד.

★★

בגמ': אמר רבי יוחנן הטוען טענת גנב וכו'.

כתב בבעל הטורים (פר' משפטים), 'אם לא ימצא הגנב (שמות כב, ז) - בגימטריא 'הוא עצמו גנב'.

החתם סופר (תורת משה פר' משפטים ד"ה כי יתן) מביא בשם הגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל דהמילויים בתיבת ימצא הגנב עולים תשכ"ח, בגימטריא 'טוען טענת גנב'.

דף ס"ג ע"ב

בגמ': שנאמר על כל אבידה אשר יאמר.

כתב ברביד הזהב (פר' משפטים), דמכך שבתורה הפסוק 'על כל אבידה' נסמך לפסוק 'כי הוא זה' (שמות כב, ח), משמע שגם על הודאה במקצת דיבר הכתוב, וצריך ביאור, כיצד יתכן מודה במקצת באבידה.

וביאר, דמשכחת לה באופן שהמאבד טוען, ברי לי שראיתי אותך מגביה שני כיסין שלי, או שראיתיך מראש הגג שמשכת שני שוורים שלי, והוא מודה רק באחד.

בפני יהושע (להלן קז, א) כתב אופן נוסף, כגון שכפר בהאי דאבידה והודה במילתא דפקדון.

★★

בגמ': ונקרב בעל הבית אל האלהים לשבועה אתה אומר לשבועה או אינו אלא לדין נאמר שליחות יד למטה ונאמר שליחות יד למעלה מה להלן לשבועה אף כאן לשבועה.

וצריך להבין, למה באמת אמרה התורה זאת בלשון 'ונקרב', ולמה לא אמרה כפשוטו 'ונשבע בעל הבית'.

במקרא מפורש (פר' משפטים) ביאר זאת, על פי מה שכתב הרמב"ם (ספר המצוות מצוה ז), דשבועת אמת היא הגדולה והכבוד והעילוי, ובהלכות שבועות (יא, א) כתב, 'מצות

עשה שישבע מי שנתחייב בשבועה בבית דין בשם, שנאמר (דברים ו, יג), ובשמו תשבע, זו מצות עשה שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא, והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו׳. ומבואר דדרש, דאם תשבע בשמו תזכה להדבק בקדוש ברוך הוא.

נמצא אם כן שעל ידי השבועה מתקרב האדם לקדוש ברוך הוא, לפי זה יבואר דלפיכך כינתה התורה את השבועה בלשון ׳ונקרב בעל הבית אל האלוקים׳, כי על ידי כך מתקרב האדם אליו.

★★

בגמ׳: מה להלן בשבועה אף כאן בשבועה.

ידועים דברי האור שמח (פ"ד מגניבה ה"י) שכתב לדון דכל מה שטוען טענת גנב צריך שבועה זהו רק כדי לגמור מעשה הגניבה, דכל זמן שלא נשבע אכתי חייב בתשלומין ולא נסתיימה גניבתו, וא"כ במקום שאינו חייב שבועה הוי טוט"ג גם בלא שבועה. ובזה ביאר ספיקת התוס׳ לעיל נ"ז: דשומר בבעלים שטוט"ג יהא חייב אף דליכא שבועה, וע׳ קצוה"ח (סי׳ רצ"א) מש"כ בזה.

ודברי האו"ש צ"ע מסוגיין, דא"כ מאי פריך דיו לבא מן הדין, והרי גם טוט"ג עצמו מתחייב בלא שבועה היכא דא"צ שבועה. ואולי י"ל דכל דברי האו"ש רק בתר דנתחדש דגם גנב חייב בכפל, וא"כ מסתבר דהשבועה בטוט"ג היא כדי לגמור את הגניבה, אבל אם לא היה קרא בגנב, הו"א דכל המחייב הוא רק השבועה, ובלא השבועה לעולם פטור.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע׳ ח)

דף ס"ד ע"א

בגמ׳: תנא דבי רבי ישמעאל הוא דכה"ג דריש כללי ופרטי.

בחנוכת התורה (קונטרס אחרון) מובא מעשה מהרבי ר׳ 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 עימם 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 לר׳ ישמעאל בשם זה, 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 איתא במסכת בבא בתרא (טז, ב) 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׳: אם המצא תמצא למה לי יאמר שור וגניבה וחיים והכל בכלל אילו כן הייתי אומר מה הפרט מפורש דבר הקרב לגבי מזבח אף כל הקרב לגבי מזבח.

בפרשת משפטים בדיני שומרים נאמר (שמות כב, ח) ׳על כל דבר פשע על שור על חמור׳, וצריך להבין, למה בשומר חינם ובאבידה ובשאר מקומות בתורה, התורה

מקדימה שור לחמור, ורק בשומר שכר הקדימה בתורה חמור לשור, כדכתיב (שם ט), 'כי יתן איש אל רעהו חמור או שור', והדבר צריך תלמוד.

בספר טעמא דקרא (פר' משפטים) מפרש, דהנה מבואר כאן בגמרא, דאילו היה נאמר שור לא היינו יודעים חמור, משום שהיינו אומרים דוקא הקרב לגבי מזבח, אבל חמור שאינו קרב על המזבח אין חייבים עליו. מעתה יש לומר, דבכל מקום שהתורה באה להשמיענו - חיוב כגון בשומר חינם שחייב בפשיעה, וכן באבידה, שהמוצא מתחייב בהשבה, מקדימה התורה שור ואחר כך חמור, כפי שמצינו דלא זו אף זו קתני, דלא רק על שור שקרב על גבי המזבח חייבין, אלא אף על חמור שאינו קרב חייבין, אבל בשומר שכר, הרי התורה באה - לפטרו מאונסין, לפיכך הקדימה התורה חמור לשור, דלא רק על חמור שאינו קרב על המזבח פטורין, אלא אפילו על שור הקרב על המזבח גם כן פטורין.

דף ס"ד ע"ב

בגמ': אם המצא תמצא אם המצא בעדים תמצא בדיינים.

בפרשת משפטים (שמות כב, א-ג) נאמר, 'אם במחתרת ימצא וכו'. אם זרחה השמש עליו וגו' ונמכר בגנבתו אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם', בעל המשך חכמה (מכתב יד) מדקדק, מהו לשון המצא דמצינו דוקא בפסוקים אלו, ומהו שדקדק הכתוב לומר 'זרחה השמש עליו', ועוד קשה, למה נקט דתמצא בידו דוקא בשור וחמור, הרי כל דבר המטלטל וגופו ממון חייבין עליו כפל.

והנה מבואר לפנינו בגמרא, דכל מקום שנאמר 'מצא' הוא בעדים, ואף אם ראוהו עדים שהרג הבעל הבית לגנב אין לו דמים, אבל אם הגנב ראה את העדים דאינו בא על עסקי נפשות דרואים אותו עדים ויעידו על מעשה רציחתו ולא בא רק לגנוב, יש לו דמים, והכוונה שנמצא הגנב ברשות הבעל הבית, ורק 'זרחה השמש עליו', שרק בעל הבית יודע זאת ולא הגנב, ולכך אינו בא על עסקי נפשות.

וכן כי ימצא הגנב בגינה או בשדה מקום שאין בעל הבית מצוי דכתב הרמב"ם (גניבה ט, יב), דיש לו דמים, דבעל הבית אינו מצוי שם ובא רק על עסקי ממון, אבל הגנב שהלך לרשות הבעלים ונטלו, לכן אמרה תורה 'אם אין לו ונמכר בגניבתו' כשנמצא הגנב ברשות בעל הבית, אבל אם עדים מעידים שדבר הנגנב נכנסה לרשותו של הגנב, ואחרי שנכנסה לרשותו נעל בפניה לגונבה או נטלה ולא הלך לגנוב זאת, כיון שלא נטל הגניבה מרשות הבעלים, דייק הכתוב באומרו 'אם תמצא הגניבה' אבל לא שנמצא הגנב, שהגנב לא נתפס כגנב ברשות אחר שלא הלך לרשות אחר, ואין העדים מעידים שנמצא הגנב ברשות אחר, אלא רק שהגניבה באה לרשות הגנב.

ולזה אמרו (בבא מציעא י, ב), אין לי אלא ידו גגו חצירו כו', תלמוד לומר המצא תמצא, פירוש שבמקום שרק הגניבה נמצאת ברשות הגנב, ואין עדים מעידים על הגנב. ובזה כיון שהאיש לא הלך לרשות אחר לגנוב, נראה לי אם כי איתרבאי חצר לחייבו משום גנב כמו שאמרו שם, בכל זאת דין להמכר בגניבתו ליכא, שאינו נמכר בגניבתו רק אם הלך הגנב לרשות אחר לגנוב וגנבו, אבל אם הגניבה באה לרשותו וברשות שלו גנבה, אז רק דין תשלומי כפל עליו, אבל אם אין לו לא נמכר בגניבתו, והוי כשומר שטוען טענת גנב שמשלם כפל כגנב, אך אם אין לו אינו נמכר בגניבתו דהא גונב מרשותו שלו.

ולכן כיון שהדבר הנגנב בא לרשות הגנב והוא נעל בפניה ונטלה, לא יתכן כן אלא בבעלי חיים, שכך דרך המצוי שהולכים ובאים ברשות אחר, לכן כתוב בקרא 'משור שה חמור חיים', מידי דבעלי חיים, אף שדין תשלומי כפל אינו בבעלי חיים לבד, ואף בכל דבר דמטלטל וגופו ממון, מכל מקום דינא דנמכר בגניבתו אינו במקום שלא גנב מרשות הבעלים שלא הלך לרשות אחר לגנוב, וזה באופן המצוי בבעלי חיים, לכן חשיב בעלי חיים.

★★

בגמ': אם המצא תמצא אם המצא בעדים תמצא בדיינים פרט למרשיע את עצמו.

בדעת חכמה ומוסר (חלק ב עמ' קט) האריך בביאור דרשה זו, דמבואר שרק מה שבית דין מחייבין ומרשיעין את האדם זה נחשב לדין, מה שאין כן המרשיע את עצמו, כלומר, שעושה עצמו לרשע, דהיינו שמצדיק עליו את הדין

ומודה ברשעותו, אינו חייב לשלם, משום שכבר עשה דין לעצמו.

מכאן יש ללמוד לימוד גדול, שבקלות יכול להפטר מענשים, באם ירשיע את עצמו, שמסיר ע"י זה מעצמו כל מיני עונשים. מזה נבין את גודל התועלת של לימוד המוסר, דיסוד המוסר הוא להיות 'מרשיע את עצמו', וכמבואר על ידי זה דוחה מעצמו כל מיני גיהנם.

★★

בגמ': מרשיע עצמו מנלן מאשר ירשיעון אלהים ולא המרשיע את עצמו.

כתב בפנים יפות (פר' משפטים), 'אשר יאמר כי הוא זה וגו', פירש רש"י, לפי פשוטו אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו הרי הוא אצלך וכו', ואם ירשיעו את העדים שנמצאו זוממין וכו', הנה בפרק מרובה דף ס"ד ע"ב אמרו, אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו, קא משמע לן דמודה בקנס פטור, אך לפי מה שפירש רש"י אשר יאמר כי הוא זה קאי על העדים, אם כן ממילא משמע דדוקא על פי העדים ולא מודה בקנס, הוצרך רש"י לפרש אשר ירשיעון אלהים קאי גם על המזימין, ואף דהוי מצי לפרש למאן דאמר מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור, דהיינו דקא משמע לן קרא למעט למרשיע את עצמו קודם העדים, מכל מקום למאן דאמר מודה בקנס ואחר כך באו עדים חייב אי אפשר לפרש הכי, ותו, דלמאן דאמר פטור אמרו שם בסוגיא דנפקיה ליה מקרא דאם המצא תמצא אם המצא בעדים תמצא בדיינין'.

דף ס"ה ע"א

בגמ': אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מנין תלמוד לומר אם המצא תמצא מכל מקום.

במשך חכמה (פר' משפטים) ביאר את הדרשה, דבתורה נאמר (שמות כב, ג), 'אם תמצא הגניבה' ולא שנמצא הגנב, שהגנב לא נתפס כגנב ברשות אחר שלא הלך לרשות אחר, ואין העדים מעידים שנמצא הגנב ברשות אחר, רק שהגניבה באה לרשות הגנב, ולזה אמרו, אין לי אלא ידו גגו חצירו כו', תלמוד לומר המצא תמצא, דהיינו שרק הגניבה נמצאת, אבל אין עדים מעידים על הגנב.

★★

בגמ': אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין וכו', לימא פליגא דרב אדרבה דאמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי תברה או שתייה משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא.

בפרדס יוסף (פר' משפטים) הביא דבעל כלי חמדה במכתב אליו הקשה, הרי בטבח ומכר יש שליח לדבר עבירה, ואם כן יש לומר דלא נחלקו רב ארבה, אלא מדובר במצוה לשלוחו לשחוט שחייב בד' וה', אבל זה לא חשיב כתברה או שתיה, דרק לגוף החיוב ד' וה' יש שליח לדבר עבירה, אבל לא הוה כתברה המשלח ושפיר משלם כמעיקרא זוזא.

והשיב לו, דהקצות החושן (סימן לד סק"ג) כתב, הא דגזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה, היינו בתורת מזיק ולא כגזלן, דאין גנב אחר גנב, וראיה מאיתבר ממילא משלם כמעיקרא נימא דחצירו קונה אחר כך, ועל כרחך דאין גנב אחר גנב.

ובנתיבות המשפט (סק"ה) כתב דהוי גזלן, דבשלמא אם לא עשה שינוי לא הוסיף כלום לא הוי גזלן אבל כשעשה שינוי הוי גזלן, וראיה מתברה או שתיה דמשלם כעכשיו הרי דנעשה גזלן, וטעמו דקודם היה של בעלים ראשונים רק אינו ברשותם, ואחר כך כשעשה שינוי נעקר לגמרי מבעלים ואין לך גזלן יותר מזה. ועוד ראיה מתמורה (ה, א) דפריך אי עביד לא מהני בשינוי, הרי דנעשה עתה גזלן.

ובמשובב נתיבות (סימן לד סק"ה) השיב דאין הקושיא על השינוי דלא מהני דלא גרע מן ממילא כצורם אוזן בכור, רק הקושיא על גוף הגזילה דלא מהני. אך בנתיבות המשפט (סימן שסא סק"ב) כתב דעל גוף הגזילה על כרחך אוקמיה ברשותיה לחובתו, ומהיכי תיתי שלחובתו קונה הגזילה ולא לזכותו שיועיל שינוי אלא על כרחך על השינוי.

ועיין ריטב"א (כתובות לד, ב) ושיטה מקובצת כתובות (שם) בגנב וטבח בשבת דקם ליה בדרבה מיניה, וקשה דגם גנב בשבת וטבח בחול פטור דאם אין גניבה אין טביחה ומכירה. ותירץ דעל הטביחה הוי גניבה מחדש וחייב ד' וה', ועיין בשו"ת הרד"ד (או"ח תנינא סימן מ"ב) בזה, וכן כתב בדרוש וחדוש להגרעק"א (כתובות שם), ואם כן דעל הטביחה

הוי כגונב עתה ואי דאין גונב אחר גנב מכל מקום עתה מוציא מרשות הבעלים לגמרי שלא יהיה אף ברשותם כמו שכתב בנתיבות המשפט. ואם כן אין לומר דלא הוה כתבר הוא וישלם רק כמעיקרא כקושיא הנ"ל, זה אינו, דבטביחה הוי גונב מחדש, וכיון דיש שליח לדבר עבירה וחשוב כגנב וטבח בעצמו הוי כתברה בידו, דכל טביחה ומכירה הוי כגנב מחדש ואפילו הכי חייב על ידי שליח, והוי כתבר הוא.

★★

בגמ': כחושה והשמינה כו משלם ד' וה' כעין שגנב דא"ל אנא מפטימנא ואת שקלת.

מבואר כאן דכפי שויות כשעה שגנב צריך לשלם ד' וה'. והקשה האור שמח (בשו"ת בליקוטים שבסוה"ס סי' ה') דהא קיי"ל בריש הגוזל עצים ששבח שע"ג הגזילה הו"ל של הגזלן, ולקמן ע"ב אמרינן דבעינן וטבחו כולא באיסורא, וא"כ הכא דמה שהשמינה שייך להגזלן, ליכא וטבחו כולא באיסורא.

ותירץ דצ"ל דשאני שבח, דלאו מידי דמינכר הוא, ועביד שוב להכחיש, ואין לו חלק בגוף הבהמה, ולהכי מיקרי שפיר וטבחו כולו באיסורא.

★★

בגמ': תברה או שתייה כו' אתבר ממילא כו'.

באגרות משה (חלק א' חושן משפט סימן פ"ח) כותב לתלמיד אחד שבא לחזור בתשובה על גניבות שגנב במשך ימי חייו, - איך היא מצות השבת גזלה בדברים שעשית שינוי. הנה אם הוא שינוי מעשה שקונה צריך להשיב הדמים וכהשיוי שהיתה שוה בשעת הגזלה אם הוזלה. וכהשיווי שהיתה שוה בעת שעשית השינוי אם הוקרה. ואם הוא שינוי דממילא ובאופן שנקנה צריך לשלם כשעת הגזלה בין בין הוקרה. וכן הוא הדין בליתא כלל בעולם שאם הוא [-נאבדה] בידים צריך לשלם כשיווי דעת גזלה אם הוזלה, וכשיווי דבעת שנאבדה אם הוקרה. ואם בלא מעשה בידים צריך לשלם כשיווי דשעת גזלה אף בהוקרה וכמבואר כ"ז בב"ק דף ס"ה ובב"מ דף מ"ג.

ובספק שינוי, הנה כיון שאתה רוצה לעשות תשובה, צריך אתה להחזירו בעין כמו שלא היה שינוי, וצריך אתה לשלם אם הוזל והופחת ממילא כפי הסך שהוזל והופחת כמו שהיית קונה בשינוי. ובדיינים לא היו מוצאין מהגזלן מספק התשלומין בעד הזול אם היה רוצה להחזיר הבעין. ולענין החפץ כשאינו רוצה להחזירו, מסופקני אם יש להוציא בדינים בספק שינוי, אבל ספק לא מיקרי מה שהגזלן אינו יודע הדין, אלא מה שב"ד יפסקו שהוא ספק.

עיין שם עוד מה שהאריך להלכה ולמעשה בדינים אלו.

דף ס"ה ע"ב

בגמ': דמעיקרא שויא ד' ולבסוף שויא ארבעה חומשו עולה לו בכפילו.

בשולחן ערוך אורח חיים (סי' תקסח יא) נפסק, 'הנודר לצום סכום ימים רצופים ואירע בהם תענית חובה, עולין לו'. ואולם במגן אברהם (סקכ"ב) כתב דאם מתענה לשם תשובה, אין עולה לו וצריך להתענות ביום אחר, ואין זה עולה לו כדי לכפר על חטאו.

אמנם הנצי"ב (העמק שאלה סד, א) הוכיח ממה שאמרו 'חומשו עולה לו בכפילו', דאף על גב דהחומש בא לכפרה, מכל מקום עולה לו בכפילו, ומבואר דאף דבר שבא לכפר על חטא יכול לבוא על ידי אחר.

כעין זה הוכיח גם מדברי רש"י בפרשת כי תשא על הפסוק (שמות ל, טו), 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם', דמבואר ברש"י, דכאן נרמזו גם תרומת האדנים והקרבנות, ולכאורה הרי כאן איירי במצב שזקוקים לכפרה כדי שלא יהיה בהם נגף, ואם כן כיצד ניתן ע"י זה לצאת ידי חובה בתרומה לאדנים וקרבנות, שהם דברים הבאים דרך קבע ומתחייבים בין כך בתרומתם.

אלא מוכח דשפיר עולה לו, ותרומת האדנים והקרבנות הבאים לכפרה כדי שלא יהיה נגף, אפשר לצאת בהם ידי חובת הנתינת מחצית השקל.

★★

בגמ': **והתורה אמרה וחמישיתו, התורה ריבתה חמישיות הרבה בקרן אחת.**

והיינו שמשלמין חומש על חומש. והקשה הגאון מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל (באמרי דעת פר' ויקרא) דהרי דין זה דמשלמין חומש על חומש ישנו ג"כ בנהנה מן ההקדש כמבואר ברמב"ם (פ"א דמעילה ה"ה), וא"כ מדוע לגבי נהנה מן ההקדש כתיב בתורה (ויקרא ה, טז): ואת חמישיתו יוסף עליו ולא כמו בגזל ובעושק וכנ"ל.

ודרש מהר"ם זצ"ל:

יש להטעים הדברים בדרך מוסר, עפ"י הידוע דחמשה חושים ישנם באדם: חוש הראיה, השמיעה, הטעם, המישוש והריח. וכשאדם חוטא ופוגם בחוש אחד, לא די לו שיתקן בתשובת המשקל החוש ההוא בלבד, רק עליו לתקן גם כל יתר החושים שנפגמו בעטיו של זה. ולכן כתיב בתורה "וחמישתיו" לשון רבים, שצריך החוטא לתקן כל ה"חמישיות" הם הם החושים שנפגמו. לא כן הדבר בנהנה מן ההקדש, דקיי"ל להלכה: קול מראה וריח אין בהם מעילה, כמבואר בפסחים (דף כ"ו.) וברמב"ם (פ"ה מהלכות מעילה הט"ז) ולכן כשחטא בחוש אחד נשאר לו לתקן רק עוד חוש אחד בלבד ותו לא מידי, לכן כתוב בתורה וחמישית לשון יחיד.

★★

בגמ': **אמרי לך רבנן את פסקיה קרא.**

יעויין בשו"ת "שער אפרים" (סי' מ"ח) שהביא מה שהקשו לו מזה ע"ד רש"י בפ' כי תשא (שמות ל' י"ט) בפסוק ורחצו אהרן וגו' את ידיהם ואת רגליהם, שפירש"י בבת אחת היה מקדש ידיו ורגליו. (והוא ע"פ הגמ' בזבחים יט: דמסקינן שצריך לקדשם בב"א). וכן הביא בשו"ת חתם סופר חלק א' (או"ח) סימן קצ"ד (ד"ה ומה דבדק) שהקשו לו דאם תיבת "את" הוא מפסיק, א"כ ורחצו ממנו אהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם נמי נימא הכי ידיהם לחוד ורגליהם לחוד דאתי את ופסיק, ובש"ס פ"ב דזבחים (י"ט ע"ב) פשוט בהיפוך דבעי' ידיהם ורגליהם בבת אחת, ופירש"י דמשמע הכי מלשון הקרא, וכן פסק רמב"ם פ"ה מביאת מקדש [הט"ז].

ובחת"ם שם כתב ליישב בזה וז"ל: יעיין מר בפנים בפסוק פ' כי תשא כתיב תרי קרא, בקמייתא [ל' י"ט] כתיב את, ובתנינא [שם כ"א] כתיב ורחצו (ממנו) ידיהם ורגליהם, ופסוק זה מיותר דהדר ערבינהו לידיהם ורגליהם, וא"כ אֶתין דקרא קמא לשום דרשא [אתיא] לא למפסקינהו, וכה"ג אמרינן פ"ק דיומא ה' ע"ב גבי ויחגור אותם ע"ש. וכתב דשוב ראה בשער אפרים הנ"ל תירוץ זה מבן המחבר.

ובשו"ת "מנחת יצחק" (חלק י' סימן קנ"ב ד"ה במסכת זבחים) הביא דברי השער אפרים הנ"ל, וכתב וז"ל: ולפי מ"ש בגור אריה שם להוכיח דהוי בב"א, מהא דכתיב ידיהם קודם רגליהם, דאם הוי בזה אחר זה, היה צריך לרחוץ הרגלים ואח"כ הידים משום מעלין בקודש עיי"ש, וא"כ לא קשה מידי. אמנם לענ"ד צע"ג דברי הגור אריה הנ"ל, דא"כ גבי בהונות (בפרשת מצורע), אמאי נתנו קודם על תנוך האזן ואח"כ על בהן ידו הימנית ואח"כ על בהן רגלו הימנית, ולמה לא נימא מעלין בקודש, אם לא שנחלק בין טהרת המצורע לקידוש ידים ורגלים. עכ"ל.

★★

בגמ': **גנב טלה ונעשה איל נעשה שינוי בידו וקנאו** כו'.

בפנים יפות (פ' שלח) תמה אמאי לא קאמר גנב טלה ונעשה פלגס (דהיינו בן שנה עד בן שנה וחודש. עיין רש"י עה"ת פ' שלח לך) נעשה שינוי בידו וקנאו.

ותירץ דהנה בחולין דף כ"ג נחלקו ר' זירא ובר פדא אם פלגס ספק כבש ספק איל הוא, או שהוא ברי' בפנ"ע, והרמב"ם (בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות) פסק כבר פדא שפלגס ספק הוא.

ויש לומר שמקורו הוא מסוגיא דידן, שאם פלגס ברי' בפני עצמו הוא, קשה כנ"ל אמאי לא קאמר רב אילעא גנב טלה ונעשה פלגס. אבל לבר פדא ניחא דכיון דאינו אלא ספק, אזלינן בתר מרא קמא, וצריך הוא להחזירו לבעליו.

★★

בגמ': **גנב טלה ונעשה איל** כו' **נעשה שינוי בידו וקנאו** כו' **וניקנינהו בשינוי השם** כו'.

בטור (אהע"ז סי' ק"כ) הביא בשם הרמ"ה שאם גזל הבעל נייר וכתב בו הסופר גט להקנהו להבעל כשר, אפילו אם עדיין לא נתייאשו בעלים דאיכא כאן שינוי שם ושינוי מעשה.

וביאר בפרי חדש שם (סק"ז) שאחרי שכתבו הגט על הנייר, איכא שינוי שם דעכשיו נקרא גט, ושינוי מעשה שהרי כתוב עליו.

והקשה הרי הוא שינוי החוזר לברייתו, שהרי יכול למחוק הגט הכתוב על הנייר. ותירץ דאינו דומה נייר מחוק לנייר שלו כתבו עליו מעולם (עיין אבות פרק ד' משנה כ"ה), ולכן אין זה שינוי החוזר לברייתו.

אלא שהקשה למה איצטריך הרמ"ה למימר דאיכא שינוי השם ושינוי מעשה, דהא מהך דר' אילעא והסוגיא כאן מוכח דסגי או בשינוי שם או בשינוי מעשה, וכתב דצ"ל לרבותא נקט הרמ"ה דאיכא תרוייהו שינוי השם ושינוי מעשה, עיין שם עוד.

★★

באור החיים הק' (סו"פ ויצא) מבאר בזה דברי יעקב אבינו ללבן:

זה עשרים שנה אנכי עמך וגו' ואילי צאנך לא אכלתי (בראשית ל"א ל"ח), פתח באיל וסיים בצאן, אלא ר"ל שהייתי יכול לגנוב טלה אצלי, ולהשאירו עד שיעשה איל, ואז הייתי קונה אותו בדין ע"י שינוי, וגם זה לא עשיתי, ועיין שם עוד.

★★

בגמ': שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור או כשב או עז כי יולד.

בחתם סופר (פר' שמיני) ביאר לפי זה מה שאמרו במסכת מנחות (קז, ב), 'האומר) הרי עלי שור, יביא הוא ונסכיו במנה, עגל יביא הוא ונסכיו בחמש', וצריך להבין למה בעגל די בחמש סלעים ואילו בשור צריך במנה דהיינו כ"ה סלעים. אלא משום שאצל עגל וכבש נאמר בתורה 'בני שנה', ולכן באמרו הרי עלי עגל צריך להביא עגל בחמש כקטן שבעגלים, אבל בשור כיון שאף שור בן יומו קרוי שור, אמנם בן יומו אי אפשר להביא כיון שהוא מחוסר זמן ז' ימים, ואם כן בעל כרחך כוונתו לגדול שבשוורים, דהיינו כ"ה סלעים.

★★

בגמ': שור בן יומו קרוי שור וכו'.

איתא בשם הרה"ק ר' פנחס מקוריץ שאמר שאינו מבין אמאי אנשים מתביישים לומר "לא ידעתי" "לא הבנתי - ועכשיו למדתי לדעת", הרי שור בן יומו מקרי שור, כי משעה שנולד נברא בשלמות, ואין לו להוסיף על תבונתו.

אבל בן אנוש, הרי זה כל האדם ללמוד ולהוסיף בינה וחכמה עוד ועוד.

★★

הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-ד כלל י' אות א') מדייק מכאן דדוקא שור "בן יומו" קרוי "שור", אבל שור עובר שטרם נולד לא קרוי שור. וכן מוכח מהדרשא שור או כשב וגו' "כי יולד", משמע דטרם הלידה לא קרוי שור.

וכתב שאין זה סותר להא דאמר ר' שימי בר אשי בחולין (ס"ט ע"ב) בעובר דמקרי בהמה, דיש לומר דהשם הכללי של בהמה יש לו גם לעובר, אבל שם הפרטי של המין - "שור", אין לו רק משנולד ולא לפני זה. ועיין שם מה שדן אי עובר הוא בכלל "אדם".

★★

בגמ': איל בן יומו קרוי איל, דכתיב: 'ואילי צאנך לא אכלתי'. אלים הוא דלא אכל, הא כבשים אכל? אלא לאו שמע מינה: איל בן יומו קרוי איל.

והקשו המפרשים, דהרי במסכת פרה (פ"א, מ"ג) מובא, כי כבש בן שנתו קרוי כבש, ו"איל" אינו נקרא אלא מבן י"ג חדשים ומעלה (ראה גם רש"י במדבר טו, יא, ד"ה או לשה, ורש"י חולין כג, א, ד"ה פלגס)?

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' ויצא): תירץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: מדברי התוספות במסכת בבא קמא (שם ד"ה איל) עולה, כי אכן מיום לידתו נקרא הולד איל, אלא שעד גיל שנה הוא נקרא גם כבש, ורק אחרי שעברו י"ג חדשים הוא נקרא רק איל.

ולכך לענין עדות יעקב על עצמו, שהוא לא גזל מלבן מאומה, די בכך שאמר "אילי צאנך לא אכלתי", ומשמעו שלא אכל שום ולד מיום לידתו ועד אחרית ימיו, בכל הזמן הזה שהוא נקרא איל.

מה שאין כך לגבי ציווי הקרבת קרבנות, שפעמים רצתה התורה שיביאו ולד בן שנתו, ולפעמים רצתה התורה שיביאו ולד בן שנתיים, היה צורך להשתמש גם בלשון כבש - בפעמים שהתורה רוצה לומר שיביאו ולד בן שנתו, כיון

שעד גיל שנה קרוי גם כבש ומגיל י״ג חדשים ומעלה קרוי רק איל.

★★

בגמ׳: [לא תביא אתנן וגו׳ תועבת ד׳ גם שניהם] גם לרבות שינוייהם.

באמרי אמת (ליקוטים) מבאר עפי״ז הפסוק (משלי כ׳ י״ב) אוזן שומעת ועין רואה, ד׳ עשה גם שניהם. גם לרבות שינוייהם, היינו רמז למתן תורה שאז הי׳ שינוי מדרך העולם שהיו רואין את הנשמע ושומעין את הנראה, שכל זה מאת ד׳ היתה זאת, כדי שיראו את הקול.

★★

ע״ד זה פירש הרה״ק ר״י מסאטמר זצ״ל (דברי יואל פ׳ וישלח ע׳ ק״פ) לשון הפסוק (משלי י״ז ט״ו) מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ד׳ גם שניהם, גם לרבות שינוייהם, שאפילו אינו מצדיק הרשע ומרשיע הצדיק בפירוש ובבירור, אלא מחמת אימת הסביבה ופחד מאנשי רשע בשפה רפה ובלחישה מרשיע את הצדיק ומצדיק את הרשע, גם זה תועבת ד׳ הוא.

דף ס״ו ע״א

בגמ׳: הם ולא ולדותיהם הוא דאתא.

איתא במסכת סנהדרין (קח, ב), ״למשפחותיהם יצאו מן התיבה - אמר רבי יוחנן, למשפחותם ולא הם״, והקשה המהר״ץ חיות (שם), מדברי הגמרא שלפנינו, דכאן דרשו את תיבת ״שניהם״ הם ולא ולדותיהם, ואילו שם דרשו להיפך, משפחותיהם ולא הם.

כדי ליישב את הסתירה מקדים המהר״ץ חיות דקדוק נוסף בדברי רבי יוחנן, דבפסוק נאמר ״למשפחותיהם״, ואילו רבי יוחנן בדרשתו ציין ״למשפחותם״, הלא דבר הוא.

אך הנה השר שלום בספרו אמונת חכמים מבאר את הכרחו של רבי יוחנן, שרק משפחותם יצאו מן התבה ולא הם, משום שמובא במסכת חולין (נח, א), ״כל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים י״ב חודש״, ומשפט המבול היה י״ב חודש, ואם כן בהכרח שהתולעים שנכנסו לתיבה לא יכלו לצאת בעצמם, כיון שכל חייהם אינו עולה על י״ב חודש ובודאי מתו בתבה, ומכאן הכריח רבי יוחנן שרק משפחותיהם יצאו ולא הם.

מסברא זו הכריח רבי יוחנן, שצריך לשנות את הדרש כאילו היה נאמר ״למשפחותם״ ולא ״למשפחותיהם״, וזה יתורץ הסתירה בין הסוגיות, שכאן דרשו מהפסוק ״שניהם״, דהוספת ״הם״ מוכיח ש״הם ולא ולדותיהם״, מה שאין כן מ״משפחותם״ שדוקא משפחותם ולא הם. [אמנם מפרשים אחרים מבארים את דברי הגמרא באופן אחר לגמרי, ולדבריהם לא קשה כלל, יעוין במפרשי הגמרא בסנהדרין שם].

★★

בגמ׳: גם לבית הלל קשיא.

רש״י על התורה (דברים כג, יט) מפרש, ״גם שניהם - לרבות שינויהם וכו׳״, והקשה הרמב״ן, שהרי הוא אליבא דבית שמאי.

בפנים יפות (שם) מתרץ, דסבירא ליה לרש״י דמה שאמרו גם לבית הלל קשיא, דהיינו על רב אילעאי דסובר גנב טלה ונעשה איל נעשה שינוי, דודאי יש לפרש מה שסוברים בית הלל דשינוי קונה היינו שינוי הנעשה בידים דהיינו חטין ועשה סולת, אבל אם נותן לה טלה באתננה ואחר כך נעשה איל פסול להקרבה דהאיל לא נעשה שינוי בידים, אלא דהקושיא היא לרב אילעאי, דכמו שבית שמאי דרשו בכל מקום דשינוי במקומו עומד מאתנן, מזה מדאסרה תורה שינוי באתנן, כמו כן נלמד דטלה ונעשה איל לא הוי שינוי בכל מקום מהא דאסרה תורה באתנן טלה ונעשה איל, אבל לרבי חנינא דסובר באמת דטלה ונעשה איל לא הוי שינוי בכל מקום, היינו משום דסובר, דאף לבית הלל בא לאיסור טלה ונעשה איל גבי אתנן, ושפיר פירש רש״י כרבי חנינא.

★★

בגמ׳: אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזלה אשר גזל מה תלמוד לומר אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא

בעי שלומי וכו׳ **אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה מדרבנן הוא דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים.**

הגה״ק ר״א וסרמן זצ״ל־הי״ד בקובץ מאמרים (עמ׳ יז), מבאר, כל זמן שהגזילה נמצאת במצבה הראשון עדיין רשות הבעלים עליה, ואין הגזלן נפטר בתשלום דמיה, וחובו להשיב את הגזילה אשר גזל, אמנם אם כבר איננה בעין שגזלה ונשתנה בידו, אינו מוטל עליו השבת עצם החפץ, אלא נפרעין ממנו את שויו, וקרוב הדבר לומר שהדין דשינוי קונה הוא מפני תקנת השבים ותקנת הנגזל ודעת שניהם נוחה מכך.

פעמים שהגזלן משנה ביגיע כפו ובעבודה מרובה, ואדם הבהול מאד על ממונו, עד שמגיע לשליחות יד בקניינו של חבירו, אינו מוותר בנקל על עמלו שיעלה בתוהו, ובגלל טרחו אשר טרח ימנע מהשבתה, שאין אדם טורח ולא לו, ונמצא הגזלן עומד בפשעו והנגזל בהפסדו, ומפני תקנת השבים קבעה התורה הלכה כללית ששינוי קונה, ועכשיו שהגזלן יוצא ידי חובתו בתשלומי כסף הניתן מיד ליד בחשאי מבלי לפרסם את חטאו ברבים, והחפץ שפעמים יש לו צורך בו מצד תשמישו ולא מחמת שויו חלוט לו ולא יגע עליו לריק, לבטח יתקן את חטאו אשר חטא לרעהו ויפייסו בדמים, אמנם הנגזל אינו משיג את חפצו האישי, אך בכל זאת מקבל את תמורתו.

★★

בגמ׳: רבה אמר שינוי קונה כו׳ מידי דהוה אמוצא אבידה כו׳.

בשו״ת נו״ב (מהדו״ת אהע״ז סי׳ ע״ז) תמה דאי יאוש מטעם הפקר אתינן עלה, א״כ מאי מייתי רבה ראי׳ ממוצא אבידה לגזלן, הא לגבי גזלן כיון שאינו ברשות הבעלים, כמו שאין הבעלים יכולים להקדיש, מדר׳ יוחנן דאמר גזל כו׳ שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, והכי נמי אינו יכול למכור ולהפקיר.

אבל פקדון שלו שנמצא אצל אחרים שפיר יכול להקנותו לאחר, וה״ה אבידה שאבודה ממנו, וא״כ כמו שיכול להקנות ולהקדישה, ה״נ יכול להפקירה ולהתייאש ממנה, ואין ראי׳ מאבידה לגזל.

ועיין שם שהעמיס קושיא זו בדברי התוס׳ כאן ד״ה כיון דבאיסורא אתי לידי׳ עיין שם, ועיין בפני יהושע גיטין ל״ח ע״א ובהגהות בעל ברוך טעם שם.

דף ס״ו ע״ב

בגמ׳: קרבנו ולא הגזול.

בישמח משה (פר׳ וירא) הקשה, בלשון הכתוב (בראשית כב, יג), ׳וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו, וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו׳, דלכאורה התיבות ׳ויקח את האיל׳ מיותרות, דהיה די לומר, ׳וילך אברהם ויעלהו לעולה וגו׳׳.

אלא דבאמת צריך להבין, מנין ידע אברהם שעולה זו הפקר, אולי היתה שייכת למישהו, ויש בזה חיסרון של ׳קרבנו ולא הגזול׳, אלא מבואר באלשיך דאיל זה קדושתו גדולה שנברא בערב שבת (אבות ה, ו), ונמשך עליו מקדושת שבת, ולכך היה יכול להיות תמורת יצחק שאמר הקדוש ברוך הוא עליו, קנמון אני מעמיד בעולם וכו׳ (בראשית רבה מו, ב). והנה ראה אברהם אבינו שאיל זה אינו כשאר אילים הנמצאים בעולם, אבל הוא בקדושה גדולה, ומזה ידע והבין שהוא הנברא בערב שבת בין השמשות והוא הפקר, וכיון שרצה לפדות בו את יצחק בנו, היה צריך לקנותו תחלה מן ההפקר, ואחר כך כשהיה שלו אז יפדה בו את בנו.

וידוע מה שאמרו חז״ל (קידושין ב, א) דקיחה אקרי קנין, דכתיב (בראשית כג, יג) ׳נתתי כסף השדה קח ממני׳, וכתיב (בראשית כה, י) השדה אשר קנה אברהם. ועל פי זה מבואר ׳וירא והנה איל אחר׳, כלומר, אחר לגמרי משאר אילים, דהיינו שהוא הנברא בין השמשות, ׳וילך אברהם ויקח את האיל׳, דהיינו שקנה אותו מן ההפקר, ואחר כך ׳ויעלהו לעולה תחת בנו׳.

★★

במשאת המלך (פר׳ ויקרא) הביא שהקשו לו, דהנה רש״י בתחילת פרשת ויקרא מפרש ׳אדם כי יקריב - מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל׳. וקשה, הרי כאן הגמרא ממעטת מקרבנו ולא הגזול, ולמה לי שני פסוקים.

ותיריץ, דהנה מצינו להלן (קיג, א) מאן דאמר שסובר גזל עכו״ם מותר, ואפילו למי שאוסר אם נבאר דהאיסור הוא משום חילול השם דנמצא דאין עצם הגזילה אסורה, לפי זה יש להסתפק, באופן שגזל מעכו״ם והקדישו לקרבן, האם יוכשר להקרבה, או אפשר דהגם דאין לפוסלו משום גזילה דאיסורא, מכל מקום שם גזל הוא ונתמעט.

מעתה יש לומר, דלזה הוצרך הדרש מאדם הראשון שלא הקריב מהגזל, שנתרבה כאן דעצם השם גזול פוסל גם במקום שאין איסור, וכמו בגזל עכו״ם. אלא שלפי זה יקשה להיפך, אם כן למה צריך את הדרש ׳קרבנו ולא הגזול׳, הרי מ׳אדם׳ ממעטים כל שם גזול אפילו שאין איסור שבשם בלבד יש סיבה לאסור.

ויש לומר, במקום שהקדיש לאחר יאוש, שעתה אין עליו שם גזול, ולכך בא הכתוב למעטו.

★★

הראב״ד (בפי׳ על התורת כהנים) הקשה בדברי הכתוב (ויקרא א, ג), ׳אם עולה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו וגו׳׳, דלכאורה תיבת ׳עולה׳ כאן מיותרת, שהרי בהמשך (שם ד) נאמר, ׳וסמך ידו על ראש העולה׳, ואם כן ידעינן שפיר שמדובר בעולה, והיה די לומר ׳אם קרבנו מן הבקר׳.

וביאר בעצי חיים (פר׳ ויקרא), הנה מצינו בגמרא (סוכה ל, א) ׳אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מאי דכתיב ׳כי אני ה׳ אוהב משפט שונא גזל בעולה׳, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדו תנו מכס למוכסים, אמרו לו והלוא כל המכס כולו שלך הוא, אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקדוש ברוך הוא אמר אני ה׳ שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל׳.

והקשה שם המהרש״א (בחידושי אגדות) מדוע נבחר דוקא העולה, שאותו יאמר הקדוש ברוך הוא ששונא הוא כזה בא בגזל, הלוא אף כל הקרבנות שונא הקדוש ברוך הוא אם הם גזולים. וביאר המהרש״א דחטאת ואשם ושאר קרבנות וודאי שהם גזילה גמורה כיון שנאכלין, ואין זה דומה למשל כלל. אלא דוקא עולה שכולה כליל והוי שלו החידוש הוא ששונא הקדוש ברוך הוא אם הוא גזול. והנה כאן דרשו ׳קרבנו ולא הגזול׳.

מעתה מובן מדוע הוסיפה התורה ואמרה ׳עולה׳, כדי להדגיש האפי׳ עולה שהוא כולה כליל לה׳, בכל זאת אין מועיל אם היה גזול.

★★

בגמ׳: דגזל משכב דחברי׳.

ג׳ שיטות מצאנו כאן בראשונים בענין זה.

דעת הרמב״ם ורש״י שזהו חידוש דין לגבי מדרס, שאם גזל משכב של חבירו אינו מטמא טומאת מדרס, אלא דלדעת רש״י כתבו התוס׳ דעכ״פ מדרבנן טמא טומאת מדרס, ולדעת הרמב״ם כתב המשנל״מ (פכ״ד מהל׳ כלים ה״ז) דאף מדרבנן אינו טמא טומאת מדרס, אלא דכתב דכל זה בגוזל משכב חבירו, אבל זה הנכנס לבית חבירו וישב על משכבו מטמא, דעל זה אין אדם מקפיד.

ותוס׳ כאן (ד״ה דגזל) מפרשים הסוגיא לענין אחר, דכתבו דפירוש רש״י הוא תמוה, ולפי דרכם יוצא שהגוזל משכבו של חבירו, מטמא טומאת מדרס מן התורה.

★★

עיין בשו״ת מנחת אלעזר (חלק ד׳ סי׳ א׳ אות כ״ו) שדן לגבי איש זה שיושב על משכב של אשתו, שמן התורה אינה שלו, ומדרבנן הרי נכסי׳ שלו, אי נעשה טמא מן התורה או לא. ועיין שם באותו סימן שטייל ארוכות וקצרות בענין ראוי מדרבנן אי מהני לענין דאורייתא, וקבע בזה כמה כללים בענין.

★★

בגמ׳: ר׳ שמעון אומר חילוף הדברים של גזלן מחשבה מטמאתן וכו׳.

וברש״י חילוף הדברים, סתם גזילה איכא יאוש וכו׳.

בשו״ת דבר יהושע (ח״ג סי׳ יט אות ה) להגרי״מ אהרנברג זצ״ל הקשה, לפי שיטת רבינו יונתן ועוד ראשונים המובא בשיטמ״ק ב״מ (כו ע״ב) גבי הא דאמרינן התם נטלה לפני יאוש ע״מ לגוזלה עובר משום לא תגזול, דבהמתין

להחזירה עד שנתייאשו הבעלים לא קיים מצות והשיב את הגזילה, א״כ לפי ר׳ שמעון כאן דס״ל סתם גזילה יאוש בעלים, ולריש לקיש דס״ל לקמן (סח ע״ב) דיאוש כדי קני, לא משכחת לה מצות והשיב את הגזילה רק בשמעינן דלא אייאש, וכן לא משכחת לה קרבן שבועה וחומש על גזילה אלא בשמעינן דלא אייאש, והנה ר׳ שמעון אמר סתם גזילה יאוש בעלים, א״כ גזילה דשמעינן דלא אייאש הוי דבר שאינו שכיח, וא״כ קשה מדוע נקטה הפסוק והשיב את הגזילה אשר גזל דהוי מילתא דלא שכיחא, הו״ל למינקט גניבה אשר גנב שנוהג בכל הגניבות, ועיין ביבמות (נח ריש ע״א) דאמרינן דאי לא כתיב קרא ופירש״י דהא לא שכיח, אלמא דלאו אורחא דקרא לאשמעינן מידי דלא שכיחא, וכ״ש כאן דלא הו״ל להפסוק למנקט גזילה דלא שכיחא אלא גניבה דשכיחא.

אלא מכאן מוכח דלר׳ שמעון דסתם גזילה יאוש בעלים, מ״מ יאוש כדי לא קני אף לריש לקיש דס״ל יאוש כדי קני.

ובזה א״ש גם מה דר׳ יוחנן קאמר משום רשב״י בסוכה (ל ע״א) דקרבן אף לאחר יאוש הוי מצוה הבאה בעבירה, וכתבו התוס׳ שם, וכן כתבו התוס׳ לקמן (סז ע״א) ד״ה אמר עולא דאם אנו סוברין דיאוש כדי קני, א״כ הוי שלו ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, וא״כ לפי״ז לר״ל דס״ל דיאוש כדי קני, קשה מה דקמר רשב״י דהקרבן פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, ודוחק לומר דיש לקיש חולק על דין זה דקאמר ר׳ יוחנן משום רשב״י, אך להנ״ל א״ש, דגם לריש לקיש מודה דלר׳ שמעון יאוש כדי לא קני, ושפיר קאמר רשב״י דהקרבן פסול אף לאחר יאוש משום מצוה הבאה בעבירה.

ועיי״ש שהוסיף בזה עוד דבר נחמד, דהנה בבבא מציעא (מז ע״ב) הקשתה הגמרא לריש לקיש דס״ל דמשערה קונה דבר תורה מדברי ר׳ שמעון במשנה, וקאמר ריש לקיש התם אליבא דר׳ שמעון לא קאמינא. ולפי הנ״ל י״ל בכוונתו, דהנה בקצוה״ח (סי׳ שסא) כתב דר׳ יוחנן דס״ל יאוש כדי לא קני ס״ל דמעות קונות דבר תורה, משא״כ ר״ל דס״ל משיכה קונה מה״ת ס״ל יאוש כדי קני עיי״ש, וא״כ לפי זה, ר׳ שמעון דס״ל יאוש כדי לא קני אף לריש לקיש וכמו שביארנו לעיל, שפיר יסבור דמעות קונות ולא משיכה, ושפיר אמר ריש לקיש - אליבא דר׳ שמעון לא קאמינא, ודו״ק.

★★

בגמ׳: איתיבי׳ אביי לרב יוסף כו׳ אלא אמר רבא האי מילתא קשי בה רבה לר׳ יוסף כו׳ ולא איפרקה עד דיתיב ר׳ יוסף ברישא ופרקה שינוי השם כשינוי מעשה דמי כו׳.

והנה אביי בוודאי ידע דבר זה גם כן, שהי׳ באותו פרק, ומ״מ הוא לא קיבל דבר זה, נמצא דאביי ורבא פליגי אי שינוי השם קונה או לא.

והנה בסוכה (י״ג ע״א) ס״ל לאביי לגבי מרור ואזוב שיש לו שם לווי, כל שנשתנה שמו קודם מתן תורה ובאתה תורה והקפידה עלי׳ בידוע שיש לו שם לווי, והני לא אשתני שמייהו קודם מתן תורה כו׳, ורבא ס״ל התם דגם מה שנשתנה שמו אחר מתן תורה פסול.

וכתב הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת ב׳ י׳ כלל י״ח או״ק ח׳) דפליגי אביי ורבא גם כן לשיטתייהו בעבודה זרה (ס״ו ע״א) דאביי ס״ל לגבי ביטול במין במינו ומין ושאינו מינו, דאביי אזיל בתר טעמא, ורבא אזיל בתר שמא, הרי דהם לשיטתם דלפי אביי שינוי השם אינו קובע כלל, משא״כ לפי רבא שינוי השם הוא שינוי במהות הדבר.

וכתב עוד דיש לומר דגם כאן פליגי אביי ורבא לשיטתם, דאביי דס״ל כנ״ל דשינוי השם אינו קונה, הוא לשיטתו דסובר בעלמא דשינוי השם אינו שינוי במהות, ולהכי גם לגבי גזילה אינו קונה, משא״כ רבא לשיטתו דס״ל דשינוי השם משנה עצמיות הדבר, ה״נ ס״ל הכא לגבי קניני גזילה דשינוי השם קונה.

★★

בחתם סופר (חי׳ לסוכה ל׳ ע״א) כתב הטעם דלא איפרקה רק כשעלה לגדולה, דר״י ס״ל דשינוי החוזר לברייתו גם קונה, וכשישב בראש נעשה אצלו שינוי שם, ואצל רב יוסף שהי׳ עניו ביותר כדאיתא בסוף סוטה (מ״ט ע״א) שאמר לא תיתני ענוה דאיכא אנא, הי׳ עלול גם לירד מגדולתו אם הי׳ מוצא מי שגדול ממנו, כמו שעשו בני בתירה להלל הזקן (בפסחים ס״ו ע״א), וא״כ שינוי זה חוזר לברייתו, ואפ״ה מקרי שינוי כדמצינו לגבי כה״ג בכתובות מ״ה ע״א, וע״י שקיבל על עצמו לישב בראש החל רוח ד׳ לפעמו, כמו שמצינו

כן בשופטים ומלכים, הרי שגם שינוי שחוזר לברייתו הוא שינוי.

★★

בגמ׳: אמר רבא האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שנין ולא איפרקה עד דיתיב רב יוסף ברישא ופרקה שינוי השם כשינוי מעשה דמי.

בניצוצי אור מצא רמז לכך בלשון הכתוב (דברים לד, ט), ׳ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה ידיו עליו וישמעו אליו בני ישראל׳, דלפי שסמך משה עליו וישמעו אליו בני ישראל, לפיכך זכה לרוח חכמה.

עוד הוסיף, דאף הלימוד שהבין לאחר שישב בראש, שינוי השם כשינוי מעשה, אינו במקרה, השינוי משם פרטי לשם ציבורי גרם לו לשינוי אצלו, כפי שאמרו במדרש (ויקרא רבה כו, ט), ׳למדת, שאפילו יהא אדם קצר ונתמנה מלך - נעשה ארוך׳.

★★

בחתם סופר (גיטין נה, ב) ביאר מאמר זה על פי דרך החידוד, עד דלא יתיב רב יוסף ברישא לא היה יודע דבית דין של ישראל גורמים היאוש, כי מסברא חיצונית עושים דין יותר מבית דין של גוים להציל עשוק, אך לאחר שישב על מדין ואין חכם כבעל ניסיון, אז הבין דבית דין של ישראל מימר אמרי, ואסיפא איתמר, וממילא אין מעמידין ברייתא דהקדישו הקדש כרבי, ואם כן על כרחך צריך לתרץ דקנאו בשינוי השם, וממילא מתניתין דעורות שיקצען גם כן משום שינוי השם הוא.

★★

בגמ׳: אלא אמר רבא, האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שוין ולא איפרקה עד דיתיב רב יוסף ברישא ופרקה, שינוי השם כשינוי מעשה דמי.

והקשו המפרשים מדוע דוקא אז נפרק לו הספק הזה שהיה לו כ״ב שנים תמימות.

והשיב כ״ק אדמו״ר השרף מקוצק זצ״ל, דאז, כשנעשה ר׳ יוסף ראש הישיבה, והשתנה תוארו ושמו, הבין ר׳ יוסף בדנפשי׳ דשינוי השם חשיב כשינוי מעשה, כיון שהבחין בעצמו שינוי מעשה עקב שינוי השם שהיה לו עכד״ק (וכמובא לעיל מספר נצוצי אור).

★★

והנה בכמה דוכתי מצינו, דכאשר נהי׳ אדם ממונה בתפקיד חדש, זה פועל אצלו שינוי מעשה ממש, ויסוד הדברים בחז״ל במדרש ויקרא רבה (פרשה כ״ו, ח) עה״פ הכתוב בכהן גדול: גדלהו משל אחיו, שאם היה אדם קצר ונתמנה כהן גדול או מלך, נעשה ארוך, כל כל למה, שבשעה שהיה נמשח בשמן המשחה נעשה משובח מכל אחיו ע״כ. וכן אי׳ באריכות בילקוט שמעוני תהלים (רמז תש״נ) ע״ש היטב, וראה בקהלת יעקב להגאון בעל מלוא הרועים זצ״ל (אות ש׳ שמן המשחה) שהביא בשם ילקוט וז״ל: ע״י שמן המשחה נעשה הכהן ברי׳ חדשה ע״כ. ובשו״ת פורת להגר״י ענגיל ז״ל (ח״א סי׳ ב) הוציא מזה, דע״י משיחת הכהן נהיה כאדם אחר, וא״כ אסור למשוח כה״ג בשבת (כדעת הרמ״ע מפאנו בשו״ת (סי׳ ק״ב) שהביא שם) כיון שחשיב מוליד ע״ש היטב בדבריו הנפלאים.

וראה בספר מגדל עוז לידידי רבי יהושע מונדשיין שליט״א (עמ׳ רמ״ט) עדות נאמנה מכ״ק אדמו״ר בעל הצמח צדק מלובאוויטש זצ״ל, שאמר בעינינו ראינו, שאדמו״ר הזקן נ״ע (בעל התניא) ביום שנתמנה לנשיאות ורבי על החסידים, נגבה קומתו במדת ראש אחד וכן נשאר כל ימי חייו עכ״ל. והדבר פלא.

וכן הביא בספר אור פני יצחק (עמ׳ מ״ב בנד״מ) הג״ר ישראל איסר פיגנבוים ז״ל וז״ל: שמעתי מפה קדוש אאמו״ר זצ״ל (הוא הגה״ח ר׳ יצחק פיגנבוים זצ״ל) שרבו הרב הגאון הקדוש מו״ה חנוך העניך זצ״ל אדמו״ר מאלכסנדר, מעת שנתקבל לרבי והיה זקן יותר מבן שבעים שנה, נתגדל בקומתו ונעשה גבוה בראש אחד ע״כ. והדברים מופלאים ונוראים.

יש עוד סיפורים כיו״ב לגבי קדושי עליון במשך הדורות שבהגיע יום ש״ק גבהו בקומתם, ובהקדמת הספר נזיר השם (למברג - תרכ״ט) וכן בספר שמן הטוב (עמ׳ 121) מובא על הרה״ק רבי יהושע ארוך הלוי איש הורביץ זי״ע אב״ד פרעמיסלע, שהיה נקרא ארוך על שם כי בכל שבת כאשר התחיל ללבוש בגדי שבת היה ארוך יותר בחצי אמה ע״כ שם. והוא פלא נורא.

ובספר קבוצת יעקב כותב המחבר, הגה"ק ר' יעקב מרגליות על אביו הגה"ק ר' משולם נתן זצ"ל ראב"ד ברדיטשוב וז"ל:

שאלתי את אבי ז"ל, אם אמת הדבר מה שאומרים (על הגה"ק בעל באר מים חיים - סידורו של שבת זצ"ל) כי מן עש"ק אחר טבילתו עד אחרי ש"ק גבה במידת ראש.

והשיב לי, בני, אתה ידעת כי אין דרכי לגזם, וגם לא מדותי בקומתו, אך זאת אומר אני לך בעדות ברורה, כי ראיתי אותו בכל עש"ק בלכתו אל המרחץ ובבוא משם, וממש לא בא אותו האיש שהלך, ונדמה כליל לאיש אחר, בצורתו, בקומתו, ובכל תואר גופו הקדוש היה משונה מבראשונה עכ"ל שם.

★★

ויש להעיר בהנ"ל מהגמ' הוריות (י"ד.): מליך רבה עשרים ותרתי שנין וכו' חזייה רבה לאביי דגבה רישא, א"ל נחמני פתח ואימא וכו' ע"כ. וי"ל הפי' דרבה ראה שאביי גבה במידת ראש וכנ"ל והבין מזה שהגיע זמנו למלוך ולהנהיג ולכן אמר לו: פתח ואימא ודו"ק.

★★

ולפי כל הנ"ל קצת צ"ב בדברי הרה"ק מקוצק זצ"ל הנ"ל בביאור דברי הגמ' בב"ק כאן.

דהרי התבאר לנו דשינוי השם גורם שינוי מעשה בפועל בגוף האדם. וכשנהי' ר' יוסף ראש הישיבה, נהי' אצלו שינוי מעשה ממש ולא רק שינוי השם. וא"כ מנא יכל ר"י להוכיח דשינוי השם לבד ג"כ מהני ודו"ק היטב.

(פרדס יוסף החדש פר' חוקת אות קכא)

★★

בגמ': שינוי השם ושינוי מעשה

בתחלה הי' ברור ששינוי מעשה קונה ואח"כ נתחדש לרב יוסף אחר שנים הרבה דשינוי השם כשינוי מעשה דמי, וההסבר דשינוי מהותו בזה שאינו אותו חפץ ופנים חדשות באו לכאן עיי' תוס' (סה:) גבי אתנן ובשנוי השם לא נשתנה למהות אחרת, וחידש רב יוסף שגם זה נחשב דבר חדש.

והנה אי' בתוס' סוכה (ל ע"א) נקודה אחת, דשינוי השם הוי טפי משינוי מעשה, והוא דשנוי מעשה החוזר לברייתו מהני עם יאוש, וצ"ב טובא, אחר שראינו ששנוי מעשה הוי טפי, איך נתהפך כאן, והישוב י"ל דקלישותי' של שינוי השם זו היא מעלתו, דההו"א הי' ששינוי השם אינו בעצם הדבר, והנה גם אחר שנתחדש ששינוי השם שהוא דבר חיצוני משפיע על הדבר, מ"מ אמרי' זאת רק על המצב כמות שהוא עכשיו, שעכשיו יש בו שינוי השם.

ואין לומר דכיון שחוזר לברייתו אנו רואים גם את המצב שבא בעתיד כאשר יחזור לברייתו שדבר זה אומרים בשנוי מעשה, כיון שהשנוי הוא בעצמות החפץ, ע"ז אנו אומרים שלא זו בלבד שמונח כאן המצב הנוכחי, אלא מונח כאן מה שיכול לחזור לברייתו כי זה מונח בפנימיות החפץ, אבל שינוי השם כיון שהוא יותר קלוש ואינו כ"כ בגוף החפץ, אין אנו רואים מה שעתיד להיות אח"כ ומתייחסים למצב הנוכחי בלבד.

(ספר ברכת אליהו להגאון ר' אליהו פישר שליט"א)

דף ס"ז ע"א

בגמ': הגנב והגזלן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר.

בפנים יפות (פר' נשא) ביאר על פי מה שאמרו כאן, דהגנב והגזלן אם הקדישו מגניבתם הקדישן הקדש, דלפי זה יש לבאר הפסוק (במדבר ה, י), 'ואיש את קדשיו לו יהיו', דלכאורה מהו שאמר הכתוב 'לו יהיו'.

אלא דמבואר הטעם בגמרא דלפיכך הקדישן הקדש משום דהוי שינוי השם דמעיקרא טבל והשתא תרומה, הקדש מעיקרא חולין והשתא הקדש, ואם כן בכל גזל שהקדישו ונתנו לכהן כיון דקיימא לן דסתם גזילה בישראל הוי יאוש בעלים, אם כן הקדישו הקדש ותרומתו תרומה, והיה עולה על הדעת שהתורה מרוצה מכך, לכך הזהיר הכתוב 'ואיש את קדשיו לו יהיו', שלא יקדיש ולא יתן תרומה לכהן אלא משלו ממש.

כעין זה כתבו במושב זקנים (פר' ויקרא), דהקשו הרי דרשו 'אדם כי יקריב מכם' מכם ולא הגזול, והיאך יועיל הקדש הגנב והגזלן. ותירץ, דהיינו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד מועיל.

★★

בגמ': איכא שינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה הקדש מעיקרא חולין והשתא הקדש.

מצינו במדרש (שמות רבה לח, ב), שכנסת ישראל אומרת: 'רבון העולם אתה מבקש שנהיה קדושים הסר ממנו המות, שנאמר (חבקוק א, יב) 'הלא אתה מקדם ה' אלהי קדושי ולא נמות'. והוא פלאי, דמה סיבה היא זו שמפני שנהיה קדושים יש להסיר את המות.

הגאון רבי יונתן אייבשיץ (מדרש יהונתן פר' קדושים) מבאר, בהקדימו שלשה מאמרי חז"ל. ראשית, מה דאיתא לעיל (סו, ב), 'אמר רבא האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שנין ולא איפרקה עד דיתיב רב יוסף ברישא ופרקה, שינוי השם כשינוי מעשה דמי. שינוי מעשה מאי טעמא התם מעיקרא עצים השתא כלים, שינוי השם נמי מעיקרא קרו ליה משכא והשתא אברזין'.

עוד איתא במדרש (בראשית רבה כ, י), 'עד שובך אל האדמה כי ממנה וגו'' (בראשית ג, יט), אמר לו קומץ עפר של אדמה שנבראת ממנו לא גזול בידך, 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' (שם)'. וכן את דברי הגמרא לפנינו ,'אמרי, התם איכא שינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה, הקדש מעיקרא חולין והשתא הקדש'. דמבואר דכיון שנעשה קדוש יש בכך שינוי השם.

מעתה יבואו על מכונם דברי המדרש, דכנסת ישראל אומרת להקדוש ברוך הוא 'אתה מבקש שנהיה קדושים', אם כן קנויים אנו בשינוי השם, דכמובא לעיל מהות הקדושה מחשיבה לשינוי השם, מעתה הסר ממנו המות, דאין סיבה שנחזור לעפר, שהרי עתה אין העפר גזול כיון שהיה שינוי השם.

★★

בגמ': אמרי התם איכא שינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה.

בתוס' (ד"ה מעיקרא) הקשו דהא הוי שינוי החוזר לקשייתו ע"י שאלה, ושינוי החוזר לברייתו לא הוי שינוי, ותירצו דלא חשיב להו שינוי החוזר לברייתו כיון דלא שכיחא.

הגאון ר' יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל בספרו שו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' יז אות א) מביא ששמע ממורו ורבו הגאון האדיר מו"ה מאיר אריק זצ"ל בשם הגאון מקוטנא זצ"ל ליישב קושיית התוס', דהנה הא דשינוי החוזר לברייתו לא הוי שינוי, הטעם הוא, משום דהנגזל יכול לומר לגזלן אתה אומר שאין הדבר שגזלת בעולם משום שנשתנה, תנהו לי ואני אחזיר הדבר לכמות שהיה, א"כ י"ל דזה דוקא בדבר שיש ביד הנגזל להחזירו לברייתו, משא"כ תרומה שאין הנגזל יכול להישאל עליו ורק הגזלן יכול להישאל עליו, שפיר לא נחשב שינוי החוזר לברייתו ונחשב שינוי ביד הגזלן.

ועיי"ש בדבר יהושע שרצה לומר לפי סברא זו דאף דהירושלמי קאמר דלענין בישולי עכו"ם אמרינן דשינוי החוזר לברייתו לא הוי שינוי, זה רק לגבי בישולי עכו"ם דהישראל יכול לומר לו לא כל כמינך לאסור הואיל ובידי להחזירו לכמות שהיה, אבל באיסורים שנשתנו דלא שייך האי טעמא, שפיר אף שיכולים אח"כ לחזור לברייתן, מ"מ כל זמן דהוי שינוי שפיר נחשב שינוי ולא נאסר, עיי"ש.

דף ס"ז ע"ב

בגמ': אמר רבא אמר קרא שור ושה שור ושה שני פעמים שור ושה אין מידי אחרינא לא.

הקשו בתוספות (ד"ה שור), 'ואם תאמר, ושה דכתיב ב' פעמים למה לי הא בשבת לא כתיב שה, ויש לומר, דאי לא כתיב שה שני פעמים הוה אמינא שבא שור למעוטי שאר מילי מדין שור דלא הוו בתשלומין ה', ולוקמיה אדין שה, להכי כתיב שה למעוטי לגמרי'.

בשו"ת דברי ריבות (סי' שלה) הקשה, דלפי מה שתירצו בתוספות, דשה שני בא למעוטי לגמרי, אם כן לישתוק משור שני, וכיון דכתיב שה שני פעמים ממעטינן לגמרי שור ושה אין מידי אחרינא לא.

וביאר, דאי לא כתיב שור שני הוה אמינא דמכל מקום היינו לומדים שור שור משבת, ואפילו חיה ועוף הם בכלל תשלומי חמשה, ובשביל שמכח הגזרה שוה היה השה בכלל חמשה הוצרך הכתוב לכתוב שה לומר דלא ישלם כי אם ארבעה, אבל עכשיו שגילה לנו הכתוב דשה לא משלם אלא ארבעה, משום דכשגנבו הרכיבו על כתפו, הוה אמינא דמכח הגזירה שוה דשור שור אנו מרבים שאר בעלי חיים,

אבל כל שהוא דומיא דשה דהרכיבו על כתפו לא הוה משלם כי אם ד' דומיא דשה, לכך טרח וכתב לן קרא שה שני למעוטי ולומר, דוקא שה משלם ד', אבל דבר אחר משלם ה' מכח גזירה שווה דשור שור, אמנם עכשיו דכתיב שור ושה יתירא, הכונה ודאי היא שור ושה אין מידי אחרינא לא.

★★

בפרדס יוסף (פר' משפטים) הביא מה שכתב בירחון בית ועד לחכמים (שנה יא, חוברת ט סימן מ) על פי מה שכתב בים של שלמה (פרק ז, א) דבעיזים אין נוהג דין ד' וה', והקשה ממכילתא (משפטים סוף פרשה יב), דבקרב על גבי מזבח חייב בד' וה' למעוטי חיה, וכן מוכח לקמן (עז, ב) דמרבינן כלאים לד' וה' מכבשה ותיש, ובתוספתא (ז, ה) דפוטר כלאים מד' וה' שם מדובר מכבשה וצבי, כמפורש שם בתוספתא בקיצור שבלשון הקודש היא בהמה דקה בין צעיר בין זקן כמו שאמרו לעיל (בעמוד א) גנב טלה ונעשה איל, ואם הכתוב מדבר בבן שנה מפורש כן בתורה, ואם כתוב בתורה שה הוא צאן בין גדיים בין עיזים ובין תיישים ובין כבש ובין איל.

★★

בגמ': אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה מפני שנשתרש בחטא.

בשו"ת בן ימין (סי' נח) הביא שכתב בספר גזע ישי (דף צד, ב), בזה הלשון, 'עיקר טעמא דחייבתו תורה לשלם תשלומי ד' וה', הוא מפני שבטביחה זו נשתרש בחטא, כדתניא התם בבא קמא, ואמר עלה רבא, מאי נשתרש בחטא ששנה בחטא, ומאי דקרי לטביחה שנה בחטא נראה משום כו', דעד השתא אף שכבר גנבה מרשות בעלים אכתי ברשות דמאריה קאי, דהא בעי לאהדורי לבעלים, וכי הדר טבחה הנה הוא חוזר וגונבה שנית, דאפקא בטביחה זו מרשות הבעלים לגמרי, דהא לא מצי תו לאהדורה כעין שגנבו כו', ולהכי קרי ליה שפיר לכי טובחה שהוא שנה בחטא כו'.

ברם בשו"ת בן ימין הקשה, דאדרבה מה שאמר רבא מפני ששנה בחטא כונתו לשלול ולומר, דאין צריכים שיהיה בו קניה ויועילו מעשיו, אלא כל שחזר ושנה בחטא אף דלא אהנו מעשיו ולא כלום, בכל זאת חייב.

בפירוש הט"ז על התורה (פר' משפטים) כתב, דהדין נותן שישלם ארבעה משום דדין הגניבה הוא כפל, וזה ששנה החטא פעמים דינו עוד פעם כפל, נמצא הכפל מב' שהוא ד'.

דף ס"ח ע"א

בגמ': א"ר עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' מפני שנשתרש בחטא אימת אילימא לפני יאוש מי איכא נשתרש אלא לאו לאחר יאוש הוא אמר רבא מפני ששנה בחטא.

לפי זה צריך להבין, כי לפי טעמים אלו מאי שנא שור ושה, הלא גם בכל הגנבות אם מכרן או עשה מעשה הקרובה לענין טביחה יתחייב בד' וה'.

והנה במורה נבוכים (חלק ג' פמ"א) כתב בטעם הדבר בחיוב ד' וה' בשור ושה, מפני שהם קלים לגנוב, מפני שכלל מין הבקר והצאן רועים ביערים רחוקים ממקומות הישוב ואם לא יענש הגנב [בעושה מעשה להסתיר מעשהו על ידי טביחה או מכירה] עונש גדול, יהיה רגיל לגנבם.

בתורה תמימה (פר' משפטים) ביאר טעם בזה על פי מה שאמרו במכילתא (ס"פ בשלח) על הפסוק 'להמית אותי ואת מקני בצמא - השוו בהמתם לגופם לומר לך שבהמתו של אדם היא חייו, אדם הולך בדרך ואין בהמתו עמו מסתכן הוא', ובספר רביד הזהב שם כתב, דמכאן יש סמוכים למה שכתב במגן אברהם (סי' רמ"ח) דאם חושש אדם שיקחו לסטים בהמתו ולא יהיה לו במה להחיות עצמו, הוי כפקוח נפש שדוחה את השבת, וידוע שמין הבהמה שהאדם מגדלו בביתו לעבודתו ולתועלתו הוא הבקר והצאן, ולכן אם נגנבו ממנו נפסד בהרבה יותר מגניבת דבר זולתם, וגם מסכנין חייו, כמבואר, ולכן כל זמן שלא טבחם ומכרם הגנב הרי על כל פנים הוא משיבם לבעליהם ולא נפסד מאומה זולת צער זמני, ולכן משלם רק קרן, וכפל לקנס, מה שאין כן אם טבחם ומכרם, הרי הפסיד להבעלים הפסד מוחלט הנוגע לחייו, ולכן דין הוא שישלם לו הגנב קנס גדול ורב, ושיערה התורה חמשה תחת השור וארבע תחת השה.

★★

בגמ': אתמר המוכר לפני יאוש וכו'.

במנחת חינוך (מצוה נד) דן בשאלה מעניינת, באופן שהגנב מכר את הדבר שגנב לאחר בקנין דרבנן כגון אגב קרקע ומשיכה וכדומה, האם תלוי בשיטות אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, והעלה, דכיון דעיקר הטעם שסוברים דעל ידי דרבנן נעשה דבר תורה הוא מכח הפקר בית דין הפקר, וכאן לא שייך הפקר בית דין, דבאמת לא הפקירו כלל רבנן את החפץ דלא קנה כלל הלוקח, שהרי אין זה של המוכר ובגניבה בא לידו, ואם כן לא נעשה לעולם דאורייתא, אמנם לאחר יאוש דקנה הלוקח, יש לומר דתלוי בשיטות האם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא אם לאו.

באמרי הצבי (סי' לד אות א) כתב על דבריו, דאם כי שאמר דבר חכמה, מכל מקום יש לומר דבקנין דרבנן אינו מתחייב כלל בד' וה', ואף לאחר יאוש, משום דעיקר טעם שקנין דרבנן מועיל לדאורייתא הוא משום דהפקר בית דין הפקר, ומאחר דהפקר ממש אינו מחייבו בד' וה', אם כן פשיטא דהפקר בית דין לא יחייבו בד' וה'.

★★

בגמ': א"ר ששת מנא אמינא לה דתניא אמר רבי עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' מפני שנשתרש בחטא.

דנו האחרונים, האם חיוב נזקין ביסודו הוא רק חיוב תשלומין, אבל אינו מחויב לשמור שממונו לא יזיק ורק אם הזיק משלם, או שיש גם חיוב למנוע מממונו שיזיק מדין 'לא תגזול'.

בשו"ת תורת חיים (לרבי יוסף חיים זוננפלד, סי' עא) הוכיח מדברי הגמרא שלפנינו, שיש גם איסור להזיק ולא חיוב תשלומין בלבד, שהרי אמרו, 'מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה', מפני שנשתרש בחטא', ולהלן מסיק רבא שהכוונה 'מפני ששנה בחטא', נמצא אם כן שזה שטבח את הבהמה הוא חטא נוסף לגזילה עצמה. והנה האיסור בטביחה הוא לכאורה משום מזיק, דמזיק את בהמת הנגזל בזה שטובחו, ומבואר שעצם ההיזק נחשב - לחטא, והיינו משום שיש איסור להזיק חוץ מחיוב התשלומין.

דף ס"ח ע"ב

בגמ': גניבה בנפש יוכיח כו'.

בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ל"ט) כתב בהא דגונב איש ומכרו חייב מיתה מדויק מהרמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ב) דדוקא גונב איש בסתר חייב, אבל גזלו בפרהסיא חייב, ואף שלגבי הנגנב עצמו ה"ז תמיד בידיעתו והו"ל גזילה, מ"מ החיוב מחמת שגוזלו מאחיו וקרוביו שאין יכולים לפדות אותו, כיון שאינם יודעים את מקומו, משא"כ אם גזלו בפרהסי' שיודעים איפה הוא נמצא, ויכולים לפדותו ולהחזירו, בכי האי גוונא לא חייבתו תורה.

והקשה הגאון רבי מנחם זמבא הי"ד בזרע אברהם (סי' י"ד אות ה') דא"כ מאי קאמר הכא גניבה בנפש יוכיח שאין יאוש בעלים, ופירש"י: הגונב נפש ומכרו, אין כאן יאוש, שאין אדם מתיאש על עצמו, ורחמנא חייבי' כו', הא לפי דברי רבי בצלאל אשכנזי הנ"ל אין החיוב מחמת גניבת עצמו, אלא עיקר החיוב הוא מחמת מה שגנבוהו מקרוביו וחבריו שאין יכולים לפדותו, ולגבי דידהו שפיר שייך יאוש.

וכתב דיש לחלק דחיוב גניבה ותפיסת הקנין שני ענינים הם, דהרי הכא בעי ר"י להוכיח דיש חיוב מכירה אף בלי יאוש שלא נתפס בו קנין ולא אהני מעשיו, וא"כ בשלמא אי האדם הי' מייאש מעצמו, שפיר י"ל דחיוב מכירה היא רק במקום דאהני מעשיו כגון לאחר יאוש, אבל זה שקרוביו מייאשין ממנו, אין זה מועיל לגבי להפקירו, דהא אינו קנין קרובין שיהיה ברשותם להפקירו, ואינו ממונם לייאש ממנו, שיועיל מעשיו דמכירתו, והרב בצלאל אשכנזי איירי לענין איסור הגניבה, דכיון דגאולת קרובים היא מצוה, א"כ כוונת התורה היא שלא יהי' מובדל ומוסתר מהם עיי"ש.

★★

בגמ': איש כי יקדיש את ביתו קדש אמר רחמנא מה ביתו שלו אף כל שלו.

ופירש רש"י, מה ביתו שלו אף כל שלו - גרסינן'.

בשו"ת מלמד להועיל (ח"ג, סי' עז) הובא שאלה, בכל המקומות האחרים בש"ס שמובא דרשה זו (עבודה זרה סג, א חולין קלט, א תמורה ט א כט, ב, ערכין כא, א)

הגירסה היא ׳מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו׳, ורק כאן רש״י תיקן וגרס מה ביתו שלו אף כל שלו.

בתשובתו מקדים לבאר, שהדרשה מצד עצמה מחוסרת הבנה אם נגרס מה ביתו שלו אף כל שלו, וכי מאיזה טעם ידעינן יותר שביתו שלו משאר חפצים, ואי דרשינן מוא״ו דביתו, היה צריך לומר בפשיטות ׳ביתו שלו׳, דבשלמא אי גרסינן מה ביתו ברשותו, ניחא שפיר כי הבית הוא תמיד ברשותו דאי אפשר לעקרו מרשות הבעלים כמטלטלין, אבל מה ביתו שלו אין לו פירוש כלל.

ואכן נדחק להגיה הגמרא, משום דמדובר בדבר שאינו שלו ולא מדבר שאינו ברשותו, אמנם אם נעיין בכל המקומות שמובא בגמרא דרשה זו, נמצא דברובא דרובא מהם אין מדובר כלל במקדיש דבר שאינו ברשותו, אלא במקדיש דבר שאינו שלו ואי אפשר לשבש כל המקומות.

ומשום כך כתב, דאין למחוק גירסת הספרים, חז״ל למדו מקרא דאיש כי יקדיש את ביתו שתי דרשות, חדא, דאין אדם מקדיש דבר שאין שלו, וזה ילפינן מוא״ו דביתו, דהוי ליה למכתב בית בלא ו׳, ועוד מדנקט קרא דוקא בית ולא דבר המיטלטל, יש לדרוש דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, דמה ביתו ברשותו אף כל ברשותו.

לפי זה יבואר, דדינו של רבי יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ילפינן ממלת ׳ביתו׳ דקרא, והני תרי דרשות איידי דממלה חדא ילפינן להו, בהדי הדדי איתמרי בבי מדרשא, ולדרשה דאינו שלו אין אנו צריכין להוסיף על הקרא שום דבר רק להטעים וא״ו דביתו, ואם יאמר הדורש איש כי יקדיש את ביתו אמר רחמנא, יבין כל שומע שאין אדם יכול להקדיש אלא אם כן הוא שלו, אך לדרשה דברשותו צריך להוסיף מה מצינו דמה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, ואם כן במאמר ׳איש כי יקדיש את ביתו אמר רחמנא, מה ביתו ברשותו וכו׳׳, נכללות ב׳ דרשות דחז״ל, ובגמרא אגב שיטפא נקטו בכל מקום את שתי הדרשות כמו שנאמרו בבית המדרש, ואף על גב שאין צריכא אלא חדא מינייהו.

★★

בגמ׳: מכלל דסבר ר׳ יוחנן לפני יאוש חייב וכו׳.

בקצוה״ח (סי׳ שסא) כתב לבאר טעמו של ר׳ יוחנן דס״ל כאן דיאוש כדי לא קני, דלשיטתו אזל דס״ל מעות קונות. וכבר הקשו התוס׳ בע״ז (דף עא) דלר״י מציאה ומתנה במאי יקנה. ותירצו דבמקום דליכא מעות מודה דמשיכה קונה, ועיי״ש שחילקו דדווקא במציאה ומתנה דבהיתרא אתא לידי׳ וא״כ בגניבה וגזילה ליכא קנין דהא הוי איסורא, ע״כ סובר דיאוש לא קני. ואך ר״ל לטעמי׳ דמשיכה מה״ת וה״ה באיסור קני במשיכה ולכך סובר יאוש קונה עיי״ש.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ כ״ה ס״ק ב׳) דלפי״ז א״ש מה דמבואר בסוכה (ל׳ ע״א) אמר להו רב הונא להני אונכרי וכו׳ מ״ט סתם כותים גזלו ארעתא ופירש״י דגזלו ארעתא מישראל. ותמהו עליו דלאיזה צורך פירש כן, הא מרא דהאי שמעתתא הוא ר״ה, והוא ס״ל גזל עכו״ם אסור מה״ת בב״ק (דף קיג) ועיין באחרונים וביחוד בכפות תמרים ונוב״י תנינא או״ח (סי׳ קלד) עיין עליהם.

ולהנ״ל א״ש, דהנה מבואר בבכורות (דף יג) דלר״י דסובר בישראל מעות עכו״ם במשיכה, יומצא לנו דין חדש, דאפילו לרבי יוחנן דס״ל חיובי׳ דגנב בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש ומשום דהגנב לא קני ביאוש זה רק בגנב ישראל אבל לא בגנב עכו״ם. וכן בגונב מן העכו״ם יהי׳ קונה ביאוש דבין עכו״ם מישראל ובין ישראל מעכו״ם הא קונה במשיכה וה״ה ביאוש כנ״ל.

ומאד מיושב דברי רש״י הנז׳ בסוכה, דבגמ׳ הא קאמר דלגזייהו אינהו, ופירש״י דסבר יאוש כדי לא קני. וזה רק בגזל מישראל אבל מעכו״ם הא קני ביאוש, ולכך פירש״י דגזלו ארעתא מישראל נינהו ומישראל לא קני ביאוש, דישראל מישראל לא קני ביאוש מיושב דברי רש״י לנכון.

שוב ראיתי בשעה״מ ה׳ גזילה שהביא דברי השלטי גבורים שדעתו דיאוש קונה מעכו״ם, ומיישב בזה ג״כ דברי רש״י עיי״ש, אבל לא נתן שום טעם לזה, ולפמ״ש מתחוורין הדברים כשמלה ומלתא בטעמא לשבח ואכמ״ל.

★★

בגמ׳: הצנועין מניחין את המעות וכו׳.

ופירש רש״י, ׳הצנועים מניחין כו׳, בני אדם חסידים שרוצין לסלק ידי כל אדם מן העבירה וכו׳.

כותב הגאון רבי שלמה וולבה (עלי שור חלק א, עמ׳ שלז-ח), ׳אי אפשר ואסור להישאר באפס מעשה, מתוך

החרדה פן תיעלם הנקודה הפנימית, כי אדרבה, דוקא הנקודה הפנימית מביאה לידי מעשה, אלא שהיא מקפידה על כך שהמעשה יהיה צנוע.

ולכן נקראים צנועים, אותם בני אדם המדקדקים על עצמם בדת (פירוש המשנה לרמב"ם, מעשר שני ה, א), ואילו לדעת רש"י, הצנועים בני אדם חסידים שרוצים לסלק ידי כל אדם מן העבירה, כי הנקודה הפנימית מביאה לדקדוק בדת ולזיכוי הרבים מתוך צניעות. ובכל זאת מידת הצניעות היא כי הצנוע אינו רוצה בהתגלות לבו (רבינו יונה משלי יא, ב).

כאן מתגלה לפנינו דמותו והיקפו של התלמיד חכם האמיתי, הוא עומד על פנימיות בתורה ובעצמו, ומתוך כך הוא ניגש לדקדוק במצוות ולעבודה לזכות את הרבים, ובכל זה אינו רוצה בהתגלות לבו.

ובאשר לא יתכן שבעבודת הכלל ישאר התלמיד חכם נסתר ונחבא אל הכלים, כי בהכרח יגיע לכלל פרסום, חיפשו ומצאו רבותינו בעלי המוסר נ"ע דרכים, כיצד להשאר צנועים בתוך הפרסום, העלימו מעשיהם עד כמה שאפשר, וכאשר נתפרסמו המעשים תלו אותם באחרים, ואין צריך לומר שלא נמשכו אחרי עסקנות סתם, אלא בדקו ושקלו בעינם החודרת, אם לא יצר הפרסום והתהילה הוא הממריץ לעסקנות'.

דף ס"ט ע"א

בגמ': גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק חאו"ח סי' כ') יצא לחדש דאם גזל חמץ ועבר עליו הפסח אין הנגזל עובר עליו כיון שאינו ברשותו ואינו יכול למכרו ולא להקדישו, ממילא אינו עובר עליו. והאחרונים ציינו שכן כתב כבר בשטמ"ק ב"ק (צ"ז ע"ב) בשם הר"מ מסארקוסטא.

בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ל"ז) השיג עליו, שהרי להגזלן עצמו יכול למחול וליתן לו במתנה, וא"כ גם לענין בל יראה עובר עליו.

ובשו"ת בנין שלמה (בהוספות לסי' י"ד) כתב דכיון דכל חמץ אינו ברשותו ומכל מקום רחמנא עשאו כאילו הוא ברשותו, א"כ ה"ה אם באמת אינו ברשותו לא נגרע כוחו בזה, וכיון שהוא שלו הרי הוא עובר עליו.

ועוד כתב די"ל דלענין איסור ב"י ובל ימצא י"ל דלא תליא אם זה ברשותו או לא, אלא אם זה שלו, וכיון דהרי הוא שלו שפיר עובר עליו.

★★

והחוו"ד במקור חיים (סי' תמ"ח סק"ט) כתב גם כן דהנגזל עובר בבל יראה, וכתב גם כן דגם אינו יכול לבטלו, דהרי אינו ברשותו הוא, וכל שאינו ברשותו אינו יכול למכרו או להקדישו, וה"ה שאינו יכול לבטלו.

וכתב בשדי חמד (חלק ח' מערכת חמץ ומצה סי' ה' אות כ"ד ד"ה הן אמת) שלפי דעת הב"ח בתשובותיו (סי' קכ"ד) דמהני הפקר בדבר שאינו ברשותו, ה"ה דמהני ביטול לחמץ שגזלוהו ממנו אף שאינו ברשותו, אבל הביא שהאחרונים חולקין על הב"ח ולא ס"ל כוותי'.

★★

ועיין במקור חיים (סי' תמ"ג ה') דהגזלן יכול למכור החמץ לגוי, אע"פ "שאינו שלו", דהפנ"י בגיטין דף ל"ז כתב הטעם דיאוש כדי לא קני, לפי שכיון שאינו ברשותו של הנגזל, כמו שאינו יכול להקדיש ולמכור ה"נ אינו יכול להפקיר ולהתייאש. והנה הב"ש באהע"ז (סי' כ"ח סקט"ז) כתב שאם הגזלן והנגזל ביחד הקדישו, חל ההקדש, הרי ביחד יש כאן שלו וברשותו. וכאן בחמץ כי מטא זמן איסורא שניהם מתייאשין בסמוך לזמן האיסור, קני לי' הגוי.

★★

בגמ': והא"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן כרם רבעי וכו' **הלעיטהו לרשע וימות** וכו'.

בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' תקא-ב) מובא מהגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל וז"ל:

על גדולתו של הגאב"ד דטשעבין זצ"ל היה מרבה לדבר. באחד השיחים בימי חול המועד נסבו הדברים אודות גדולת האחרונים בדורות שלפנינו שכל הש"ס היה פרוש לפניהם כשמלה, ואחד היושבים התבטא "נו, אמאליגע אחרונים", הגיב מרן זצ"ל: למה אתה אומר "אמאליגע"? הרי גם אנו בעינינו ראינו כן פעמים רבות אצל הגאון מטשעבין זצ"ל, והביא את הדוגמא דלהלן לפני המסובין בסוכתו:

בהגהות רעק״א או״ח סימן רכ״ו נסתפק לענין ברכת האילנות על אילן של ערלה, אם ״ליהנות בהם״ היינו דווקא כשמותר ליהנות מאילן זה או גם באילן ערלה מברכין. כשעלה הנדון פעם במסיבת ת״ח בביתו של הגאב״ד דטשעבין, אמר על אתר כי יש להוכיח שמברכין, מהמשנה במעשר שני פ״ה מ״א (והובאה בבבא קמא דף ס״ט) שאילן ערלה מציינין אותו בחרסית ורשב״ג פליג וסבירא ליה דדוקא בשביעית יש לציין על האילנות להציל בני אדם אבל בשאר שנים אם באים ליטול שלא ברשות משדה שלו אינו צריך לציין להצילם דהלעיטהו לרשע וכו׳, ואם נימא שאין מברכים עליו ברכת האילנות יהי׳ צריך לציין שלא ייכשלו לברך עליהם ברכה זו ויעברו בלאו דלא תשא. ואמם בשו״ת דובב מישרים (חלק ג׳ סי׳ ה׳) הביא דבר זה בלשון ״ודמות ראיה נראה לי״, אך בפעם ראשונה כאשר ראינו ושמענו איך שהרב מטשעבין כשנשאל שאלה זו, מגיב על אתר שלכאורה גמ׳ ערוכה היא, ראינו כמה רחבה ומקיפה שליטתו במכמני הש״ס. ע״כ.

★★

בשו״ת אור לציון (ח״ג פרק ו׳ הערה ד׳) כותב על ראי׳ זו:

אולם נראה שאין ראייתו מוכרחת, שהרי זמן ציון מקום האילנות שדנה בו הגמ׳ שם היה בשעת יציאת הפירות, שאז יש חשש שיאכלו ממנו, ועל זה שאלו בגמ׳ שיציינו בזמן זה גם בשאר ימי שבוע, כדי שלא יאכלום הגנבים, ותירצו הלעיטהו לרשע וימות. ועל זמן זה לא שייך לשאול שיציינו בשביל ברכת האילנות, כמבואר בשו״ע שם, ואין להוכיח מכאן שמברכים ברכת האילנות על אילנות ערלה. ועל כן נראה שלמעשה אין לברך ברכת האילנות על אילנות ערלה. וראה בכף החיים בסימן רכ״ו אות י״א.

★★

הגאון ר׳ נתן גשטטנר שליט״א בהערות מאורות נתן על ספר מאור החיים (ח״א סי׳ ד׳ הערה ב׳) כותב על ראיית הגאון מטשעבין זצ״ל הנ״ל:

ולענ״ד לדון בזה, למאי שכתבו תוס׳ ד״ה (ל״ג.) ד״ה הא, דברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן עיי״ש, והנה כתב בשו״ת זקיני החת״ס זצ״ל (חו״מ סי׳ ק״פ) דבאוכל איסור דרבנן בשוגג אינו כאוכל איסור בשוגג, כיון דכך התנו חז״ל בתקנתם שלא אסרו איסורם אלא במזיד, ובשוגג ליכא איסורא עיי״ש. וכ״כ נתה״מ בחו״מ (סי׳ רל״ד) עיי״ש. והאחרונים ז״ל ביארוהו, דכל איסורי דרבנן אינן אלא איסורי גברא, ואין איסור בעצם החפץ אלא שאסרו על הגברא לעשותו, וע״כ כל שלא עבר בשאט נפש לא עביד איסורא. וא״כ י״ל דרק גבי כרם רבעי וערלה וטומאת הקברות הצריכו לציין שלא יכשלו בהם, דהמה איסורי דאורייתא נינהו, אבל לענין ברכה א״צ לציין, דאף אם יברך עליו ע״י שלא ידע שהוא אילן של ערלה ג״כ לא עביד איסורא כלל, כיון דשוגג הוא, וממילא ליכא מכשול.

★★

בקובץ קול התורה (קובץ נ״ט ע׳ צג) כתב עוד לעיין בראי׳ הנ״ל:

ולכאורה יש לדחות ראי׳ זו, דהנה רש״י פי׳ שם בד״ה בד״א, דעבדינן להו היכירא לעוברים ושבים. בשביעית, שהוא הפקר, ובהיתר הן באין לאכול. אבל בשאר שני שבוע, שהן באים לגזול יניחם ויאכלו דבר האסור, והלעיטהו לרשע וימות עכ״ל. וא״כ דוקא בשביעית דהוי הפקר הו״ל לצנועין לציין זאת הואיל ודרך בנ״א לאכול בשדות אחרים, אמנם בכה״ג דאין רגילות בנ״א לאכול בהיתר, א״כ הלעיטהו לרשע וימות, ולפי״ז ה״ה דא״צ לציין בשאר השנים, הואיל ולא יברכו מספק דערלה ברכת האילנות.

★★

עוד כתב הגאון ר׳ חיים יעקב קלפהולץ ז״ל אל הגאון מטשעבין זצ״ל (בקובץ זרע ברך ע׳ צח-ט) לדחות את הראי׳ הנ״ל וז״ל:

והיא באמת ראיה נפלאה עצומה ראויה למי שאמרה, עד שיש לתמוה על הגרעק״א שלא הרגיש בראי׳ זו. ולחומר הנושא אבקש מטי אלף פעמים לדון בראי׳ זו וללמד זכות על הגרעק״א.

וזה אשר העלה מצודתי לענ״ד. דהנה לכאורה קשיא טובא למה צריך לציין, דנחזי אנן תנא היכא קאי אי בחו״ל הרי קיי״ל דספק ערלה בחו״ל מותר, ובעל כרחין תנא בא״י קאי, א״כ הרי ספק ערלה בא״י אסור ובלא״ה ימנעו מללקוט ממנו ולמה צריכים לציינו. וצריך לומר דכיון דרוב אילנות

לאו של ערלה נינהו לא ימנעו מללקוט ממנו דיסמכו עצמן על הרוב.

אלא דא"כ הא גופא קשיא דממ"נ למה צריכין לציינו, הרי באמת דינא הכי דאזלינן בתר רובא, ואפילו אם יהנו ממנו לאו איסורא עבדי כלל שהרי אנוסים הם שסמכו עצמם על הרוב, כמבואר בתו' יבמות ל"ה ע"ב בד"ה ונמצאת, דהיכי דסומך עצמו על הרוב מקרי אונס גמור.

וליכא למימר דלהכי צריכין לציין משום דהיכי דאיכא לברורי מבררינן כדקיי"ל ביו"ד סי' א', זה אינו דמסתברא טובא דהאי דינא דהיכי דאיכא לברורי מבררינן, היינו דוקא להמסופק עצמו והוא צריך לאותו דבר אם אפשר לו לברר צריך לברר, אבל הכא שלבעל הבית אין ספק בדבר פשיטא טובא שאין אחריות דעלמא עליו לברר שהוא של ערלה כיון דאף אם יהנו ממנו לא יעבדו איסורא כלל, שהרי היתר גמור הוא דאזלינן בתר רובא, ואקרקפתא דמלקטים מוכח לברר, אם אפשר להם לברר ואם א"א להם לברר הרי היתר גמור להם דאניסי וכנ"ל.

ובעל כרחין צריכנן למימר דהא דאמרינן דהיכא דסומך עצמו על הרוב לא עביד איסורא משום דאנוס הוא, היינו דוקא אם אין כרוך בעשייתו שום דבר איסור אז שפיר אמרינן דאנוס הוא דמאי הוי לי' למעבד, משא"כ היכא דעושה איסור כגון הכא דבגזלה הוא לוקט אז לא מקרי אנוס אף לגבי איסור ערלה ומשו"ה צריך לציין שלא יעבור באיסור ערלה. ורשב"ג סבר הלעיטהו לרשע וימות אנוס אף לגבי דאורייתא, והוכיח כן במישור מהא דאמרינן בפרק ידיעות הטומאה דאשה שאמרה נטמאתי דחייב חטאת ופרכינן והא אנוס הוא ומשנינן בסמוך ווסתה אע"ג דקיי"ל וסתות דרבנן, אלא ודאי כיון דמדרבנן אסור תו לאו אנוס הוא יעויי"ש.

אם כנים אנחנו בזה הרי אזדה לה הראיה, שהרי בברכת האילנות לא עבדי שום איסור אדרבה מצוה קעבדי ומשו"ה שפיר אית לן למימר אף אי נימא דאין מברכין על אילני ערלה, אעפ"כ אין צריך לציין משום הברכה, דשפיר יכולים לברך מטעם דרוב אילנות לאו של ערלה נינהו דודאי לא שייך כאן כלל אחזוקי טיבותא ודו"ק.

★★

על הנ"ל השיב לו הגאון מטשעבין זצ"ל:

ובגוף הערתו דלמה צריך לציין הרי אוכל בהיתר משום דאזלינן בתר רובא. הנה מאז אשר כתבתי בענין הנ"ל עלה זאת במחשבתי, ולא העליתי בכתב משום דהי' ניחא לי דכבר העלו דנהי דהאוכל יהי' אוכל בהיתר, מ"מ זה דיודע שהוא איסור מחויב להפריש האיסור שלא יכשל בו אחר, וראיה מש"ס חולין (דף ק"מ) דלא אמרה תורה שלח לתקלה אע"ג דהאוכל יהי' אוכל בהיתר משום דאזלינן בתר רוב עופות דמותרין, ועיי"ש ברש"י ז"ל.

ועיין מה שהאריך בזה בשו"ת חלקת יעקב חלק או"ח (סי' נ"ו) ובחלק חו"מ (עניינים שונים סי' ל"א אות ג').

★★

ויש לציין דבספר כף החיים (או"ח סי' רכז ס"ק יא) כתב בשם האחרונים דאין לברך על עצים תוך שני ערלה עיי"ש.

★★

בגמ': ושל קברות מציינין בסיד סימנא דחיור כעצמות.

בשארית נתן להגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל ביאר בזה, דבמועד קטן (ה' ע"ב) מבואר דאין מציינין על בשר המת, כי הוא כלה ואפס, ורק על עצמות שנשארים לעולם מציינים, ולכן מציינין בסיד שהוא חיור כעצמות.

ועיין בירושלמי (רפ"ה דמעשר שני) שמבואר שם טעם אחר למה מציינין דוקא בדברים אלו: כרם רבעי מציינין אותו בקזוזות אדמה שהוא דבר המתפורר ואינו מתקיים, כי כרם רבעי הוא רק לשנה אחת. של ערלה שהיא ג' שנים מציינין בחרסית שהיא מחזיקה יותר מאדמה, ושל קברות בסיד שהוא מחזיק מעמד וקיימת הצבע ביותר.

והרמב"ם (פ"ט הל' מעשר שני הלכה ז') כתב טעם הירושלמי, וביאר במראה הפנים שטעם הירושלמי הוא טעם נוסף על הטעם של הבבלי, דלטעם של הבבלי הי' אפשר לציין של ערלה בקזוזות אדמה של סלע, שגם כן אינו זורע ומצמיח, לכן הוצרך לטעם הירושלמי שהוא מתקיים יותר.

★★

בגמ': רשב"ג כו' הלעיטהו לרשע וימות.

בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כ"ט אות ד') דן אם מותר למכור דברי אוכל למי שברור לו שאוכל בלי נטילה וברכה.

והביא דברי הש"ך יו"ד (סי' קנ"א סק"ו) דאין אנו מצווין להפריש מומר מעבירות, ותמה עליו הדגול מרבבה, דהא אע"פ שחטא ישראל הוא, ואמאי אינו מצוה להפרישו. וביאר הדגול מרבבה דכל מי שהוא מזיד בדבר אינו צריך להפריש ממנו, דרק קטן שהוא שוגג צריך להפרישו.

והבית יצחק כתב על פי דברי רשב"ג דהלעיטהו לרשע וימות, דאף דאסור להכשיל אותו משום ולפני עור לא תתן מכשול, אבל הכא דקאי בתרי עברי נהרא, דאסור רק משום מסייע ידי עוברי עבירה כל זה הוא בעובר עבירה בשוגג, אבל במי שהוא מזיד אין איסור בזה, והלעיטהו לרשע.

★★

בגמ': אמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים אמורים בשביעית דהפקר נינהו אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות.

בפרשת וירא (בראשית יט, ה) נאמר, 'ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אותם', וכתב הרמב"ן, 'אוציאה נא אתהן אליכם. מתוך שבחו של האיש הזה באנו לידי גנותו, שהיה טורח מאד על אכסניא שלו להציל אותם מפני שבאו בצל קורתו, אבל שיפייס אנשי העיר בהפקר בנותיו אין זה כי אם רוע לב, שלא היה ענין הזמה בנשים מרוחק בעיניו, ולא היה עושה לבנותיו חמס גדול כפי דעתו'.

בכלי חמדה הקשה, למה לא למד עליו זכות, דכוונתו של לוט היתה להציל את האנשים מחטא משכב זכור, דבן נח מוזהר עליו, מה שאין כן בזה שמפקיר את בנותיו לזנות, אין עוברים על שום חטא.

וביאר, דהרמב"ן סובר, דכל מה שנחלקו רבנן ורבי שמעון בן גמליאל אם אומרים 'הלעיטהו לרשע וימות' ומוטל עלינו לפקח שהרשעים לא יעברו על עוד איסורין היינו דוקא בישראל משום ערבות, אבל בבן נח דאין ערבות ומצות תוכחה לכולי עלמא אין לנו לחשוש שלא יעברו על איסורים, ולכן לא היה ללוט להפקיר את בנותיו כדי שלא יחטאו באיסור אחר, ושפיר היה יכול להניחם לחטוא, ומכך שלא חס על בנותיו מוכח שלא היה הזימה דבר מרוחק מעיניו וכמו שכתב הרמב"ן.

★★

בגמ': והצנועין מניחין את המעות וכו'.

החקרי לב (קונטרס כונן לחקר בחיו"ד סוף ח"ב) העיר דלמה תלה התנא ענין זה בצניעות והרי הענין תלוי בכשרות ובצדקות ולא בצניעות. [ועי' בירושלמי דמאי פ"ו ה"ב]. וכתב החקרי לב דבאמת יש לדקדק מאי עדיפות דהני צנועין, והרי קיי"ל דהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. וע"ש שר"ל דלא אמרו דהפטור מן הדבר ועושהו דנקרא הדיוט רק בעושה כן בפרהסיא, אבל בצינעה שרי, והביא סמוכין לזה מדברי הפוסקים.

וע"כ שפיר תלה התנא ענין זה בצניעות, דלולא שהיה צנועין ומקפידין לעשות חומרא זו בצינעה, לא היה בהנהגה זו רק הדיוטות דהפטור מן הדבר נקרא הדיוט.

★★

בגמ': צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד.

בשו"ת הב"ח (סי' קכ"ד) כתב לגבי אופה מצות בפסח וחושש שמא יבואו פירורין לידי חימוץ, דמהני ביטול לפני שיתחמצו, דהפקר מהני בדבר שלב"ל ודבר שאינו ברשותו.

ותמה עליו בקצות החושן (סי' רי"א ס"ק ד') מסוגיין, דאמר הכא צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד, צנועין הא דאמרן, רבי דוסא דתנן ר' דוסא אומר לעיתותי ערב אומר שלקטו עניים יהא הפקר, ויוצא מכאן דלריו"ח שסובר שגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, כמו שאין הבעלים הנגזל יכול להקדיש ולמכור, ה"נ אינו יכול להפקיר ודלא כהב"ח.

בנתיבות המשפט (שם סק"א) יישב דעת הב"ח, דבודאי גם הב"ח מודה שאינו יכול להפקיר דשלב"ל ודבר שאינו ברשותו, אלא כוונת הב"ח הוא, שחמץ לאח"ז עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין להתחייב עליו משום בל יראה ובל ימצא, וזה ברור שאדם יכול לומר עכשיו שאינו רוצה לזכות במתנה שאחר יתן לו לאחר זמן, וא"כ כמו כן

יכול לומר בשעה שאופה המצות שאינו רוצה לזכות בהפירורים שיתחמצו, וכיון שאינו זוכה בהם ממילא אינו עובר עליהם בבל יראה.

ובשדי חמד (אות ה' פאת השדה סוף סי' י"ד) תמה מדברי הנתיבות עצמו בספרו מקור חיים (סי' תמ"ח ט') שכתב שחמץ שגזלוהו לפני הפסח אין הנגזל יכול לבטלו כיון שאינו ברשותו, והרי לפי מש"כ כאן אין זה אלא כסילוק שלא יכנס לרשותו דמהני אפי' אם עדיין לא בא לעולם.

★★

בגמ': כל הנלקט מזה יהא מחולל.

וכתבו התוס' (ד"ה כל הנלקט) וא"ת כי קאמר כל המתלקט הא לא מועיל למה שגדל אח"כ, וי"ל כו' ועוד דשמא הי' בטל ברוב, ואע"ג דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, מ"מ מדאורייתא בטיל.

בשו"ע או"ח סי' ש"כ (סעיף ב') וביו"ד סי' ק"ב סעיף ד' בהגה"ה הביאו מהמרדכי דהא דקיי"ל דדבר שיש לו מתירין לא בטל, היינו דוקא אם הי' האיסור פעם בפני עצמו, אבל אם נולד האיסור בתערובות עם ההיתר בכי האי גוונא בטל.

ולכן ענבים שיוצא מהן יין בשבת, שהיין הוא אסור ומוקצה, ונתערב אותו יין ביין היתר אסור משום דשיל"מ ככל מוקצה, דהרי לאחר שבת י"ל היתר, מ"מ גיגית מלאה ענבים, ויש שם כבר יין מלפני השבת ונסחט לתוכו יין מהענבים בשבת, כיון דנולד בתערובות שרי.

(והוסיף הגרעק"א (יו"ד סי' ק"ה ס"ק ד') עוד דוגמא שאם הי' מעורב קמח חיטים בקמח שעורים והוא נדר מקמח חטים ה"ז בטל ברוב, ולא הוה דשיל"מ, כיון שנולד האיסור בתערובות).

אמנם מתוס' כאן שכתבו דאם מחלל הפירות מה שגדל אח"כ אוסרם משום דשיל"מ, והרי אין האיסור ניכר בעולם ונולד בתערובות, מוכיח מזה הגרעק"א ביו"ד (סי' ק"ב ל"ג) והגר"א (שם סקט"ד) שחולקין על שיטה זו, וסוברים שאף שאין האיסור ניכר ונולד בתערובות גם כן אוסר בדשיל"מ.

ועיין מש"כ בזה בשו"ת מנחת יצחק חלק ב' סי' ע' וסי' ע"א. (הנידון הי' בגוי ששפך מים קרים לתוך דוד של מים חמים בשבת, ודן שם בההיתר של האמרי יושר דלא נאסר מטעם דשיל"מ. משום שהאיסור (-דהיינו שנתבשלו המים הקרים) בא לעולם בתערובות, כלומר אחרי שכבר נתערב במים החמים).

★★

בהסכמת הייטב לב לספר מראה יחזקאל כתב ליישב ראי' זו מתוס', דאילו דשיל"מ לא הי' בטל מה"ת לא הי' סברא לחלק בין נולד בתערובות או לא. וזהו בכלל כוונת התוס', דכיון דדשיל"מ בטל מה"ת גם נולד בתערובת שרי.

★★

בגמ': רבי דוסא אומר לעיתותי ערב אומר כל שלקטו עניים יהא הפקר.

ופירש רש"י, 'רבי דוסא - לענין לקט קציר קמיירי, דקיימא לן שני שבולין לקט שלש אינו לקט, ואין כל העניים בקיאין בהלכה, לפיכך צריך בעל הבית להפקיר'.

בהר צבי (פר' קדושים) ביאר לפי זה את הסמיכות בין הציווי 'לעני ולגר תעזוב אותם (ויקרא יט י) הנאמר בחיובי לקט שכחה ופאה, לבין אזהרת 'לא תגנובו' (שם יא), דהנה כמבואר ברש"י, אין כל העניים בקיאין בהלכה זו דלפיכך צריך בעל הבית להפקיר, ולכך זקוקים העניים לאזהרה מיוחדת של 'לא תגנובו' דווקא בסמוך למצות לקט שכחה ופאה, שילמד דיני לקט שכחה והפקר היטב, ולא יכשלו באיסור גניבה.

★★

בגמ': ושמעינן ליה לרבי יהודה בעלמא דלית ליה 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 בה כלל ברירה אף להסובר בעלמא דיש ברירה.

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.

דף ס"ט ע"ב

בגמ': האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל.

הקשו הראשונים באיסור 'לא תסיג' (פ' שופטים), דמה צריך איסור מיוחד לכך, הרי עובר ב'לא תגזול'.

בפנים יפות (פר' שופטים) תירץ על פי דברי הגמרא על אתר דהאחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל, ואם כן אין השגת גבול בזה, שהרי ביובל יחזור הקרקע לאחיו, אבל מה שגבלו הראשונים בדור ראשון שאינו חוזר, כדאיתא בסוף פרק השולח (גיטין מח, א), והזהירה התורה, דאף בנחלתך אשר תנחל דהיינו שקיבלת נחלה זו בירושה, בכל זאת יש לאו דהשגת גבול כמו בראשונים.

★★

בגמ': מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו.

באגרות משה (חלק א' או"ח סימן קמ"ו) כותב אודות החבילות של חמץ ששולחין מכאן להקרובים בארץ ישראל ומתעכבים עד אחר הפסח, ויש בהמשלוח חמץ, שלא יכול למכור החבילה להגוי, רק אם המשלח יחזור בו מהשלוח לקרבו יהיו מחוייבין מהבי דואר להחזיר לו, וגם שיהיה סיפק בידו להודיע להבי דואר שחזר בו ולא יתנו למי שנשתלח לו, שהוא כשהודיע להבי דואר והחזרה לידו לא יעלה כפי שיווי החמץ, אבל כשלא יחזירו לו אף שמחוייבין להחזיר לו אבל יעלה הוצאת הידיעה להבי דואר והחזירה לידו כסך החמץ שוודאי לא יעשה זה שום איש. שא"כ יצא כבר החמץ מרשותו והוי זה כשלו ואינו ברשותו שאינו יכול לא למכור ולא להפקיר כמפורש בב"ק דף ס"ט ודף ע', וא"כ גם בטולו לא מהני ויהיה עוד איסור מדאורייתא.

ולכתחילה כשבא אחד לשאול איך לעשות כשרוצה לשלוח חמץ לקרובו, טוב לומר לו שיתן לנכרי המכירו במתנה גמורה את החמץ שישלח לקרובו ויקנה במשיכה כדאיתא בתוס' ע"ז דף ע"א ד"ה פרדשני, דבמתנה דליכא כספא לכו"ע קונה נכרי במשיכה או בהגבהה, או שימכור להנכרי ויקנה במשיכה ובכסף וכו' ויבקש את הנכרי שישלח זה לקרובו וא"כ הוא חמצו של עכו"ם ממש. ומי שנשתלח לו הרי לא קנה וממילא לא יהיה שום חשש לאיסור.

אך כ"ז הוא כשיתקבל אחר הפסח, דאם יתקבל בבי דואר שבארץ ישראל בימי הפסח שיש עליהם אחריות החבילה והם ישראלים, הרי יעברו הממונים על הבי דואר מדין קבל אחריות, ולזה כמדומני שליכא שום עצה דאף באופן שמועיל מכירת המשלח הרי יעברו כשיהיה בימי הפסח הבי דואר שבמדינת ישראל.

★★

בגמ': ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו.

בקול שמחה (פר' לך לך) הביא את דברי חז"ל על הפסוק (בראשית טו, ה) 'ויוצא אותו החוצה', 'צא מאיצטגנינות שלך וכו', אברם אינו מוליד, אברהם מוליד' (הובא ברש"י שם). והנה הקשה הזהר הקדוש (צ, ב), הלא לא נקרא שמו אברהם עד שמל, ואיך הוליד את ישמעאל קודם שמל.

וביאר, דהנה באדם הנותן מתנה לחבירו אין מתנתו מתנה עד שתבא ליד המקבל, מאחר שעדיין הוא תולה בדעת הנותן פן יחזור ממתנתו, ולאפוקי דאם נאמר דאין הנותן יכול לחזור בו, הרי כבר נגמרה המתנה והרי הוא כמי שבא ליד המקבל, ואין חילוק בעיקר המתנה במה שהיא ביד הנותן משהוא ביד המקבל. אמנם החילוק יהיה לענין אם הקדישו המקבל, דאינו קדוש אף שהוא שלו לגמרי מאחר דאינו ברשותו, משום דכתיב (ויקרא כז, יד) 'ואיש כי יקדיש את ביתו קודש', מה ביתו ברשותו, כפי שדרשו כאן, ולפי זה אף

דאמירה לגבוה דכמסירה להדיוט דמי ואינו יכול לחזור בו, מכל מקום, אינו יכול להקדישו מטעם המבואר.

לפי זה, כיון שהבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שיקרא שמו אברהם, הרי הוא כמי שכבר נקרא אברהם, כמאמר הכתוב ויחשבה לו צדקה, פירוש, שחשב אברהם שעשה השם עמו צדקה והבטחתו כמסירתו דמי, והרי יכול להוליד את ישמעאל. אך את יצחק עדיין לא היה יכול להוליד, משום שהוא קדוש מבטן, וכמו שכתבו בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית יז, כא) ׳על ואת בריתי אקים את יצחק וגו׳, אקים ראשי תבות ׳אשר קידש ידיד מבטן׳, וזה לא היה עדיין כח ביד אברהם אף לאחר הבטחה, עד שנקרא שמו אברהם.

דף ע׳ ע״א

בגמ׳: דבר ולא חצי דבר.

כתב בשו״ת אבן העזר (אבן העזר א, פו), ׳שמעתי מי שנסתפק בקידושין שאח״כ היו נישואין שע״י ביאה, דאם נתברר שהקידושין נתבטלו - כגון שנודע אח״כ שאחד מהעדים היה קרובו ראשון בראשון, דמכל מקום תהיה מקודשת מכח הביאה, דמכיון דהיתה כאן כוונת קנין של נישואין, עכ״פ יהיה זה במקום כוונה לקידושין, דכוונת נישואין מישך שייכא לכוונת קידושין. ואף אם תמצי לומר דביאה אירוסין עושה, אבל לכה״פ קידושין יהיו כאן, וחיילי הקידושין משעת בעילה.

׳**והגר״י** קלמס הביא ראיה מדברי בעל המאור [ב״ק כ״ח ע״א ברי״ף], שאומר דעדי ביאה הוי חצי דבר. והיינו בשנים אומרים קידש ושנים אומרים בעל לשם נישואין, ומתה, והנדון הוא אם בעלה יורשה, ואומר [הבעה״מ] דבלי עדי קידושין לאו כלום הוא. אם כן משמע דביאה כזו לאו קידושין נינהו, דאי הוי קידושין א״כ יש נ״מ בעדותן ותו לאו חצי דבר הוא.

׳**והשבתי** לו, דמכיון דהנדון דבעל המאור הוא לענין ירושה - ובמתה היא, א״כ גם אם תמצי לומר דהוי מקודשת, נמי לא נ״מ מידי ולא מהני עדותן כלל. והוא אמר דאכתי נפקא מינה לענין שאר עריות. ואמרתי, דילמא מיירי באשה שאין לה אם ולא בת כמו בנזיר י״ד. והוא חזר והשיב, שהרי הגמרא אומרת דעדי קידושין כיון דלא צריכי לעדי ביאה הוי דבר שלם, אם כן על כרחך אף על גב דמתה חשיב דבר שלם, ונדחה מה שהשגתי עליו׳.

★★

בגמ׳: אמר רבי יוסי כשהלך אבא חלפתא אצל ר׳ יוחנן בן נורי ללמוד תורה.

הקשה הגאון רבי עקיבא איגר (דרוש וחידוש שבת קטו, א), איך הזכיר רבי יוסי את אביו בשמו, הרי אסור להזכיר שם אביו בשמו, לא בחייו, ולא במותו.

והביא שבנו הגאון רבי שלמה תירץ, על פי דברי רש״י במסכת סנהדרין (ק, א ד״ה בשמו), ׳ואינו אומר רבי ומורי פלוני׳, מבואר דבמקדים שבח לפני שם העצם שרי, והוא הדין כאן שהקדים ״אבא״ לשם העצם חלפתא.

אמנם בפתחי תשובה (יורה דעה סי׳ רמ, ב) כתב, ׳והא דהטור הזכיר את אביו, מפני שהזכירו בלשון כבוד הרא״ש, כלומר ראש לכל ישראל עכ״ד, אם כן כשהוצרך להזכירו שאין יודעים אותו גם באביו שרי׳. ולכאורה למה לא תירץ, שהטור מזכיר את אביו לאחר הקדמת שבח, ׳ואדוני אבי הרא״ש׳, ומבואר דסובר דזה לבד לא סגי, ומוכרח גם תואר כבוד.

בשם הגדולים (גדולים א, א) כתב בזה הלשון, ׳דקדקתי על הרב מענה לשון דקשה ליה, איך ר׳ יוסי קרי לאביו בשמו אבא חלפתא דהרי כתיב אדוני משה, וכפי מה שכתבתי אם כולי עלמא קרו ליה אבא, אסור לבן לקרותו אבא, ושפיר מקשה הרב מענה לשון. ואני אומר, דע כי לא מחכמה שאלת על זה הס כי לא להזכיר, חדא דזה אינו פשוט עד שהרב מענה לשון יכחידנו תחת לשונו, והיה לו להאריך ולבאר כל זה, ותו, אם שמעת בשם העצם שנקרא אבא, תאמר היכא דקרו ליה משום חשיבות, על כן יאמרו שאין מכירין בין אבא לאבא, ותו, אימור דלר׳ חלפתא דוקא איזה יחידים קרו ליה הכי, וכולי עלמא קרי ליה ר׳ חלפתא, ואין להאריך׳.

דף ע׳ ע״ב

בגמ׳: למעוטי שנים אומרים אחד בגבה כו׳.

וכתבו התוס׳ (ד״ה למעוטי) דהא דמהני ג׳ כתי עדות לג׳ שנות חזקה, ולא הוה חצי דבר, כיון שראו כל מה

שיכלו לראות בשעתם, משא״כ בשתי שערות, שהיו יכולים לראות השערה השני׳ ומעידים כל כת רק על שערה א׳, הו״ל חצי דבר.

אבל ברי״ף (ב״ב ל׳ ע״א מדפי הרי״ף) כתב טעם אחר דעדי חזקה אין זה חצי דבר, דעדות של כל כת המעידה על שנה אחת, ה״ז נוגע לדינא לגבי אכילת פירות שאכל המחזיק באותו שנה, אם צריך להחזיר לבעלים הראשונים או לא, משא״כ עדות על שערה א׳ אין זה כלום.

בקצוה״ח (סי׳ ר״ה ס״ק ד׳) כתב דיהי׳ נפק״מ לדינא בין תוס׳ להרי״ף, לגבי מכירת אונס, אם כת א׳ מעידה שעשה מודעא לפניהם, וכת אחרת מעידה על האונס, אי מצטרפין או לא. דלדעת התוס׳ כיון שמה שהי׳ במעמד זה ראו כל מה שיכולין לראות, הרי אלו מצטרפין, משא״כ להרי״ף כיון דהעדות של כל דבר בפני עצמו, דהיינו המודעא והאונס, אינו נוגע לשום דבר, תו אינם מצטרפין, דהו״ל חצי דבר.

★★

באור שמח (ריש הל׳ סוטה) ייסד יסוד בגדר חצי דבר, דהיינו דוקא במעידים באותם דברים שהם ״סימן״ להחלות, כגון שתי שערות שהם ״סימן״ לגדלות, וכן עדי חזקה שזה הוי סימן דהוא מוחזק בזה. אבל בדבר שהוא סיבת החיוב, לא שייך בזה פסול דחצי דבר, ועל פי זה יישב הא דבעדי קינוי וסתירה דסוטה הרי הם מצטרפים, וק׳ דאמאי לא הוה חצי דבר.

אלא מוכח כהנ״ל דכיון דהקינוי והסתירה הם ה״סיבות״ שתאסר על בעלה, אין בזה משום חצי דבר.

ועל פי זה כתב בקהלת יעקב (סנהדרין סי׳ י״ז) דיש לומר דגם להרי״ף יועיל כת א׳ מעידה על המודעא וכת א׳ מעידה על האונס, דהא הכא נמי כל א׳ מאותם ב׳ דברים הם סיבות לביטול המקח, ולא הווי סימן גרידא, ומשום הכי אין בזה הפסול דחצי דבר.

★★

בגמ׳: גנב ומכר בשבת כו׳ **עקוץ תאנה מתאינתי** כו׳ **כיון דכי תבע לי׳ קמן בדינא לא אמרינן לי׳ זיל שלים דמחייב נפשי׳ הוא הא מכירה נמי לאו מכירה הוא.**

ומבואר כאן ברש״י יסוד כפי שביארו האחרונים, שמה שמועיל לקנות ע״י קנין כסף הוא מטעם ״חיוב החוזר״, כלומר שכיון שהלוקח נתן כסף למוכר, ממילא נתחייב המוכר להחזיר לו את כספו או את שויו, ועי״ז נקנה החפץ להלוקח, וממילא באופן דנפטר המוכר מלשלם ללוקח, כגון הכא שהמוכר פטור מלשלם משום דקלב״מ, ממילא לא חל הקנין כסף.

והקשה בספר אפיקי ים (ח״א סי׳ ט״ז) דבפ״ב דקידושין תנן דהמקדש אשה באיסורי הנא׳ כגון ערלה וכלאי הכרם אינה מקודשת. מכרן וקידש בדמיהן מקודשת. והנה דעת רש״י בפ״ק דחולין דאיסורי הנא׳ שמכרן אסורין בהנאה להמוכר מטעם קנס, אבל לשאר אינשי שרי. וא״כ לפי היסוד הנ״ל דקנין כסף מהני מטעם ״חיוב החוזר״, תיקשי אמאי מקודשת האשה, הא כיון שדמי האיסורי הנא׳ אסורים להמקדש, א״כ אין היא מחוייבת להחזיר אליו, וא״כ אמאי היא מקודשת, הא אין כאן קידושי כסף.

והביא (באות י״א) מהגרח״ע ז״ל שיצא לחלק בין כסף קידושין לכסף מכירה, דבט״ז וסמ״ע נחלקו בקנין כסף אם זה מעשה קנין כמו סודר, או תחלת דמי פרעון השויות. ויש לחלק בין קנין די״ל דזה תחלת מעשה פרעון דשויות, לבין קידושין שהק׳ הט״ז שאין לאשה שיווי, וע״כ שהוא מעשה קנין.

ולפ״ז י״ל דהיכא אמרינן דקנין כסף הוא מטעם ״חיוב החוזר״ וכנ״ל, היינו דוקא בקנין כסף שהוא מטעם פרעון השויות, וע״י שהמוכר מתחייב להחזיר כסף והרי הוא מקנה החפץ. משא״כ לגבי כסף קידושין, שהוא מפאת מעשה קנין וכנ״ל וכמו קנין סודר, אין זה מצד חיוב החוזר, ולהכי אף שאין האשה צריכה להחזיר, מ״מ הרי היא מקודשת.

וע״ע משמרת חיים (ח״א ענינים שונים בחו״מ סי׳ ב׳) מש״כ באופן אחר ליישב.

★★

בגמ׳: עקוץ תאנה ותקנה לך גנבתי כו׳.

הרמב״ם (הל׳ מכירה פ״ב הלכה ח׳) כתב שאם אומר לחבירו משוך ותקנה והלך ומשך לא קנה, שתקנה משמע להבא, והוא עדיין לא הקנה לו, אלא צריך לומר לו משוך וקני.

ובראב״ד שם השיג עליו מהא דאמרינן הכא עקוץ תאנה ותקנה לך גנבתי, הרי דמהני גם לשון ד״ותקנה״.

ותירץ הנתיבות (סי׳ קצ״ז ס׳ ג׳) דדוקא במשיכה ס״ל להרמב״ם דלא מהני לשון ותקנה דהוא לשון דלהבא, לפי דבמשיכה שאם אמר לחבירו משוך פרה זו ויהא קנוי לך לאחר ל׳ יום לא מהני, משום דכלתה קנינו, לכן לא מהני לשון דלהכא משא״כ לגבי קנין כסף קייל דאם אומר לו שיקנה לאחר ל׳ יום מהני דלא כלתה קנינו, כיון דמחייב לי׳ זוזא, ולהכי הוא מהני לשון דותקנה.

★★

בגמ׳: כי תניא ההיא דפטור באומר לו עקוץ (לך) תאינה מתאינתי ותיקני לי גניבותיך.

בשלטי הגיבורים (ביצה כ, ב מדפי הרי״ף) הקשה, בעקוץ לי תאנה מתאנתך ותיקני לי גניבותיך, למה שלא נאמר דלא קנה הגניבה משום דאי עביד לא מהני.

במנחת חינוך (מצוה שסא) תירץ, דהכלל אי עביד לא מהני לא שייך רק היכי דהלאו הוא על ענין פרטי, כמו ׳לא יחליפנו ולא ימיר׳ (ויקרא כז, י), דהכוונה שלא יהיה לו כח להחליף ולהמיר, ואם החליף והמיר כלא נחשב, וכן באונס שגירש ותורם מרעה על יפה דהוי לאווין פרטיים, מה שאין כן כשהלאו דרך כללי כמו ׳לא תעשה כל מלאכה בשבת׳ (שמות כ, י), דאי אפשר לפרש הכוונה שלא יהיה לו כח לעשות מלאכה, דודאי אם עבר ובנה בית בשבת יהיה בנוי, ועל כרחך הפירוש דאינו רשאי לעשות לכתחילה, משום הכי כל שישנו בכלל לאו זה לא שייך לומר אי עביד לא מהני. וכן ב׳לא יחל׳ (במדבר מטות ל, ג), על כרחך פירושו אי אתה רשאי לייחל ולא שאין לו כח, שהרי יש אופן דלא יפול בו דלא מהני בנשבע שלא אזרוק.

בשו״ת רבי עקיבא איגר (ח״א סי׳ קכט) תירץ, דבקציצת תאנה לא יתוקן על ידי שנאמר דלא מהני, ועצם המכירה הרי אינה אלא איסור דרבנן, ורבא אמר רק כל מילתא דאמר ״רחמנא״ לא תעביד, ולא דבר שאסור רק מדרבנן.

★★

בגמ׳: קלוטה כמי שהונחה דמיא.

בשו״ת בית שערים (אורח חיים, כד) נשאל, לגבי מי שהניח תפילין של יד, וכשבא להניח של ראש קודם שתגע הקציצה בבשר אחר שהגיעה לאויר הראש הפסיק בדבור, האם אומרים קלוטה כמי שהונחה לענין ברכה כיון דסופו לנוח או לא, וצריך לברך שוב.

בתשובתו מציין מספר סברות שלא יאמרו בזה קלוטה כמי שהונחה, א׳, דלא שייך קלוטה כמי שהונחה אלא ברשויות כמו רשות היחיד ורשות הרבים, דברשות היחיד יש לכל אדם קנין בקרקע שלו עד רום רקיע, ואם כן אויר שכנגד חצירו או ביתו עד רום רקיע שייך לרשות היחיד, ואם נאמר קלוטה כמי שהונחה הרי הוא מונח ברשות היחיד, אבל בתפילין לא שייך לומר כיון שבא באויר כנגד מקום הנחת תפילין כמי שהונחה על הראש, דמה שייכות לאויר זה אל הראש, ומי יאמר שזה אויר הראש, אולי האויר של התקרה למעלה ואינו אויר הראש כלל.

סברא נוספת, דדוקא אם צריך הנחה לרגע כמו בקנין ובשבת שדי בהנחה לרגע, דבזה מועיל קלוטה באויר כמו שהונחה, אך בתפילין שעיקר מצוותן שיהיו עליו כל היום אין אומרים קלוטה כמי שהונחה.

עוד סברא, דדוקא אם הדבר שהוא באויר צריך ליגע ולנוח בדבר שעומד במקומו אומרים שמיד שהגיע לאויר הדבר שעומד במקומו, הדבר שעומד באויר כאילו מונח, שהרי כבר נעקר ובא לאויר המקום שהנחתו בו פועל קנין או חיוב, אבל בתפילין, וכי צורך תפילין הוא שיונחו על הראש, אדרבה הראש צריך ליגע בתפילין שהם באויר.

סברא נוספת שכתב השואל והצדיקו המחבר, שאין אומרים קלוטה כמי שהונחה אלא במקום שאין הקפדה בפרטי הנחה, רק שיהיה נח, אבל במקום שיש קפידא באופן הנחתם כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים כז ט-יא) לגבי תפילין, בזה אין אומרים קלוטה כמי שהונחה.

בהגהת משנת העמרמי (לרבי מנשה קליין) כתב סברא נוספת, על פי דעת התוספות ישנים במסכת שבת, שאין אומרים קלוטה כמי שהונחה אלא להחמיר, אבל כאן אם נאמר שכמי שהונחה מועיל הסברא להקל, שייחשב בכך שקיים כבר מצות תפילין, ולזה אין אומרים קלוטה כמי שהונחה.

דף ע"א ע"א

בגמ': **נהי דקטלא ליכא מלקות מיהא איכא וקיימא לן דאינו לוקה ומשלם.**

בבית יצחק (פר' מצורע) הקשה, במסכת ערכין (טו, ב) מובא, 'אמר ריש לקיש, מאי דכתיב זאת תהיה תורת המצורע, זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע', ומאחר שהמוציא שם רע לוקה בנגעים, כיצד מתחייב גם בתשלומי מאה כסף, הלוא בכל מקום אינו לוקה ומשלם.

ותירץ על פי מה שאמרו (שם טז, א), שאם על ידי השם הרע שהוציא הועילו מעשיו, דהיינו שנתקוטטו על ידו, אין המעיל של הכהן הגדול מכפר ונגעים באים עליו, אבל אם לא הועילו מעשיו, מתכפר על ידי המעיל ולא יבואו עליו נגעים. וממילא כיון שבמוציא שם רע לא הועילו מעשיו, שהרי בא הדבר לידי בירור בבית דין שאין כלום בדבריו, אם כן אינו לוקה בצרעת ושפיר מכפר המעיל, ומעתה אפשר לחייבו מאה כסף בלא כל חשש.

★★

בגמ': **מתקיף לה ר' זירא אימא סימא את עינו ניפוק בעינו הפיל את שינו ניפוק בשינו סימא את עינו והפיל את שינו ניפוק בעינו ושינו.**

והיינו שאם הי' בזה אחר זה יצא בראשון וישלם דמי השני, אבל אם הי' שניהם בבת אחת יצא לחירות בשניהם.

והקשה הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-פ כלל קצ"ו) דלמ"ד אי אפשר לצמצם לא יתכן שהכהו בעינו ובשינו בבת אחת, וע"כ שהכהו בזא"ז וישלם דמי השני.

ותירץ דיש לומר דכל זמן שלא עמד בדין על הראשון פטור על השני ומיקרי בבת אחת, דחלות החיוב לא חל רק אחרי העמדה בדין, דהרי אי בעי מודה ומיפטר.

ועוד כתב לתרץ די"ל דאיירי שהכהו בבת אחת והכה את עינו ואת שינו, ולכן אף שהחבלה י"ל דהי' בזה אחר זה, אבל כיון שמעשה שלו הי' בבת אחת, ליפוק לחירות בתרוייהו ואינו משלם.

★★

בגמ': **מ"ט דר' יוחנן הסנדלר כדדריש ר' חייא כו' ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת כו'.**

בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א' סי' קכ"ו) דן בדבר מקוה שחממוה ע"י ישראל בשבת אי שרי לטבול בה או לא.

ובתוך דבריו הביא פלוגתא דרבי יוחנן הסנדלר כאן ורבנן, דלר' יוחנן הסנדלר מעשה שבת אסור משום דכתיב קודש הוא, ודינו ככל איסורי הנא'. ולפ"ז גדרו כמו איסורי הנא' דאמרינן בי' מצות לאו ליהנות נינהו, ומתוך כך יצא לחדש דלרבי יהודה דאסור מדרבנן, מ"מ לא חמיר יותר מלר' יוחנן הסנדלר, וה"נ אמרינן בי' מצות לאו ליהנות נינהו.

ועיין שם שדן באריכות מצד הנאת הגוף בהדי מצוה, שנחלקו הראשונים בזה.

★★

ועל פי סברא זו כתב הגרמ"פ ז"ל עוד בחלק או"ח ב' (סי' ע"א) אם הדליקו נר באיסור בשבת, ועי"ז שנעשה אור מצאו איזה חפץ שנאבד, אי שרי להשתמש באותו חפץ.

וכתב דכמו דלר"י הסנדלר דאסור בהנאה מחמת דכתיב כי קודש הוא, והו"ל איסור הנא', וא"כ רק אותו חפץ שנעשה בו האיסור אסור, ולא מה שגורם ע"י הנא' מדבר אחר, וה"נ לדידן דאין זה רק מטעם קנס, מ"מ לא חמיר יותר מלר' יוחנן הסנדלר, וא"כ מותר לו ליהנות מאותו חפץ.

ומ"מ מסיים תשובתו דראוי לבעל נפש להחמיר כיון שנגרם הנאה זו ע"י איסור.

★★

בגמ': **כי קודש הוא מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת, אי מה קודש אסור בהנאה אף מעשה שבת ת"ל** וכו'.

בספר אילת השחר הקשה, בשלמא אם מצינו בהקדש דיש בו שתי איסורים אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, מובן דשייך לומר דלמדים מהקדש רק איסור אכילה, אבל לכאורה לא מצינו בהקדש איסור אכילה רק איסור הנאה,

ומה דאסור לאכול הוא תוצאה מאיסור הנאה, וכיון דאיסור הנאה לא ילפי' מהקדש א"כ מהיכן יש איסור אכילה.

ובספר ביאורים והערות להגאון רי"מ קנובלוביץ שליט"א כתב דיש מקום לתרץ, דקודש האמור כאן אין הכוונה להקדש בדק הבית דזה באמת אסור רק בהנאה, אלא הכוונה על קדשי מזבח דשם יש גם איסור אכילה וגם איסור הנאה.

ועוד אפשר לתרץ ע"פ שיטת הרמב"ם בספר המצוות מצוה קפז (עי' בספר דרוש וחדוש להגרע"א על מס' פסחים תחילת פ' כ"ש שהביא יסוד זה בשם המל"מ והוא כתב שם דהתוס' חולקים ע"ז) דאיסור אכילה ואיסה"נ אינם שני ענינים נפרדים, אלא כל איסור אכילה עיקר אסורו מחמת ההנאה, היינו דמה דאסור לאכול הוא תוצאה מחמת שאסור להנות, אלא דאכילה היא דרגה היותר גדולה בהנאה שהוא הנאה היותר מושלמת ובמקום שאסור באכילה הכונה שרק הנאה המושלמת ביותר אסרה התורה, ואילו סתם הנאות לא אסרה התורה, ו"איסורי הנאה", פירושם שהתורה אסרה גם הנאות שהם פחות.

ולפי"ז מובן יותר, דאיסור אכילה הוא ג"כ איסה"נ וזה למדים מעשה שבת מקודש דעכ"פ הנאה גדולה כאכילה אסור, ומאידך, יש מעוט דלא נלמד משם ששאר הנאות שהם הנאות קטנות אסורים עכ"ד.

דף ע"א ע"ב

בגמ': אלא למ"ד דרבנן אמאי פטרי רבנן.

הכתב סופר (שו"ת אבהע"ז סכ"ב) תמה דאיך מקשה כן בפשיטות, והא י"ל דגם אם מעשה שבת דרבנן, מ"מ שחיטה שאינה ראויה איקרי, וכדמצינו בפ"ב דסוכה דס"ל לר"י דסוכה ע"ג בהמה וע"ג האילן פסולה משום דאינה ראויה לשבעה, אע"ג דמדאורייתא ראויה היא לשבעה.

ותירץ הכתב סופר דשאני הכא בשחיטה דמאחר דמעשה שבת רק דרבנן, ממילא ודאי שם בשר שחוטה עלה לענין להוציאה מידי איסור נבילה דאורייתא, וע"כ גם לשאר מילי בכלל שם שחוטה עלה ושחיטה ראויה איקרי, ועע"ש.

★★

בגמ': ורבי מאיר אמאי מחייב שוחט לעבודה זרה כיון דשחט בה פורתא אסרה אידך איסורי הנאה הוא ולא דמריה קא טבח.

הקשו בתוספות (ד"ה איסורי הנאה), 'ואם תאמר, ומאי טעמא דרבי מאיר דמחייב הכא, והא בפרק כיסוי הדם (חולין דף פה, א) מפרש טעמא דרבי מאיר דלא בעי שחיטה ראויה משום דגמר שחיטה משחוטי חוץ, דדנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה מטבוח טבח והכן, אבל הכא דכתיב וטבחו, אדרבה אית לן למילף טפי טביחה מטביחה, ממאי דנילף טביחה משחיטה'.

בפנים יפות (פר' משפטים) תירץ את קושית התוספות, דרבי מאיר הולך לשיטתו, דסובר (עירובין סט) דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה, ובהגהות אשר"י ושאר פוסקים כתבו בחולין (יד, א) גבי השוחט בשבת דלא נאסר מטעם שחיטת מומר, משום דבאותו שחיטה שנעשה בה מומר אין שחיטתו פסולה, (הובא בש"ך יורה דעה סימן ב' סקי"ז), וכתב עוד שם, דהחשוד על הגניבה דינו כמומר לשאר עבירות לענין בודק הסכין ונותן לו, נמצא לרבי מאיר שסובר מומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה, ממילא שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, שהרי כל טביחה שחיטה שאינה ראויה היא כדין מומר לדבר אחד, משום שכבר נעשה מומר משעת הגניבה, (ואין לומר דעשה תשובה, דאם כן מאי בעי גביה כמו שאמרו להלן צד, ב), וכיון דלרבי מאיר כבר נעשה מומר בשעת הגניבה ואין יכול לעשות שליח, לפיכך אמר רבא, מה מכירה על ידי אחר בלא שליחות, אף טביחה על ידי אחר בלא שליחות.

★★

בגמ': ורבי מאיר סבר לה כרבי יעקב.

ומבואר דלדעת רבי מאיר, אם גנב שור הנסקל וטבחו מתחייב בד' וה'.

בשו"ת עונג יום טוב (סי' כד) הקשה, הרי אין הגנב מתחייב בד' וה' אלא אם כן משך, ושור הנסקל הרי אסור בהנאה, וכיצד קנה הגנב.

ותירץ, דכיון שמשיכתו מועילה כדי להתחייב באונסין, אף על גב שאין מועיל שיהיה שלו לגמרי, לגבי חיוב ד' וה' יש בכך משום קנין כדי להתחייב.

מכאן הוציא לדינא, שהלוקח החמץ בפסח, אף על גב לא קנה משום דאין קנין באיסורי הנאה, מכל מקום הרי אם החמץ בעין יכול לתבוע דמי החמץ שנתן למוכר, ואם יגנב או ישבר לא ישלם לו המוכר מפני שהלוקח חייב באחריות החמץ, ולכן שפיר לוקה הלוקח שקנה החמץ.

בקובץ שיעורים (בבא בתרא פו, א) תירץ, דמה שגנב צריך קנין אין הכוונה כדי שיזכה בהגניבה, שהרי אינו נעשית שלו, אלא דאין זה מעשה גניבה רק כשמוציא מרשות בעלים ומכניסה לרשות שלו, ולזה צריך שיעשה מעשה המועיל לקנות, דבקנין ודאי צריך שיכניסנה לרשותו, וכיון דמועיל מעשה כזה לקנות, מוכח שבכך נחשב הכנסה לרשותו, ומשום כך גנב מתחייב בה, ואם כן אין צריך רק "מעשה הקנין" ולא "חלות הקנין", ומה שאין מועיל קנין באיסורי הנאה, היינו שאין הקנין חל, דאי אפשר למוכרן או לקנותן, אבל מעשה הקנין שייך גם באיסורי הנאה, ולענין גניבה סגי במעשה גרידא.

דף ע"ב ע"א

בגמ': האי דלא אמרי לך באורתא משום דלא אכלי בשרא בתורא.

ופירש"י שכיון שלא אכל בשר שור, לא הי' יכול לדקדק בטעמו של דבר. והתוס' כתבו דשרוי בתענית. ופשטות משמע שחולקים ארש"י שמניעת אכילת בשר אינו טורד לעיון, וקשה דאם כן אמאי לא אמר רב חסדא דלא חשיב כן באורתא משום שהוא הי' מתענה.

וביאר הגאון רבי משה פיינשטיין באגרות משה (יו"ד חלק ד' סי' ל"ו אות ד') דבוודאי גם תוס' מודים דע"י מניעת אכילת בשר לא יוכל לעיין כראוי, אלא שהוקשו לתוס' הא גופא, אמאי לא אכל בשרא דתורא כדי שיוכל ללמוד ולעיין היטב. ותירצו שיושב בתענית הי'. והא שהי' יושב בתענית הוא משום תענית חלום וכדו'.

ומה שלא אמר משום שהי' יושב בתענית, משום שהאמת אמר, שגם אילו לא הי' יושב בתענית אלא אוכל דברים אחרים, לא הי' מצליח להגיע לסברא זו עד שהי' אוכל בשרא דתורא. עיי"ש.

★★

כתב הרה"ק רבי צדוק (פרי צדיק פר' ראה), 'שהנפש מתאוה לאכילת בשר שהנפש מרגיש שנצרך לו אכילת בשר להשגת דברי תורה. ועל דרך שמצינו ברב נחמן דלא אכלי בשרא דתורא, ופירש רש"י, לא דקדקתי טעמו של דבר, ותוספות (ד"ה דלא) פירשו כפשוטו, שלא אכל בשר ששרוי בתענית היה. והכל אחד, שרב נחמן ידע, שהבשר נצרך לו לעסק התורה, וכעין שאמר רב נחמן [-עצמו] לענין היין (עירובין סד, א), כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילאי דעתאי. וזה שפירש רש"י לא דקדקתי טעמו של דבר, שכיון שלא אכל בשר לא יכול לדקדק טעמו של דבר, והיה אצלו אכילת הבשר ושתיית יין דברי תורה'.

עוד כתב (צדקת הצדיק אות רטז), 'ובסעודה שלישית שהוא עם היציאה, אז זעיר אנפין שהוא מדת קודשא בריך הוא הממלא להחשק, והוא אז השפע היורד לצורך כל ימי השבוע גם כן, ותיקנו על זה שלוש סעודות, כי המאכל קיום החיים, ועל ידי האכילות כרצון השם יתברך הם נכנסים בלב, מאחר שהשם יתברך יסד המאכל לקיום חיי האדם, בודאי יש בו כח חיות המחיה לו.

'וגם במאכל דחול יש שייכות כדרך שאמרו, האי דלא אמרי לך מאורתא, משום דלא אכלי בשרא דתורא, ואמרו (מכילתא ריש פרשת בשלח), לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן, פירוש שהוא לחם שמלאכי השרת אוכלין, ויש בו חיות רוחני עצום מאוד, ועל ידו זוכה לדברי תורה הרבה, ומסתמא כל תלמידי חכמים העוסקים בתורה שניתנה תורה להם הם אוכלי מן כמו שאמרו (אבות ג, ה), כל המקבל עול תורה מעבירין עול מלכות ועול דרך ארץ, ופרנסתו הוא דוגמת מן, ויש בו ודאי אותו קדושה להכניס בלב חיות מאמיתות השם יתברך, שעל ידי זה משיג דברי תורה מאמיתות חכמתו יתברך, [וממשמע שנאמר במן (שמות טז, כט) ביום השישי לחם יומים, נראה כי גם לענין השפעת בדברי תורה הוא בערב שבת קודש שפע כפול, והוא טעימה מהשפעת יום השבת, וכמו שאמרו גם כן לטעום המאכלות דשבת בערב שבת].

★★

בספר הכתב והקבלה (פר׳ משפטים) כתב, ׳כי כל בשר בהמה להיותו בעל חי, יותר קרוב אל טבע האדם להתקשר עמו להיותו מזון אליו ולהשלים כוחות החיוניות שבו, בשר הבהמה משיב בשר האדם לחזקו ולהבריאו, ומתאחד עמו להיותו כבשר אחד להשלים תמורת הניתך והכלה ממנו כל עת ורגע, כמאמרם כמה דלא אכילנא בשרא דתורא לא צילתא דעתאי׳.

★★

בגמ׳: דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא.

אמר אא״ז הרה״ק רבי שמואל אליהו מזוואלין זצוק״ל, כי לעסק התורה לא טוב הדחקות, וכדמצינו בגמרא (ב״ק עב.) לא אמרי לך באורתא דלא אכלי בשרא דתורא. הגם שיש סודות על זה, מכל מקום הפשטות גם כן אמת. כי כל זמן שאין הרחבה בעולם הזה, לא היה מוחו חזק כל כך. וגם כאשר אין מחסור לתלמידי חכמים, על ידי זה יש חשיבות לתורה ומנשאים את בעלי התורה. וזה הפירוש יגדיל תורה ויאדיר (ישעיה מב, כא). יאדיר לשון עשירות וכל טוב, היינו על ידי שיש גדלות לתורה על ידי זה הם מהודרים. וזה מסיפא לרישא מידרש, על ידי שהם מהודרים בכל טוב על ידי זה יגדיל לתורה, עכ״ל. (הגהות אמרי שאול פר׳ צו).

★★

בגמ׳: בעינן וטבחו כולו באיסורא.

ומפני זה אם מכר שור חוץ מהרגל שבו פטור, אבל אם גנב שור מקוטעת ומכרו חייב, שהרי כל מה שבא לפניו מכרו, ומיקרי וטבחו כולו באיסורא.

על פי זה כתב הנצי״ב (בשו״ת משיב דבר סי׳ כ״א) לגבי לחם משנה, דאם בא לפניו פרוסה אפשר לברך עליו, דהרי מברך על כל מה שבא לפניו, אבל אם בא לפניו שלימה ופירסה לשנים, לא מהני דהרי לא בריך על שלימות ממה שבא לפניו.

וכתב דהיינו טעמא דעושין ״יחץ״ בליל הסדר דוקא לפני אמירת הגדה, שהרי לפני אמירת ההגדה עדיין אינו זמן סעודה, נמצא שחוצין את המצה לשנים טרם בא העת לאכול, ובשעת הסעודה בא לפנינו פרוסה, ואף לדידן דנקטינן כהפוסקים דבעינן עוד שתי מצות בנוסף להפרוסה, מ״מ נפק״מ למי שיש לו מלכתחילה רק שתי מצות.

★★

בגמ׳: א״ר שמעון משום דרבי לוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף ור׳ יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

הגמרא במסכת עבודה זרה (כז, א) מקשה, כיצד מלה צפורה את בנה למאן דאמר שאשה פסולה למול, ותירצו שמלה על ידי שליח, או שהתחילה למול ומשה רבינו גמר את המילה.

בכלי חמדה הקשה על התירוץ השני שהתחילה למול ומשה סיים את המילה, הרי מעשה המילה נחשב מתחילת המילה ולא רק בסופה, וכמו שאמרו כאן לגבי שחיטה דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, שאז כבר בתחילת חיתוך הסימנים נחשב הדבר כמעשה שחיטה. וראיה לדבר דגם במילה נחשב החיתוך כמעשה מילה כבר בתחילתו, מהא דמותר למול בשבת על ידי שני אנשים בזה אחר זה, ואין אומרים דהראשון לאו מעשה מילה קעביד ומחלל שבת (עיין שבת קלג, ב).

וכיון שכבר בתחילת החיתוך מקרי ׳מעשה מילה׳, אם כן מה הועילה הגמרא בתירוצה שציפורה רק התחילה את המילה, הלא גם בתחילת מילה פסולה אישה.

בפרדס יוסף (פר׳ שמות) תירץ על פי מה שכתב בספורנו, דכוונת הגמרא דמשה רבנו סיים את המילה, היינו, שצפורה מלה ומשה רבנו פרע את המילה. לפי זה אתי שפיר, דהרי ציפורה מבני קטורה היתה, ובני קטורה חייבים במילה ופטורים מן הפריעה, שלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו.

ממילא יש לבאר את תירוץ הגמרא כך, דבאמת על מעשה המילה היתה צפורה כשירה למול, דכיון שהיא מבני קטורה שחייבים במילה, ובבני קטורה לא מצינו חילוק בין אנשים לנשים וגם הנשים מצוות למול את בניהן, ממילא כשירה גם היא. וכל קושיית הגמרא היתה, איך הוכשרה לפרוע את המילה. ועל זה מתרצת הגמרא או דעבדא שליח או שמשה רבנו עשה את הפריעה.

דף ע"ב ע"ב

בגמ': דאי ס"ד מדאורייתא מכי שחיט בה כו'.

וכתבו התוס' (ד"ה דאי) בתוך דבריהם להסתפק אי תקרובת ע"ז אסור בהנאה מן התורה או לא.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, דדעת הרמב"ם (פ"ז מהל' ע"ז) והחינוך (מ' תכ"ט) דאסורים בהנא' מן התורה, דילפינן לי' מקרא דכתיב (דברים ז' כ"ו) ולא תביא תועבה אל ביתך, דכולל איסור אכילה ואיסור הנא'.

וברשב"א קידושין נ"ח ע"א (ד"ה אלמא) הביא דעה דאיסור אכילה ילפינן מן ויאכלו זבחי מתים, אבל איסור הנא' אינו רק מדרבנן. ועיין ברמב"ן בהשגותיו לסה"מ (מל"ת קצ"ד).

וכתב במנחת חינוך (מ' תכ"ט) שישנם עוד נפק"מ בין השיטות, לגבי שיעור איסור האכילה, דלסברת הרמב"ם והחינוך דילפינן מולא תביא אל ביתך, כיון דלא כתיב בי' איסור אכילה, ה"ז אסור בכ"ש, וממילא יוצא מזה עוד חומרא שאסור גם באכילה שלא כדרך.

משא"כ להסוברים דילפינן מויאכלו זבחי מתים, א"כ אינו עובר עליו באכילה רק בשיעור כזית, ושלא כדרך אכילתו אינו עובר עליו.

★★

בגמ': רבא כו' **עד זומם חידוש הוא.**

הרמב"ם (הל' עדות פי"ח הלכה ג') כתב וז"ל: וזו שהאמינה התורה עדות האחרונים על הראשונים, גזירת הכתוב הוא, ואפילו היו עדים הראשונים מאה, ובאו שנים והזימום ואמרו אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם במקום פלוני כו'. הרי אלו נענשים על פיהם, ששנים כמאה ומאה כשנים עכ"ל.

וכתב שם בכסף משנה שמקור דברי הרמב"ם הוא מהא דאמר רבא כאן דעד זומם חידוש הוא. ואע"ג דלא קיי"ל כרבא, היינו במה דסבירא לי' מכאן ולהבא הוא נפסל, אבל במה דקאמר רבא חידוש הוא, מוסכם הוא לכולי עלמא.

והקשה ע"ז הנודע ביהודה (מהדו"ת אהע"ז סי' נ"ז) דהרי הא בהא תליא, כיון דקיי"ל כאביי דלמפרע נפסל, ע"כ דלאו חידוש הוא, והטעם שאינו חידוש, הוא כמו שכתב הטור בחושן משפט (סי' ל"ח) וכן כתב הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש מכות (פרק א') שכיון שמעידים על גוף העדים לומר עמנו הייתם, ואינם מעידים על גוף המעשה, ה"ז כאילו שהם העידו עליהם שהם חיללו את השבת וכדו', דלזה לא מהני עדות הראשונים.

ומה שכתב כאן הרמב"ם שחידוש הוא, לא קאי על דין דעדים זוממין שנאמנים, אלא על מה שכתב דתרי כמאה ומאה כתרי, ובזה שוה דין עדים זוממים ושאר עדיות, ומצד הסברא היינו אומרים שרחוק יותר לומר שהמרובים שיקרו, ממה שלומר שהמועטים שיקרו, אלא שגזירת הכתוב דמקיש שנים לשלשה ששווים הם, ותרי כמאה ומאה כתרי.

★★

בגמ': עד זומם חידוש הוא דהא תרי ותרי נינהו מאי חזית דציית להני ציית להני הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך.

הרמב"ן בפירושו על התורה נוקט שאכן עדים זוממין זה גזירת הכתוב וכלשונו 'גזירת שליט', וכדברי הגמרא, שבעצם הם תרי ותרי, וגזרה התורה שהאחרונים נאמנים.

אמנם בטור (הל' עדות סי' לח) כתב טעם מדוע דוקא האחרונים נאמנים ולא הראשונים, משום דכשהעדים האחרים אומרים 'עמנו הייתם', הרי הם העידו על העדים עצמם 'עמנו הייתם'. וכאשר הם אומרים 'לא היינו עמכם' לא מהני, שאין אדם יכול להעיד על עצמו, והוי כאילו באו שני עדים ואמרו שחללו שבת, שהאחרונים נאמנים, ואין הראשונים נאמנים על עצמם לומר 'לא היינו עמכם'. אבל כשאמרו האחרונים לא היה המעשה כך, תרי ותרי הם, והראשונים נאמנים כמו האחרונים,

במהר"ל (גור אריה, משפטים) הקשה, הרי אפילו אם העיד כי פלוני הרג פלוני, ואותו פלוני בא אחר כך ברגליו, אינם זוממין, וכאן לא שייך טעם הטור.

ולכן פירש, דכיון דקיימא לן דאף הזמה שלא בפניו לא הוי הזמה (כתובות כ, א), מבואר דצריך שיעיד על העד עצמו, וכמו כן אם מכחישים העדים בלבד, אף על גב דהוא בפניו, כיון דלא באו להעיד על העד, רק שאומרים שאין

העדות כמו שהעיד העד, ואין זה עדות על העד כלל, ולפיכך לא נעשו זוממין בזה, ואפילו אם בא הרוג ברגליו, אין כאן עדות על העד, ואין נעשים העדים זוממין אלא אם כן העידו עליהם בעצמם, ובין הכחשה ובין בא הרוג ברגליו אין כאן עדות על העדים.

★★

בגמ': עד זומם וכו'.

כתב היראים (קסח), 'לא ידעתי מנין לאומרים שהממון [שנותנים העדים זוממין] למי שהעידו עליו, אחרי שהוא קנס יתנהו בית דין לכל מי שירצו וכו'. דהיינו מנין המקור לכך שהעדים הזוממין נותנים את הכסף למי שביקשו להרשיעו, אולי יתנוהו לבית דין, והם יחליטו כפי ראות עיניהם למי ראוי ליתנו.

ומטו בבי מדרשא בשם הגאון רבי ישראל מסלנט שתירץ, דהנה טבע האדם שיקשה לו הרבה יותר להתחייב לאדם מסוים מאשר להתחייב לגוף כללי, ואם יפסקו לו לשלם להקדש או לבית דין, ייקל לו בהרבה מלשלם לפלוני חבירו.

לפי זה יתבאר היטב, דכיון שהעדים הזוממין בקשו לחייב את הנידון לשלם לתובע ולא לבית דין, לפיכך מחייב ה'כאשר זמם' שאף הם יתחייבו לאדם פלוני ולא לבית דין.

דף ע"ג ע"א

בגמ': מאי בינייהו וכו'.

הגאון רבי יצחק הכהן פיגנבוים זצ"ל מוורשא כותב בספרו יפה דעת (ע' קו):

מה שהקשה כ"ת במס' ב"ק (ע"ג ע"א) דקאמרה הגמ' מאי בינייהו בין טעם דחידוש ובין טעם דפסידא דלקוחות, לענין מכאן ולהבא הוא נפסל, הא מצי למימר נ"מ כגון שהעיד אחד מכת זו ואחד מכת זה, דבזה ליכא חידוש דהא אפי' לרב הונא בהכחשה בכה"ג לא מצטרפי, משום דחד מינייהו פסול.

נ"ל דליכא קושיא כלל, דיש לומר דבכה"ג שהעיד אחד מכת זו ואחד מכת זו קודם זמן הכחשת כת השניה ודאי דמצטרפין לרב הונא, דהא הראשון אוקמי בחזקת כשרות, והשני אפי' אי הכחשתו היא שקר בודאי לא נפסל אלא משעת הכחשה ואילך דאז הגיד שקר ולא מקודם, ולכן עדיין הוי חידוש בהזמה.

★★

בגמ': והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

כתב הראשית חכמה בהקדמתו, 'בתענית פרק ג (כא, ב) אמרו רבותינו עוד זכרונם לברכה, אבא אומנא הוה, אתי ליה שלמא כל יומא ממתיבתא דרקיעא, ולאביי כל מעלי יומא דשבתא, ולרבא כל מעלי יומא דכפורי, הוה קא חלשא דעתיה דאביי על דאבא אומנא, אמרו ליה לא מצית למעבד כעובדיה, וספרו שם מעשיו.

'הרי כי עם היות שאביי ורבא בכל הגמרא הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם שהלכה כאביי, מכל מקום לענין מעשה גדלו מעשה אביי על רבא, ולכך היו נותנים לו שלום מלמעלה כל ערב שבת. וכן כמה (אנשים) אמרו שם בתענית שזכו לעולם הבא מפני המעשה'.

★★

בגמ': הוזמו על הטביחה הוא משלם תשלומי כפל והן משלמין תשלומי שלשה.

בשו"ת אגרות משה (חו"מ א' סי' י') הביא משו"ת שבות יעקב דעד שנטל שכר אחר שהעיד, אע"ג דאיסורא איכא מ"מ לא נתבטל עדותו למפרע. והקשו לו דאמאי לא חיישינן שמה שהעיד הי' בשביל השכר שנטל אחר כך.

ותירץ הגרמ"פ ז"ל דכמו דחזינן הכא דעדים שהעידו על הגניבה ואחר כדי דיבור העידו על הטביחה ומכירה, והוזמו על הטביחה ומכירה, מ"מ מה שהעידו על הגניבה קיים, והטעם דכיון שיש לו לאדם חזקת כשרות, תלינן שלאחמ"כ נתקלקלו, ובשעה שהעידו על הגניבה כשרים היו.

ומהאי טעמא כתב הש"ך (יו"ד סי' א' סק"ח) בשם התוספתא שאפילו מי שהמיר דתו, כל מה ששחט באותו יום עד שהמיר כשר, דאית לי' חזקת כשרות.

וה״נ אף שנטל שכר להעיד ועבד איסורא, אה״נ איסורא דעבד עבד, אבל עדותו כשרה, דאמרינן שאח״כ התקלקל כיון שיש לו חזקת כשרות.

אמנם כאן מבואר שאם העידו על הגניבה ועל הטביחה ומכירה תוכ״ד, כשם שנפסלו על הטביחה ומכירה כשהוזמו, כן נפסלים גם מהעדות על הגניבה. ואיה״נ י״ל שאם נטל שכר תוכ״ד מהעדות בטל העדות, שוב כתב די״ל דגם בכה״ג לא בטל העדות למפרע, דכיון דנטילת שכר לאו איסור גמור, לא נתבטל העדות אף אם נטל שכר להעיד תוכ״ד.

★★

בגמ׳: תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

מסקנת הגמרא במסכת נדרים (פז, א), ׳והילכתא תוך כדי דיבור כדבור דמי חוץ ממגדף וכו׳. והנה בפרשת אמור נאמר (ויקרא כד, טז), ׳ונוקב שם מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת׳, ויש לדקדק, מדוע כפל הכתוב ואמר ׳בנקבו שם יומת׳, לאחר שנאמר כבר ׳ונוקב שם יומת׳.

וביאר ביוסף לקח (שם), דכוונת הכתוב ללמד מה שאמרו בגמרא, תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף וכו׳, ולכן אמר הכתוב ׳בנקבו שם יומת׳, דתיכף לאחר שאמר את השם חל עליו חיוב מיתה, בשונה מכל התורה כולה דתוך כדי דיבור כדיבור דמי.

דף ע״ג ע״ב

בגמ׳: וסבר ר׳ יוסי תוכ״ד כדיבור והתנן הרי זה תמורת עולה ונמלך כו׳ אמרי תרי תוכ״ד הוי.

הרמב״ם (פט״ו ממעשה״ק ה״א) כתב דבהקדש לא מהני חזרה תוך כדי דיבור.

ובש״ך (סי׳ רנ״ה סק״ב) תמה עליו מסוגיין דמבואר דאמרינן תוכ״ד כדיבור דמי אף בהקדש, ולהכי אם אמר הרי זו תמורת עולה ותוכ״ד אמר הרי זו תמורת שלמים מהני חזרתו.

ועיין במשנל״מ (הל׳ מעשה״ק שם) מה שיישב שיטת הרמב״ם, ומה שתמה עליו בקצות החושן (סי׳ רנ״ה סק״ב) ומה שישב שיטת הרמב״ם באופן אחר.

★★

בטעמו של הרמב״ם דלא מהני חזרת תוכ״ד בהקדש, כתב בקצוה״ח (שם) על פי דברי התוס׳ במנחות (פ״א ע״ב ד״ה תודה) דכיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, תו לא מהני בי׳ חזרה.

ואע״ג דבכל קנינים בהדיוט מהני חזרה תוכ״ד, היינו משום דבעינן אמירה שיאמר לו לך חזק או משוך וקני, וממילא חוזר בו מאמירה זה, משא״כ בהקדש דהאמירה כמסירה תו לא מהני בי׳ חזרה.

★★

בקרית ספר (רפט״ו מהל׳ מעשה הקרבנות) כתב טעם מחודש בשיטת הרמב״ם אמאי לא מהני חזרה תוכ״ד, דכיון דקיי״ל בהקדש דסגי במחשבה, א״כ בכל חזרה תוכ״ד, הוא כבר לאחר כדי דיבור, שהרי בודאי קודם שהוציא בשפתיו כבר גמר במחשבתו להקדיש, ואז חל ההקדש, ונמצא שחזרתו הוא כבר לאחר כדי דיבור.

★★

בגמ׳: כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי ומורי וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כדי שאילת תלמיד לרב) כתבו דהא דאמרו בברכות (כ״ז ע״ב) הנותן שלום והמחזיר שלום לרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל, היינו באופן שנותן שלום לרבו כמו לחבירו, כגון שאומר לו שלום עליך, ואינו אומר לו שלום עליך רבי. וכ״כ רש״י בברכות שם.

אבל ברבינו יונה ברכות (דף י״ח ע״ב) כתב שאין לו להקדים בשלום רבו כלל, אלא כמי שיש לו מורא ממנו. ואינו יכול לפתוח את פיו מרוב מורא. והא דאמרו כדי שאלת שלום תלמיד לרב, אינו ר״ל אלא כדי חזרת שלום תלמיד לרב. וכתב במעדני יום טוב (בראש״ש ברכות פ״ד סי׳ ה׳) דלפני תר״י לא הי׳ הגירסא בברכות הנותן שלום ״והמחזיר שלום״ (וכן ברי״ף לא גרס לי׳), דהרי תר״י מתיר להחזיר שלום לרבו ואוסר ליתן לו שלום.

ובראש״ש שם מביא עוד מירושלמי ברכות (פ״ב ה״א) דאיתא דרבי יוחנן הוה מסתמך על רב יעקב בר אידי, והי׳ רבי אלעזר רואה אותו ומתחבא ממנו. אמר שני דברים עשה לי בבלי זה שראה אותי ולא אמר לי שלום, ושלא אמר

דברים ששמע ממנו בשמו. השיב לו ככה נהוג אצלם, שהקטן אינו שואל בשלום הגדול, לקיים מה שנאמר ״ראוני נערים ונחבאו״. וכתב הרא״ש דהבבלי חולק על הירושלמי כדחזינן הכא וכנ״ל.

ועיין בשו״ע יו״ד הלכות כבוד רבו (סי׳ רמ״ב סעיף ט״ז) שהובא שם במחבר דעת הרמב״ם הל׳ ת״ת (פ״ה ה״ה) כדעת רש״י ששואל ואומר בלשון כבוד שלום עליך רבי. וכתב שם בגר״א (ס״ק ל״ט) דמירושלמי זה יש להוכיח אדרבה כמו הרמב״ם תוס׳ ורש״י, דמדהמקפיד רבי יוחנן, ואמר ר׳ יעקב בר אידי כן נהגין, משמע דמצד הדין נותן לו שלום, ורק אינן נוהגין כן בבבל.

בפנים מאירות (בהקדמה לספרו) כתב דאף ר״א שהתחבא מפני רבו ריו״ח, היינו רק ברואה אותו מרחוק. אבל אם נמצא עם רבו בקרוב, בודאי צריך לשאול אותו בשלומו, ודלא כרבינו יונה.

ועיין ברמ״א (יו״ד שם), שהביא דברי רבינו יונה בשם י״א, וכתב שנוהגין כמו הרמב״ם.

★★

בבן יהוידע פירש לפי דברי התוס׳ הנ״ל את הפסוק (תהלים קיט, קסה), ׳שלום רב לאוהבי תורתך׳, ודייק לומר ׳רב׳, משום שמאריך לומר שלום עליך רבי ומורי, ואז ׳אין למו מכשול׳, שלא יענש בעבור השלום.

עוד ביאר לפי זה מה שאמרו חז״ל, (ברכות סד, א), ׳תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם׳, תלמידי דייקא, שאין יכול לקצר הלשון, אלא מרבים דברים לומר בו שלום עליך רבי ומורי, וזה שבח ישראל לעתיד, דאף על גב שלא יצטרכו לבקש זה מזה שילמדו חכמה, כי כולם הם למודי ה׳ ורוח ה׳ ידבר בם, עם כל זה ינהגו זה עם זה כמנהג תלמיד לרבו, שאומרים חד לחד שלום עליך רבי ומורי. וזהו שאמרו, אף על פי דכל בניך הם למודי ה׳, עם כל זה ׳ורב שלום בניך׳, שמרבין נוסח השלום לומר בו רבי ומורי.

★★

בגמ׳: דאתו בי תרי ואמרי הפיל את שינו סימא את עינו דבעי מיתיב ליה הרב דמי עינו ואתו בי תרי מציעאי ואמרי עינו והדר שינו דלא בעי למיתב ליה אלא דמי שינו דקא מכחשי ליה קמאי למציעאי.

מדברי הגמרא משמע, שאם הפיל את שניהם כאחת אפילו דמי שניהם אינו נותן, וכן איתא להדיא במסכת עבדים (ג, ב), ׳הפיל שיניו כאחד, סימא ב׳ עיניו כאחד, יוצא ואינו נוטל כלום׳.

בגליוני הש״ס הקשה, למאן דאמר שאי אפשר לצמצם, אם כן יתן תמיד דמי הפחות, שהרי אי אפשר לצמצם שנפלו שניהם כאחת, ואם כן יתן דמי הפחות. ואמנם היה אפשר להוכיח מכאן, דאף שאי אפשר לצמצם, מכל מקום צד הצמצום גם כן ישנו, אלא דהוא מיעוט, ויש ב׳ צדדים, וכיון שאין הולכים בממון אחר הרוב לפיכך באופן זה פטור.

עוד תירץ, דיתכן באופן שהכהו הכאה אחת, ומכח אותה הכאה נפל כל השינים או שתי העינים, או עינו ושינו, דאז אף שהנפילה היתה בזה אחר זה, מכל מקום חיובו על ההכאה, דאז נחשב כאילו שנגמר הכל. [על דרך מה שכתב בנימוקי יוסף, למאן דאמר אשו משום חציו, דנחשב כאילו נגמר הכל ברגע הראשון, ולפיכך מתר להדליק נרות בערב שבת].

דף ע״ד ע״א

בגמ׳: דדינא כוותייהו פסקינן.

הרמב״ם (הל׳ עדות פרק כא, הלכה ד) פסק, ׳העידו שסימא את עינו ואחר כך הפיל את שינו והוזמו, ונמצא הדבר הפך שהאדון הפיל את שנו ואחר כך סימא את עינו משלמין דמי עין לעבד וכן כל כיוצא בזה׳. בכסף משנה שם תמה עליו, שהרי פסק (שם יח, ד) כרבא דהכחשה תחילת הזמה, ואם כן אף בהוכחשו ולבסף הוזמו צריך להיות הדין כן.

באגודת אזוב (הכחשה והזמה אות יב) תירץ, דהרמב״ם השמיענו חידוש בזה, שלא זו בלבד דבאופן שההפיכה היתה קודם הזמה, דאז בודאי יש להם דין של עדים זוממין, שהרי בשעת הפיכה היתה עדיין מועילה עדות הראשונים לפטור האדון מדמי עין, ולכן בהזמה דאחר כך חייבין כיון שכבר הפסידו לעבד בעדותן, אבל בהוזמו תחילה ואחר כך היתה הפיכה, היה צד לומר שבזה לא ישלמו העדים

כיון שמעולם לא הפסידו לעבד בעדותן, שהרי בשעת עדותן לא היתה שום עדות אחרת לעבד, ואחר כך כשבאו עידי הזמה ואפכינהו גם כן לא הפסידו הראשונים כלום לעבד, משום שנתבטלה עדותן בשעת הזמה, ולכך חידש הרמב"ם שאפילו בזה חייבים על מחשבתם.

★★

עוד הקשו המפרשים, למה השמיט הרמב"ם הך דאוקים הכא דאיירי דוקא בדעמד בדין, דאי לאו הכי דמי' דכולי' עבד בעי לשלומי כיון דאכתי לא מיחייב.

ותיריץ בשער המלך (הל' עבדים פ"ה הי"ז) די"ל דהרמב"ם מפרש כרש"י דהיינו טעמא דכולי עבד בעי לשלומי, מטעם דאי הוה בעי הוה מודה בבית דין ומיפטר, ומודה בקנס פטור.

והנה לר' המנונא ור' יוחנן דס"ל לקמן ע"ה ע"א דמודה בקנס דיציאת אברים אם פוטר את עצמו מכלום חייב, תו לא בעי להעמיד בשעמד בדין, דהרי כשפוטר את עצמו מכל, הי' העבד יוצא לחירות, וסוגיא דהכא אתיא כרב הונא הסובר דגם בקנס דראשי אברים אע"ג דפוטר א"ע מכלום פטור, ולפ"ז להלכה דקיי"ל כר' המנונא ור' יוחנן ניחא פסק הרמב"ם דלא כתב הך אוקימתא דהעמידו בדין.

דף ע"ד ע"ב

בגמ': סימא את עינו והפיל את שינו.

במסכת ברכות (ה, א) מובא מחלוקת מאין דורשים שיסורים ממרקים עוונותיו של אדם, רבי יוחנן דורש משן ועין, 'מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה', ואילו ריש לקיש דורש זאת מברית מלח, 'נאמר ברית במלח, ונאמר ברית ביסורין, מה ברית האמור במלח, מלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין, יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם'.

והנה ההבדל בין שתי הדרשות, שאם דורשים משן ועין, הרי בשן ועין אינו יוצא לחרות אלא אם רבו הכהו ולא אחר, וצריך גם שיכיר וידע מי הכהו, מה שאין כן אם דורשים מברית מלח, כל יסורים שיבואו עליו ממרקים.

על פי זה ביאר בהר צבי להגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל (פר' וארא) את הפסוק (שמות ו, ה) 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם', שבני ישראל סברו, שמצרים אלו אדוניהם והם הכו אותם, ולא ידעו שהמכות היתה גזרה משמים, ולא הכירו המכה האמיתי, ואם כן לא יצאו לחרות, על כך נאמר 'ואזכור את בריתי', אזכור גם את הדרשה מברית מלח, שכל יסורים ממרקים.

בפירוש אהבת איתן (על עין יעקב, ברכות שם) הקשה, מאחר שיש גזירה שוה, למה לא דרש גם רבי יוחנן לגזירה שוה, אלא נצרך לקל וחומר, ואין לומר שחלק על הגזירה שוה, משום שאנו מוצאים במקומות אחרים בש"ס שרבי יוחנן עצמו דורש גזירה שוה של ברית ברית, (עיין יומא נד, א, ומנחות כ-כא).

וביאר, שרבי יוחנן וריש לקיש לא נחלקו כלל, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, דיש עוונות הבאים מצד התולדה, מתכונות רעות שהושרשו אצל אביו ואמו, ויש עוונות הבאים מחמת יצרו הרע. עוד צריך להקדים דאיתא במדרש (במדרש רבה לו, ה), 'אמר רבי יעקב בר זבדי, מה טעם עבד יוצא בשן ועין, מהכא וירא ויגד', ופירש רש"י, 'ראה (חם) בעינו (את ערוות נח), והגיד בשינו המחתך את הדיבור, וכיון שלקה באחד מן האיברים שחטא, נפטר מקללתו ויוצא לחרות'.

והנה החטאים שבאים מחמת ירושה מאבותיו, הם בבחינת עבד שבא לו מצד האבהות, מחמת קללת חם זקינו והוא בא מזרעו, ויסורים הממרקים את החטאים הם בדומים לשן ועין שמוציאין את העבד לחרות, ומבטלין כח האבהות והתולדה, ובהם דיבר רבי יוחנן ולכן דרש קל וחומר משן ועין, אבל ריש לקיש דיבר ביסורים הבאים על האדם מצד חטאי עצמו, וזה בדומה למלח שממתקת את הבשר שיהיה בו טעם טוב, ולכן דרש גזירה שווה ברית ברית.

★★

בגמ': מודה בקנס כו' **פטור.**

על פי דין זה דמודה בקנס פטור ביאר בעין יצחק (בראשית), מה שפנה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון (בראשית ג, יא) ואמר לו: 'המן העץ אשר ציויתיך לבלתי אכול ממנו אכלת', ולמה לא פנה אליו מיד בתביעה כיצד אכלת מן העץ אשר ציויתי אותך לא לאכול. אלא דבכך ביקש הקדוש ברוך

הוא להציל את דינו, כיון שהמודה בקנס פטור, וחיובו של אדם הראשון משום קנס היה, כפי שאמרו במסכת עירובין (יח, ב) 'כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו', ולפיכך אם יבוא אליו מיד בתביעה לא יהא סיפק בידו להודות, אך מכיון שפנה אליו בשאלה וציפה שאדם הראשון יודה, יפטר.

★★

בגמ': עדים שהוכחשו בנפש לוקין וכו' **בבא הרוג ברגליו.**

הנודע ביהודא (מהדו"ק אהע"ז סי' סה) כתב שמה שאמרו שאין הקב"ה טובע שנים בחותם אחד, אין הכוונה רק על הרוב, אלא דבר זה אי אפשר כלל, כי אם נאמר דזה אפשרי אלא לא שכיח א"כ כאן בבא הרוג ברגליו מדוע לוקין העדים, והלא כיון דתרי עדים נינהו ודאי לא משקרי, וא"כ נימא דודאי נזדמן עוד אחד שהי' דומה ממש להרוג והוא בא ברגליו, אבל העדים העידו אמת, וא"כ מדוע לוקין העדים, אלא ודאי דבר זה שיהיו שניהם דומים ממש לא שייך כלל ועל כן שפיר לוקין, והמעשה דשתי אחיות בסוטה, התם הכהן לא עלה בדעתו לזה ולא רמי עליה למידק ואפי' על הבעל לא רמיא, אבל באמת אם הכהן הי' מדייק הי' רואה שיש בין שתי האחיות איזה הפרש, עיי"ש.

ובשו"ת דבר יהושע (ח"ג אהע"ז סי' ד אות א) כתב לדחות דברי הנודע ביהודא, וכתב דהנה זה ברור דאף אם נאמר ששייך שני אנשים שיהיו דומים זה לזה ממש, מ"מ כשבאים עדים ואומרים מכירים אנו בטביעת עין שפלוני הרג את פלוני קטלינן להההורג כמבואר בחולין (צו ע"א) ולא חיישינן שמא אותו פלוני שהם ראו שהרג זה לא אותו אחר שהעידו עליו, ועל כרחך לומר כן, דהרי הנודע ביהודה עצמו (בסי' נא) כתב דמה דאמרינן שם דאי אמרו פלוני דהאי סימנא והאי סימנא קטל נפשיה לא קטלינן ליה, זה רק בסימנים בינוניים ולא בסימנים מובהקים, דבסימן מובהק דמי לטביעת עין אפי' להריגת הרוצח.

והנה זה ברור דגם סימן מובהק יכול להיות שיש עוד אחד בעולם שיש לו אותו סימן ממש, אלא ודאי היות וזה דבר שלא שכיח לא אמרינן דאתרמי גברא אחרינא בהאי סימנא וזה הוא הרוצח, וא"ג גם בטביעת עין, אף שנאמר דשייך שיהי' עוד אחד שדומה בטביעת עין לאותו רוצח, אין לחשוש לזה, ושפיר אפשר להרוג את הרוצח שהעידו עליו העדים, א"כ כמו שאנו אומרים שלגבי ההורג אין לחשוש אולי זה מישהו אחר כדי שהרוג את הרוצח, ואין הרוצח יכול לפטור עצמו אף שהעדים אין מכחישים אותו שיתכן שיש עוד כזה אדם, ה"ה כאשר בא ההרוג ברגליו שפיר אין לחשוש שמא זה אדם אחר דומה לאותו הרוג שהעידו עליו, ושפיר לוקין העדים כאשר ההרוג בא ומכחיש עדותם, ועיין עוד שם מה שכתב עוד לדחות דברי הנודע ביהודא עיי"ש.

★★

במשנה: גנב עפ"י שנים וטבח עפ"י אחד או עפ"י עצמו כו'.

בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' ק"ו) נשאל, דהרי מי שגנב בעדים, והשיב את הגנבה טרם שהעידו בבית דין אינו משלם כפל, דאשר ירשיעון אלקים כתיב, ועוד דלא גרע מאומר בבית דין גנבתי ובאו עדים שגנב שהוא פטור.

אלא שיש להסתפק אם גנב בעדים ואומר החזרתי אי נאמן או לא, ואת"ל שהוא נאמן אם כן כל גנב איך יצוייר שחייב כפל, שאפילו העידו עדים בבית דין שגנב, ה"ז מרשיע את עצמו שהרי יכול לפטור א"ע ולטעון שהחזיר.

ואין לתרץ דדוקא בשמעידים שלא זזה ידם מתוך ידו ולא החזיר הגניבה, אז חייב כפל, דבמשנתינו ששנים מעידים שגנב וא' מעיד שטבח או עפ"י עצמו, חייב הוא בכפל, ומוכח דאיירי שלא היו העדים אתו כל הזמן, שהרי לא היו בשעת טביחה.

ותירץ הרשב"א דאמנם פליגי בזה רבוותא אי הגוזל חבירו בעדים נאמן לומר החזרתי שלא בעדים או לא. ואפילו להסוברים שהוא נאמן לק"מ, שכמו שאינו נאמן אחר שבאו עדים לומר שכבר הודה על הגניבה לפני שבאו עדים, כך אינו נאמן אח"כ לומר שכבר החזיר הגניבה, ואין זה תלוי בזה, ועיי"ש שמביא ראי' לזה שהוא נאמן על הממון ואינו נאמן על הכפל כיון שבאו עדים שגנב.

וגם זה שהוא יכול לטעון החזרתי, אין זה נקרא מרשיע את עצמו בשתיקתו, אלא בית דין מרשיעין אותו וממילא הוא חייב, ורק יכול לפטור את עצמו בטענת החזרתי עכתו"ד.

ועיין בקצות החושן (סי' שנ"א סק"ד) מש"כ בדבריו, ובחזון יחזקאל ב"ק (פ"ח ה"ב).

★★

בגמ': מעשה ברבן גמליאל שסימא את עין טבי עבדו.

החיד"א בספרו דבש לפי כתב בשם הרמ"ד, דטבי עבדו של רבן גמליאל היה גלגול חם, והיה הבירור מהטוב שבו, ולכן נקרא טבי.

בבן יהוידע ביאר לפי זה את מהות השם 'טבי', דהנה מצינו דהכתוב תלה עון חם בראייתו, דכתיב (בראשית ט, כב), 'וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ', וכן שיבח את אחיו בראיה, דכתיב (שם שם כג), 'ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחורנית וערות אביהם לא ראו', ולכן נתגלגל הדבר עתה, שסימא רבן גמליאל את עיניו לכפר על אותו גלגול, ועל כן נקרא טבי, אותיות 'יבט'. ע"כ.

ויש להוסיף עוד דלגבי ענין ראי' מצינו "טוב־רואי", וכיון שניתקן ע"י ראיית חם, נהפך ל"טבי".

★★

הנה בשו"ת בית דוד להגר"ד לייטר ז"ל (סי' י') דן אי שרי לאדם לעשות פעולות לגרום שיעקר דבר מה"ת בעקבות זה, אך אינו עוקר בידים, וכתב בתו"ד וז"ל:

ונ"ל להביא ראי' מב"ק (ע"ד:) בר"ג שסימא את עין עבדו ושמח שמחה גדולה. ופירש"י מפני שעבד כשר הי' ומתאוה לשחררו אלא שהמשחרר עבדו עובר בעשה, ולכאורה קשה מדוע לא הפיל שינו במזיד כדי שישתחרר, והיכן מצינו איסור להפיל שן עבד, רק שחרור אסרה תורה, אלא ע"כ כיון דעי"ז יגרום השחרור ויבטל מצות התורה אסור, דאל"כ הי' מפיל שינו ובודאי גם העבד הי' מתרצה.

וכן יש להקשות בגיטין מ"א, בהא דחציו עבד כופין את רבו, מדוע נכוף אותו לעבור על מ"ע יפיל שינו, אכן זה יש לדחות, דח"ע אינו יוצא בראשי אברים, אלא מהא דר"נ יש להוכיח כנ"ל.

אכן יש לדחות, דבתורה לא כתיב איסור שחרור רק "לעולם בהם תעבודו", וממילא אסור ליתן לו גיטא דחירותא דמבטל מ"ע, ה"ה דאסור להפיל שינו דמבטל מ"ע דלעולם בהם תעבודו, והוא גופא של איסור ולא גרמא בעלמא בביטול איסור וככל הנ"ל.

אולם אכתי תקשה בעיני לפ"ז, א"כ ר"ג עבר בעשה, ואיך שמח שמחה גדולה, בשלמא לשיטות הסוברין דאינו רק איסורא דרבנן, י"ל עפ"י הנתיה"מ (סי' רלב) דשוגג באיסור דרבנן א"צ כפרה, ולפ"ז שפיר שמח דעבד כשר ויעשה מצות, משא"כ לפוסקים דאיכא איסור תורה איך שמח, ועוד ק"ל לשיטת המרדכי (סופ"ק דעירובין) שכתב לענין איסור שבת, דאין הקב"ה מביא תקלה, דלא כתוס' חולין דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא, א"כ תקשה היאך יזדמן לר"ג שיבא לידי ביטול מצות עשה ע"כ.

★★

והנה בתוס' עירובין (ס"ד ע"א) כתבו די"ל דר"ג לא ס"ל האיסור ד"לא תחנם" ע"ש. ולפי"ז יש ליישב קושית הבית דוד הנ"ל. וזה עפ"י מש"כ הר"ן (בגיטין ל"ח) דהאיסור דלעולם בהם תעבודו הוא בגלל לא תחנם. וא"כ י"ל דר"ג דלא ס"ל האיסור דלא תחנם לא ס"ל האיסור דלעולם בהם תעבודו. ומש"כ "לא תחנם" לדידיה לא קאי על ענין זה ושפיר יכול לשחרר עבדו ודו"ק.

★★

בקובץ הדרום (כרך י"ג ע' 256) נדפס מכתב מהגרצ"פ פראנק זצ"ל אל הגר"ד לייטר ז"ל ובו הערות על דבריו הנ"ל:

הקשה לשיטת המרדכי עירובין סופ"ק דגם באיסור דלא הוי מידי דאכילה נמי אין הקב"ה מביא תקלה עי"ד, וא"כ היאך נזדמן לר"ג מכשול עון כזה באיסור תורה לשחרר עבדו, ע"כ. הנה לפי"מ שמע"כ בעצמו העלה שם באותה תשובה דכל האיסור הוא השחרור לא החבלה, ומשיג דלא מצינו איסור להפיל שן עבדו הכנעני, א"כ אין מקום להקשות על המרדכי מטעם דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י, דהא באמת לא הי' כלל תקלה זו של שחרור ע"כ.

וכדמבואר במשנה ערוכה פ"ק דברכות וכשמת טבי עבדו קבל עלי' תנחומין, אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים וכו', הרי מבואר דבאמת נשאר בעבדותו ולא יצא לחירות עד יום מותו, ולא הובא תקלה על ידו כלל.

אמנם מה דפשטא לי׳ דליכא איסור להפיל שן עבדו, לא כן משמע בסוגית הגמרא (גיטין כ״א ע״ב) דפריך בשלמא יד דעבד לא אפשר למקצי׳, ופירש״י דשייך במצות ואינו רשאי לחבל בו ואי חבל בו יוצא לחירות בראשי אברים, אלמא אינו רשאי לחבל בו, ע״כ, ויעויין בהגה׳ ר״צ חיות תמה על רש״י דלמ״ל הוכחה זו בדבר שמבואר שם בהדיא דהטעם הוא משום דמקרי׳ אחיך וכו׳. ולענ״ד אין כאן תמי׳, דנראה פשוט דהטעם הנאמר בגמרא דאחיך הוא במצות, לא נזכר אלא לענין חיוב ממון שחייבים עלי׳ ד׳ דברים, אבל אכתי לא שמענו מכאן דאסור מן התורה לחבול בו, וזה מחדש לנו רש״י כאן דמדקנסתו תורה, ע״כ דמוזהר מלחבול בו בעבד כנעני, וכן מבואר להדיא בחו״מ סי׳ ת״כ, וברמב״ם פ״ה בה׳ חובל דבמכה לעבד כנעני הכאה שאין בה ש״פ לוקה, ועיין במ״מ שמוכיח מסוגית הגמרא דמכות ח׳ ע״ב, וא״כ לפ״ז יקשה איך שמח ר״ג שסימא את עין עבדו, הא עבר בל״ת דלא יוסיף, דהוה אזהרה לחובל.

★★

והנה מצאתי בהגהות הגאון יעב״ץ שם בב״ק ע״ד וז״ל: צ״ע הא ודאי לאו בכונה עבד, דאפילו לביישו אסור וכו׳, ועוד דמדוע המתין עד עכשיו, והא בעינן ושחתה עד שיתכון לה. ושמא ר״ג לית לי׳ דרשב״ג אלא כת״ק דס״ל שיחק באדון, עכ״ל.

ולפי דבריו דר״ג ס״ל כת״ק דרשב״ג, א״כ י״ל בפשיטות דמיירי כשאומר לו כחול לי עיני שנתכון לרפואה דלא עביד איסורא דחובל ומ״מ יוצא לחירות. וגם על הגריעב״ץ יש לתמוה שלא זכר דברי רש״י גיטין ודברי הרמב״ם והשו״ע סי׳ ת״ר דמבואר להדיא דעובר בל״ת בחובל כישראל ולמ״ל הוכחה זו מביישו.

עוד יש לציין קצת דאף במתכוין לרפואה אולי הוי שגגת ל״ת וכדאמרינן סנהד׳ פ״ד ע״ב דפריך א״ה אחר נמי, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק. ואולי י״ל דזה גופא נאמר דבשגגת לאו לא צריך כפרה משום דלא חשיבא עבירה וכמו שכ׳ רמב״ן על התורה ויקרא א׳ ד׳ דבחייבי לאוין בשוגג אין בהם נשיאות עון, וא״צ רצוי כלל. וצ״ע דבמג״א סי׳ תלד מבואר דגם שגגת לאו הוי עבירה שכ׳ דמה״ט צריך בטול לחמץ שאינו ידוע דעובר עלי׳ אע״פ שאינו יודע, וצ״ע בכ״ז ואכמ״ל.

★★

בגמ׳: והא ר׳ יהושע אב בית דין הוה.

המהר״ץ חיות מעיר, דבזמן רבן גמליאל היה רבי אלעזר בן עזריה אב בית דין, כמו שאמרו במסכת ברכות (כח, א), שרבן גמליאל היה דורש שני שבתות, ורבי אלעזר בן עזריה שבת אחת, ובירושלמי (ברכות פרק ד, הלכה א) אמרו להדיא, שרבי אלעזר בן עזריה היה אב בית דין.

ותירץ, דרבי אלעזר בן עזריה נתמנה לנשיא לאחר מות רבי יהושע, ובזמן רבן גמליאל היו שני נשיאים, בתחילה רבי יהושע, ואחר כך רבי אלעזר בן עזריה.

עוד מעורר המהר״ץ חיות, דהנה כתוב בפר יוחסין (ערך ר), רבי נתן הבבלי היה אב בית דין בישיבתו של רבן גמליאל אביו של רבי, ובכל מקום הלכה כמותו, ומזה תלמד לרבי יהושע בן חנניה. וכוונתו לומר, כמו דהלכה כרבי נתן מפני שהיה דיין ואב בית דין, כן הלכה כרבי יהושע מפני שהיה דיין ואב בית דין, אמנם באמת אין הדבר כן, שהרי אין הלכה כרבי יהושע אלא נגד רבי אליעזר משום דשמותי הוא, אבל בכל מקום אם חולק עם רבי עקיבא ורבן גמליאל אין הלכה כמותו ברוב המקומות אלא אם כן רבים גם כן סומכין דעתן, עוד תמה על דברי ספר יוחסין, שכתב, שבכל מקום מחזיק התלמוד דברי רבי נתן להלכה משום דדיין הוא, ודבר זה אינו אלא בדיני ממונות דאז שייך סברא שדיין הוא, אך בהלכות איסורי והיתר, אין הלכה כמותו, ודברי ספר יוחסין צריך עיון.

דף ע״ה ע״א

בגמ׳: מודה בקנס וכו׳ **פטור.**

כתב בספר מכתב מאליהו (ח״ג עמ׳ 297), ׳התורה ניתנה גם להורות תשובה לעוברי עבירה, ענין הקנסות הוא להגדיל את ערך העבירה, אם בעולם הזה כך מענישים, לעולם הבא על אחת כמה וכמה, משום זה שונים קנסות שבתורה משאר עונשים שבעולם, כי אפשר להפטר מהם, כמו המודה בקנס או פטור מלקות ומיתה אם לא יקבל עליו התראה וכדומה, כי עיקר דין העונש הוא למען ילמד החוטא מזה׳.

★★

בגמ': איתמר מודה בקנס ואח"כ באו עדים רב אמר פטור ושמואל אמר חייב.

הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר חקור הדין ח"א פ"ג) כתב דלהכי מהני וידוי בפה לכפר על העבירות, דהו"ל מודה בקנס ומודה בקנס פטור.

והוסיף הרה"ק ר' פנחס מקוריץ ז"ל (מדרש פנחס פ' בלק) דהתינח לרב שסובר שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, אבל לשמואל שסובר מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב לא א"ש, שהרי המלאכים מעידים וקורות ביתו של אדם ונשמתו מעידין בו כדאחז"ל, נמצא דהו"ל מודה בקנס ואח"כ באו עדים דחייב.

וזהו רמז בכתוב (במדבר כ"ד כ"ג) או מי יחי' משמו א-ל, ויש לחברם ביחד - "או מי יחי' משמואל", שהרי אין אדם שיעשה טוב ולא יחטא, ולשמואל לא יועיל הוידוי.

★★

בשם הרבי ר' בונם מפרשיסחא ז"ל איתא שאמר בדרך צחות - וסלחת לעוני כי רב הוא (תהלים כ"ד), כי רב סובר דבעלי חיים אינם נדחים (יומא דף ס"ד), וזהו וסלחת לעוני כי "רב" הוא, שהלא הלכה כרב דבעלי חיים לא יודחו.

ועד"ז יל"פ עפ"י הנ"ל וסלחת לעוני כי רב הוא, דהלא קיי"ל כרב דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור.

★★

בגמ': איתמר מודה בקנס ואחר כך באו עדים רב אמר פטור ושמואל אמר חייב.

בפרשת אמור נאמר (במדבר טז, כט-ל), 'בעשור לחודש תענו את נפשותיכם כי ביום הזה יכפר וגו'', וצריך להבין מה נתינת טעם היא זו 'תענו את נפשותיכם' משום ש'ביום הזה יכפר', אדרבה סיבה זו מחייבת לעשות משתה ושמחה, וכמו שמצינו בשלמה (שבת ל, א) שעשה משתה על שנמחל להם עוון יום הכיפורים.

וביאר ביעלת חן (שם), על פי מה שביאר השל"ה (מס' יומא, קמב) בטעם שמועיל הוידוי משום דכתיב (שמות כב, ח), 'אשר ירשיעון אלקים' ודרשו חז"ל, 'פרט למרשיע את עצמו', ויש לבאר, דאם אין עדים למה לי הודאתו, ואם יש עדים, מה מועילה הודאתו, הרי עדיין חייב על פי עדים, אלא צריך לומר כיון שהעונש על חטא הוא רק קנס, וכלשון המובא באדם הראשון (עירובין יח, ב), 'כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו', ובקנס הלא הדין כרב, דמודה בקנס פטור אף שבאו עדים אחר כך, ולכן גם וידוי מהני דהוא מודה בקנס קודם שבאו עדים היינו בעת הדין שידונו עליו.

אמנם מבואר בסוגית הגמרא, דלדעת רב דמודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור, היינו דוקא במחייב עצמו בדבר, דהיינו שמודה שגנב דמחייב את עצמו בקרן ולכן פטור מכפל אף שבאו עדים אחר כך, אבל בבאו עדים שגנב ומודה שטבח ומכר חייב בד' וה' אף שהודה, משום שלא מחייב את עצמו כלום בהודאתו ולא מקרי הודאה.

ולפי זה גם בוידוי דהוא מטעם מודה בקנס צריך שיחייב את עצמו בדבר, היינו שיקבל על עצמו איזה עונש במקצת. וזהו שאמר הכתוב, 'בעשור לחודש תענו את נפשותיכם', והטעם לכך, 'כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'', דהיינו שיטהר אתכם על ידי וידוי, והרי צריכים לקבל איזה עינוי, כאמור.

★★

בגמ': אמר רבא קפחתי לסבי דבי רב דהא ר"ג פוטר עצמו מכלום הוה וכו'.

הים של שלמה (סכ"ו) תמה לפי מה דקיי"ל במודה בקנס ואח"כ באו עדים היכא דלא חייב עצמו בכלום בהודאתו חייב כשבאו אח"כ עדים, א"כ למה בפלגא נזקא מודה ואח"כ באו עדים פטור.

הנוב"ת (אבהע"ז סי' כ"ג) הביא ממי שתירץ, דדוקא היכא דבהודאתו עושה עצמו רשע שאין דבריו מתקבלים [משום אין אדם משים עצמו רשע] אז אינו פטור כשבאים אח"כ עדים אא"כ חייב עצמו בקרן. משא"כ בפלגא נזקא קנסא שהוא הזיקו שע"י שורו דאינו נעשה רשע בהודאתו, לכך מתקבלים דבריו גם כשלא חייב עצמו בקרן, ואינו מתחייב אח"כ כשיבואו עדים. ותמה עליו הנו"ב דא"כ איך קאמר רבא קפחתי לסבי דבי רב מהא דר"ג, וכי ר"ג היה משוי נפשיה רשע בהודאתו, הא ודאי דבשוגג סימא עין עבדו. ועע"ש.

דף ע"ה ע"ב

בגמ': הודא' דטביחה כו'.

במשל"מ (גניבה פ"ג ה"ח) מדייק מדברי רש"י כאן דכמו דאמרינן לגבי הודא' דקנס, דאם הודה מחמת ביעתותא לאו הודא' היא וחייב בקנס, ה"נ לגבי הודא' דממון שהודאת בעל דין כק' עדים דמי, אם הודה מחמת ביעתותא לאו הודא' היא ופטור. שהרי רש"י כאן מסיים דמה דמחייב קרן וכפל הוא משום עדות אחרונים ולא משום הודאתו. וק' אמאי לא חייב קרן משום הודאתו, דהודאת בעל דין כק' עדים דמי, אלא ע"כ דהודא' דמחמת ביעתותא אין זו הודא' גם לענין חיוב ממון, אלא שסיים שדבר תמוה הוא לומר שיועיל טעמא דביעתותא לפוטרו מממון.

וכתב בס' תרומת הכרי (סי' א' התנאי השלישי) דשאני הכא דמעורב כאן קרן וקנס, ויכול לומר שמה שהודתי לא הי' רק בשביל שנתייראתי שמא יבואו עדים ואצטרך לשלם קרן וכפל, לכן הודתי כדי לשלם רק קרן ולא כפל, אבל באמת לא גנבתי מאומה ופטור אני מקרן ומכפל, ולכן איני מתחייב רק מחמת העדאת העדים האחרונים.

אבל בעלמא אם חייב רק ממון, אף אם הודה מחמת שראה עדים ממשמשין ובאין, סוכו"ס הי' מתחייב על ידי העדים, ומה הועיל בהודאתו קודם, ולכן אין לפטרו מחמת שהודה מחמת ביעתותא. וע"ע חזון איש ב"ק סי' י"ח סק"ט.

ועיין ברמ"א חושן משפט סי' ע"ט סעיף ט'.

★★

בגמ': כגון דאתי סהדי ואמרי ליה גנבת וכו' והא קיימא לן דעדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות.

השי"ך בחו"מ סי' לג (ס"ק טז) דן באריכות האם בדיני ממונות גם בעינן שיהי' עדות שאתה יכול להזימה, וכתב דבגמרא כאן משמע דבעינן כן גם בדיני ממונות, דהלא בגמ' כאן מיירי בגניבה דהוי דיני ממונות והגמ' אומרת דעדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות.

וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סי' סב) דהנה השי"ך הביא ראיה זו לפום רהיטא דמשמע דאינה ראיה גדולה ומפורשת, ולכאורה הרי ראיה זו היא ראי' אלימתא ומדוע כתב השי"ך ראיה זו רק לפום רהיטא, אך באמת זה לא ראיה אלימתא להשי"ך, כי השי"ך ס"ל דהא דלא בעינן עדות שאתה יכול להזימה בדיני ממונות זה רק מדרבנן משום נעילת דלת, א"כ כאן בגמרא דאיירי לגבי כפל וטביחה ומכירה דהוי קנסות שפיר נשמר הדין תורה דבעינן עדות שאתה יכול להזימה ושפיר הקשתה הגמרא.

אך כתב דזהו רק לשיטת השי"ך, אבל לדבריו ולשיטתו שביאר דמדין תורה לא בעינן בדיני ממונות עדות שאתה יכול להזימה, ורק לגבי דרישה וחקירה דיני ממונות ודיני נפשות שוין, א"כ ראי' זו מהגמרא כאן היא ראיה חזקה נגד דבריו ושיטתו, דמה הקשתה הגמ' והא קיי"ל עדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות, הלא מיירי כאן בדיני ממונות וכנ"ל.

ותיריץ, דרק דיני ממונות דילפינן דרישה וחקירה ממשפט אחד, שפיר בזה לא בעינן שיהי' עדות שאתה יכול להזימה, אבל דיני קנסות שאין אנו צריכין למילף דרישה וחקירה בהם ממשפט אחד, אלא בהדיא כתיב דרישה וחקירה בעדים זוממין והוי גז"ש מופנה מעיר הנדחת וע"ז. ומטעם זה אם אמר איני יודע עדותו בטילה, וא"כ על כרחך דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ואין לחלק בזה בין דיני ממונות לדיני נפשות, א"כ כל דיני קנסות דהוי כמו עדים זוממין הוי דינם כן דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ואין חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות, וא"כ שפיר כאן בגמ' דמיירי מדיני קנסות שפיר הקשתה הגמ' והא קיי"ל עדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות, עיי"ש.

★★

בגמ': ובהא קמיפלגי דרבנן סברי הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות, וסומכוס סבר עדות שאי אתה יכול להזימה הויא עדות, והא קיימא לן דעדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות, הני מילי היכא דלא ידעי באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל אבל הכא סיועי הוא דקא מסייעי ליה.

בטעם הדבר שאין מועיל עדות שאי אתה יכול להזימה, ישנה חקירה ידועה, האם זה משום שאנו חוששים שהם משקרים מחמת שאינם יראים מהזמה, אלא משום גזירת הכתוב הוא, אבל אין חשש שישקרו.

באור שמח (עדות כ, ח, וכעין זה גם בשו״ת קול אריה חושן משפט סי׳ קו בהערה אות א), ביאר שבזה נחלקו סומכוס ורבנן, דסומכוס סבר דמה שאין מועיל עדות שאי אתה יכול להזימה משום חשש משקר, ולכן במקום שהבעל דין מסייע להם אין חשש, ואנו אומרים שמעידים אמת, אבל רבנן סוברים דגזירת הכתוב הוא, ולכן אף במקום שהבעל דין מסייע להם לא יועיל עדות שאי אתה יכול להזימה.

★★

בגמ׳: דרבנן סברי הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות.

איתא במסכת שבת (צו, א), ״מקושש זה צלפחד וכו׳, דברי רבי עקיבא, אמר לו רבי יהודה בן בתירא, עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין, אם כדבריך התורה כיסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק וכו׳״.

יש להקשות דהא כתבו בתוספות (בבא בתרא קיט, ב ד״ה אפילו) בשם המדרש, דמקושש לשם שמים נתכוין, שהיו אומרים ישראל, כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה המרגלים, שוב אין מחויבין במצוות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים, וא״כ מה הוצאת לעז איכא באומרו שצלפחד היה המקושש, הלואי לשם שמים נתכוין.

וביאר באהלי אהרן (פר׳ שלח), דרבי יהודה בן בתירא הקשה לרבי עקיבא לשיטתו. דאיתא במסכת מכות (ז, א), דרבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם, ומבואר בגמרא דהיו שואלים את העדים האם ראיתם שפלוני הרג שלם או שטריפה הרג, ואם העידו שפלוני חילל שבת, כתבו בתוספות (שם בד״ה כמכחול), דהיו שואלים את העדים האם ראיתם שהמחלל שבת אינו טריפה, דאם הוא טריפה, אם כן אם תזימם לא יהיו חייבין מיתה, משום דמצי למימר גברא קטילא בעינן למיקטל והוי ליה עדות שאי אתה יכול להזימה.

נמצא דלשיטת רבי עקיבא לא היה המקושש נידון להריגה ואף לא היה יוצא מזה קידוש ה׳ כלל, ולכן טען לו רבי יהודה בן בתירא, לשיטתך לא שייך לומר דלשם שמים נתכוין, ואם כן אתה מוציא לעז על אותו צדיק.

★★

בגמ׳: והא קיי״ל דעדות שאי אתה יכול להזימה לא הוה עדות וכו׳ הנ״מ היכי דאמרי לא ידעינן באיזו יום ובאיזו שעה כו׳.

וברש״י (ד״ה היכא) כתב: דאיכא למימר דלהכי עבדו, דמסתפו דלא ליתי סהדי דלזמינהו ״והלא באותה שעה עמנו הייתם״ ועדים שקרנים הם עכ״ל.

מדברי רש״י אלו מדייק החי׳ הרי״מ (חו״מ סי׳ א׳ אות מ״א) דהא דבעינן שיהי׳ עדות שאתה יכול להזימה, לאו מדין משפטי עדות היא שיהי׳ ראוי להזמה, אלא מחמת חשש משקר הוא, שאם אי אפשר להזימן, יש לחשוש דאינם יראים להעיד שקר.

ועיין בתוס׳ ריש מכות שהקשו בעדי בן גרושה וחלוצה כיון דלא מקיים בהם כאשר זמם אלא לוקין א״כ הוה עדות שאאי״ל. ותירצו א׳ דכיון דלוקים הם סגי בזה, א״נ כיון דלא כתיב ועשיתם לו ״כאשר זמם״ בעדי בן גרושה ובן חליצה, א״כ לא בעינן לגבייהו גם שיהי׳ עדות שאתה יכול להזימה.

ויוצא מדבריהם שנחלקו בהנך שני צדדים, דתירוץ הראשון ס״ל דהטעם דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, כדי שיפחדו להעיד עדות שקר, ולכן סגי בעונש מלקות, ואה״נ לגבי מי שבא להעיד על מיתת ב״ד, כתבו התוס׳ שם דלא סגי בעונש מלקות. ותירוץ השני סובר דהא דפסול עשאאי״ל הוא מקרא ד״כאשר זמם״, ואין הטעם כדי ליראם שלא יעידו עדות שקר.

דף ע״ו ע״א

בגמ׳: אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי של ד׳ וה׳ וכן גונב הקדש מבית הבעלים פטור שנא׳ וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש. רש״א קדשים שחייב באחריותן חייב מ״ט קרינא בי׳ וגונב מבית האיש.

ברא״ש פסחים (פ״ק סי׳ ד׳) הביא מרבינו יונה שישראל המפקיד חמץ אצל ישראל אחר, וקיבל עליו הלה

אחריותו, חייב המפקיד לבער, והביא ראי׳ מהא דאמרינן הכא וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, וכתב עליו הרא״ש ולא הבנתי ראייתו.

וכתבו בט״ז או״ח (סי׳ ת״מ) ובשו״ת חכם צבי (סי׳ קל״ט) לבאר דרבי שמעון ס״ל הכא שקדשים שחייב באחריותן מקרי וגונב מבית האיש, כיון שהוא חייב באחריותו, ורבנן החולקים עליו וקיי״ל כוותייהו, סוברים שאף שחייב באחריותן אזלינן בתר הבעלים שהוא הקדש ולא בתר הנפקד שהוא הדיוט, וקרינן בי׳ וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, אלמא דלרבנן אזלינן בתר המפקיד ולא בתר הנפקד, אלמא דאלים כח המפקיד מהנפקד.

ולפי זה למד רבינו יונה לענין חמץ בפסח שהנפקד שקיבל עליו אחריות על החמץ חייב לבער, א״כ לפי מה שהוכחנו דאלים כח המפקיד מכח הנפקד, כל שכן הוא שהמפקיד חייב לבער החמץ, ק״ו ממה שהנפקד חייב לבער. וכ״כ גם בפנ״י פסחים ו׳ ע״א ברש״י, ועיין שם מש״כ עליו בהגהות ברוך טעם.

★★

בגמ׳: הא מני ר׳ שמעון היא דאמר קדשים שחייב באחריותן ברשותי׳ דמריה קיימי.

וברש״י ר׳ שמעון היא וכגון שאמר הרי עלי עולה והפריש גניבה זו לנדרו, דכיון דחייב באחריותו ודבר הגורם לממון הוא כממון דמי ולאו מכירה היא וכו׳.

בחידושי מהר״ץ חיות כתב דמדברי הגמרא כאן משמע לכאורה כדברי הפני יהושע (דף ס״ו) דלר׳ שמעון דדבר הגורם לממון כממון דמי אז אפי׳ איתא בעינא ג״כ קדשים שחייב באחריותן נחשב כשלו, דאי לאו הכי למה לא יחשב הקדש כמכירה, הרי לעת עתה איתא בעינא בשעה שהקדיש וחייב ליתן להקדש את הבהמה עצמה, וא״כ למה לא תהי׳ הקדש כמכירה, והרב הקצות החושן בסי׳ שפ״ו (ס״ק ז) לא התעורר מזה מאומה עיי״ש.

ובשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ פה) כתב לתרץ ראייתו, וכתב דרש״י ז״ל דייק בלישניה לתרץ קושיא זו, דכתב דכיון דחייב באחריותו וכו׳ ולאו מכירה היא, וכוונתו, דנהי דהבהמה הוי של הקדש משום דאיתא בעינא, מ״מ כיון דלהתחייב ארבעה וחמשה כתבה התורה לשון מכירה, צריך שיהי׳ מכירה כדרך המוכרין, והיינו שהחפץ יוצא מרשות המוכר לגמרי, וגם אם יגנב או יאבד לא יהי׳ המוכר נפסד, ועל כן כאן בהקדש נהי דנפקא מרשותיה ונעשה של הקדש, מ״מ אם יגנב או יאבד יחשב כממונו דגורם לממון כממון דמי, א״כ אין זה מכירה.

אבל זה רק למ״ד דגורם ממון כממון דמי, אבל למאן דאמר דגורם לממון לאו כממון דמי, שפיר הוי מכירה, כי גם אם יגנב או יאבד, ממון הקדש הוא שנאבד או נגנב ולא ממון המקדיש, רק המקדיש יהי׳ חייב לשלם נדרו שהתחייב, אבל את הבהמה שהקדיש ונתן להקדש זה הוי ברשות הקדש וגם אם יגנב או יאבד נחשב שממון הקדש נאבד, א״כ שפיר הקדש נחשב כמכירה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: קדשים נמי שחיטה שאינה ראויה היא וכו׳.

תלמיד יח״ל, הבחור פנחס גראדאם הי״ד הקשה (בספר כוכבי אור ח״א ע׳ ר״ז אות ב׳) לפימש״כ התוס׳ בקדושין (נ״ז ע״ב) ד״ה מה שלי וכו׳ דשחוטי חוץ מותר באכילה ע״ש. א״כ שפיר שחיטת קדשים בחוץ הוה שחיטה ראויה וצ״ע עכ״ד.

★★

בגמ׳: אמר רבי יוחנן בשוחט תמימים מבפנים לשם בעלים והרי חזרה קרן לבעלים.

בתחילת פרשת ויקרא נאמר (א, ב), ׳אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳׳, ופירש רש״י, ׳אדם כי יקריב - כשיקריב, בקרבנות נדבה דיבר הענין. אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל׳. ביעלת חן (שם) דקדק, למה שינה רש״י בפירושו מסדר הפסוק, שהקדים לפרש ׳כי יקריב׳, לפני פירושו על ׳אדם׳. עוד ראוי להביא מה שדקדק הרא״ם, דהא ׳כי׳ משמש בד׳ לשונות, ומאן יימר לן דהכא המכוון ׳אם׳ יקריב ובנדבה דיבר הענין, דלמא משמש כאן בלשון ׳דהא׳, ומשמעותו דבקרבן חובה מדבר הכתוב.

והנה לעיל (סו, ב) מובא מחלוקת אי יאוש קונה, והקשה אביי מדכתיב ׳קרבנו׳ ולא הגזול, ועל כרחך היינו

לאחר יאוש ואפילו הכי אסור דיאוש לא קני, דאי מיירי לפני יאוש למה לי קרא, הא פשיטא דאי אפשר להביא כך קרבנו. ומשני דלעולם מיירי לפני יאוש, ובגזל קרבן חבירו. ופירש רש"י, דהא קא משמע לן שאינו עולה לרצון אפילו לבעלים הראשונים.

וגם בזה ראוי להבין, דממה נפשך, אי שחט לשם בעלים הראשונים בוודאי עולה לרצון, כמו שאמרו כאן, דאי שחט בפנים לשם בעלים חזר הקרן לבעלים, ואם שחט לשם עצמו, תו תקשי דלמה לי קרא שאינו נרצה קרבנו, הרי מדובר לפני יאוש ושחטו לשם עצמו.

אמנם אם נאמר דקרא מיירי בקרבן נדבה אתי שפיר, שהרי בנדבה הוא דאמר 'הרי זו' ואינו חייב באחריותה, וקא משמע לן טובא בזה שמיעט הכתוב את הגזול, שאינו עולה לרצון אפילו לבעלים הראשונים.

וזו כוונת רש"י בהקדימו כי בקרבן נדבה מיירי, דאי תימא דבקרבן חובה מיירי וכהערת הרא"ם, אם כן למה לי קרא למעט את הגוזל קרבן חבירו, הרי פשיטא שאינו עולה לרצון.

★★

בגמ': והרי חזרה קרן לבעלים.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שמ"ה) כתב ששמע בשם הגאון בעל שב יעקב, שכל אָבֵל שאומר קדיש שמגיע לחבירו והוא אומרו שלא כדין (-וכפי מנהג אשכנז שרק אבל אחד אומר הקדיש, ולא כולם ביחד), לא הועיל לעצמו, ולא הפסיד לחבירו, דמכל מקום עולה לנשמת מי ששייך לו על פי דין. וראי' מכאן שגזלן שגונב קרבן של חבירו והקריבו, הרי בעל הקרבן מתכפר ולא הגנב.

ועל פי זה הביא בשדי חמד (חלק ו' פאת השדה מערכת האבלות סי' כ"א ד"ה ובעיקר) שמי שמת אביו ואומר עליו קדיש ואח"כ מת אמו, אינו צריך להגיד לו כדי שיתכוין בהקדיש עבור שניהם, דממילא עולה הקדיש למי שצריך שיעלה.

אמנם תמה על גוף דברי החתם סופר, דהרי הכא איתא "בשוחט תמימים בפנים לשם בעלים וכו'", וא"כ איירי בששחט לשם הבעלים דוקא, והאיך למד מזה השב יעקב שגם במתפלל לעצמו שמועיל עבור חבירו וצ"ע.

★★

בגמ': כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן בשוחט תמימים מבפנים לשם בעלים.

בס' מנחת סולת (ח"ב מצו' נ"ד אות א') כתב דאם א' גנב בהמה ושחט לחולה שיש בו סכנה פטור מדו"ה דלא אשתרש בחטא מכיון שהי' חייב לשחוט. אולם בשו"ת משנת אהרון ח"א סי' י"ח סובר דחייב, והביא ראי' מדברי הגמ', דרב דימי ביאר למה השוחט קדשים שחייבים באחריותן חייבים דו"ה משום ששחט תמימים בפנים לשם בעלים והרי השחיטה מוכרחת ומחויבת להשחט כך, ואמאי נתחייבו, דודאי אף אם לא החזיר לבעלים זה אינו גורם החיוב רק הטביחה מחייבת דו"ה, והטביחה הלא היתה כדין שחיטת הזבח וגם עלתה לשם בעלים ולמה חייב דו"ה, ומוכח מזה להדיא דבכל אופן כל ששחט אחר הגניבה אף בהיתר חייב דו"ה. ע"ש.

ויש לדקדק בזה, דבשוחט לחולה שיב"ס בין הגנב חייב לשחוט את הבהמה כדי להציל את החולה (וכל אחד מותר לילך ולכתחי' לקחת חפץ חבירו כדי להציל חולה שיב"ס), וגם הבעלים עצמם חייבים ליתן את בהמתו, על כן יש צד לומר שיהא פטור מדו"ה, אבל בא' שיש לו בהמה שעומדת להקרב, הרי רש"י בפסחים ז: כתב דמצוה על הבעלים לשחוט קרבנו, וא"כ מי הותר להגנב לשחוט קרבן חבירו, והגם שלא החסיר לבעלים כלום, כי הקרבן הי' חייב להשחט וגם שעלתה לשם בעלים, אבל מי הותר לו לקחת את המצוה של שחיטת קדשים בבעלים, ואפי' אי נימא שאין מצוה, אבל מאן יימר שמותר לאדם לקחת קרבן חבירו ולשחוט בלי רשות בעלים, על כן כששחט בשלא היתה לו הכרח חייב דו"ה משא"כ כששחט לחולה שיב"ס שיש לו הכרח.

(הרה"ח רי"מ נימן שיחי' - ב"ב)

דף ע"ו ע"ב

בגמ': אישתמיטתיה הא דרבי שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי.

יסוד זה אנו מוצאים הרבה פעמים בש"ס, שכל דבר שעומד להיעשות נחשב כאילו נעשה כבר.

במדרש שמואל (אבות ב, ה) פירש על פי זה את דברי המשנה (שם) 'מרבה בשר מרבה רימה', דכיון

שהבשר שמתרבה בגופו לבסוף יעשה רימה, לפיכך נחשב כבר עתה שנתרבה הרימה בגופו.

השל״ה (ווי העמודים, כז) מפרש לפי זה את הפסוק (בראשית א, ט) ״יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד״, ולכאורה ״למקום אחד״ היה ראוי יותר לומר. אלא ש״למקום אחד״ מורה יותר על האחדות והדבקות, מאשר ״אל מקום אחד״ שמורה שלא יהיו מדובקים יחד ממש, וכיון שעתידים המים ליקרע לגזרים, לפיכך כבר בתחילתם אינם חשובים שנתקבצו ביחד בדיבוק גמור, אלא ״אל מקום אחד״ באופן שזה לצד זה.

★★

בשור הנסקל נאמר (שמות כד, כח) ״סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו״, ופירש רש״י (על פי הגמרא בפסחים): ״ממשמע שנאמר, סקול יסקל השור, איני יודע שהוא נבלה ונבלה אסורה באכילה, אלא מה תלמוד לומר ולא יאכל את בשרו, שאפילו שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה״, והיינו משום שהשור עומד להיסקל נאסר כבר בהנאה אף על פי שעדיין לא נסקל, וכתב ברביד הזהב שזהו המקור לדינו של רבי שמעון שכל דבר העומד להעשות כאילו נעשה כבר.

★★

בגמ׳: כל העומד לזרוק כזרוק דמי.

בשו״ת שער אפרים (סי׳ א׳) נשאל לגבי חלה שלמה דבעינן ללחם משנה, שנשרף מקצתו ועומד להיחתך, אם אמרינן כל העומד לחתוך כחתוך דמי ואין כאן חלה שלמה או לא אמרינן.

והביא מהגהות מיימוניות בשם רבינו ברוך, בחלה שנפרסה קצת ואם אוחז בקטן גדול עולה עמו לכו״ע מקרי שלם, ואם אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו ס״ל לרבינו ברוך דגם כן מקרי שלם, ושאר פוסקים חולקים עליו, וטעמו של רבינו ברוך הוא שאף כשאוחז בקטן וגדול עולה עמו, הלא סוסכו״ס עומד להיחתך במקום זה, וכל העומד לחתוך כחתוך דמי, ואעפ״כ מקרי שלמה, הרי דלענין שלמה סגי במה שהוא שלמה לפנינו, וא״כ ה״ה כשאוחז הקטן ואין הגדול עולה עמו, דלגבי טבול יום לא מקרי חיבור, מ״מ לגבי לחם משנה מיקרי שלמה.

ודעת שאר הפוסקים הוא דס״ל דלא קיי״ל דכל העומד לחתוך כחתוך דמי, ולפ״ז בנ״ד שנשרף מקצת החלב שפיר מקרי שלמה לכו״ע.

וכשיטת השער אפרים נקט נכדו החכם צבי בשו״ת (סי׳ ס״ב) ובשערי תשובה (סי׳ עד״ר סק״א) הביאם, ומשו״ת מקום שמואל מביא שנוטה לומר דאמרינן כל העומד לחתוך כחתוך דמי, ומ״מ מיקרי שלם דגם החלק הנשרף ראוי לאכילה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: והלא זריקה מתרת.

הקשו בתוספות (ד״ה והלא), ״אי חשיב מחוסר זמן ואסור לשוחטו משום אותו ואת בנו, אם כן הוא לוקה משום לא תשחטו, כיון דאמר רחמנא אותו ואת בנו נוהג בקדשים, ואי אפשר אלא בשחיטה שאין ראויה, בעל כרחך גזירת הכתוב כך היא שהיא כשחיטה הראויה להתחייב עליה, מידי דהוה אשחוטי חוץ. ואף על גב דלמידי אחרינא חשיב שחיטה שאינה ראויה, לענין שחוטי חוץ מיהא מחייב, כיון שאין האיסור מחמת דבר אחר, הכא נמי באותו ואת בנו״.

בשו״ת באר יצחק (אורח חיים, יח) תירץ, דשאני שחוטי חוץ דאין פסולו בקודש, ואין טעון שריפה ויכול לבטלו מן התורה ברוב היתר, מה שאין כן אותו ואת בנו דהוי פסולו בקודש וטעון שריפה לא מצי לבטלו מן התורה ברוב היתר, לכן בכהאי גוונא לא מצינו דשחיטה שאינה ראויה יהא שמה שחיטה.

דף ע״ז ע״א

תוספת (הארוך) ד״ה פרה מטמאה טומאת אוכלין.

כתב הגה״ק רח״א ממונקאטש ז״ל בספרו דברי תורה (חלק ח׳ אות ל״א) שזקנו בעל הבני יששכר מדינוב הי׳ מקובל בידו, כי רבותינו הקדושים בעלי התוספות אשר רובם מגדוליהם נהרגו על קידוש השם, ובהיותם במאסר וידעו כי למחר יקראו אותם לפני יום הדין האחרון לפני שוביהם הרשעים, ואם לא יודו לאליליהם יהרגום מיד, אעפ״כ בלילה שלפניו עסקו וכתבו חידושי תוספת הארוכים בפרק מרובה במסכת בבא קמא.

ועיין שם שמציין לרש״י סוכה (מ״ד ע״ב) מסדר עולם על הפסוק (מלכים ב׳ כ״ד ט״ז) הכל גבורים עושי מלחמה. וכי מה גבורה עושין בני אדם הנתונים בשלשלאות של ברזל, אלא שגבורים היו במלחמתה של תורה, והיינו שגם בהיותם כבולים בכבלי ברזל, כל עסקם וישותם הי׳ בעסק התורה.

★★

ועיין בזבחים (נ״ד ע״ב) וברד״ק (שמואל א׳ י״ט י״ח) וברש״י דברי הימים (א׳ כ״ח י״ב) שבאותו לילה שברח דוד משאול הלך ללמוד תורה אצל שמואל, ומה שתלמיד לומד בכ״ב שנה, למדו הם בלילה הזאת, ואז קבעו איה איפה יהי׳ המקום של בית המקדש - בירושלים ע״ש.

★★

בגמ׳: פרה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר.

כתב בעטרת ישועה (פר׳ חקת), ׳הנה אמרו ז״ל, למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה מכפרת אף מיתת צדיקים מכפרת (מועד קטן כח, א). והנה על ידי פרה אדומה היה נמשך תורה וגדולה במקום אחד, כנאמר זאת חקת התור״ה דייקא, והפרה מרמזת על עולם הבינה עולם התשובה אימא עילאה וכו׳, ואמרו ז״ל, לית עתיר מחזירא (שבת קנה, ב), ונמשך עשירות ושפע רב כנודע, ולזאת היתה מטהרת טמאים ומטמאת טהורים, רומז שהיה נמשך על ידה טומאה וטהרה, כי טהרה רומז על תורה הקדושה והטהורה, והפרנסה נקראת טומאה נגד תורתנו הקדושה כי נאמר מצפון זהב יאתה (איוב לז כב), מקום הסטרא אחרא.

׳גם על ידי מיתת צדיקים חס ושלום, נמשך תורה וגדולה במקום אחד, ובפרט ביומא דהילולא של הצדיק ממשיך מלמעלה תורה וגדולה לעולם הזה. והנה לכאורה איך אפשר אשר הצדיק בעולם העליון ונהנה מזיו השכינה יתפלל להקדוש ברוך הוא על דברים גשמיים שהם נפסדים ואין בהם שום נצחיות, רק מחמת שבעת שהיה בזה העולם, והיה יודע שיש לעולם צורך בהם, הגם שהמה דברים גסים וגשמיים, עם כל זה אם אין קמח אין תורה (אבות ג, יז), וממילא כאשר נתעורר כח התורה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר, מוכרח על כן להשפיע פרנסה שהוא יסוד ועמוד להתורה, ובלעדי הפרנסה לא יצוייר עסק התורה.

׳וזה שאמרו חז״ל, פרה אדומה מטמאה טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר, וכמו כן הצדיק שהוא ״בחינת פרה אדומה״ כנ״ל, גם כן ״מטמא טומאת אוכלין״, היינו שממשיך ומשפיע לעם בני ישראל שפע גשמיות ופרנסה שהיא בחינת טומאה, והוא בחינת טומאת אוכלין נגד התורה הקדושה, וקשה, איך יוכל להיות שהצדיק לאחר הסתלקותו יעורר רחמים עבור צרכי גשמיות הנ״ל, על זה מתרץ הגמרא, ״הואיל והיתה לה שעת הכושר״, היינו, בעת שהיה בעולם הזה היה יודע בטוב אשר העולם צריך לזה, וממילא מוכרח גם לאחר פטירתו לעורר בשורשו טובת ישראל׳.

★★

בגמ׳: פרה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר.

בתוספות הביאו, ׳הקשה רבינו שמואל בר חיים, למה לי דהיתה לה שעת הכושר, תיפוק ליה דחיבת הקדש מכשרתו וכו׳, כדדרשינן בפ״ב דחולין (דף לו: ושם) והבשר לרבות עצים ולבונה וכו׳, ותירץ ר״י, דאין חיבת הקדש מועלת אלא לשוייה שאין אוכל כאוכל, כגון נותר ופרה שהן חשובים כעפרא ועצים ולבונה, אבל דבר שהוא אוכל אלא שאין מקבל טומאה לרבי שמעון משום אוכל, שאין אתה יכול להאכילו לאחרים לא יועיל חיבת הקדש לעשות האיסור כמותר׳.

בפנים יפות (פר׳ נשא) כתב, דהטעם שאסרה תורה ליצוק שמן על מנחת סוטה הוא משום שלא תטמא האשה את עצמה למען גם מנחתה יטמא, ובכהאי גוונא לא יבדקו אותה המים, ולכן במצב שאין שמן במנחה, אינה מוכשרת לקבל טומאה וממילא לא תוכל האשה לטמא אותה.

בהדרש והעיון (שם) הקשה על דבריו, שהרי דעת הפוסקים דחיבת הקודש מכשיר מדאורייתא, ואם כן אף בלא שמן מוכשרת המנחה לקבל טומאה, מחמת חיבת הקודש.

ותירץ, דחיבת הקודש אינה מכשרת אלא קרבנות החביבים לפניו יתברך, ואף קרבן חוטא חביב לפני המקום כיון ששב בתשובה, אבל מנחת סוטה אינה אלא כדי לקנאות ולכן אין בחיבת הקודש כדי להכשיר לקבל טומאה.

דף ע״ז ע״ב

בגמ׳: רש״א פרה נפדית ע״ג מערכתה.

והטעם שמא ימצא אחרת נאה ממנה וכל העומד לפדות כפדוי דמי.

בשו״ת מנחת אלעזר (חלק ג׳ סי׳ מ׳ אות ח׳) נשאר בדבר זה בצ״ע, שהרי הוא כל כך רחוק שימצא פרה אדומה אחרת נאה הימנו, שהרי עצם מציאת פרה אדומה דבר רחוק הוא, וכדמצינו במעשה דדמא בן נתינה שאמרו לו חכמים שישלמו עלי׳ כל ממון שבעולם. ובמשנה פרה (פ״ג משנה ה׳) שעד עזרא עשו רק שנים, ואח״כ רק חמשה.

וחיוב בהידור הוא רק עד שליש יותר, ומי יימר שבעל הפרה ימכרנו רק בשליש יותר. וצריך גם לשמרה מכל מלאכה ומרביעה, ושלא ידעו ממנה כששחטו ושרפו את הפרה הראשונה, ואם כן שהוא כל כך רחוק שיהי׳ האיך יתכן לומר בזה ״כל העומד לפדות כפדוי דמי״, וצ״ע.

★★

בגמ׳: ואזדו לטעמייהו וכו׳.

בספר גופי הלכות (למוהר״ש אלגאזי כלל רט״ז) כתב בזה כלל מחודש בשם ספר החכמה, דהיכא דפליגי בפירושא דמתניתין או ברייתא, אז שייך למימר ואזדו לטעמייהו, כלומר מה שזה פירש כך וזה פירש כך משום דאזדו לטעמייהו, והיכא דפליגי בסברא דנפשייהו פריך והא איפליגו בה חדא זימנא, והיכא דפליגי בסברא דנפשייהו וקאמר ואזדו לטעמייהו, מסיק בגמרא צריכה. כעין זה כתבו הרשב״ם והתוספות במסכת בבא בתרא (סה, א), דדרך הגמרא הוא לומר ואזדו לטעמייהו וצריכא כי היכי דלא תיקשי והא איפליגו בה חדא זימנא.

★★

ביד מלאכי (אות רמג) הקשה, דבמסכת פסחים (צג, א) מצינו דקאמר ואזדו לטעמייהו על מחלוקת ר׳ ור׳ נתן דפליגי אליבא דנפשייהו, ולא הוזכר שם שום צריכות, וכן מצינו עוד במסכת ראש השנה (יב, ב) במחלוקת ר״א ור׳ יהושע, ובפרק מדברי הגמרא כאן דלא עביד הש״ס צריכותא, (ועיין שם שציין עוד דוכתא טובא).

וסיים וכתב, ׳ולולי דבריהם היה נראה לפי קוצר דעתי לומר, דכל היכא דקאמר ואזדו לטעמייהו בפלוגתא דנפשייהו ולא עביד צריכותא, הוא משום דקים ליה לתלמודא דבאותם שני הדינים איפליגו בהו בבת אחת, ואיתאמרו תרווייהו בחדא זימנא בבי מדרשא, וחלקן לשנים מפני שהם ענינים חלוקים, וכשאומר והא איפליגו בה חדא זימנא הוא משום דידע תלמודא, דבתרי זמני איפליגו בהו׳.

★★

בגמ׳: דאמר קרא או לרבות את הכלאים.

ומבואר דזולת הרבוי היינו ממעטין כלאים, על פי הכלל שמצינו, כל מקום שנאמר שה מוציא את הכלאים כמבואר בסוגיא, וכן היינו ממעטין משום דכתיב שור או שה ואי אפשר להוציא כלאים מביניהם מפני שאין מתעברין זה מזה.

בתורה תמימה (פר׳ משפטים) הקשה, דכיון דמשור או שה כפי המבואר, ממילא נתמעטו כלאים, אם כן למה לי לרבות כלאים מן או היפך המשמעות שור או שה, ואין לומר דבהכרח צריך לרבות מן או משום דרבויא הוא, דזה אינו, שהרי בודאי יש כמה מקומות דלא מרבינן מן או.

ותירץ, דכאן בהכרח בא או לדרשה, דאם לא כן היה צריך לכתוב, ׳כי יגנוב איש שור ושה׳, ואי משום שהיינו טועים לחשוב דוקא עד שיגנוב שניהם ביחד, זה אינו, חדא משום דקיימא לן בעלמא כרבי יונתן, דכל מקום שנאמרו שני שמות משמע גם כל אחד בפני עצמו עד שיפרט לך הכתוב יחדו, ועוד, כיון דכתיב וטבחו או מכרו בלשון יחיד ולא וטבחם או מכרם, על כרחך דקאי על כל אחד לבדו, ואם כן מכיון דכתיב או בהכרח בא לדרשה.

דף ע״ח ע״א

בגמ׳: אע״ג דאימעיט כלאים איצטריך למעוטי נדמה כו׳.

בבית יוסף (או״ח סי׳ ט׳) כתב דצמר רחל בת עז אין דינו כצמר רחלים אלא כשאר מינים (ונק״מ שצמר ופשתים פוטרים במינם ובשאינם מינם ושאר מינים אינם פוטרים רק

במינם ולא בשאינם מינם, וצמר רחל בת עז אינו פוטר רק במינו ולא בשאינו מינו).

ובפרי מגדים (ריש סי' ט') הוסיף דאף צמר מרחל בת רחל שאביה היא עז גם כן אין לו דין צמר כיון שהוא בא מן הכלאים.

ותמה עליו בביאור הלכה (שם ד"ה רחלים) דלא ידע מנין לו זה, וגם יוצא מזה קולא גדולה לענין כלאים דאין דינו כצמר ומותר בפשתים. וכתב דאולי ט"ס יש בדבריו.

בחזון איש (יו"ד סי' ק"צ ס"ק ה') יישב דברי הפרי מגדים עפ"י היוצא מתוך הסוגיא כאן דכלאים (-מרחל עם עז) גרוע טפי מנדמה, וממילא בכלאים פטור מן הבכורה, ואין לוקין על צמרו משום כלאים, ופסול להקרבה, ולפי זה אף לענין ציצית אין דינו של הכלאים כצמר ואינו פוטר רק במינו, ומיושב מש"כ הפרי מגדים.

★★

בגמ': וטהורה מטמאה מי מיעברא אין דקיימא לן דאיעבר מקלוט כרבי שמעון.

בשו"ת נשמת חיים (סי' צא) נשאל, לגבי הכלל שאמר רבי יהושע בן לוי (בכורות ז, א), 'לעולם אין מתעברת לא טמאה מן טהור, ולא טהורה מן טמא', האם נאמר כלל זה גם בעופות, או שכלל זה הוא רק בבהמה ולא בעופות.

בתחילת תשובתו נוטה להוכיח דכלל זה לא נאמר בעופות, דתוספות במסכת נדה (נ, ב ד"ה תרנגולתא) פירשו מתחילה את מה שאמר רב פפא תרנגולא דאגמא אסור, ואחר כך אמר תרנגולתא דאגמא שריא, שבאמת מין אחד הוא, ורק שמקודם מדובר בזכר והוא אסור והנקבה מותרת ובכל זאת יתכן שנולדים זה מזה, ומבואר דסוברים שכלל זה נאמר רק בבהמה אבל לא בעופות.

אמנם מדברי הגמרא כאן יש לדחות, דהרי מבואר דאף דאין הטהורה מתעברת מטמא, מכל מקום קלוט בן פרה דאסור באכילה לרבי שמעון מתעברת פרה אחר כך מן הקלוט הזה, אלא דהולד הנולד מהפרה הזאת שאביו היה קלוט בן פרה אף שאביו הקלוט בן פרה הזה היה אסור באכילה לרבי שמעון, אף על פי כן הולד הנולד ממנו מותר באכילה, ואמנם נחלקו האם הולד מותר באכילה, אבל לכולי עלמא פרה מתעברת מן הקלוט בן הפרה.

לפי זה יש להעמיד את דברי התוספות בנדה גם כעין זה, דתרנגולתא דאגמא אף שהתרנגול דאגמא האסור באכילה הרי נולד מתרנגולתא דאגמא דשריא, לפיכך יכולה תרנגולתא דאגמא להתעבר ממנו, אבל שאר עופות טמאים ממש יש לומר שלעולם לא יוכלו להתעבר מעופות טהורים, וכללו של רבי יהושע בן לוי נאמר גם על עופות.

דף ע"ח ע"ב

בגמ': אמר רבא האומר הרי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו פטר גנב נפשי' בכבש כו'.

עפי"ז בנה בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קי"ג) חידוש גדול, שהגונב אתרוג הדר מחבירו לפני החג יכול להחזיר לו אתרוג פשוט, דכמו דאמרינן הכא דלגבי המעלה של קרבן יכול לפטור את עצמו בכבש במקום שור, ה"נ יכול לפטור א"ע באתרוג פשוט במקום אתרוג הדר.

בשו"ת חכם צבי (סי' ק"כ) דחה ראייתו, דשאני הכא דהרי הקרבן אין לו דמים לבעל הקרבן, שהרי אמרו שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, ולכן לגבי דידי' שור וכבש שווים הם, אבל לגבי אתרוג כיון שהדר י"ל יותר דמים בשוק, ממילא גם לגבי הגנב שוה אליו אתרוג הדר יותר מסתם אתרוג, וצריך הגנב להחזיר אליו אתרוג הדר.

ותדע שהרי אם גנב מהמוכר אתרוגים אתרוג הדר בודאי צריך לשלם לו אתרוג הדר, דהרי לגבי דידי' אין האתרוג אליו לצורך גבוה, וא"כ ה"ה אם גנב ממי שקנהו ממנו משלם אליו אתרוג הדר. וכן כתב להשיג ולחלק במשנה למלך (הל' מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז).

ועיין בשער המלך (בהשמטות בסוף חיבורו) מש"כ בזה.

★★

בערוך לנר על סוכה בבכורי יעקב (סי' תרנ"ו סק"ג) יישב קושיית האחרונים על המהר"ם מינץ, דאע"ג דאינו יכול למכור את קרבנו מ"מ מבואר בערכין (כ"ח ע"ב) מחרים אדם את קדשיו, אם נדבה נותן את טובתה, הרי דהקרבן שוה לו כפי שויותו לענין הטובת הנא', ובפרט דהכא איירי רבא,

והוא סובר (נדרים כ"ה ע"א) דטובת הנא' ממון, ואעפ"כ פוטר הגנב נפשו בכבש, וא"כ ה"ה לענין אתרוג. ועיין שם בתוספת ביכורים לסי' תרנ"ו.

★★

בשיטה מקובצת בסוגיין כתב בשם הראב"ד דהא דמבואר כאן דפטר נפשי' בכבש, היינו דוקא אם אין השור שגנב בעין, אבל אם איתי' בעין, צריך להחזירו. וכתב בביכורי יעקב (תרנ"ו סק"ג) דלפי זה אף למהר"ם מינץ שלמד מכאן שאם גזל אתרוג הדר חבירו, פוטר א"ע באתרוג סתם, היינו דוקא בליתי' להאתרוג שגזל בעין, אבל אם איתי' בעין צריך להחזירו.

★★

בעצי חיים (פר' ויקרא) מצא רמז נאה לדין זה בדברי הכתוב, שנאמר (א, ב-ה) 'אם עולה קרבנו מן הבקר וגו' ושחט את בן הבקר לפני ה' וגו'', ולכאורה הרי מתחילה אמרה תורה בקר ולמה סיימה בבן הבקר.

אלא כאן רמוז הדין שלפנינו, שאם הפריש בקר דהיינו שור, ואחר כך נגנב, פוטר עצמו בבן הבקר דהיינו שה.

★★

בגמ': רבי אומר דבר המעכב בשחיטה אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

ופירש רש"י, 'המעכב בשחיטה - דבר שאם ניטל הימנה נעשית בו נבילה מחיים, כגון וושט או קנה או הירך וחלל שלה או כבד, או אחד מבני מעיים, דלא מתיר לה שחיטה. אבל ידה ורגלה מן הארכובה ולמטה לא'.

במנחת חינוך (השמטות למצוה עג) הקשה, הרי ניטלה כבד והמעיים אין זה ענין לנבילה כלל אלא לטריפה בלבד, ואיך כתב רש"י דהוי נבילה, וגם גבי ושט אין זה פשוט דהוי נבילה, במנחת חינוך נשאר בצריך עיון גדול.

אף בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ב סימן מ"ו) הקשה כן, והביא דרש"י סותר עצמו מקידושין (נז, א בתוד"ה שחטה), דבושט שייך טריפה אף לאחר מיתה, וגם כן נשאר בצריך עיון.

בשו"ת הרד"ד (אבן העזר סימן מא), תירץ, דהנה רש"י מסיים 'דלא מתיר לה שחיטה', ולכאורה הוא שפת יתר. אלא באמת נחלקו בפירוש דברי רבי, יש אומרים דוקא נבילה אבל טריפה לא מקרי מעכב בשחיטה, כיון דמטהר להוציא מידי נבילה, והרשב"א בסוגיתינו חולק וסובר דאף בטריפה מקרי מעכב בשחיטה.

מעתה יש לומר דרש"י סובר כהרשב"א, אלא דתלוי במחלוקת רבנן ורבי שמעון, דלרבנן דשחיטה שאינה ראויה הוי שחיטה מקרי טריפה ולא מעכב בשחיטה, ולרבי שמעון דשחיטה שאינה ראויה לאו שמיה שחיטה לאו דוקא נבילה, ואם כן כיון דאמרו במסכת חולין (פה, א), ראה רבי דברי רבי מאיר באותו ואת בנו, ודבריו של ר' שמעון בכיסוי דם, ומיהו רש"י נסתפק כהי מינייהו סבר רבי בד' וה', ועל כן פתח בנבילה מחיים, כגון ושט וקנה וירך וחלל, דזה לכולי עלמא ואחר כך כבד ובני מעיים, דאי סבר כרבי שמעון גם כן כיון דלא מתיר השחיטה פטור מד' וה'.

★★

בגמ': או דלמא מצי א"ל אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד.

הגה"ק ר"נ וידנפלד זצ"ל-הי"ד בעל חזון נחום, כתב לבעל ספר חדושי מהרי"ו על שו"ע או"ח על מש"כ שם (בסי' י"ד סעיף ד') להסתפק אם אמרינן ניחא לי' לאיניש למעבד מצוה בממוני' לגבי מצוה מן המובחר וז"ל בתו"ד:

ומכבר הערתי בב"ק (ע"ח:) דבעי אם יכול לומר אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד, והרי למ"ש התוס' מנחות (מ.) ד"ה סדין, בהא דאמר בגמ' ענשיתו אעשה דעל ציצית מן המובחר קא מקפיד, א"כ למה לא יוכל לומר מן המובחר קא בעינא כיון דענשי על זה בעידן ריתחא, וצע"ק. ע"כ.

(והו"ד בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ד' ע' ע"ג).

★★

בגמ': בעי רבא, הרי עלה עולה והפריש שור, ובא אחר וגנב, מי מצי פטר נפשי' בכבש לרבנן, בעולת העוף לראב"ע וכו'.

וכתב הגאון בעל מתא דירושלים על הירושלמי בספרו אמרות ה' פר' ויקרא (א-ב):

צ"ע מדוע לא בעי נמי טפי אי מצי פטר נפשי' ולהביא עולת העוף בשותפות עמו לר' אלעזר בן עזריה או כשב בשותפות לרבנן ע"כ.

וכתב בנו, הגאון רבי גרשון זצ"ל בעל שו"ת משיב דברים בהג"ה (שם):

לא זכיתי להבין הקושיא, הלא שם הראשון מחויב על כל פנים להביא עולה לבדו כאשר נדר, ואם משתתף עם אחר בוודאי לא יצא ידי נדרו, א"כ גם הגנב אינו יוצא במשתתף עמו עד שיביאו עליו קרבן בפני עצמו וצ"ע.

דף ע"ט ע"א

בגמ': גנב והקדיש גנב והקיף גנב והחליף גנב ונתן במתנה גנב ופרע חובו גנב ופרע בהקיפו גנב ושלח סבלונות בבית חמיו משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

כתבו בתוספות (ד"ה גנב), 'ואיירי בקדשי בדק הבית, דלא שייך למימר מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, כמו בקדשי מזבח שקרבן קרב לכפר על הבעלים, ונשחט לשמו, ושם בעליו עליו'.

במשך חכמה (פר' בחוקותי) דקדק בלשון הכתוב, דלגבי הקדש נאמר (ויקרא כז, יג), 'ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו עליו', ואילו לגבי בשדה אחוזה נאמר (שם יט) 'ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו', דייקה התורה לכתוב 'המקדיש', ולמה בהקדש לא נאמר 'המקדיש'.

אלא משום דבהקדש בדק הבית יצא הדבר מרשותו לגמרי ואין לו בו זכות יותר מאחר, כמו שכתבו בתוספות, אבל קדשי מזבח עדיין שֵׁם בעלים עליהם, ולכן עדיין השור על שם של ראובן נקרא, לפיכך אינו חייב ארבעה וחמשה אם הגנב הקדישו למזבח.

לפי זה מדויק היטב, דלכן בקדשי בדק הבית כשדה אחוזה, הדגישה התורה 'המקדיש', ללמדינו שהוא זה המקדיש ואין לו יותר זכויות כבעלים אלא כאחר הוא, אבל בהקדש שמדובר באופן שהקדיש תמימים ונפל בהם מום, שיש לו זכות בעלים, בזה לא כתב התורה המקדיש אלא סתמא, משום דהוא באמת גם בעלים חוץ ממקדיש.

★★

בגמ': גנב ונתן במתנה משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

באוה"ח הק פ' משפטים עה"פ אם המצא תמצא בידו הגנבה כתב שלאו דוקא מכר או טבח אלא ה"ה נתן או אבד כל שיצאה מרשותו וכן מוכח בש"ס להדיא. ובס' שפתי מהר"ש (ענגעל) מקשה דבמהרי"ט בקידושין (מב:) כתב דהחיוב של טביחה ומכירה הוא רק משום שנהנה משל חבירו, ומש"ה גם בטבח ע"י מי שאינו בר שליחות חייב דעכ"פ נהנה משל חבירו, ולפי"ז באבדו דליכא הנאה אינו צריך להתחייב.

והנה לדבריו צ"ע דהא במשנה (ע.) אי' גנב וטבח לכלבים חייב דו"ה, וכתב רש"י דדחשיב שחיטה ראויה דאי בעי מצי אכיל מיניה, ולדעת המהרי"ט הו"ל פטור מכיון שהוא לא נהנה ועל הנאה שאי בעי מצי אכיל אינם חייבים, אלא ע"כ שהמהרי"ט אינו מיירי כשהוא בעצמו שוחט שחייב מטעם נהנה, אלא אז חייב כי זה גזה"כ שטובח חייב ואפי' שאינו נהנה כגון ששחט ולא אכל את הבהמה ג"כ חייב, אלא אם שחט ע"י שליח שאז הוא בעצמו לא שחט, כיון שנהנה ממנו, אז חייב מטעם נהנה, אבל כשהוא בעצמו שוחט אי"צ לטעמים למה חייב, וא"כ אם אבד והוציא מרשותו הגם שלא נהנה מזה, אבל היות שהוא בעצמו עשה זאת חייב.

ובטל תורה מקשה דאם לא נמצא בידו שמתה או נתנבלה שאז אין חייבים, וא"כ למה כתב האוה"ק שאם אבד חייבים. ונ"ל דהרשב"א מביא תי' הראב"ד למה אם נתן מתנה משלם דו"ה הלא מתנה אינו כמכר, ותי' דמ"מ נשתרש בחטא כטביחה ומכירה. היוצא מזה דאפי' שאינו נחשב כמכירה עכ"ז היות שהוא משתרש בחטא כבר חייב, א"כ י"ל כוונת האוה"ק שאבדו בידיים (או שהפקיר) וחייב ע"ז שנשתרש בחטא שהוציא מרשותו והוי כמו מתנה. (ומה שאין חייבים בשחט שחיטה שאינו ראוי' מטעם שנשתרש בחטא, כי זה גזה"כ שאם שוחט צריך שיהא שחיטה ראוי').

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

★★

בגמ': אף על גב דבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה הכא יש שליח לדבר עבירה מאי טעמא וטבחו ומכרו מה מכירה דלא אפשר דלאו על ידי אחר אף טביחה ע"י אחר מחייב.

איתא במכילתא (משפטים), 'לפי שמצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, אבל כאן (ברציעה) הוא ולא שלוחו'.

וראוי ליתן טעם, למה באמת אין אומרים ברציעה שלוחו של אדם כמותו.

וביאר בצפנת פענח, דהנה בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה חוץ ממעילה וטביחה ומכירה ושליחות יד, כמבואר בגמרא, וגדר הענין כך הוא, דבמקום שעיקר החיוב הוא על הפועל, ומיהו עצם מה שיצא מפעולתו אין בה עובדת איסור וכגון מבעיר בשבת, שהרי אין איסור מן התורה שיצא בשבת אש באופן שאין יד אדם בזה, ואם כן עצם מה שהאדם מבעיר זהו האיסור ובזה הוא דאין שליח לדבר עבירה משום דדברי הרב וכו'. אולם במקום שעיקר וחומר האיסור הוא על הנפעל וכגון מעילה במה שההקדש נמעל בזה יש שליח לדבר עבירה, ומשום כך במצוה שבגופו לא שייך שליח, וכגון בתפילין שאין עיקר החיוב מה שפועל הוא בהנחת התפילין אלא הנפעל מה שיש כאן עליו תפילין.

והנה קי"ל (קידושין כא, ב) דהרציעה בעי לעשות ביד דוקא ולא על ידי סם. נמצא אם כן, שאין הנפעל עיקר היינו שיהא העבד נרצע, אלא דהעיקר שהאדון ירצע את עבדו בפועל ובעצמו, (ולא על ידי סם שהוא גרמא), וכשאר מצוות שבגופו, ומעתה יבואר היטב דלא שייך בזה על ידי שליח.

★★

במשנה: הגביהו או הוציאו מרשות הבעלים חייב.

ופירש"י שאם אמר הגנב לשומר, יש לי שור בבית פלוני, קח אותו משם ותהא עליו שומר, כיון שהוציאו השומר מבית בעליו, נתחייב הגנב באונסין, ואם מתה הבהמה משלם הגנב.

והקשו בתוס' דהא אין שליח לדבר עבירה, וא"כ איך מתחייב הגנב במשיכתו של השומר, הא לא נעשה שליח בשבילו.

וכתב בקצוה"ח (סי' שמ"ח ס"ק ד') לתרץ על פי מה שכתב ברש"י ב"מ (ח' ע"א) ששותפין שגנבו, ומשך אחד בשבילו ובשביל חבירו, אע"ג דבעלמא אין שליח לדבר עבירה, מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', וה"נ גבי שומר, שאינו קונה להתחייב בשמירתו רק ע"י משיכה, כיון דזכי לנפשי' ע"י משיכה זו, זכי נמי לחברי', דהיינו הגנב ששלחו, ולא אמרינן בכה"ג אשלד"ע.

בדברי יחזקאל (סי' נ"ג) כתב לחלק, דדוקא בשני שותפין שגנבו, ומשך א' מהם, שהם שתיהם באים לקנות ע"י משיכה זו בתורת גניבה, א"כ אינו יכול להתחלק, וכמו שזכי לנפשי' כמו כן זכי לחברי', אבל הכא השומר בא להתחייב במשיכה זו על שמירת החפץ ולהתחייב בפשיעה וגניבה ואבידה לכשיארע, אבל הגנב בא להתחייב באונסין וחיוב השבה, וא"כ אינו דומה משיכה של זה, למשיכה של זה, ובכה"ג לא אמרינן דמיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'.

★★

בגמ': כדרך שתיקנו משיכה בלקוחות כך תיקנו משיכה בשומרין.

דעת רש"י שהשומר אינו חייב בשמירתו עד שימשוך וכן דעת הרמב"ם פ"ב משכירות ה"ח, וכ"פ הש"ך סי' רצ"א סקי"ג.

ויל"ע למה צריכים בשומרים קנין, דהא אי' בגמ' ב"מ צד. מתנה ש"ח להיות כשואל ור"י אמר אפי' תימא בשלא קנו מידו בההיא הנאה דקא נפיק לי' קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשי'. א"כ גם להתחייב בשמירה נימא שבההוא הנאה שהמפקיד מהימן לי' ומסר לו חפצו לשומרו משעבד נפשי' בלי קנין.

והי' נראה לחלק, דהתם יש לו כבר הנאה עכשיו דהמשאיל נתן לו כבר, ובההיא הנאה שאינו חוזר מהשאלה משעבד נפשי', אבל הכא בשומר שעדיין אין לו הנאה כי עדיין לא נתן לו בזה לא נקרא הנאה לשעבד נפשי' במה שהולך לקבל פקדון, אבל בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' י"ז סקי"ב לא הבין כן, דמק' למה נדחקו הראשונים בקנין של הכישה במקל והיא תבוא תיפק"ל דבההוא הנאה, ולא מיישב התירוץ הנ"ל. ועדיין צ"ע.

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

דף ע"ט ע"ב

בגמ': שכירות דמטלטלי בני שטרא נינהו.

וכתב רש"י (ד"ה בני שטרא) דשכירות מטלטלין לא נקנין בכסף רק לענין מי שפרע.

במראות הצובאות (להג"ר משה זאב מביאליסטוק ז"ל) בחידושים ליקוטי חידושי גפ"ת בסוף הספר לחו"מ (סי' קצ"ח סעיף ו') הביא מה דאיתא שם בשו"ע דשכירות מטלטלין נקנה בכסף, דבזה לא שייך שמא יאמרו נשרפו חיטיך בעליי', דהרי גוף החפץ חוזר אליו, ולכן בזה לא ביטלו חכמים קנין כסף. והמקור הוא מדברי הנמוקי יוסף בפ' הזהב.

אמנם תמה דמדברי רש"י כאן מבואר להדיא דגם שכירות מטלטלין אינה נקנה בכסף רק במשיכה, דאע"ג דלא שייכא בי' שמא יאמרו נשרפו חטיך בעלי', מ"מ לא פלוג רבנן, וצ"ע דלכל הפחות הו"ל להיות ספיקא דדינא, ואמאי לא הובא בפוסקים.

ועיין בשו"ת באר יצחק (חו"מ סי' ו' ענף ה') שהביא קושיא זאת בשם הגרמ"ז הנ"ל.

ובפתחי תשובה חו"מ סי' קצ"ח (סק"ח) הביא מהשער המשפט שם שיישב שכיון שמן התורה מעות קונות, ואיכא ספיקא דפלוגתא אי חז"ל עקרו בכה"ג קנין כסף או לא, לכן אוקמוה אדאורייתא, ולא חיישינן בספק תקנה להסוברים דבטלו קנין כסף.

★★

בגמ': שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת.

הקשה המהר"ל בחידושי אגדות, הרי אמרו במסכת חגיגה (טז, א), מי שיצרו מתגבר עליו ילבש שחורים וילך למקום שאין מכירין אותו ויעשה מה שלביו חפץ, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא, ואם כן למה גנב עונשו יותר גדול כיון דבסתר עשה.

ותירץ, דגזלן אין נחשב שהולך למקום שאין מכירין אותו, שמי יאמר שלא תימצא אצלו הגניבה אחר כך. עוד תירץ, דשם במסכת חגיגה מדובר, כשאין יכול לכוף את יצרו, ומשום כך ילך למקום שאין מכירין, אבל בלא זה העושה עבירה בסתר ענשו חמור.

בפרדס יוסף (פר' משפטים) הביא, בשם המגן אברהם (או"ח סימן תר"ז סק"ג) שהקשה, דהנה בעל חטא יאמר בסתר וגלוי בשוגג ובזדון דצריך לבקש על הקל תחילה, וקשה דאם כן לא הוה כסדר א"ב.

ויבואר על פי מה שאמרו דהחומרא שיש בגנב מבגזלן לכפל היא כיון דגנב לא חס על כבוד קונו ובוש יותר מבשר ודם מהשם יתברך מה שאין כן גזלן, אם כן חטא בסתר יותר מגלוי, ולכן אמר בגלוי ובסתר.

★★

בגמ': מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן, אמר להם זה השוה כבוד עבד לכבודו קונו וזה לא השוה וכו'.

כ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל מגור זצ"ל אמר:

איתא שגנב קשה מגזלן, כי גזלן הוא חוטף בפרהסיא, ועי' גם בר"ר (נד, ד) היינו שהוא אינו מפחד מאף אחד; לא מהקב"ה ולא מאנשים - "ויגזול את החנית", ואילו הגנב הולך בסתר לגנוב (עיי"ש וגם ויק"ר י, ו), היינו שהוא מפחד רק מאנשים ולא מהקב"ה. מאותו טעם גם איתא בגמ' שגנב משלם כפל ואילו גזלן לא. אולם אעפ"כ איתא (ברכות ס"ג ע"א) גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי, שאפילו גנב שהוא יותר רשע, בכ"ז כאשר צר לו והוא רוצה להצליח - רחמנא קרי; הוא מבקש מהקב"ה שיעזור לו.

והוסיף ואמר:

כתיב: אם במחתרת ימצא הגנב וגו'. ואיתא בשם כ"ק האדמו"ר רמ"י מאוסטרובצה זצ"ל שפירש לפי מה דאיתא (ברכות סג.) גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי, - אך איני מבין מה היתה כוונתו של הרבי מאוסטרובצא. - ואפשר, דהנה איתא בגמ' (סנהדרין קג.) גבי מנשה שרצה לעשות תשובה, ומלאכי השרת סתמו חלונות הרקיע כדי שלא תתקבל תפילתו, ואיתא שם: א"ר יוחנן בשם רשב"י מאי דכתיב: וישמע אליו ויחתר לו (דה"ב לג, יג); מלמד שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע מתחת כסא הכבוד כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין, שלא נתנה לקבלו בתשובה. והנה אצל מנשה הרי היו חטאים קשים ביותר, ואם שם היתה חתירה מתחת כסא הכבוד, לגבי סתם גנב שאינו כ"כ רשע בוודאי שתשובתו

יכולה להתקבל ע״י חתירה. וזה״פ אם במחתרת - ימצא הגנב; אם הגנב ממציא עצמו לעשות תשובה, הרי שמשמים בוודאי חותרים עבורו שיוכל לעשות תשובה עכד״ק.

★★

וברש״י השוה כבוד עבד, לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב״ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נזהר.

כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם מגור זצ״ל הגיד, שבמס׳ ברכות (כח ע״ב) איתא שכשחלה ריב״ז ונכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו ברכנו, אמר להם יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, אמרו לו תלמידיו עד כאן, אמר להם ולואי, תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם, ואמר דרבן יוחנן בן זכאי הוא לשיטתו כאן, דכאשר אדם פוחד מבשר ודם ולא מפחד מהקב״ה זה יותר גרוע מאם אינו מפחד משניהם, וע״כ ברכם שיהא להם מורא שמים כמורא בשר ודם דהעיקר היא שלא יהי׳ להם מורא שמים פחות ממורא בשר ודם, שזה הרבה יותר גרוע מאשר אין לו מורא מאף אחד.

והנה בגמרא ב״מ (נח ע״ב) איתא שם בגמרא דאונאת דברים גדולה יותר מאונאת ממון כי אונאת דברים נאמר בו ויראת מאלקיך ובאונאת ממון לא נאמר בו ויראת מאלקיך, ולכאורה הדברים צריכים ביאור דהרי הא דנאמר באונאת דברים ויראת מאלקיך זה משום דהוי דבר המסור ללב, משא״כ אונאת ממון לא מסור ללב, וא״כ מה הרבותא של אונאת דברים בזה.

וי״ל דזה מה שהי׳ קשה למהרש״א שם, וע״כ כתב בביאור דברי הגמרא שזה כעין מה שאמר ריב״ז כאן דגנב חמור מגזלן, וה״נ אונאת ממון שאינו מסור ללב א״כ אדם שמאנה את חבירו אינו מפחד לא מן הקב״ה ולא מבשר ודם והוי כגזלן, משא״כ אונאת דברים דהאדם מפחד מבשר ודם וע״כ מאנהו באופן שלא ידעו, אך מן הקב״ה אינו מפחד, והוי כגנב, וע״כ זה יותר חמור, עיי״ש.

★★

החידושי הרי״ם ז״ל (הובא בליקוטי יהודה פ׳ משפטים) ביאר דהיינו טעמא נמי דגנב שאין לו נמכר בגנבתו, אבל גזלן אינו נמכר לעבד, והוא מדה כנגד מדה שהואיל והגנב מחשיב עליו יותר מוראו של בשר ודם ממורא שמים, לכן מוכרים אותו לעבד, תחת מוראו ואדנותו של בשר ודם, משא״כ גזלן וכנ״ל.

★★

בגמ׳: כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת.

הגרי״ז מבריסק (פר׳ כי תצא), מבאר לפי דברי הגמרא את הפסוק (דברים כה, יח), ׳אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים׳, ולכאורה צריך ביאור, מה היה חטאו הגדול של עמלק יותר מכל העמים שנלחמו עם ישראל, ושעליו נאמר ׳מלחמה לה׳ בעמלק מדור דור׳ (שמות יז, טז).

אלא דכאן אמרו, ׳מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו שהוא ירא מבני אדם ואילו בשל מעלה לא נזהר׳, ולכאורה בענינו הדבר תמוה, דאדרבה, אדם שלא ירא כבר גם מבני אדם היה צריך להיות עונשו יותר גדול. אכן כד דייקינן חזינן עומקו של הדבר, גזלן לא עושה חשבונות, איננו מחשב בדבר, מה שנראה לו עושה, גנב כבר עושה חשבונות הוא ירא מבני אדם, ומחשב בדבר, איך לעשות שלא יראוהו בעשותו העבירה, ואדם שמחשב ועושה חשבונות, ואף על פי כן איננו ירא מאלקים במעשיו רואים דבחשבון ומחשבה הוא מעלים עין מיראת אלקים. אבל אדם שלא מחשב כלום, אין במעשיו לא יראת אלקים. דאדם זה לא מחשב, ולא בחשבון עשה מעשיו.

אף בעמלק נאמר, ׳ואתה עיף ויגע׳, עמלק לא התנפל על היהודים בלי חשבון, הוא עשה חשבון, חפש ומצא זמן שישראל היו עייפים ויגעים, וחשב שזה הזמן להשמידם, ומכיון שעשה חשבון ואת הקדוש ברוך הוא לא הכניס כלל בחשבונו, הרי הוא ׳ולא ירא אלקים׳. עמים אחרים לא עשו חשבונות, מה שנראה להם לטוב עשו, אבל עמלק במחשבה ובדעת בחשבון שבשעת חולשת ישראל יוכל להתגבר עליהם,

ולא הקדוש ברוך הוא הוא העושה להם חיל, ממנו לא ירא כלל, ולכן הוא אשר היה 'ולא ירא אלקים' והמדה כנגד מדה היה, מלחמה לה' בעמלק מדור דור.

★★

בגמ': אמר רבן יוחנן בן זכאי בא וראה כמה גדול כבוד הבריות שור שהלך ברגליו חמשה שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה.

בשיטה מקובצת הובא בשם מהר"י כץ שהקשה, אי מהאי טעמא קנסיה רחמנא הכי, אם כן גבי גנבה שמתחייב כפל בשניהם,למה לא קנסיה רחמנא בשור שלשה, שהלך על רגליו ושה שהרכיבו על כתפו כפל.

ותירץ, דבכך ביקשה התורה לומר, דבגניבה מתחייב מיד כשמוציאו מרשותו, אף על פי שאינו מרכיבו, מה שאין כן בטובח שאין רגילות לטבוח עד שירכיבנו עד ביתו.

בבן יהוידע תירץ, דבקנס תשלומי כפל החיוב הוא משום מדה כנגד מדה, הוא רצה להוסיף מנה של חבירו על ממונו, עתה יחסר מנה מן ממונו, ויהיה נוסף על של חבירו, כי כן מדתו יתברך להתנהג מדה כנגד מדה, ועל כן אם יעשה חילוק בשור לשלם שלשה, נמצא בטל טעם זה של מדה כנגד מדה, ולאו דוקא בשור צריך לגזור כך, אלא בכל דבר שהוא חפץ שיש לו משא כבד, שצריך לישאנו על כתפו, הן עץ, הן מטה, הן כלי נחשת וברזל, וכיוצא, צריך לתקן בתשלומו הפרש לשלם שלשה, ואם כן בטל טעם זה של מדה כנגד מדה במשפט זה של התשלומין.

אמנם ענין טביחה ומכירה לאו מטעם מדה כנגד מדה נאמר בו הקנס, כי טעם מדה כנגד מדה כבר נעשה בתשלומין של אלו שישלם כפל, ורק הוא קנס אחר חדש שחדשה בטביחה ומכירה, דקנסיה רחמנא, משום שנשתרש בחטא, כפי שאמרו לעיל, ועל זה הטעם שפיר יש לומר, הואיל ונתבזה בשור הקל עליו הקנס, דנחשב לו בזיונו כאלו שלם אחד יותר להשלים החמשה של הקנס. ברם אף על גב דלא הרכיבו על כתיפו, עם כל זה נתנה התורה שיעור שוה בכל, ותפסה אותו דבר המצוי ושכיח יותר, כי דבר המצוי ושכיח הוא שירכיב השה על כתיפו.

★★

במשנה: ת"ר אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל כו'.

בחושן משפט (סי' ת"ט סעיף א') כתב המחבר: אין מגדלין בהמה דקה בא"י מפני שדרכם לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי וכו', והאידנא שאין מצוי שיהי' שדות לישראל בא"י נראה דשרי.

והנה בזמנינו שחזר הדבר לקדמותו, ורוב שדות שבא"י הם של ישראל, יש לדון אי חזר האיסור או לא.

ודעת הגרצ"פ פרנק ז"ל בהר צבי שנדפס בסוף חו"מ (סי' ת"ט) שכיון שבימי השו"ע בטלה הגזירה כנ"ל, אע"פ שעכשיו חזר סיבת הגזירה לקדמותו, מ"מ התקנה שבטלה בטלה, והביא ראי' מירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ה) דשדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית, ואח"כ התירוה משום דהי' צריכים משום ארנונא של המלך, ומבואר שם בירושלמי שאף על פי שאח"כ בטלה האונס, מ"מ התקנה שבטלה בטלה, וה"נ כן הוא.

אמנם הגאון רבי עובדי' יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (סי' ז') חולק ע"ז, וסובר דכיון דהאידנא הטעם קיים שרוב שדות של ישראל המה, חזרה התקנה למקומה, עיין שם מה שהאריך בזה לחלוק על ראיות של ההר צבי.

★★

במשנה: אין מגדלין חזירין בכל מקום.

כתב בספר גנזי יוסף (סי' טז): ע"ד מה ששאל על הנמוק"י בב"ק (דף ע"ט ע"ב) שכ' ארור אדם שיגדל חזרי' בירושלים, הלא בגמ' שם תנן "בכל מקום" ולאו דוקא בירושלים? - הנה בהגהות "פעולת שכיר" אשר ברי"ף דפוס ווילנא עמד בזה, ומחק באמת תיבת ירושלים עי"ש, אבל אפש"ל דהנה במתני' שם בב"ק באמת נאמר אין מגדלי' חזירין בכל מקום, אבל בגמ' שם אי' רק ארור האיש שיגדל חזירין ותו לא, וא"כ י"ל דהאיסו' שאין לגדל חזירין הוא באמת "בכל מקום", אבל "ארור האיש" שמגדל חזירין לא נאמר בכל מקום רק בירושלים ארור משום מעשה שהי' שם, ומאחר שהנמוק"י הביא שם כל המעשה ולכן כתב שפיר ארור המגדל חזירין בירושלים. [ועיי' ברמב"ם פ"ה מהל' נזקי ממון הל'

ט׳ שמחלק הענין ג״כ לתרי בבי ״ארור ו״אסור״, ואצל ״אסור״ כתב ״בכל מקום״, ולא כן בארור], ודו״ק.

או י״ל, דדרכו של הנמק״י בכמה מקומות שמביא להלכה מה שקיבלו באיזה מדינה ובאיזה מקום ולא קיבלו עוד עליהם כך בשאר מדינות ומקומות אחרות, כגון בש״ס ב״ב (דף קט״ז) אמרו מי שיש לו חולה ילך לחכם שיקבל עליו רחמים, וכתב הנמק״י שם: מנהג ״בצרפת״ שכל מי שיש לו חולה וכו׳ ומעתה ג״כ קשה עליו וכי רק בצרפת מנהג כך? אלא צר״ל שלא נתקבל עוד המנהג לילך לחכם ולבקש ממנו שיתפלל על החולה אלא בצרפת, וכן הוא במגדל חזירין לא הי׳ האיסור בכל מקום. ע״כ.

★★

במשנה: לא יגדל אדם את הכלב אלא א״כ הי׳ קשור בשלשלת.

כתב בספר אור הישר (שם): ולכאורה מדלא מפליג בין טב לביש, ש״מ דאפילו אינו כלב רע ג״כ לא הותר בלא שלשלת, וראיה מהא דאמר עלה בשילהי פרקין דאפילו שקלי ניביה וטופריה נמי אסור משום פחד נביחתו, רק אם רואין שהוא קשור בשלשלת אינו מפיל אימתו על הבריות, ולפ״ז יש לדקדק לעיל (ט״ו ע״ב) אהא דתני ר׳ נתן, לא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו משום לא תשים דמים בביתך, היכי דמי, אי כשאינו קשור בשלשלת אפילו אינו רע אסור, ובקשור אפילו רע מותר כדתנן במשנתינו וצע״ק.

★★

בגמ׳: לא יגדל אדם את הכלב

בספר פתחי חושן (נזיקין פ״ה ס״ק צ״ו) כתב, דמשמע בשו״ע (סי׳ שצה ס״א) שגם כלב שאינו נושך אלא ע״י שיסוי הוא בכלל כלב שאסור להניחו, וכוונתו דשם אי׳ דהמשסה כלבו של חבירו, בעל הכלב חייב ח״נ, שכיון שהוא יודע שאם שסה את כלבו להזיק נושך, לא הי׳ לו להניחו.

ובספר אמרי יעקב (על שו״ע הרב ח״מ סי׳ י ס״ד) כתב דלא נהירא לי׳, דמה שאמרי׳ דלא היה לו להניחו, הכונה דזהו הטעם שהבעלים חייבים בתשלומין, וזה מדיני נזקים, ודבר זה אמור לא רק בכלב, אלא ה״ה בשאר בהמה וחיה, וכמש״כ להדיא המאירי (ב״ק כג:) ע״ש. ולכן נראה דכלב שהוא שקט ואינו נושך ואינו נובח, אף שאם משסים אותו יכול להזיק מ״מ אינו בכלל כלב רע שאסור לגדלו הואיל ואינו נושך ונובח מעצמו, ואינו שונה משאר בע״ח שיכולים לשסה אותם ולגרום שיזיקו, ומ״מ אין איסור לגדלם עכ״ד.

★★

בגמ׳: אין מגדלין בהמה דקה בא״י.

הרמ״ע מפאנו בשו״ת (סי׳ פ״ה) כתב, דהא דאין מגדלין ״בהמה דקה״ היינו דוקא בשלוח הרגל אבל במכניס לה מזונות במקום שמור לא גזרו, והחיד״א בספרו כסא רחמים (אדר״נ פל״ה) הקשה מהגמ׳ להלן מעשה דחסיד אחד שהי׳ גונח מלבו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח שחרית, והביאו עז וקשרו לו בכרעי מטתו וכו׳ נכנסו חביריו לבקרו כיון שראו העז וכו׳, ולפי הרמ״ע מה כל החרדה הזו, והרי הי׳ קשור ואין שו״ת הרמ״ע אצלי עכ״ד החיד״א, וברמ״ע עצמו שם הרגיש בזה וכתב דהתם שאני דגברא רבא הי׳ ולכן דקדקו אחריו כ״כ.

ובספר אמרי יעקב (על שו״ע הרב חו״מ סי׳ ט ס״ט) כתב דדברי הרמ״ע צע״ג, שהרי בגמ׳ אי׳ דאע״ג דאין מגדלין בהמה דקה אבל בהמה גסה מגדלין לפי שאין גוזרין גזירה על הצבור אא״כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, הרי מפורש דחז״ל קבעו בדעת קדשם דרק בבהמה גסה הויא גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה והניח בצע״ג.

ונראה כוונת הרמ״ע ז״ל, דבבהמה גסה קבעו חז״ל דאין הצבור יכולין לעמוד בזה שלא לרעותם בשדות ולכן התירו לגדלם בשלוח הרגל, משא״כ בהמה דקה אין הכרח כ״כ לשלחם בשדות ולכן גזרו ע״ז, אבל שלא לקשרם בביתו זהו דבר שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בו אף בבהמה דקה ולכן לא גזרו בזה גם אבהמה דקה ודו״ק.

(יד יהושע)

דף פ׳ ע״א

בגמ׳: מעשה בחסיד אחד שהיה גונח דם מלבו ושאלו לרופאים וכו׳ **כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם** וכו׳.

לכאורה קשה הא פיקוח נפש דוחה כל האיסורים, ועי׳ מש״כ בזה בשטמ״ק בשם המאירי ובמהרש״א.

ובתשו׳ אבני נזר (חו״מ סי׳ קצ״ג בתשובה מאביו בעל האגודת אזוב האבד״ק ביאלא) הביא מכאן ראיה למש״כ הרמב״ן בפרשת משפטים דחז״ל דייקו ואמרו ״שניתנה רשות לרופא לרפאות״ ולא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שבא החולה להתרפאות, כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת ה׳ שחלקם בחיים, אז מותר לרופא לרפאותו, אבל ״מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה׳ אחר שהבטיח ה׳ והסירותי מחלה מקרבך״, דלפ״ז אתי שפיר דלא היה לחסיד זה לעבור על איסור ולהכניס עז לביתו עפ״י עצת הרופאים, ועע״ש.

★★

בספר חסידים (ברלין) כתב (בסי׳ תתתשע״ז) דאף דאין דבר עומד בפני פיקוח נפש, ״אבל מעשה דעז, אתי לידי חילול ד׳, שיאמרו שמותר לרעות בהמה דקה בארץ ישראל, וחוליו אינו ניכר, שמי ששומע קול העז בביתו, חושב שהוא אינו חושש לדברי חכמים, וזהו חילול ד׳ כו׳״.

ובס׳ משנת פיקוח נפש (ס׳ ל״ד אות ז׳) הביא לפרש, דהטענה היתה על אותו חסיד, שהי׳ צריך לפרסם מחלתו, או להסתיר את העז, כדי למנוע חילול ד׳, שלא יהי׳ נראה שהוא מזלזל בתקנת חכמים שלא לגדל בהמה דקה.

ועיין מש״כ הגאון ר׳ רפאל שפירא מוולוז״ין בספרו תורת רפאל (סי׳ ל״ח) בביאור הסוגיא.

★★

בגמ׳: מעשה בחסיד אחד וכו׳ **אין לו תקנה עד שינק** וכו׳ **אלא אותו עון של אותה העז** וכו׳.

בשיטמ״ק כאן כתב, דאף דבמקום פקוח נפש הותרו כל האיסורין להתרפאות בהם, אבל דבר שנאסר מחשש פסידת אחרים, ראוי להחמיר בו גם כה״ג ע״כ.

והוסיף ע״ז בפרדס יוסף (ר״פ בראשית):

ולכאו׳ לא נמצא איסור שלא יהיה נדחה מפני פקו״נ. ועי׳ שטמ״ק כתובות דף י״ט דר״מ ס״ל דמדינא יהרוגו ואל יחתמו שקר דאף פקו״נ אינו נדחה מפני גזל, מ״מ זה דוקא לר״מ ואנן לא פסקינן כן, ועי׳ ב״ק ד״ס ע״ב אי מותר להציל עצמו בממון חבירו, וע״ע בפרשת דרכים דרוש י״ט, ובאמת בירושלמי פ״ט ה״י מסוטה הביא האי מעשה דחסיד אחד, וכתב שם ביפה מראה דלא היה שם סכנה דאל״ה הוי שרי, וע״ש בקרבן העדה.

ומחותני הרב הגאון ר׳ שלמה יהודה הכהן שליט״א האבד״ק זגערש כתב לי להעיר, דאפי׳ אי אמרינן דממון אחרים לא נדחה אף מפני סכ״נ, זה דוקא בגזל גמור, אבל היכי שלוקח על מנת להחזיר אע״פ שגם על מנת למיקט עובר בבל תגזול, אבל להציל עצמו באופן זה מותר, ויש להאריך בכ״ז אך אכ״מ, וע״ע בשו״ת חת״ס או״ח סוס״י ר״ח על מה שנסתפק הגרצ״ח אי מותר להיות חמסן להציל נפשו עי׳ ביומא פ״ג ב׳ קפחתי את הרועה ע״ש, והא דאל יחתמו שקר בכתובות י״ט מילתא דעכ״פ הי׳ להם לשלם להך מכיסם אחר שחתמו וכו׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עון של אותה העז.

ביפה תלמוד הקשה, אם כן כיצד ציותה התורה להביא פסח מן הכבשים ומן העיזים, הרי זה ליסטים מזוין, והניח בצריך עיון.

★★

בקובץ שיעורים הקשה, כיצד ידעו שאין בו אלא עוון זה בלבד, ואיך אפשר לברר דבר כזה, שמא עבר עבירות בסתר או בהרהור הלב וכתוב האדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב, והיה אפשר לומר שנתברר להם ברוח הקודש, ברם עדיין צריך עיון, למה ישבו ובדקו, מאי נפקא מינה מזה.

ותירץ, משום דמבקר החולה צריך לעוררו לשוב בתשובה, ועל כן בדקו אם יש בו איזה עון יזכירוהו שצריך לשוב.

★★

בגמ׳: מי שנדר ליקח בית ולקח אשה בארץ ישראל אין מחייבין אותו ליקח מיד אלא עד שמצא את ההוגנת לו כו׳ **אלא להגון לה.**

בשו״ת הרשב״א (חלק ה׳ סי׳ רכ״ט) נשאל ע״ד מי שנשבע שישלם עד י׳ ליטרין עבור לשכור מלמד לבנו, ומצא מלמד בפחות מזה, אי צריך לשכור ביותר.

ופסק הרשב״א דכמו דאמרינן הכא שאם נדר לישא אשה אין מחייבין אותו לישא לאלתר, שלא נתכוין אלא - הראוי לו, ה״נ בזה שנשבע לשכור מלמד עד י׳ לטרין, היינו לשכור מלמד ההגון לבנו, ואם כן אף שיש מלמדים שהם יותר תלמידי חכמים, שצריך לשלם עבורם יותר, מ״מ אינם הגונים וראוים לבנו בתחילת תלמודו, ודי לו במה שמוצא מי שהוא כעת ראוי והגון לבנו.

★★

הנה בגמרא כאן איתא מי שנדר ליקח בית כו׳ בארץ ישראל כו׳. ולכאו׳ הכוונה שבארץ ישראל הקילו משום ישוב הארץ שימתין עד שימצא בית ההגון לו, אמנם בשו״ע (יו״ד סי׳ רי״ט) השמיט הך דבא״י, וכתב שם בבית הלל דלפ״ז צריך לפרש דמה שנקט כאן בא״י הוא לרבותא, דאפילו בארץ ישראל אין מחייבין אותו ליקח מיד.

וע״ש עוד במה דאיתא הכא גר שנפלו לו כלבים וחזירים בירושתו נקט אופן ההיתר, שאביו הי׳ גוי. אמנם בשו״ע (חו״מ סי׳ ת״ט סעיף ד׳) כתב מי שנפלו לו כו׳, וכתב בבית הלל (שם) דנקט בכי לאשמעינן דאפי׳ ישראל שקנה כלבים וחזירים, ומת, לא קנסו בנו אחריו.

★★

בשו״ת חתם סופר (ח״ו יו״ד סי׳ מ״ה) בדבר מי שנדר ללמוד הרבה משניות מה שיעורו.

וכתב דכמו דאמרינן הכא דלא נתכוין אלא להגון לו, ה״נ לא נתכוין רק ללמוד משניות שיהי׳ שגור בפיו, אבל לא על חשבון שאר שיעוריו.

★★

בגמ׳: רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה ישוע הבן.

וכתבו התוס׳ (ד״ה ישוע הבן) בשם רבינו תם שעושין סעודה על שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו.

ובתרומת הדשן (סי׳ רס״ט) הובא בדרכי משה ורמ״א (יו״ד סו״ס רס״ה) שזהו הסעודה שאנו עושין בליל ש״ק אחר הלידה הנקרא ״שלום זכר״, שהוא סעודת הודא׳ ע״ש שהולד נושע ונמלט ממעי אמו.

ותמה הדגול מרבבה (יו״ד סי׳ קע״ח) דאם זה כוונת התוס׳ נעשה סעודה זו גם בלידת בת שגם היא נמלטה מרחם אמה, וע״כ כתב דכוונת התוס׳ שסמכו סעודה זו סמוך למצוות מילה וע״כ לא נהגו כן בבת.

★★

וע״ש בדרישה שמביא עוד טעם לפי שהמלאך בא כשנולד וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה שלמד במעי אמו, משום כן באים לנחמו על צערו.

הט״ז שם (ס״ק י״ג) כתב טעם נוסף על פי המדרש (ויק״ר פכ״ז) משל למלך שגזר כל אכסנאין שיש כאן, לא יראו פני עד שיראו פני מטרונא תחילה, ולכן מילה בשמיני כדי שיעבור עליו השבת. (ועיין בסה״ק עבודת ישראל פ׳ אמור).

ומהאי טעמא עושין אותו בליל שבת.

ובתרומת הדשן (שם) כתב הטעם משום שאז אנשים מצויין בבתיהם.

★★

וכתב הגאון יעב״ץ בספרו מגדול עוז שהטעם שקורין לו שלום ״זכר״ הוא כנ״ל בטעם הב׳ שיזכור את התורה ששכח ע״י סטירת המלאך, א״ז שיזכור את השבועה שמשביעין אותו לפני שנולד תהי צדיק ואל תהי רשע.

★★

בתרומת הדשן (שם) מוכיח מהסוגיא כאן ד״שלום זכר״ מיקרי סעודת מצוה, דהא רב נכנס לבי ישוע הבן, ורב לא אכל סעודת רשות (עיין חולין צ״ה ע״ב) וע״כ דהוה סעודת מצוה.

אמנם בחות יאיר (סי׳ ע׳) דחה דבריו שיש לומר שרב רק נכנס שמה, אבל לא אכל שם.

★★

בגמ׳: רב ושמואל ורב אסי איקלעו כו׳ **לבי ישוע הבן.**

ופירש״י פדיון הבן. ותמהו בתוס׳ אמאי קראו לי׳ בי ישוע הבן.

וכתב הגה״ק מצאנז־קלויזנברג זצ״ל בשו״ת דברי יציב (יו״ד ס׳ קצ״ט וסי׳ ר״ג) על פי מה דהביא החיד״א במדבר קדמות (אות פ׳ אות י׳) מסורת מפי זקנים שאיש אשר יקיים מצות פדיון הבן, ינצל הבכור מפגעי חולי ילדים, ויחי׳ ויגדל והי׳ לאיש. ובס׳ חסידים (סי׳ של״ד) מעשה בבחור שהי׳ נוטה למות וצעק תפדוני, ונתנו לכהן ה׳ סלעים וחי. ואי׳ ממהר״א גאלאנטי שלהשטן יש שנאה על ישראל על שנהרג כל בכור בארץ מצרים, לכן רוצה להרוג כל בכור, וצריך לפדותו ממנו בה׳ סלעים, וזהו בי ישוע הבן, שעל ידי הפדיון הבן הרי הוא נושע וניצול ממות לחיים ומצוה לרוחה.

וזהו דקאמר עוד בסוגיין אדהכי והכי אתי שונרא קטע ידי׳ דינוקא, והיינו מחמת ששהו הפדיון הבן אירע באמת היזק זה לאותו תינוק, ואעפ״כ נפק רב ודרש חתול מותר להורגו, דמזיק הוא בטבע.

וכתב עוד שזה הטעם שאומרים בשעת הפדיון: ״זה תחת זה זה חילוף זה כו׳ ויכנס זה הבן לחיים כו׳״, ומקורו מספר החינוך (מצוה רצ״ב), והיינו כנ״ל שהפדיון הבן מצילו להבכור ממות לחיים.

★★

ויש להוסיף בזה מהסיפור המובא מהרה״ק רבי נפתלי מראפשיץ זי״ע, שהיתה אשה אחת שבאה לפניו והיתה האשה הזאת נדכאה ושבורת לב מחמת בנה החולה שכבר נטה למות ואף אותו הביאה עמה וביקשה שיברכו, וכך אמר לה רבי נפתלי - ׳אע״פ שאין דרכי לדבר כזאת ולגלות מסתורין, מ״מ אען ואומר לך כי בנך שבכור הוא מעולם לא נפדה אצל כהן וזו סיבת חוליו׳. וכבר מצינו כן בספר חסידים (סימן שלד) וכן כותב החיד״א ב׳מדבר קדמות׳ (מערכת פ אות י) - מסורת בידינו מפי זקנים שקבלו מהקדמונים, כי איש אשר יקיים פדיון בנו הבכור כדין וכו׳, יהיה בטוח שבנו יחיה וינצל מפגעי חולי הילדים ויגדל ויהיה לאיש. ועיין בהקדמת הזוה״ק (חלק א דף יד) - למעבד פורקני לבריה לקשרא ליה בחיין.

ואולי משום זה מבואר בקידושין (דף כט ע״א) תנו רבנן, הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו, כיון דפדיון מציל מפגעי מחלות, זה נכנס בגדר ״וחי אחיך עמך״ שחייך קודמין, ולפיך ׳הוא קודם לבנו׳.

(וללוי אמר)

דף פ׳ ע״ב

בגמ׳: רב מילתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל משום ההוא מעשה דלטייה.

האדר״ת (חשבונות של מצוה רס״ט) דן אי יש חיוב מצד כבוד כהונה להקדים כהן בכניסה.

והעיר דאי נימא דיש מצוה להקדים כהן להכנס, א״כ למה הוצרכה הגמרא לומר דרב מילתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל, והא י״ל בפשיטות דרב לא עייל משום דשמואל כהן היה (עי׳ מגילה כב.), והיה רב חייב להקדישו משום ״וקדשתו״. ודחה לפי מה דמבואר במגילה (כב.) דרב קרי בכהני, דשמואל היה כייף ליה, וע״כ י״ל דמשו״ה גם לא היה צריך רב להקדימו לכניסה כדי לקדשו.

★★

בגמ׳: שמואל לא עייל קמיה דרב אסי רב אסי לא עייל קמיה דרב אמרי מאן נתרח נתרח שמואל וניתי רב ורב אסי ונתרח רב או רב אסי רב מילתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל משום ההוא מעשה דלטייה אדבריה רב עליה.

בבן יהוידע הקשה טובא בביאור מאמר זה, דמאי נפקא מינה מהאי עובדא דמייתי תלמודא כאן, ולא עוד אלא דחכמי התלמוד שקלו וטרו דנתרח רב או רב אסי והוצרכו לתרץ דרב מלתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל, דמאי נפקא לן מן קושיות ותרוצים אלה, וכי הלכות הן או מקראות הן, שצריך לנו להבין טעמייהו, ועוד, בלאו האי תרוצא דגמרא נמי אין נראה התחלה לקושיא זו דמקשי תלמודא ונתרח רב אסי, כי כיון דצריך למתרח חד מנייהו, מאי חזית דמתרח רב אסי ולא מתרח שמואל, דאדרבה רב אסי גדול משמואל הוא, דהא לא עייל שמואל מקמיה, וגם רב הוא גדול ודאי משמואל, ומזכירין בכוליה תלמודא רב קמיה שמואל. ועל כן נראה ודאי דלא הביא תלמודא האי עובדא ושקלא וטריא דעבדי בה, אלא בא ללמדינו בזה איזה דין והלכה בענין אחד.

והנה החיד״א בפתח עינים, ציין על המאמר לעיין בספר בתי כהונה חלק ב׳ סימן ב׳, ושם הביא ספק של המגן אברהם (סוף סימן רי״א), והניחו בצריך עיון, ויש להרחיב את הדברים.

נפסק בשולחן ערוך (שולחן ערוך ריא, ד), 'ודוקא שאוכל ענבים כמות שהן [-אז מברך קודם על הזית], אבל אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו, בורא פרי הגפן חשובה והיא קודמת לברך עליו תחלה'. נמצא שהיין קודם לזית בברכה, מפני שקבע ברכה לעצמו, כי ברכת על הגפן חשיבה טפי מברכת על העץ, אך לא קדים לברכת תבשיל של שעורים, שאם לפניו יין ותבשיל של שעורים, יברך על תבשיל של שעורים קודם היין, דברכת על המחיה עדיף מברכת פרי הגפן, גם אם יש לפניו זית ותבשיל שעורים, יקדים לברך על הזית תחלה, כי הזית ראשון לארץ בתרא והשעורים שני לארץ קמא, ועל זה נסתפק המגן אברהם, אם יש לפניו יין ותבשיל שעורים וזית, כיצד יעשה, אם יברך על תבשיל שעורים תחלה, הא איכא זית דקדים לשעורים, ואם יברך על הזית תחלה, הא איכא יין דקדים לזית, ואם יברך על היין תחלה, הא איכא תבשיל שעורים דקדים ליין, והניח דין זה בצ"ע.

והנה נידון זה הוא דומה בדומה להאי עובדא דתלתא רבנן, דאשתכחו שהם רב ושמואל ורב אשי, דאשתכח האי מילתא בהו, דאי אפשר להקדים אחד מהם בכניסה, כי רב לא עייל קמיה דשמואל, ושמואל לא עייל קמיה דרב אסי, ורב אסי לא עייל קמיה דרב, ועשו תיקון לדבר זה, דנתרח חד מנייהו, ואז יוכלו השנים ליכנס בזה אחר זה, ואחריהם יבא השלישי להכנס בפני עצמו לבדו, והכי נמי ילפינן בהאי ספיקא דהמגן אברהם בקדימת הברכות, דאמרינן לבעל השלחן שיסלק מלפניו מין אחד מהנך תלתא, ואז יקדים לברך על אחד מהשנים כדינו, ואחר כך יביא אותו המין שסילקו ויברך עליו.

אך עדיין צריך לנו לדעת, איזה מן השלשה הנזכרים יסלקו מלפניו, ודבר זה נלמדהו מן הקושיא והתירוץ דמקשי ומתרץ תלמודא בעובדא הנזכר, והוא, כי הסכימו שיתאחר שמואל ויבואו רב ורב אסי בראשונה, ומקשי הגמרא מאי חזית דיתאחר שמואל יתאחר רב, אי נמי יתאחר רב אסי, ומשני דרב ורב אסי מצד עצמם דהיינו מצד חכמתם הם גדולים משמואל, ומה שנהג רב כבוד בשמואל שלא יכנס קודם ממנו, לאו משום גדולת עצמו, אלא בשביל סיבה אחרת שגרם לו נזק על ידי קללתו בחנם, ולכן אדבריה עליה, וזה הכבוד שעשה לשמואל לא זכה בו שמואל מצד יתרון חשיבות עצמו, אלא מצד דבר אחר ואין לך בו אלא חידושו שיתכבד רק בדבר זה שנהג בו רב, לאקדומי עליה בכניסה, ועל כן אין ראוי שיהיה רב ורב אסי שהם גדולים ממנו בחכמה להתאחר חד מנהון, בשביל לעשות קדימת כניסה לשמואל, ולכן אמרו חכמים מוטב שיתאחר שמואל ויכנס רב ורב אסי בראשונה, ואז אחריהם יבא שמואל לבדו ויכנס.

★★

בגמ': רב אשי אמר כל המריעין לו לא במהרה מטיבין לו רב אחא מדיפתי אמר לעולם אין מטיבין לו ולא היא רב אחא מדיפתי מילתא דנפשיה הוא דאמר.

בדברי שאול נתקשה מאד במאמר זה, דאם כן חס ושלום אבדה תקותינו, וביותר קשה שאצל איוב מצינו שאחר כל הרעות, ה' ברך אותו.

וביאר, הרי ידוע שאין רע מוחלט ואין טוב מוחלט בעולם, כי בכל רע מעורב גם טוב, ובכל טוב מעורב גם רע, וממילא הכל תלוי במחשבת האדם, דהחושב שהכל טוב, גם הרע הוא טוב, והחושב שהכל רע גם הטוב נהפך לו לרע.

לזה התכוונו חז"ל באמרם 'כל המריעין לו', דהיינו מי שאוחז וסבור דמה שהביאו עליו הכל רע, 'לא במהרה מטיבין לו', כלומר, לאיש זה גם הטובות הבאות עליו נחשבות בעיניו לרעות, בראות גם בטוב את הרע הטמון בו. ורב אחא שקרא על עצמו 'לעולם אין מטיבין לו', אמר זאת על עצמו שמתחרט על מה שחשב את הרע לרע, כי מי חושב כן, גם אם יבוא עליו טוב יראה בהטוב רק את הרע המעורב בו, ועדיף לראות ברעה הבאה עליו את הטוב.

דף פ"א ע"א

בגמ': ומעין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו.

כתבו בתוספות (ד"ה ומעין), 'למאי דאמר לקמן דתנאים שהתנה יהושע אפי' בחוץ לארץ יש לתמוה הא דאמר בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מז, א) המשתחוה לענין מימיו מהו לנסכים, ופשיט ליה מהא דאמר מים של רבים אין נאסרים, ומשני דנבעי מארעיה. והשתא אכתי של רבים הם מתנאי יהושע, ויש לחלק בין יוצא מאליו לטרח בו וחפרו'. ומבואר, דדעת התוספות, שהחופר יאור זוכה במימיו.

בצפנת פענח (פר' וארא) ביאר לפי זה, דהנה מובא במסכת נדרים (נא, ב) לדעת אביי, במכת דם לא מתו הדגים הגדולים אלא הקטנים. וראוי להבין טעם הדבר.

ויש לומר, שהדגים הקטנים שביאור היו שייכים למצרים ולפיכך מתו, והגדולים שהיו הפקר לא מתו. דלכאורה יש לומר דהיאור נחפר על ידי המצרים, דיאור הוא מה שנחפר בידי אדם, ובתוספות כאן מבואר, שהחופר יאור זוכה במימיו. ובירושלמי גיטין (פ"ה, ה"ט) איתא, דמי שיש לו דגים במימיו זוכה בהם אם הם קטנים אבל בגדולים אינו זוכה.

לפי זה, מכיון שהמים היו של המצרים, זכו המצרים בדגים הקטנים שבהם. מעתה יובנו היטב דברי אביי שרק הקטנים מתו, כיון שמכת היאור באה להעניש את המצרים, לא פגעה אלא במים שלהם ובדגים שלהם, אבל הדגים הגדולים שלא זכו בהם המצרים, לא מתו.

★★

בגמ': ומת מצוה קונה מקומו.

ביערות דבש (א, ח) ביאר לפי זה את דברי הגמרא במסכת סוטה (ג, ב), 'משה היכן מת, בחלקו של ראובן בנבו, והיכן קבור, בחלקו של גד, דכתיב כי שם חלקת מחוקק ספון, מן ראובן עד גד ד' מילין, מי הוליכו לשם, אלא משה מת מוטל בכנפי שכינה, ומלאכי השרת אמרו צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'. ויש להבין מה זו קושיא מי הוליכו, הלא הרבה שלוחים למקום, וברוח פיו יוכל לברוח אפילו אבן דומם מסוף עולם עד סופו, וגם מה התירוץ דמוטל בכנפי שכינה ומלאכי השרת אומרים צדקת ה' עשה וכו', מה ענין להך קושיא דמי הוליכו ד' מילין.

והנה ידוע דהקדוש ברוך הוא קברו למשה, דכתיב (דברים לד, ו) 'ויקבור אותו', ודעת מהרש"א בסנהדרין (לט, א) דלכך נקבר מה', הואיל ולא ידע איש את קבורתו, ומכאן למד המהרש"א דהיה מת מצוה הואיל שלא היו לו קוברים זולת ה', אמנם כפי הנראה ממשנה דסוטה (ט, ב) לא מן השם זה נתעסק עמו הקדוש ברוך הוא, רק הואיל ונתעסק בעצמות יוסף, ולא היה גדול בישראל ממנו, לכך נתעסק עמו ה', וצריך לומר דמחמת לא ידע איש את קבורתו עדיין היה יכול לקבור אותו בן אדם, ואחר כך להתעלם מקום קבורתו כדאמרינן (שם יג, ב) דהיה סימן בתוך סימן, ומכל מקום אי אפשר לדעת קבורתו, והיה מפלאות מעשה ה' כי נורא הם, רק היה לכבודו הואיל ונתעסק בעצמות יוסף, ואם כן אינו בכלל מת מצוה.

★★

עוד יש לציין במה שאמרו כאן דמת מצוה קונה מקומו, ורבי עקיבא שהיה מוליך מת מצוה ממקומו למקום קבורה, אמרו לו כל פסיעה ופסיעה כאילו שופך דם, ודרשינן במדרש (מס' שמחות ומס' דרך ארץ) צדקת ה' עשה, וכי היה משה במדבר יכול לעשות צדקה, הלא היה להם מן ובאר ולא חסרו דבר, אלא צדקה עשה שלקח עצמות יוסף, והם הלכו אחר ביזה.

ובזה יובנו דברי הגמרא, דודאי אין קושית הגמרא מי הוליכו, דלא נעלם מגמרא דהרבה שלוחים למקום, רק השאלה דסבירא ליה כמהרש"א, דלכך נקבר מה' היותו מת מצוה, אם כן הקושיא עצומה מי הוליכו, דמת מצוה קונה מקומו, ועל זה השיב הגמרא דלכך היה מת ומוטל בכנפי שכינה, לא מטעם מת מצוה, רק מלאכי השרת אמרו הטעם צדקת ה' עשה וכו' והתעסק בעצמות יוסף וכו' ולא היה בגדר מת מצוה, ושפיר היה יכול להוליך גופו מחלק ראובן לחלק גד.

דף פ"א ע"ב

בגמ': אין לך כל שבט ושבט מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובנגב ובעמק.

בבעל הטורים (פר' מסעי) כתב רמז נאה לכך, דהנה בפסוק (במדבר לג, כד) מוזכר ארבעה פעמים 'נחלה', 'והתנחלתם את הארץ וגו' לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו וגו' למטות אבותיכם תתנחלו'. והיינו כנגד ארבעת סוגי הנחלות המוזכרות בגמרא, בהר בשפלה, בנגב ובעמק.

בבן יהוידע ביאר הטעם בסוגי נחלות אלו, כי בתורה יש חלק מעשה וחלק תלמוד, וכנגד חלק המעשה אמרו ישראל 'נעשה', וכנגד חלק התלמוד אמרו 'נשמע', וכתיב (תהלים קה, מה), 'ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו', נמצא זכו בארץ ישראל בשביל חלק הנעשה, דכתיב בעבור ישמרו ולא אמר ילמדו או ישמעו, ולכן נתן לכל אחד ואחד בארץ ישראל נגב ועמק ושפלה והר, שהם ראשי תבות נעש"ה, לומר שזכו בארץ ישראל בשביל חלק הנעשה.

עוד פירש, שנתן להם ארבעה מינים הנזכרים לכל אחד ואחד, בזכות ארבעה חלקים שיש בלמוד התורה שהם פ"שט ר"מז ד"רש ס"וד.

★★

בגמ': הרואה חבירו תועה בין הכרמים מפסיג ועולה ומפסיג ויורד.

בתולדות יעקב יוסף (פ' בהעלותך) כותב בדרך רמז, דקאי אמי שרואה את חבירו תועה מדרך הישר, והוא הולך אחריו להצילו, ולהחזירו למוטב לדרך התורה, ויש מקום לחשוש שכשהוא מטפל בחבירו גם בו ידבק קצת מצואת עון החוטא, לכן העצה היא מפסג ועולה, שיקשר את עצמו למעלה למעלה, ויתדבק בהקב"ה, ואז מפסג ויורד יכול לרדת לבאר שחת לבעבור להציל את חבירו, ולא יתלכלך מחלאת זוהמא של החטא.

וזה גם כוונת הכתוב "על זאת יתפלל אליך כל חסיד לעת מצוא, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו", (תהלים ל"ב ו'), כמו המציל את חבירו שטובע בשטף הנהר, יש חשש סכנה שגם הוא יסחף לשם, וצריך להרבות בתפלה שינצל ושיציל את חבירו.

★★

בגמ': בשעת הוצאת זבלים אדם מוציא זבלו לרה"ר וכו' שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ.

המשנה למלך בפרק ב' מהל' רוצח הלכה ב' כתב דהאיסור לקלקל רשות הרבים פשיטא דהוי מדרבנן, ע"ש.

ובתשו' עטרת יצחק (סי' כד-כז) מביא דנתקשו כמה גדולים בטעמו של דבר, מדוע יהי' גזל רבים קיל מגזל יחיד, ועוד הקשה מדברי הגמרא כאן ולעיל (ל ע"א) דמתקנת יהושע בן נון הוא שיהי' מותר לאדם להוציא זבלו לרה"ר, משמע דאי לאו תקנת יהושע הי' אסור מדאורייתא.

ובשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' כו אות ו) כתב לבאר טעמו של המשנה למלך, דס"ל דרשות הרבים אינו רשות של רבים שלכל אחד יש חלק בה, אלא היא רשות של הפקר וכל אחד יש לו רשות לילך שם, והנה איסור גזל מן התורה הוא לגזול מהשני דבר שהוא שלו, אבל רשות הרבים שאין לכל חלק בזה ורק רשות לילך בה יש לכל אחד, שפיר אין זה גזל מן התורה, ורק מדרבנן אסור.

ומה דהקשה העטרת יצחק דמשמע כאן דאי לאו תקנת יהושע הי' אסור להוציא זבל לרה"ר, משמע דלקלקל רשות הרבים הי' אסור קודם תקנת יהושע ולא מדרבנן, י"ל דמה דכתב דמדרבנן אסור אין כוונתו שרבנן אחר מתן תורה אסרוהו ובשעת מתן תורה הי' מותר, אלא ודאי דגם קודם מתן תורה הי' אסור, אך האיסור נעשה ע"י שהתחילו אנשים לכבוש דרכים מעיר לעיר ותקנו שיהיו רבים יכולים לילך בזה תקנו שלא יוכלו לקלקל הדרכים ולמנוע השימוש בזה, ואין ספק שהקב"ה שנתן הארץ לבני אדם הסכים לתקנה זו לתיקון העולם, ושפיר אין לעבור על תקנה זו כמו שאסור לעבור על שאר תקנות הציבור, וגם כאשר במתן תורה אמרה התורה דאסור להוציא בשבת מרה"י לרשות הרבים, ודאי הסכימה התורה שרשות הרבים נקרא מה שיש רשות לרבים לילך שם, וודאי אין לקלקל ולהפריע בדבר, דאם יש ליחיד רשות להפריע ולקלקל לא יקרא רשות הרבים, וא"כ האיסור ודאי נעשה קודם תקנת יהושע, אלא בתורה זה לא נכתב, וע"כ נקרא שאסור רק מדרבנן ולא מדאורייתא, אבל ודאי הי' אסור גם קודם תקנת יהושע וכנ"ל. וע"כ שפיר הוצרך יהושע לתקן שיהי' מותר לקלקל ולהוציא זבל לרה"ר, עיי"ש.

★★

בגמ': ותו ליכא כו' **והאיכא** כו' **תנאי ב"ד הוא שיהא זה יורד לתוך שדה חבירו וקוצץ שוכו של חבירו להציל נחיל שלו** כו' **ביחידאי לא קאמרינן.**

בפני מנחם (לשמיני עצרת תשנ"ה) מביא מצדיקים, ש"שוכו" האמור כאן רמז לחג הסוכות, וממשיך הפני מנחם ש"להציל נחיל שלו" רמז לשמחת תורה ששמחים עם התורה שהיא מתוקה מדבש ונופת צופים. וזהו שמסיים כאן דאזלא "כיחידאי", שכל אחד ואחד יכול להכנס לתוך הסוכה, ואח"כ לזכות לשמוח ולטעום מטוב נועם צוף של דברי תורה.

דף פ"ב ע"א

בגמ': ושיהיו מכבסין בחמישי בשבת מפני כבוד שבת.

המגן אברהם (רמ"ב ג') למד דעיקר תקנת עזרא היתה שלא לכבס ביום שישי בערב שבת כדי שיהיו פנוים לכבוד שבת.

והאליה רבה (שם) חלק על המג"א וס"ל דעיקר התקנה היתה שיהיו לו בגדים מכובסין לשבת, אלא דלא

תיקן לכבס בע"ש משום שאין פנאי לכבס בע"ש או דבדוחק נתכבס ונתייבש באותו היום, וכתב דכן מבואר בצדה לדרך שכתב "מתקנת עזרא שיכבס אדם בגדיו לכבוד שבת" ולא הזכיר כלל ביום חמישי, וזו גם כוונת רש"י שכתב בד"ה מכבסין "בגדיהם לכבוד שבת", ולכא' צ"ב הא כן מבואר בגמרא, אלא דכוונתו לבאר דעיקר כיבוס בגדים הוא לכבוד שבת, ולא היתה התקנה שלא יכבסו בע"ש.

וע"ש במחצית השקל שכתב דהמג"א לא פירש כהא"ר, דס"ל דלכיבוס בגדים א"צ לתקנת עזרא דבלא"ה חייב לכבסן כי הוא מכלל עונג שבת.

★★

בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ב אות קטן י"ג) כתב וז"ל:

ויל"ע אם תקנת עזרא נוהגת היום שכולם מכבסים במכונת כביסה, ואין לחשוש שיהיו טרודים בע"ש. ולא שייך כאן לומר דדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, דעיין ברדב"ז ממרים (פ"ב ה"ב) ומג"א (תר"צ כ"ב) שאם מוזכר הטעם בתקנה, ובטל הטעם, ממילא בטל התקנה, והכא נקט הטעם מפני כבוד השבת.

ושמעתי מהגרש"ז אויערבך (שליט"א) [זצ"ל] דבזמנינו שאין רגילין לכבס רק מהיום למחרת (ולא לצורך שימוש באותו היום), אם יכבס בע"ש, יחשבו שיש לו פנאי והוא מכין בע"ש לצורך אחר השבת, לכן עדיף לכבס לפני יום ששי.

וע"ש עוד שמסתפק אם התקנה היתה שיכבסו ביום חמשי דוקא, או שיקדימו לכבס לפני ערב שבת, אבל יכול לכבס גם ביום שלישי ורביעי, ונוטה יותר להקל כצד השני. וכ"כ בא"ר להקל.

★★

בגמ': וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

בתורת חיים מפרש, לפי שיצרו של אדם מתחדש ומתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, לכך כל זמן שלא נתגבר עליו היצר הרע אלא יום או יומיים, עדיין כח ביד האדם לבטלו כשעוסק בתורה, אבל כשנתגבר עליו שלשה ימים זה אחר זה, הרי הוא כחוט המשולש אשר לא במהרה ינתק, דכיון דדש דש, ותלת זימנין הוי חזקה, לכך תיקנו שלא ילינו שלשה ימים רצופין בלא תורה.

עוד ביאר לפי זה, דלפיכך זבה דמדאורייתא אינה צריכה לשבת שבעה נקיים ולהביא קרבן, אלא אם כן ראתה שלשה ימים רצופין זה אחר זה, אבל כל שלא ראתה אלא יום או יומים אינה אלא שומרת יום כנגד יום, לפי שטומאת הזיבה נמשכת מטומאת נחש הקדמוני כשבא על חוה והטיל בה זוהמא, דהיינו כח סמאל שהוא היצר הרע, דלפיכך בשעה שקבלו ישראל את התורה קודם שחטאו בעגל לא היו בהן לא זבין ולא מצורעין כדאיתא במדרש, לפי שכשעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, ולכך כל שלא ראתה אלא יום או יומים עדיין לא נשתרש בה כח טומאת הנחש דהיינו היצר הרע, ועל כן אינה אלא שומרת יום כנגד יום, ודי לה בטבילה בלבד כדי לבטל הכח ההוא, אבל כשראתה שלשה ימים רצופין, מאחר שנשתרש בה כח טומאת הנחש כחוט המשולש לא במהרה ינתק אלא בשבעה נקיים וטבילה וקרבן.

★★

בגמ': עזרא תיקן וכו' **וקורין בשני** וכו' **וקורין בחמישי** וכו'.

הגרב"ב זצ"ל בספרו ברכת שמואל (עמ"ס יבמות סי' כ"א) מביא, שהגר"ח מבריסק חקר, האם גדר ההלכה שצריכים עשרה בקריאת התורה קריאת מגילה וחזרת הש"ץ הוא, שהחיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שחיובים אלו חלים על כל יחיד ויחיד אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. והנפקא מינה בחקירה זו היא לגבי דין "רובו ככולו", כלומר באופן שיש רוב שעדיין לא קרו בתורה [ו' בני אדם] ומיעוט [ד' בני אדם] שכבר קראו, האם יש חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו. לפי הצד הראשון שהחיוב נעשה דוקא על ידי עשרה איש ביחד, לא שייך לומר רובו ככולו, שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה. אולם אם נאמר שהחיוב חל על כל יחיד ויחיד, שייך הדין של רובו ככולו, ואם יהיה רוב שעדיין לא קראו בתורה

ומיעוטא שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו שכעת ישנם עשרה ואפשר לקרוא בפניהם בתורה.

★★

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (ח"א או"ח סי' ג' אות ג'):

ובענין חקירת הגר"ח יש שני מעשי רב בזה.

בשו"ת מהרש"ג (סימן צב) מביא בשם שער הכוונות, שהאריז"ל התפלל זמן רב בביתו ולא קרא בתורה ולא היה חושש שלא היה לו ספר תורה בין בחול ובין בשבת. ואם כן מפורש שדעת האריז"ל היתה כפי הצד הראשון בחקירת הגר"ח, שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, וכל עוד לא הזדמנו עשרה ביחד, לא חלה חובת קריאת התורה על כל יחיד ויחיד, ולכן לא הקפיד לקרוא בתורה בין בחול בין בשבת, כי כנראה לא היה במחיצתו עשרה אנשים.

מאידך, בסידור צלותא דאברהם בפירוש עמק ברכה (עמ' שסו, בענין קריאת התורה) כתב: "הוראה למעשה מהגאון הצדיק ר' חיים מבריסק, כשהייתי עמו בועד לא היה לנו ביום ב' בשחרית להתפלל בציבור, ולמנחה היה לנו מנין, וצוה להוציא ספר תורה ולקרות בו קודם מנחה". ומשמע מכך שהכריע הגר"ח כפי הצד השני בחקירתו, שחיוב קריאת התורה הוא חיוב כל כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ולכן אם לא היה בשחרית עשרה, כאשר מזדמנים לאחר מכן עשרה יש עליהם חיוב לקרוא [וגם אם רק רובם מחוייבים בקריאה, ומיעוטם כבר שמעו, יש חיוב קריאת התורה, וכמו שביאר הגר"ח שלפי צד זה בחקירתו, יש דין "רובו ככולו"].

וכך גם הביא בספר נפש הרב (עמ' קל) שהגרי"ד סולובייצ'יק נסע מבוסטון לישיבה ביום שני ולא היה יכול לשמוע קריאת התורה בבוקר קודם שנסע, והיה שואל את התלמידים לאחר גמר שיעוריו אולי יש עוד אחרים שלא שמעו קריאת התורה והיה עושה מנין, וככה נהג, היו אומרים אשרי של מנחה, חצי קדיש, קריאת התורה, חצי קדיש עוד פעם והתפללו מנחה, כי נוהג היה רבנו להחמיר כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד". ומשמע ממעשהו של הגרי"ד שהבין שזקנו הגר"ח הכריע כפי הצד בחקירתו שחיוב קריאת התורה הוא על כל יחיד ויחיד, ולכן כשלא הספיק לקרוא בתורה בשחרית השתדל לקרוא במנחה.

★★

אולם נראה שיתכן וגם הגר"ח נקט שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור ואינו חיוב על היחיד, והסיבה שקרא בתורה במנחה ביום שני היתה בגלל שסבר שחיוב קריאת התורה ביום שני אינו חיוב בתפילת שחרית דוקא אלא חיוב לקרוא ביום זה בתורה. והטעם הוא, כפי שהבאנו בתחילת הדברים, מכיון שעיקרה של התקנה לקרוא בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי היה "כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא שמיעת תורה", והיינו שיש דין בימים אלו לקרוא בתורה, ואם כן לאו דוקא בשחרית, ואם לא קראו בשחרית יש לקרוא במנחה, ולא בתורת תשלומין.

ומעתה יתכן וגם הנהגת הגרי"ד נבעה מסיבה זו, ולא כפי שכתב בספר נפש הרב שהחמיר הגרי"ד "כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד", ובאמת סבר הגרי"ד שהגר"ח קרא במנחה בגלל שחיוב קריאת התורה הוא על היום. עכ"ד.

★★

כתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו ציונים לתורה (כלל ט'):

נסתפקתי מצות קריאת התורה מה עניינה אם החיוב הוא אך השמיעה לדברי תורה הנקראים או שבאמת מחויבים כל א' וא' לקרות רק שהקורא מוציא אותם בקריאתו.

והנה לפי המבואר בב"ק (דף פ"ב ע"א) דעיקר התקנה היתה שכיון שהלכו ג' ימים בלא תורה נלאו כו' עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין כו', נראה מזה דעיקר מצות קריאת התורה הוא אך לקיים מצות ת"ת, וא"כ מוכח דהמצוה היא השמיעה לבד, דלענין מצות לימוד תורה וודאי דעיקר המצוה הוא אך הידיעה וההבנה לבד וכמבואר בביאורי הגר"א לאו"ח ה' ברכת התורה ע"ש שתמה עמ"ש המחבר דהמהרהר בד"ת א"צ לברך, ותמה, הא כתיב והגית בה וגו' והגיון הוא בלב וכמ"ש והגיון לבי לפניך יעוש"ה בביאור הגר"א, ובעירובין פרק כיצד מעברין הגדילו חכז"ל מעלת הדיבור בתורה לתועלת

הזכרון, אבל לעניין התקנה שלא יהיו ג' ימים בלי לימוד תורה וודאי דדי בזה בשמיעה וידיעת דברי התורה ששומע.

★★

בגמ': כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

כתבו בתוספות (ד"ה כדי) 'ואם תאמר, מאי שנא שתיקנו שני וחמישי, ויש לומר, משום דאמר במדרש, משה רבינו עלה בחמישי לקבל לוחות האחרונות וירד בשני ונתרצה לו המקום, ולפי שהיה עת רצון באותה עלייה וירידה קבעו בשני וחמישי, ולכך נמי נהגו להתענות בב' וה''.

והנה אמרו במסכת שבת (צו, ב) שמשה רבינו הזהיר את ישראל, 'לא תפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים', וכתבו בתוספות (שם ד"ה הכנסה), דהוצאה מלאכה גרוע איצטריך קרא מיוחד. וצריך עיון, דוכי עד ממחרת יום הכיפורים לא נצטוו על הוצאה.

בכרם הצבי (פר' בשלח) ביאר, על פי שכתבו כאן בתוספות, שמשה עלה לקבל לוחות השניות ביום ה' וירד ביום ב', ורש"י כתב (שמות לה, א) ויקהל ממחרת יום הכיפורים, וביום הכיפורים קיבל הלוחות ונמחל לישראל (בבא בתרא קכא, א), וכתב הרשב"ם (שם ד"ה יום שנתנו), דבאותו יום ירד משה ולוחות בידו, ואם כן יום הכיפורים היה אז ביום ב' וחל סוכות בשבת, ולמחרת יום הכיפורים ציוה על משכן והביאו בבוקר בבוקר, ואמרו חז"ל (תנחומא נשא כ"ז), לשני בקרים בד' וה', ובו' אמרו מרבים העם להביא, והוכרחו שלא להביא עוד שלא יוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת שהיה אז יום א' סוכות, והיה צריך כרוז מה שלא ידעו עד היום, דבשבת של סוכות נתחדש רשות היחיד מה שלא היה כל שבת, הוא ב' מחיצות ושלישי טפח דמיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת (סוכה ז, א) והיה צריך להכריז דבשבת זה אסור להוציא, אם כן רק על מלאכת הוצאה הוצרך להכריז.

★★

בגמ': וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים.

כתיב "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' וגו'" (במדבר י, לה),

וברש"י - לפי שהיה מקדים לפניהם מהלך שלשה ימים, היה משה אומר עמוד והמתן לנו ואל תתרחק יותר.

ועפ"י דברי חז"ל כאן נוכל להסביר בקשת משה רבינו ע"ה, שכאשר ראה שארון ברית ה' - שבו התורה מונחת, מתרחקת מישראל דרך שלשת ימים, בקש "עמוד והמתן לנו ואל תתרחק יותר", שכן אסור שיהיה מרחק בין ישראל לתורה יותר ממרחק שלשת ימים.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו'.

הקשה הפמ"ג (באשל אברהם ר"ס קל"ה) איך אמרינן שהלכו ג' ימים בלא תורה, והרי קראו ק"ש בכל יום, וגם זה נחשב כתורה, ואיך קאמר שהלכו ג' ימים בלא תורה. ותירץ דצ"ל דמלבד ק"ש צריך לעסוק בתורה, א"נ י"ל שלא ילכו ג' ימים בלא תורה מתוך הכתב דווקא (ועיין שו"ת ארץ צבי סי' כ' מש"כ בגדר מצות ת"ת שבכתב, ובמה שאמירת פסוקי ברכת כהנים ג"כ נחשב כת"ת שבכתב, כיון שמצוה על הכהנים לברך ישראל, והם צריכים לברך בע"פ ולא מתוך הכתב ומצוותו בכך עיי"ש).

ובשו"ת "בצל החכמה" (ח"א ס"א ד"ה וכן יש), כתב ליישב קושיית הפמ"ג, שכאשר קורא ק"ש לחובתו אי"ז חשיב כלל מצות ת"ת, וראיה לזה מהגמ' במגילה ג. דאיתא שם שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, דהקשו שם המפרשים דהרי גם מקרא מגילה היא תורה, ואיזה ביטול תורה יש בזה? [ועיי"ש ברש"ש], אלא דכיון שקורא את המגילה לשם קיום מצות קריאת מגילה, לא חשיבא קריאה זו לימוד, וכמו"כ גם לענין ק"ש מה שקורא לחובתו לא חשיבא לימוד תורה.

וכיסוד זה כבר מבואר ב"חכמת שלמה" על השו"ע (סי' תרפ"ז) שתירץ הגמ' במגילה שם שהכוונה שאינו יכול לכוין לשתי המצוות יחד, שאם מכוין לתלמוד תורה אינו יוצא ידי מקרא מגילה, ואם מכוין לשם מצות קריאת מגילה אינו מקיים מצות תלמוד תורה. וכן מובא בספר "מעשה איש" (ח"א עמוד פ"ח) מהחזו"א, "דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת, דשם אחר הוא". [ועיי"ש שציין לדברי ספר "חפץ חיים" (פתיחה עשין י"ב) שהמספר לשוה"ר עובר בעשה

דודברת בם. וראה בס' "כוכבי אור" (ח"ב עמ' ע"א). ועי' בס' "אבן האזל" (הלכות מלכים פ"ג ה"ה) לענין ל"ת ד"פן יסורו מלבבך", במבטל תורה לצורך תענוג].

וראה בס' דברי אסף עניני קריאת מגילה מה שהביא שם מדברי הפוסקים אם צריך לברך ברכה"ת לפני שקורא קריאת שמע, וכן אם בירך ברכת התורה וקרא קריאת שמע אם יצא ידי חובתו.

★★

בגמ': כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

בתוס' (ד"ה כדי וכו') הביאו בראשית דבריהם מהמדרש (תנחומא):

משה רבינו ע"ה עלה בחמישי לקבל לוחות אחרונות וירד בשני ונתרצה לו המקום ולפי שהיה עת רצון באותה העליה והירידה קבעו בב' וה' לקרות בתורה, ע"כ.

והנה בחז"ל ובראשונים מצינו סתירות רבות בענין זה, באיזה יום עלה משה רבינו לקבל לוחות אחרונות, ובאיזה יום ירד, ומתי נשלמו המ' יום ועוד כמה וכמה פרטים בענין זה.

ורש"י בשמות (יח, יג) כותב להדיא דמשה רבינו עלה בי"ח תמוז לקבל לוחות שניות אך בפר' כי תשא (שמות לג, יא) כתב רש"י שבי"ט עלה. (וכבר עמד בזה המזרחי בפר' כי תשא ע"ש).

ובקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' ס והלאה) נדפסה תשובה ארוכה בענין זה מרבינו השל"ה הק', ובתו"ד הוא כותב:

נ"ל דסובר גם המדרש הזה כתנחומא דבי"ט עלה וסובר כר' יוסי דאמר בשבת (כפי') [בפ'] ר' עקיבא דר"ח סיון של אותה שנה היה ביום א', ממילא ר"ח תמוז היה ביום ב' וג' ור"ח אב ביום ד', הרי ל' באב שבו עלה משה היה ביום ה', ור"ח אלול היה ביום ה' וו', ור"ח תשרי היה ביום ז' הרי י' בתשרי שהוא יוה"כ שבו ירד משה היה ביום ב', וע"ש עוד באריכות בביאור השיטות כאן.

★★

בגמ': וקורין בשני וחמישי וכו'.

כתב הגר"א ויס שליט"א בקובץ שערי הוראה (ע' לח-ט):

נשאלתי כמה פעמים האם חובת קריאת התורה קשורה דוקא לתפילת השחר, או אין לה כל זיקה לתפילת השחר ויכול לקיימה בכל עת במשך היום.

והנה בפשטות היה נראה מסתימת דברי הגמרא שילהי מרובה דעזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין בשני בשבת ובחמישי כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, וכיון דעיקר הטעם הוא שלא ילכו בלא תורה א"כ מה לי אם קורא בצפרא או לעתותי ערב בשעת המנחה. וכן יש לדייק ממה שכתב בעל עטרת זקנים באו"ח סי' קל"ה דאם לא קראו ביום ב' יקראו ביום ג' בכדי שלא יעברו ג' ימים ללא תורה, עכ"ד, וכיון שכן הרי פשוט דכל שכן שאם לא קרא בצפרא יקרא לעת המנחה.

ברם לפום ריהטא היה נראה לכאורה דהיא מישך שייכא לתפילת השחר, וראיה לדבר זה מהא דקבעוה לפני קדיש תתקבל שבסיום תפילת השחר, מזה מוכח לכאורה דקבעוה כחלק מסדר התפילה.

אמנם לקושטא דמילתא נראה ברור דביסודה היא חיובא באנפי נפשיה, והכין מפורש להדיא בדברי רבינו בעל תרומת הדשן (סי' ט"ו), דמבואר התם לענין אם התחילו את סדר התפילה בעשרה ולאחר מכן יצאו מקצתן דיכולים לסיים את אשר התחילו, ולכן אם התחיל הש"ץ תפילת שמנה עשר רשאי לסיים סדר תפילה וקדיש שלאחריה, אבל אם את התחילו ואמרו קדיש וברכו ויוצר אינו רשאי להתחיל תפילת חזרת הש"ץ, דקריאת שמע וברכותיה לחוד ותפילת י"ח לחוד.

ומוסיף שם בעל התרומת הדשן בהמשך דבריו וכותב: "וכן נראה אם התחילו בתפילה בי' ביום הכניסה, וקודם קריאת התורה הלכו מקצתם, אין קוראין בתורה בפחות מי', ובכה"ג אין אומרים הואיל וממתינים בקדיש שלם עד לאחר קריה"ת וא"כ הכל סדר התפילה, דקריאת התורה בציבור חשיבא מילתא בפני עצמה, דהא קמן דבמנחה קורין קודם התפילה, ואין ראיה לגמרי מהמתנת קדיש שלם וכו'".

ומבואר להדיא בדברות קדשו של רבינו בעל תרוה"ד דחובת קריאת התורה בציבור הויא מילתא באנפי נפשיה ואינו חלק מסדר התפילה, וכיון שכן פשוט בעיני דנהי דלכתחילה נקבע מקומה בתפילת השחר, וכך היא מצותה לכתחילה, אבל בכל גווני שאירע אונס או מקרה דומה לזה

ולא קראו בצפרא ויש לפנינו לכל הפחות ששה שלא שמעו קריאת התורה, אם יש עשרה אנשים יש להוציא ספר תורה ולקרות בכדי לקיים מצות קריאה כתקנת חז"ל. ויעויין במ"ב סי' קל"ה סק"א. ומצאתי שכבר האריך בזה מרן בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ט"ו ומייתי התם מעשה רב שעשו כן מרן ח"ס והגאון מהר"י אסאד זצ"ל כמבואר בשו"ת גורן דוד או"ח סי' ג' ושו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' נ"א ואין אחר מעשה רב כלום. ויעויין עוד בשו"ת פרי השדה ח"ג סי' א' וסי' ב'.

★★

בגמ': וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה כו' **כדי שלא ילינו ג' ימים בלי תורה.**

במכתב מאליהו (ח"ג ע' 180) מבאר עפ"י דברי המהרח"ו זצ"ל שכמו שיש רמ"ח אברים ושס"ה גידים לגוף, כן יש רמ"ח אברים ושס"ה גידים לנשמה, וכל תהלוכות והנהגות הגוף, הוא צילום ומשל אל הנשמה.

וכמו ההולך ג' ימים במדבר שממה בלי מים יצמא למאוד, כן הוא בהנשמה שההולך ג' ימים בלי תורה, יצמא הנפש ויתעייף וישקוק לדבר תורה להרוות את עצמו בו.

★★

קשה הא בקרא כתיב שלא מצאו מים, ואיפה מרומז פה שלא יהי' ג' ימים בלי תורה.

וביאר הגרי"מ פיינשטיין ז"ל (הובא במאסף ישורון כרך י"ד) דאם העם צמא ומבקשים וצועקים מים, אות הוא שחסר להם תורה, כי מי שיש לו תורה לא חסר לו כל טוב, ואין לו צורך לצעוק הבה לנו מים, וכמו שנאמר "דורשי ד' - לא יחסרו להם כל טוב".

★★

בגמ': ושיהו אוכלין שום בע"ש משום עונה.

ז"ל החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' ר"פ) וכד הוינא טליא שמעתי שמקשים על הרמב"ם שהשמיט תקנת עזרא הלזו, ועתה רואה אני בפירוש הרמב"ם למשניות (נדרים סוף פרק קונם יין) שכתב וז"ל והיה מנהגם לאכול שום בלילי שבת בתחילה לפי שהיה מסייע להם לפי מאכלם וארצם עכ"ל, וא"כ לק"מ על הרמב"ם שהשמיט תקנה זו, דהרי מדבריו הנאמרים באמת בפירושו ידענו מה היה לו, כי הוא היודע ועד כי עתה לא תכון תקנה זו, דזה היה לפי מאכלם וארצם דוקא, וחילוף הזמנים והמקומות דין גרמ"א שנתבטלה תקנה זו.

★★

בגמ': ושיהיו אוכלים שום בע"ש כו' **אשר פריו יתן בעתו.**

פעם ישב בעל חיי אדם לפני מחותנו הגאון מוילנא נ"ע עם חבר תלמידיו בערב ש"ק, ושאל אותם הגר"א אם הכינו להם שום כפי תקנת עזרא, והשיבו לו הלא אשה עצורה לנו וא"כ ליכא לגבן תקנת עזרא. והשיב להם הגר"א: אם כן לא יהי' מילה בשמיני.

המה ראו כן תמהו מהו השייכות ברית מילה לשום. אבל בעל חיי אדם ביאר הדברים על אתר, דהנה בגמ' נדה (ל"א ע"ב) איתא: מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה, שלא יהיו כל העולם שמחים ואביו ואמו עצבים.

וקשה שהיום שבטלה טעם זה, שהרי אין אנו מטהרים בדם טוהר, ומכל מקום עדיין מלין בשמיני. הרי מוכח מזה שאף דליתא להטעם מ"מ מקיימין המצוה, וה"נ לגבי תקנת עזרא, אף למי שלא שייך אצלו הטעם, מ"מ שייך אצלו התקנה.

(עליות אליהו מעלות הסולם אות י"ב)

★★

בגמ': אשר פריו וכו' **זה המשמש** וכו' **מע"ש לע"ש.**

הגה"ק ר' נחום וידנפלד זצ"ל־הי"ד כותב בהערותיו שנדפסו בספר חדושי מהרי"ו (או"ח סי' רס) וז"ל:

העיר כ"ת משלטי הגבורים שאפשר לרחוץ ביום ה' לכבוד שבת אם א"א בערב שבת, והוסיף כ"ת דה"ה מיום ד' דמקרי קמי שבתא. אבל יותר חידוש בשטמ"ק ב"ק (פ"ב.) לגבי עונה דאמרינן התם מערב שבת לערב שבת דלהכי תני כן לאשמעינן דמיום ד' ואילך כדאמר בנדה (ל"א.) חסידים הראשונים כו' ע"כ.

★★

בגמ': אמרי דאורייתא לעיונא כו'.

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק סי' נ"ג) דן באשה שנסתפקה אם רחצה את עצמה כהוגן לפני הטבילה, אם צריכה לרחוץ ולטבול עו"פ. וכתב דאם נסתפקה אם עשתה כלל עיון, פשיטא דצריכה לחפוף ולחזור ולטבול, דעיון חיוב מן התורה הוא כדאיתא הכא.

ואם עיינה אלא שנסתפקה אם רחצה, תלוי במחלו' האחרונים בספק דרבנן שי"ל חזקת איסור אי הולכין לחומרא או לא, דלדעת הש"ך כיון שי"ל חזקת איסור, אף שאין חיוב חפיפה רק מדרבנן מתקנת עזרא אזלינן לחומרא.

ושוב כתב די"ל דלכו"ע צריכה לחפוף ולטבול, דהו"ל דבר שיש לו מתירין, כיון שי"ל היתר ע"י חפיפה וטבילה עו"פ, אזלינן לחומרא גם בספק דרבנן.

אבל למעשה כתב דיש להקל על פי מה שכתב הט"ז יו"ד (סי' ס"ט ס"ק כ"ד) שאשה שמלחה בשר ונסתפקה אח"כ אם עשתה הדחה או לא, י"ל דסירכי' נקט ואזיל, שמן הסתם עשתה אז כמו שהיתה רגילה תמיד לעשות. וכן אשה זו שטבלה, מן הסתם עשתה רחיצה וחפיפה כמו שהיתה רגילה לעשות.

★★

המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד סי' קצ"ט ס"א) הקשה דהנו"ב סותר א"ע, דהכא חשיב לי' לספק זה דשיל"מ, ואילו בכ"מ נקט הצל"ח דבדבר שאפשר השתמשות פעמים רבות, כגון אשה וכלים בטבילה, וכן טלטול כלי מוקצה, ל"ש בו דשיל"מ, דהרי הזמן שבינתיים אבד וכלה, רק בדבר אוכל וכדו' שייך דשיל"מ שעד שתאכלנו (-פעם א') באיסור תאכלנו בהיתר.

וצ"ל דהכא מיירי שתוכל לטבול באותה לילה לפני הבעילה, ונמצא שלא הפסידה כלום באותו דבר.

★★

בגמ': אמרי דאורייתא לעיוני דלמא מיקטר א"נ מאום מידי משום חציצה כו'.

בהלכות פסח דנו האחרונים בארוכה אי חיוב בדיקת חמץ הוא מן התורה, כלומר שלהבית ישנו חזקה שיש שם חמץ, וכדי שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא צריך מן התורה לבדוק ולבער את החמץ מן הבית, עיין פני יהושע (ריש פסחים) ופרי חדש (או"ח סי' תל"א) ושו"ע הרב שם ועוד.

וכתב הגר"י ענגיל ז"ל בספרו בית האוצר (מערכת ב' ד' כלל י"ב) דהנה כאן מצאנו שכיון שחציצה פוסלת בטבילה, ומצוי שיהי' קשרים והדבקות בשערות, לכן צריך מן התורה לבדוק אם אין שם שום חציצה, וא"כ כמו כן מסתבר גבי חמץ, כיון שמצוי הוא שבבית שאכלו בו כל השנה יהי' שם חמץ, לכן צריך מה"ת לבדוק לבער.

ועיין מג"א סי' תל"ז סק"ח ופני יהושע ריש מסכת פסחים.

דף פ"ב ע"ב

בגמ': ושיהו רוכלין מחזרין בעיירות משום תכשיטי נשים כדי שלא יתגנו על בעליהם.

בקומץ המנחה (א, אות מח) ביאר לפי זה מה שאמרו במדרש (רות רבה ב, יא), 'ותקם היא וכלותיה ותשב משדה מואב כי שמעה בשדה מואב (כי פקד ה' את עמו' שמעה מהרוכלין המחזירין בעיירות', דמהרוכלין שמעה שאין כבר רעב, וצריך ביאור למה דוקא מהרוכלין.

אלא דכאן אמרו, רוכלין מחזרין בעיירות למכור תכשיטי נשים שלא יתגנו, ואמרו במסכת תענית (יא, א) אסור לשמש מטתו בשני רעבון, ואם כן מכך שראתה שרוכלין מחזרין בעיירות הבינה שאין כבר רעבון.

★★

בגמ': עשרה דברים נאמרו בירושלים וכו' **ואין עושין בה גנות ופרדסות.**

בס' כפתור ופרח פ"ו כתב שא"א לצאת בלולב שגדל בירושלים משום שהוא מצוה הבאה בעבירה.

והנה איסור של נטיעת אילנות בירושלים הוא איסור דרבנן, ועכ"ז כתב הכפו"פ שפסול משום מצוה הבאה בעבירה, ולכאו' כ"כ רש"י פסחים לה: ד"ה טבול מדרבנן, ואפ"ה מצוה הבאה בעבירה חשיב לה.

ויל"ע מהא דאי' בסוכה כב: העושה סוכתו בראש האילן או בראש הגמל כשרה ואין עולין לה ביו"ט, ודעת רש"י ור"ן שאם עלה ביו"ט יצא, הגם שעבר על איסור שבות דרבנן ול"א בזה מצוה הבאה בעבירה עוד מצינו בגמ' סוכה לג. לענין ענבי הדס שכתוב במשנה שפסול ואם מיעטן כשר ואין ממעטין ביו"ט משום שבות, ודעת חכמים שאם עבר ולקטן ביו"ט שכשר, ול"א בזה מצוה הבא' בעבירה.

ובשפ"א סוכה לג. מבאר דמצוה הבא' בעבירה אמרי' רק אם כשעבר האיסור עדיין נשאר העבירה על החפץ כגון אשרה שאפי' לאחר שעבדו בו נשאר החפץ אסור, משא"כ אם עבר ולקטן, איסורא דעבד עבד, ואינו נשאר על החפץ שם עבירה ולכן אינו אסור מטעם מצוה הבא' בעבירה. ולפי יסוד זו מיושב דברי רש"י בפסחים הנ"ל שטבל האיסור עדיין על החפץ כשמקיים את המצוה, ועל כן בעלה על סוכה שבראש האילן יצא כי האיסור שעבד עבד, (ולכאו' הא אי' בעירובין ק: שגם מי שעלה ע"ג אילן בשבת יש לו חיוב לירד כי הוא משתמש באילן, וצ"ל כמו שביארו האחרונים, דלדעת הריב"א שהגם שאין עשה דוחה ל"ת ועשה אבל הלאו מיהו נדחית ואמרי' מאי אולמא האי עשה מהאי עשה ועל כן כשעלה ע"ג אילן כדי לקיים מצות סוכה אמרי' שאי"צ לירד כי מאי אולמא וכו', וא"כ לפי"ז אין לו חיוב לירד ואיסורא הראשונה שעבד עבד).

אולם הך דבב"ק הנ"ל לא יתיישב לפי"ז, דלמה אין מקיימין מצות לולב בלולב שגדל בירושלים, הלא המצוה שעבד עבד ולא נשאר על החפץ שם עבירה, ולא דמי לטבל שיש ע"ז שם עבירה כשמקיים את המצוה.

ולייישב זאת, י"ל כמו שכתב בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' י"ג), דבאיסור התלוי בדבר אחר כגון זמן ל"א בזה מצוה הבא' בעבירה, ואי' בפסחים מח. שבאיסור דרבנן יש חילוק בין אם הוא איסור בגופו כגון טבל או איסור שדבר אחר גרם לו, ובאיסור דאו' אין חילוק, על כן בטבל שזה איסור בגופו אפי' שזה איסור מדרבנן א"א לקיים בזה משום מצוה הבא' בעבירה, משא"כ עבר ולקטן או שעלה ע"ג אילן שכל האיסור הוא רק בגלל שזה שבת ויו"ט שזה איסור מחמת הזמן, ע"כ אם עבר יצא ואין בו פסול מצוה הבא' בעבירה. ומקורו מד' הירושלמי בפ(י"ג משבת ה"ג) דמקשה מ"ש קורע בשבת מחמת מתו דיצא ידי חובת קריעה ממצה גזולה שאינו יוצא ידי"ח, ומתרץ תמן גופא עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה וכנ"ל. ולפי"ז א"ש דברי הכפתור ופרח כי איסור לגדל לולב בירושלים אינו איסור התלוי בזמן, אלא הוא גופא איסור.

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

★★

בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרל"ג) הביא מס' כפתור ופרח (כנ"ל) דלולב שגדל בירושלים פסול שהרי הוא מצוה הבא' בעבירה, שהרי אין מקיימין בה אילנות.

אמנם הרדב"ז כתב שמימינו לא ראינו נוהגים בה אלו הקדושות המבוארים כאן וברמב"ם פ"ו מהל' ביהב"ח, והטעם שאפי' אם קדושה שני' קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, אבל דברים אלו שהם תקנת חכמים לא שייך האידנא טעם אלו התקנות.

דכל אלו הדברים שאסרו מפני שמרבה את הטומא', לא שייך האידנא דכולנו טמאי מתים אנן.

ואין משכירין בתוכה בתים, הטעם הוא מפני שלא נתחלקה ירושלים לשבטים, והיום כל הבתים מכח עכו"ם קאתי. א"נ מפני שהאושפזיכן היו נוטלים עורות הקדשים, והאי טעמא ל"ש האידנא, א"נ מפני עולי רגל, והאידנא שבתו עולי רגל.

ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב, והאידנא אין מקבלין גר תושב.

ואין נוטעין בה גנות ופרדסים ואינה נזרעת ואינה נחרשת, הטעם הוא שמא מסרח ויקוצו עולי רגלים, והשתא לא שייך האי טעמא.

ואין עושין בה כבשונות, כדי שלא ישחירו כותלי הבית והחומות, והא ל"ש האידנא וישחירו וישחירו.

ואע"פ שכל דבר שבמנין אע"פ שבטל הטעם מ"מ התקנה קיימת, שאני הכא דהתקנות ממילא בטלות ע"י הגויים שגרים שם, וא"כ לא הועילו חכמים האידנא בתקנתם שאם לא יעשו ישראל יעשו עכו"ם. עכתו"ד.

★★

בגמ': אין מגדלין בה תרנגולים כו'.

בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן פ"ה) כתב, דכל האיסור הוא רק במגדל תרנגולים חפשי, אבל אם מגדל אותם סגורים בתוך לול שלהם שאינם יוצאים החוצה שרי, וברבורים אבוסים של שלמה יוכיחו, שהאכיל בסעודות שבירושלים,

אלמא גידל תרנגולים, וע"כ שהיו בתוך לול. וכן מצינו ביומא דף כ' קרות הגבר מפרש בגמרא קרא תרנגולא.

וכתב עוד דכן הא דאין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, היינו גם כן רק אם הוא שולח אותם חפשי ובער שדה אחר, אבל אם הם במקום גדור שרי.

★★

בגמ': עשרה דברים נאמרו בירושלים כו' **ואין מלינין בה את המת.**

בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ל"ז) הקשה דהכא מבואר דאין קוברין מתים בירושלים, והא קא חזינן דקברי מלכות בית דוד הוא בירושלים.

וכתב לתרץ על פי הגמרא בשבועות (ט"ז ע"א) דבתחילה היתה ירושלים רק עד מקום שהי' שני בצעים, ואח"כ הוסיפו על ירושלים, וא"כ י"ל שקברות בית דוד היתה בזמן שעדיין לא נתקדשה התוספת על ירושלים, ומקום זה הי' חוץ לירושלים, ואח"כ הוסיפו על ירושלים ונכנס גם מקום הזה לתוך כללה של ירושלים.

הגה"ק מראדזין בספרו סדרי טהרות (מס' כלים נ' ע"א) תמה עליו, דבתוספתא נגעים (פרק ו') איתא וז"ל: ואין מקיימין בה קברות, חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה, שהיו שם מימי הנביאים הראשונים. הרי שזה הי' יוצא מן הכלל מימות נביאים הראשונים, דומיא דגנת וורדים שהיתה בירושלים מימות נביאים הראשונים.

ועיין באבות דברי נתן (פל"ה ה"ב) ירושלים כו'. ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וחולדה הנביאה שהיו שם מימות הנביאים הראשונים. וכשפינו את הקברות מפני מה לא פינום, אמרו מחילה היתה שם שהיתה מוציאה הטומאה לנחל קדרון. ועיין בירושלמי פרק בתרא דנזיר.

★★

בגמ': ואין מלינין בה אם המת.

ותמה השטמ"ק דהא בכל מקום אסור להלין את המת דעובר משום הלאו דבל תלין. וכתב השטמ"ק דשמא י"ל דבירושלים אין מלינין אפילו לכבודו, ואילו בכל מקום אחר לכבודו מותר. ועי' בדובב מישרים (ח"א סי' ק"ב) שתירץ עפ"י המבואר בתוס' ב"מ (קי:) לענין בל תלין לגבי שכר פועל דלינה משמע כל הלילה, וע"כ ביצא הפועל באמצע הלילה אינו עובר על בל תלין בהגיע עלות השחר. דלפי זה י"ל דבכל מקום האיסור רק להלין מת לילה שלם, אבל במת לאחר כניסת הלילה אינו עובר, אבל בירושלים אפילו מקצת הלילה אסור להלינו.

★★

בגמ': ואין מלינין בה את המת וכו'.

בספר גנזי יוסף (סוף סי' נ"ב) כותב:

ואשר תמה במס' ב"ק (דף פ"ב ע"ב) דחשיב שם בין עשרה דברים דירושלם שאין מליני' את המת, הא בכל מקום אסור להלין את המת (עיי' חינוך מצוה תקל"ז) ומה רבותא דירושלים?

דהנה בפשיטות י"ל דאם מלין את המת לכבודו שרי, [עיין שו"ת מנחת אלעזר חלק ג' סימן י"ג], ובירושלים אף לכבוד המת אסור להלין.

עוד י"ל עפימ"ש ברש"י אסור להלין את המת וקוברין אותו "מיד", וכוונתו דבמקום אחר מוזהרין רק שביומו יהי' נקבר והיינו שלא להלינו [וכמ"ש בתשו' הרדב"ז החדשות סי' שי"א (הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' שנ"ז סק"א) דדוקא אם מלין את מתו כל הלילה עד הבוקר עובר בלאו עיי"ש], אבל רבותא דירושלים שממהרין לקבור המת מיד, ושלא להשהות כלל, והבן, [ועיין בס' מעשי למלך על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הל' י"ד אות ב']

שוב מצאתי בספר יוסף דעת על הל' אבלות סי' שצ"ד סעי' ג' בד"ה והנה (השלישי) שהרגיש ג"כ בקושי' זו והביא בשם שיטה מקובצת שכ' בשם הרשב"א דנפק"מ בהלינו לכבודו עי"ש, ושמחתי כי כוונתי לדעת גדולים זי"ע [ועיין בס' עיני כל חי על ש"ס דף נ' ע"ד].

או י"ל דנפק"מ במת נכרי דליכא לאו דלא תלין, משא"כ בירושלים דאיכא קדושת הארץ יש גם חומרא זו דלא תלין מת נכרי, (עיין כלי חמדה פ' בחקתי), והבן.

★★

בשו"ת חות יאיר (סי' ט') מחמת קושיא זו, מכריח דהאיסור להלין את מתו אינו אלא אסמכתא, ומן התורה ליכא איסורא.

★★

בגמ': אין מלינים בה את המת. גמרא.

במשך חכמה (פ' כי תצא כ"א כ"ג) כתב רמז לדבר במקרא שאין מלינים את המת בירושלים, דקרא כתיב: וכי יהי' באיש גו' והומת ותלית אותו על עץ, ודריש שם בספרא מה עץ שהוא ניוול אף כל שהוא ניוול, אבל לכבודו מותר להלין את המת.

וממשיך הפסוק: ולא תטמא את אדמתך אשר ד"א נותן לך נחלה, והיינו שאיסור זה נוהג בארץ ישראל "אדמתך", ושם אין מלינין את המת, אבל לכבודו של המת שרי.

וכל זה באותן מקומות בארץ ישראל "אשר ד"א נותן לך נחלה" שנתחלקה לשבטים. אבל ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, אפילו לכבודו של המת אין משהים ומלינים אותו, אלא צריך לקבור אותו באותו יום.

★★

ברש"י עה"ת על הפסוק ונתתם ביד אויב (ויקרא כ"ו כ"ה) מביא מתורת כהנים שמשם רואים עד כמה הי' חמור דבר זה לא להלין את המת בירושלים, אפילו עד כדי כך שהיו מסתכנין בה והיו נמסרים ביד השונא. וזהו ונתתם ביד אויב "לפי שאין מלינין את המת בירושלים, וכשהם מוציאים אותו לקברו, קוברי מתיהם נתנים ביד אויב" עכ"ל.

אמנם עיין בחכמת מנוח גיטין (נ"ו ע"א) שלא היו מניחין לקבור את המתים עד שהי' המת מסריח, ולהכי בעובדא דריב"ז שמת הוצרכו להניח דבר המסריח כדי שירשו לו להוציאו חוץ לירושלים. ואולי י"ל כמוש"כ הרמב"ן שהתוכחה שבפ' בחקתי הי' בחורבן בית ראשון, ועובדא דריב"ז הי' בחורבן בית שני.

★★

בגמ': עשרה דברים נאמרו בירושלים וכו' ואין עושין בה כבשונות משום קוטרא.

ופירש"י עשן שמשחיר את החומה וגנאי הוא עכ"ל.

ונר' דהיינו חומת ירושלים וגנאי הוא לירושלים שיהיו חומותיה שחורות. ובמאירי כ' ג"כ טעם זה, והוסיף עוד טעם שלא יתערב עם עשן המערכה, וכן יעוי' במאירי בספ"ג דחגיגה (כו.) שכ' בזה"ל, זה שכתבנו שאין עושין כבשונות בירושלים, פירושו לא של סיד וכו' שמתוך שעשן הכבשן מרבה הרוח באה ונוצחת בו עד העזרה ונמצאו תימורת עשן ותימורת הקטורת מתערבים זה בזה וכו' עכ"ל ע"ש. וטעם ג' איתא בשיטמ"ק בשם גאון ז"ל שלא ישחיר העשן כותלי ביהמ"ק ע"ש.

ונר' דהרמב"ם ס"ל כרש"י, דיעוי' בפ"ז דבית הבחירה הי"ד שכ' דירושלים מקודשת משאר העיירות המוקפות חומה, שאוכלים קדשים קלים ומע"ש לפנים מחומתה, ואלו דברים שנאמרו בירושלים, אין מלינין בה את המת וכו', ואין עושין בה כבשונות מפני העשן וכו' עכ"ל יעו"ש, ומבואר דס"ל דהא דתיקנו לכל הני תקנות שם משום כבוד ירושלים וקדושתה ולא משום שחסו על קדושת "ביהמ"ק", דאם מחמת ביהמ"ק תיקנו כן אמאי הקדים לכ"ז דירושלים קדושתה גדולה וכו', וע"כ דלא ס"ל כטעם המאירי דחיישי' שלא יתערב עם עשן וכו', וכן דלא כטעם הגאון בשט"מ שלא ישחיר לכותלי ביהמ"ק, אלא דס"ל כרש"י דחיישי' שלא ישחיר לחומת ירושלים והוא מרוב קדושתה, ודו"ק.

וי"ל נפק"מ כשחרב ביהמ"ק ונשארו "חומות ירושלים" על מכונם, דטעם הגאון בשיטמ"ק והמאירי בפ"ב ליכא דהא אין קטורת וכו', אך לרש"י ולפ"א דמאירי יהיה אסור דהא אכתי הוי גנאי לחומות ירושלים. אולם אפשר דכל הטעם הזה הוא דוקא כשביהמ"ק קיים דאז הקפידו ביותר על יופי ירושלים וקדושתה ועל חומותיה, אך משחרב בעוונתינו, תו לא קפדי כ"כ על "יופי חומותיה", ואף לרש"י יוכלו לעשות בה כבשונות, ויל"ע בזה.

וכשאמרתיו למו"ר מרן הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א, אמר דיל"ע מה בכך שיתערב עם עשן המערכה ומה החיסרון בזה, וצ"ב. ושמא הוי גנאי לקטורת ויל"ע. ובעצם הענין אמר דאפשר דאף האידנא דליכא לטעם דהמאירי וכו' ג"כ יהיה אסור, דכיוון דתיקנו רבנן לאסור א"כ אף כשליכא לטעם התקנה ג"כ אסור דכיון דהותקן הותקן. ושאלתיו הא אטו האידנא איכא איסור שלא לעשות שם כבשונות הא לא שמענו כן מעולם דאסור, וכן לא הובא בטור ובשו"ע,

ואמר לי דאפשר דאיה"נ דכשליכא לטעם האיסור אכן מותר. וכן בעצם הנפק"מ והדחייה לזה דליכא נפק"מ הסכים עמי.

(נופת צופים)

★★

בגמ': לא נתחלקה ירושלים לשבטים ואינה מביאה עגלה ערופה.

במשך חכמה (פר' שופטים) ביאר את הפסוק (תהילים עט, ג), 'שפכו דמם כמים סביבות ירושלים ואין קובר', דאיתא במסכת סנהדרין (מז, א), 'הרוגי בית דין כיון דבדין קא מקטלי כו', תדע דתנן לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו, ואי סלקא דעתך, כיון דאקטול הוה ליה כפרה לקברו כו'', ואיתא במסכת פסחים (כב, ב) על הארץ תשפכנו כמים - דם הנשפך כמים מכשיר, פרט לדם קדשים שאינו נשפך כמים דלכפרה אתי,, וזה שאמר 'שפכו דמם כמים', דלאו לכפרה אתיין, 'סביבות ירושלים', דאינה מביאה עגלה ערופה ואינה צריכה כפרה על שפיכות דמים, 'ואין קובר', ואי סלקא דעתך דכפרה אית להו לקברו, ועל כרחך דמיתתן אינה מכפרת, ובאמת הוא כפרה לעולם הבא לכלל האומה הישראלית, רק הנביא מקונן ששפכו כאילו לא אתיין לכפרה, וקבורה יקרא דחיי לכן אמר 'ואין קובר', על כרחך הוא כפרה לנו החיים, לכן אל תזכר לנו עונות ראשונים, שגם לנו תכפר שאנו מתבזים מה שלא נקברו.

★★

בגמ': כשצרו בית חשמונאי כו' **היו מעלים תמידים** כו'.

לכאו' קשה דהא כבשים אלו לא היו מבוקרים, והרי בעינן ביקור ד' ימים לפני ההקרבה בקרבן תמיד.

וכתב באור זרוע (סי' רט"ז) שמכאן מוכח דביקור אינו מעכב בקרבן תמיד.

אלא שאח"כ הביא ראיות שביקור מעכב, וקשה כנ"ל.

וכתב בשו"ת בנין ציון (החדש חלק ג' סי' י"ז) דלפ"ז בע"כ נצטרך לומר או שטלאים אלו מבוקרים היו, או שביקרו אותם והקריבו אותם רק אחרי ד' ימים.

וכ"כ בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' נ"ג) שכיון שהיו ישראלים גם כן מהצרים בחוץ, סמכו עליהם שאותם טלאים מבוקרים היו.

דף פ"ג ע"א

בגמ': אמרי לשון יונית לחוד חכמת יונית לחוד.

על פי זה ביאר במדרש שמואל אבות (פ"ב מט"ז) בשם הרב ר' ישראל במ"ש ארור האדם שילמד "את בנו" חכמת יונית, דייקא נקטו שילמד את בנו, על פי מה דאיתא שם במשנה הוה שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורס, שנקט סדר זה בדוקא, שרק אחר שמילא כרסו בש"ס ופוסקים אז יוכל ללמוד חקירות ופילוסופיא כדי לדעת מה לענות ולהשיב לאפיקורס, אבל אם ילמד מיד חקירות יש לחוש פן ישתבש בהסברות ויצא מן הכלל.

ולכן דייקא אמרו כאן ארור האדם שילמד את בנו, היינו בראשית לימוד טרם שמילא את עצמו בתורה ובתלמוד. וכמו"ש גם כן (ברכות כ"ח ע"ב) מנעו "בניכם" מן ההגיון.

★★

ברמ"א יו"ד הל' ת"ת (סי' רמ"ו סעיף ד') כתב וז"ל: ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה ותלמוד, והם הגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם. ובזה יקנה עולם הזה ועולם הבא, אבל לא בלימוד שאר החכמות. ומכל מקום מותר ללמוד באקראי בשאר החכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס. ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין, והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות עכ"ל הזהב. ועיין שם בביאור הגר"א ס"ק י"ח.

★★

בגמ': אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות וכו'.

הנה הרמב"ם (בפ' יא מהל' עכו"ם הלכה א) מביא מקרא דבחקתיהם לא תלכו לאסור ללבוש כמוהם, ואח"כ (בהלכה ג) מביא שם: הי' קרוב למלכות מותר ללבוש כמוהם ומותר לספר קומי, וכתב הכסף משנה שם דיליף לה הרמב"ם מדאיתא ס"פ מרובה (בבא קמא פג ע"א) דחכמים התירו לאבטולמוס בר ראובן לספר קומי אע"ג דהוי לאו בחקתיהם לא תלכו, ה"ה ללבוש בבגדיהם נמי הואיל והוא קרוב למלכות מותר, אלא דתמה הכסף משנה איך התירו לו לעבור על לא

תעשה יעיי״ש מה שתירץ, שהכתוב מסרה לחכמים דאם יראו שהוא צריך כדי להציל את ישראל מן הגזירות שרי יעיי״ש.

★★

וכתב הגאון בעל מתא דירושלים על הירושלמי בספרו אמרות ה׳ (פר׳ אחרי מות):

מה שכתב דהרמב״ם למד דמותר ללבוש בגדיהם אם הוא קרוב למלכות מהא דהתירו לאבטולמוס בן ראובן לספר קומי, נראה לפענ״ד דא״צ, דהדבר מפורש בהדי׳ במס׳ תענית (כב ע״א) דרב ברוקא חוזאה אשכחי׳ אלי׳ בשוק א״ל מאן איכא בני עלמא דאתי בהאי שוקא, אדהכי אתא האי גברא דהוי לבש מסאני אוכמי ולא הוי רמי ציצית בטליתו א״ל האי בר עלמא דאתא, א״ל מאי עובדך א״ל זיל האידנא ותא למחר למחר כי אתי לגבי׳ א״ל מאי עובדך אמר ליה זנדוקנא אנא פי׳ רש״י שומר בית האסורים ואסרנא גברי לחוד ונשי לחוד ורמינא פורייאי בינייהו כי היכא שלא יבואו לידי עבירה ועיילנא ביני עכו״ם, וכי שמעי דגזרו גזירה מהודענא להו לרבנן כי היכא דלבעי רחמי יעיי״ש, והשתא לפ״ז הרי האי גברא לבש מסאני אוכמי אע״ג דהוי מלבושי נכרי ואסור וכן לא היה לו חוטי ציצית בטליתו וא״כ הרי עבר בעשה דציצית ולא תעשה דבחוקותיהם לא תלכו, אפילו הכי כיון שעשה כן כדי להציל הותר לו, א״כ שפיר קאמר הרמב״ם דמותר ללבוש מלבושיהם בכה״ג ויליף לי׳ מהאי עובדא.

ואדרבה הנך רואה, כששאלו לי׳ מאי עובדך השיב להו בואו אצלי למחר, ולמחר כשבאו אצלו אמר להם דאז היתה שעת גזירה והי׳ טרוד כדי להודיע, וקשה וכי לא הי׳ יכול לומר דטרידנא אנא לבטל איזה גזירה, אלא וודאי דהאי צדיק הואיל ואז הי׳ לבוש בגדים האסורים רק דהלך אז לבטל הגזירה הותרה לו מ״מ לא רצה להאריך הזמן אפי׳ רגע כי בזו הרגע שלובש אותן והדבר אין צריך לבטל הרי הוא עומד באיסור ודו״ק, לפיכך השיב להם רק בקיצור נמרץ שיבואו למחר וזה פשוט.

והשתא לפ״ז הנך רואה דמותר לבטל מצות ה׳ בענין הזה, והוא כמו כל פקוח נפש שדוחה שבת ה״ה זה הענין הואיל והדבר צריך הותרו לו.

★★

בגמ׳: המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי, אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות.

ופירש״י המספר קומי, לפנים במצח. מדרכי האמורי, שמספרים מלפניהם ומשיירין בלורית מאחריהן, ל״א דרך רומיים לגלח שער שלמעלה מן האוזן עכ״ל.

וכן יעוי׳ ברש״י בספ״ט דסוטה (מט:) דקומי היינו שערו שלפניו ומניח בלורית מאחוריו, והוי מדרכי האמורי שהן מניחין בלורית לשם עכו״ם. וכן יעוי׳ ברש״י בקידושין (עו:) ברד״ה מספרים קומי וכו׳ מאחורי ערפם ע״ש. וכן יעוי׳ בנזיר (לט.) דכ׳ ת״ש מבלורית דכושיים וכו׳, וכ׳ תוס׳ שמניחים בלוריות בראשיהם לשם ע״ז וכו׳, וכן ע״ש ברא״ש שכ׳ דהוי לשם ע״ז וכשהם מסתפרים מגלחים סביב ראשם ומה שהם מניחים עושים אותם כמין קליעה וכו׳ עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ בסוטה (מו:) דכ׳ ר׳ יצחק נפחא אמר בלורית ראה להן כאמוריים ע״ש.

ועיין עוד בפ״ק דע״ז (ח.) אבל יום תגלחת זקנו ובלוריתו וכו׳ ופירש״י כשמספר פעמים הרבה מניח בלורית מאחריו ומגלחה משנה לשנה, וכן ע״ש בפיה״מ לר״מ שכ׳ דבלורית הוא שער המניחין באמצע ומגלחין מה שסביבותיו מכל הצדדין וכו׳ ע״ש. ועי׳ בסנהדרין (כא.) בר״ח שכ׳ פי׳ בלורית ציצית של שער, וכן שם לקמן בספ״ו (מט.) ברד״ה ומגדלי בלורית, כמשפטי העכו״ם וכו׳ ע״ש. ובמעילה (יז.) דרבי ראובן ב״א הלך וסיפר קומי, ופירש״י שגילח השער שעל מצחו והניח השער שלאחריו כעין בלורית שהעכו״ם עושין וכו׳ עכ״ל, וכתב שם גם בר״ג כלשון רש״י יעו״ש.

וראה במאירי שכ׳ בזה״ל מדרכי האמורי שהיו מספרים על פני המסתפר מאזן לאזן להיות מצוינים בתספורת שלהם בין שאר העממים, וכל עם שהוא מכוין לכך הרי זה בכלל חקי העמים ואסור להתנהג בכך אלא לקרובי מלכות וכו׳ עכ״ל ע״ש, ומשמע דס״ל כפי׳ ב׳ דרש״י. וכן יעוי׳ במאירי בסוטה ספ״ט שם שכ׳ דתספורת זה הוא שהיו מרחיבים גזיזת השער מצד הפנים עכ״ל ע״ש. אך מהתם אפ״ל דס״ל כפי׳ א׳ ברש״י, אולם מדלא כ׳ דמשיירין ״בלורית״ מאחוריהן אכן משמע כפ״ב.

ויעוי' בשיטמ"ק דהביא לגאון שכ' בזה"ל, שמסתפרין לפנים כנגד המצח ומגדלים שער לאחור כנגד העורף יש בו משום דרכי האמורי דמיחזי כמגדלי בלורית עכ"ל, ומבואר כפ"א דרש"י.

ברמב"ם ברפי"א דע"ז כ' בזה"ל, אין הולכין בחוקות הגוים וכו' ולא יגלח מן הצדדין ויניח השיער באמצע כמו שהן עושין, וזה הוא הנקרא בלורית, ולא יגלח השיער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שהן עושין עכ"ל, וע"ש בכס"מ שכ' דמש"כ דאסור לגדל בלורית מדתניא בפרק א"מ [ע"ז כט.] וכו' וטעמא משום דלשם ע"ז הוא מגדלה אסור הישראל להדמות להם בה, ומ"ש ולא יגלח השער מכנגד פניו וכו' בב"ק ס"פ מרובה ובסוטה פרק ע"ע תניא המספר קומי ה"ז מדרכי האמורי, ומפרש רבינו מספר קומי לצד הפנים ומניח הפרע מאחריו וכן פירש"י והערוך עכ"ל, יעו"ש והיינו דהרמב"ם פי' דהוי ב' דברים א' לגדל "בלורית" וב' לגלח השער מכנגד פניו ולהניח מלאחריו, אך רש"י בפ"א והשיטמ"ק ס"ל דקומי היינו בלורית, ובפ"ב פי' כהרמב"ם.

ויעוי' ברי"ף ובראב"ש שלא הביאו לזה דבעלמא אסור לספר קומי ולקרובי מלכות מותר, וצ"ע אמאי השמיטו לזה.

(נופת צופים)

★★

בגמ': ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל ללמדך שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות חסר אחת והיתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים ונבח בה כלב והפילה נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

יש ליתן טעם למה דוקא כ"ב אלף. בעיון יעקב (יבמות סג, ב) כתב על כך טעם יפה, דהנה שלמה המלך אומר (קהלת ז, כח), 'אדם אחד מאלף מצאתי', נמצא אם כן שבציבור של כ"ב אלף אנשים, יש כ"ב בני אדם ישרים והגונים, שהם כנגד כ"ב אותיות התורה, ולכן דוקא במקום שיש כ"ב אלף מישראל שורה השכינה.

רמז נאה מצא לכך בדברי הכתוב (בראשית מח, כ) 'בך יברך ישראל', 'בך' בגימטריא כ"ב, לכל אחד מישראל יש לו אחיזה באות מן התורה.

בבן יהוידע כתב טעם למספר כ"ב אלפים, כנגד כ"ב אותיות התורה, שישראל אחוזים בכ"ב אותיות התורה, וכמ"ש המקובלים ישראל ראשי תבות י"ש ש'שים ר'בוא א'ותיות ל'תורה.

★★

בגמ': אין השכינה שורה בפחות משתי רבבות ושתי אלפים.

והקשו התוס' דהא כל בי עשרה שכינתא שריא.

עיי' בספר מדרש שמואל (פ"ג דאבות מ"ז) וז"ל: יש להבין דלאשמועינן רק באחד שהשכינה עמו וכ"ש שנים או חמשה או עשרה. אמנם הענין שאף שכולם שוים לטובה בזה שהשכינה שרויה ביניהם, עכ"ז יש הפרש והדרגות ביניהם, ולכן הוצרך לדרוש בפ"ע, ועשרה שיושבים ועוסקים בתורה הוא היותו מעולה שבכולן כי השי"ת אינו יושב אלא עומד על עמדו, וכביכול הקב"ה עומד והם יושבים, שנא' אלקים נצב בעדת קל ונצב לשון עומד משא"כ בחמשה, עכ"ד. הרי שדרגות יש בגילוי שכינה.

ועי' ברש"ש (סוכה נ"ג.) שכתב על מש"כ ברש"י שהיתה שכינה בבית שני, שהרי ביומא אמרי' (כ"א:) שבבית שני חסרה שכינה, ותירץ דקצת שכינה היה.

ועיין כעין ענין זה באוה"ח הקדוש ריש פ' וזאת הברכה עהפ"ס "ד' מסיני בא".

★★

בגמ': דרש ר' דוסתאי דמן בירי ובנחה יאמר שובה ד' רבבות אלפי ישראל ללמדך שאין השכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות כו' נמצא זה גורם כו'.

לגבי הדין שאסור להתריע ולזעוק בשבת הביא המגן אברהם בסוף סי' רפ"ח מביאורי הסמ"ג לר' יוסף שלמקשה לילד לכו"ע מותר להתפלל (והובא דבריו באריכות בגליון שם בדפו"ח) מפני שהעולם נידון על שם רובו, ולפעמים העולם הוא מחצה צדיקים ומחצה רשעים, וכשנולד תינוק זה, נמצא מכריע את הכף, שהרי תינוק זה הוא צדיק באותו שעה, ואף אם בסופו של דבר הוא יחטא, מ"מ האדם נידון לפי מעשיו.

והמגן אברהם חולק עליו על סברא זו, שעד שיהיו בני עשרים אינם מטין את הכף לא לזכות ולא לחובה (עיי״ש בפמ״ג).

וכתב במחצית השקל שם שלדינא מודה המגן אברהם שמברכין למקשה לילד, דמצינו שאומרים עשה למען יונקי שדים, נמצא דזכות תינוק זה הנולד מועיל לכל העולם כולו, אף שאינו מכריע את הכף.

בהגהות נתיב חיים שם (לבעל קרבן נתנא׳) כתב דמותר להתפלל עבור מקשה תינוק, עפ״י מה דקאמר כאן שלפעמים ע״י תינוק אחד שנולד - גורם שישרה שכינה בישראל שהי׳ חסר אחד להמנין.

★★

יש לציין בזה לדברי השטמ״ק כאן שיש גורסין אין השכינה שורה ״פחות משני אלפים רבואות״ (דהיינו 20,000,000 - עשרים מליון), ומביא בשם גאון לפרש שסכום כלל בני ישראל במדבר עם הנשים והטף הי׳ מספר הזה, וששים רבוא היו רק הזכרים מבני עשרים ומעלה.

פרק שמיני

דף פ״ג ע״ב

במשנה: החובל בחבירו חייב עליו בחמשה דברים בנזק בצער בריפוי בשבת ובושת.

בדרך פיקודיך (מצות עשה מ״ט) מביא מרעיא מהימנא פ׳ משפטים (דף קי״ח) שעל ידי שבית דין של מטה דנין בחובל דין נזק צער ריפוי שבת ובושת, עי״ז מעוררין בבית דין של מעלה לדון נגד השטן שע״י הגלות הארוכה הזאת הרי הוא גורם להשכינה ״נזק וצער״, ו״שבת״ שמבטל בני ישראל מן התורה, ו״ריפוי״ שמרפה את ידיהן מדברי תורה, ו״בושת״ שמבייש להשכינה ע״י הבלי העבודה זרה שלועגים לישראל איה נא א-לוקיהם, ע״ש עוד.

★★

במשנה: הכל לפי המבייש והמתבייש.

ורש״י: אדם קל שבייש - בושתו מרובה ע״כ.

וכ״כ הרמב״ם (פ״ג דחובל הלכה א׳) שאדם קל שבייש בשתו מרובה. ורש״י בכתובות (ד׳ מ׳) מבאר אדם בינוני המבייש בושתו מרובה מאדם זולל או אדם חשוב.

הרע״ב (כתובות פ״ז מ״ז) מבאר אדם בינוני המבייש בשתו קשה, כך מצאתי בפירושי רבותי, ובפרק החובל מצאתי דאדם קל שבייש בשתו מרובה וכן עיקר. וכתב התויו״ט דשניהם בפירש״י, בכתובות פירש אדם בינוני בושתו מרובה, ובהחובל פירש אדם קל בושתו מרובה. והר״ן בכתובות גרס ברש״י כאן שאדם בינוני בושתו מרובה, וכתב שלענין אונס ומפתה נראה דכל שהוא זולל בשתו מרובה, אבל לענין שאר נזיקין אדם בינוני בושתו מרובה.

הב״ח (סימן ת״כ ד״ה בושת) מקשה את הסתירה ברש״י, ומתרץ (להפך מסברת הר״ן) שהכא מיירי בבושת רגיל ובזה אדם קל בושתו מרובה, והתם מיירי בבושת של אונס ומפתה, ובזה אדם בינוני בושתו מרובה.

השו״ע (סימן ת״כ סעיף כד) כתב, שבושת אדם קל מרובה. ומוסיף הרמ״א וכן המתבייש ככל שכבודו יותר גדול בושתו מרובה, והמבזה כהן בושתו יותר גדול מישראל שנתבזה.

(דבר יעקב)

★★

בגמ׳: אמאי עין תחת עין אמר רחמנא, אימא עין ממש וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ מוריה (שנה כ״ו גליון ז-י ע׳ קסז):

ולכאורה נראה דלהו״א דגמ׳ דעין תחת עין, ממש הוי דין עונש, וכמו דבהורג חבירו עונשו במיתה ה״נ במסמא עינו של חבירו עונשו שיסמאו עינו, ולבתר דילפינן דהוי ממון אינו דין עונש אלא דהוי דין תשלומי נזקין וכמו במכה בהמה.

ולכאורה יל״ע, דהנה בסו״פ כיצד הרגל (דף כו, א) תנן אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד [בין באונס בין ברצון] בין ער בין ישן וכו׳. ובגמ׳ שם (כו, ב) גרסינן מנה״מ אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה אמר קרא פצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון וכו׳. ולכאורה מהתם יש להוכיח דעין תחת עין ממון, דאי נימא דעין תחת עין ממש א״כ הוי דין עונש, והיכי שייך למימר לחייבו על האונס כרצון, הא באונס ליכא דין עונש דאונס רחמנא פטריה כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ובשלמא אי נימא דהוא דין ממון אתי שפיר, דבדין תשלומי נזקין איתרבי מקרא דחייב אפילו באונס וקרא דפצע תחת פצע באדם דאזיק אדם כתיב, ולכאורה מהא דילפינן לחייב באונס כרצון מוכח דהוא דין ממון.

וביותר קשה לשיטת הרמב"ן ס"פ האומנין דאדם המזיק אפילו באונס גמור חייב וכן כתב במ"מ בשיטת הרמב"ם עיין רפ"ו מחובל ומזיק, ותיקשי דאם הוא דין עונש אמאי יתחייב כשהוא אונס גמור.

★★

בגמ': ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת בממון.

במשך חכמה פ' אמור (ויקרא כ"ד י"ז) מבאר הא דקרי לי' לעונש ממון מות יומת, דבערכין (כ"ד ע"א) ילפינן דמסדרין לבעל חובו ומשאירין לו דברים הנצרכים לו לחיי נפש מדכתיב ואם מך הוא מערכך - תן לו הויה וחיות מערכך.

אבל לגבי נזקין אין מסדרין לו, ונוטלין ממנו כל מה שיש לו כדי לשלם את הזיקו להניזק, עיין חו"מ סי' צ"ז סעיף כ"ט.

ולהכי א"ש שאמר מות יומת בממון, שאין משאירין לו כדי חיות כמו בשאר בעלי חובות, אלא כל אשר לו נוטלין ממנו לשלם ההיזק.

דף פ"ד ע"א

בגמ': עין תחת עין ממון.

בשם הגר"א איתא: "תחת עין" כלומר האותיות שתחת אחרי האותיות ע"י'ן' - הם כ'ס'ף לרמז שאין משלם לו רק דמים.

ובאדרת אליהו להגר"א (פ' משפטים) כתב דלענין חיוב מיתה כתיב ולא תקחו כופר לנפש רוצח (במדבר ל"ה ל"א), שאין ליקח כופר לפדות הרוצח מחיוב מיתה. אבל לגבי ממון אמנם הי' ראוי שיוציאו לו עינו של המזיק תחת מה שהוציא עינו של הניזק, אבל כאן באמת נתנה התורה אפשרות להמזיק שיכול ליתן כופר לפדות את עינו ע"י שישלם לניזק דמי עינו, וא"כ שוב אסור להוציא את עינו, דכל שאפשר לפדותו בממון אסור לו לחבול בעצמו.

וכתב בישמח משה (פ' משפטים) דלהכי לא כתיב בתורה בפירוש שישלם לו כסף רק בדרך רמז, כי איתא בשם האריז"ל דתורה שבכתב הוא גבורות ודינים, ותורה שבעל פה היא רחמים, והיינו שמשורת הדין הי' באמת צריך להיות שאם סימא עין חבירו יוציאו לו בית דין את עינו. אלא שחס רחמנא עליו שישלם דמי העין בדמים, ולכן נכתב רק ברמז, על פי תורה שבעל פה.

החזון איש באגרת (ח"ב פ"ב) כתב באופן אחר לבאר מה שהתורה כתבה בלשון עין תחת עין, שאמנם דין התשלום הוא רק ממון תחת עין, אבל על האדם לדעת חומר הדבר של המזיק את חבירו, שעין שלו ראוי היה שיוציאו תמורת מה שהוציא את עין חבירו.

★★

בשפתי צדיק (פ' משפטים אות ל') כתב דבר חידוש, דכלפי מה שאמרו חז"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, יש לומר דמה שנאמר עין תחת עין, ודרשו חז"ל דהיינו ממון, זהו בזמן הזה, אבל לעתיד לבא המקרא יהי' כפשוטו, שהמכה עין חבירו, יחסר לו להחובל עינו ממש.

ועיין בש"ך עה"ת פ' משפטים שלא נאמר כן יַעשֶׂה לו אלא יֵעָשה לו, וקאי על הקב"ה שהוא ישלם להמזיק כגמולו במדה ובמשקל בדיוק כמו שהוא עשה, ומה שהוא משלם דמי ההיזק אינו אלא לפייס המזיק.

★★

בגמ': רבי שמעון בן יוחי אומר עין תחת עין ממון אתה אומר ממון או אינו אלא עין ממש הרי שהיה סומא וסימא קיטע וקיטע חיגר וחיגר היאך אני מקיים בזה עין תחת עין והתורה אמרה משפט אחד יהיה לכם משפט השוה לכולכם.

איתא במגילת תענית, 'בארבעה בתמוז עדא (נתבטלה) ספר גזרתא וכו', שהיו ביתוסין אומרים "עין תחת עין שן תחת שן" הפיל אדם שן חברו יפיל את שנו סמא עין חברו יסמא את עינו יהו שוים כאחד. "ופרשו השמלה לפני זקני העיר" דברים ככתבן. "וירקה בפניו" שתהא רוקקת בפניו.

'אמרו להם חכמים, והלא כתוב (שמות כד, יב), התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם. וכתיב (דברים לא, יט), ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ולמדה את בני ישראל זה מקרא, שימה בפיהם אלו הלכות. יום שבטלוהו עשאוהו יום טוב'.

כתב הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה), 'וזה עיקר יש לך לעמוד על סודו. והוא, שהפירושים המקובלים מפי

משה, אין מחלוקת בהם בשום פנים, שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים, מימות משה ועד רב אשי, בין החכמים, כדי שיאמר אחד, המוציא עין חבירו יוציאו את עינו, שנאמר עין בעין, ויאמר השני, אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת. ולא מצאנו גם כן מחלוקת במה שאמר הכתוב (ויקרא כג, מ), פרי עץ הדר, כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג, ויאמר אחד שהוא חבושים, או רמונים, או זולתו. ולא מצאנו גם כן מחלוקת בעץ עבות, שהוא הדס. ולא מצאנו מחלוקת בדברי הכתוב (דברים כה, יב), וקצותה את כפה, שהוא כופר. ולא במה שאמר הכתוב (ויקרא כא, ט), ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף, שזו הגזירה אין לנו לגזור אותה אלא אם תהיה אשת איש, על כל פנים. וכן גזירת הכתוב בנערה אשר לא נמצאו לה בתולים שיסקלוה, לא שמענו חולק בה, ממשה ועד עתה, על מי שאמר שזהו לא יהיה אלא אם היתה אשת איש, והעידו עדים עליה שאחר הקידושים זינתה בעדים והתראה'.

★★

בגמ': רבי שמעון בן יוחי אומר עין תחת עין ממון.

בספר תוספת ברכה (פר' אמור) הקשה דלכאורה הפסוק (ויקרא כד, יט), 'ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו' סותר הדין דעין תחת עין - ממון.

אמנם מצינו שגם בלשון זה לא יתפרש כמו שהוא ממש בשופטים בעת שגזלו משמשון אשתו, ועבור זה שרף תבואתם ואמר (שם טו, יא), 'כאשר עשו לי כן עשיתי להם', וכן בזכריה (א, ה) 'כאשר זמם ה' לעשות לנו כדרכינו וכמעלליינו כן עשה אתנו', ודרכי אדם ומעשי ה' אין מקבילים זה לזה.

בספר ארץ חמדה מהמלבי"ם מפרש שכן יעשה לו, אין הכוונה לנזק גשמי אלא לנזק רוחני, דאיתא בספרים קדושים כי לכל דבר גשמי יש אבר רוחני, רוצה לומר עין רוחני להשיג בו דבר רוחני וכן אוזן רוחני, ולכן בעל מום פסול לעבודה כי נפגם אותו אבר רוחני ולא יוכל לקבל השראת השכינה באותו אבר, וכשיכה עין עמיתו אף שמשלם רק דמי עינו, אבל כן יעשה לו דאותו אבר נאבד מן המכה ברוחניות כמו שעשה לחבירו.

★★

בגמ': זימנין דבהדי דעויר לי' נפקא לי' נשמתי'.

בגמ' שבת (פ"ח ע"א) איתא דבשעת מתן תורה כפה הקב"ה עליהם הר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם.

וקשה הלשון "שם" תהא קבורתכם, דהול"ל "כאן" תהא קבורתכם.

ותירץ האדמו"ר מאוסטרובצא זצ"ל על פי מש"כ תוס' שם שבני ישראל הוצרכו כפי' מצד תורה שבעל פה, דאילו לתורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע וקיבלו ברצון.

והנה לפי פשטות הפסוק "עין תחת עין", צריך להוציא עינו של המזיק תמורת מה שהוציא עינו של הניזק, אלא מצד תורה שבעל פה ידעינן שמשלם כסף כדקאמר הכא זימנין בהדי דעויר לי' נפקא לי' נשמתי'.

וזהו מ"ש "שם" תהא קבורתכם, שע"י תורה בכתב, אם מפרש המקרא כפשוטו בלי ביאורם של חז"ל, תהא קבורתכם, שיכול למות ע"י שיוציאו לו את עינו.

(אור תורה בקונטרס משמרות כהונה).

★★

בגמ': כי היכי דלהאי הוי ליה צערא להאי נמי אית ליה צערא.

וכן קאמר ר"פ משמיה דרבא מהא דחייב לשלם ריפוי. לכאו' צ"ב דהא חיובי ריפוי וצער הוו חיובי ממון, ומהיכי תיתי שיפטר מחיוב ממון ע"י שמוציאין את עינו ומצטער וגם הוא נצרך לריפוי.

ואפ"ל עפ"י מש"כ הגר"ח מבריסק (ברמב"ם הל' טוען ונטען) דתשלומי חבלות אינם באים לתשלום על מה שהפסידו, אלא דהתורה חייבתו כעין כופר בשיווי הנזק (וע' במכתב הגרי"ז בסוף ספרו). והוכיח כן מחיובי צער ובושת שאין בהם הפסד ממון כלל, וכן מחיוב שבת שאינו אלא גרמא. ולפי דבריו מתבאר היטב המאן דאמר בסמוך דשיימינן עינו דמזיק ולא עינו דניזק. ולפי"ז בודאי אם היינו מפרשים עין תחת עין ממש, והמזיק עצמו הצטער והוצרך לריפוי, בודאי אין מקום לתשלומי צער וריפוי, שהרי ע"כ לא חייבתו תורה לשלם הפסדו דניזק, אלא דהתורה שמה עליו כעין כופר, וכמו שעינו

מכפר עליו תחת עינו של ניזק ה"נ במה שנצטער והוצאות רפואתו מכפרין עליו ודו"ק.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע' טו)

★★

בגמ': וקא אמר להו לכי גדיל מפייסנא ליה מדידי.

בפרשת משפטים נאמר (שמות כא, כב), 'וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וגו' ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים', ומבואר ברש"י שם דכאשר ישית עליו, היינו כשיתבענו הבעל בבית דין להשית עליו עונש על כך. וצריך להבין, למה צריכה התורה לכתוב כאן שאת דמי הולדות יתן כאשר יתבענו הבעל, פשיטא דין הוא בכל הנזקין שאין חייב אותם אלא לפי תביעת הניזק, למה יעלה על הדעת שדין זה שונה משאר חיובי ממון.

בבאר יוסף (שם) מבאר על פי מה שאמרו כאן לגבי התינוק שקטע חמור את ידו, שיכול אביו של התינוק לומר, אינני רוצה שישומו את ילדי כמו עבד, ומוותר אני על תביעת הממון, וכשיגדל הילד אפייסנו משלי. מבואר בזה שענין השומא להיות נישום כעבד, בזיון הוא לאדם עד כדי כך שאביו של התינוק יכול לוותר על דמי ההיזק למנוע בזיון זה.

והנה כאן בשומת הולדות הדין הוא ששמין את האשה בשוק כמו שפחה, כמה היתה ראויה להמכר עם הולדות, וכמה ראויה עכשיו להמכר בלא הולדות כמו שפירש רש"י, ובגמרא לעיל (מג, א) אמרו, שהתורה זיכתה את דמי הולדות לבעל ולא לאשה, ואפילו בגרושה דמי הולדות לבעל.

נמצא אם כן, שלשום את דמי הולדות שמין באשה, ואילו את תשלום הולדות מקבל הבעל, ואם כן חידוש גדול חידשה לנו כאן התורה, שאם אך תובע הבעל את דמי הולדות ולא חס על כבודה של האשה, שמין אנו את האשה בעל כרחה, אף שבזיון הוא לה להיות נישומת כשפחה. ומשום שדמי הולדות שייכים לבעל ולא לה.

לכן דייקה כאן התורה לכתוב ונתן 'בפלילים' שהם הדיינים כמו שפירש רש"י, ופלול הוא לשון מחשבה כמו 'ראה פניך לא פללתי' (בראשית מח), להורות ששומא זו שנעשית על ידי מחשבת הדיינים תעשה כשיתבע הבעל, ואפילו בעל כרחה של האשה.

דף פ"ד ע"ב

בגמ': שליחותייהו קא עבדינן כו'.

כתב הרמב"ן (ריש פרשת שופטים) דהמצוה של מינוי שופטים בכל עיר ועיר הוא רק כשהי' נוהג סמיכה, אבל בזמן הזה שבטלה הסמיכה, כיון שמן התורה כל המשפטים בטלים, דכתיב לפניהם ולא לפני הדיוטות, ורק מצד התקנה אנן שליחותייהו עבדינן, ליכא מצוה דמינוי שופטים מן התורה.

★★

בקרית ספר (סופ"ה מהל' סנהדרין) כתב לחדש דאף דילפינן דגם בחו"ל בעינן סמוכים, היינו דוקא היכי דאיכא סמוכין בארץ ישראל, אבל בזמן הזה דליכא סמוכין, דנין בחו"ל אף לפני הדיוטות מדין תורה, ולא בעינן בחו"ל מצד תקנת בשליחותייהו עבדינן. נמצא דחמור יותר דין תורה בחוץ לארץ בזמנינו מבארץ ישראל.

★★

בגמ': כי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא כו'.

הנה לענין נזקי אש ובור אי דיינינן בזמן הזה, עיין בים של שלמה (סי' ה') שכתב דלא דיינין וכן מצדד בהגהות אשרי (כאן סי' ב').

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קל"ו) חולק עליהם, דמסתימת כל הפוסקים שהביאו דיני אש ובור מוכח דדנים אותם האידנא, והביא כמה ראיות לזה.

אחד מן הראיות שמביא הוא מהא דאיתא לקמן (צ"ח ע"ב) דרב אשי שרף שטר וכפיי' כפרם לשלם, הרי דדנין דין אש בזה"ז.

וכתב הגרעק"א בהגהותיו (חו"מ סי' א'): במחכ"ת לא דק, דהתם דשרפו להשטר בידים, ה"ז אדם המזיק, ולא אש.

גם בשו"ת חות יאיר (סי' קס"ט) נקט דנוהג דין אש בזמן הזה, אלא שאם המזיק יכול לבא לידי סכנה, שהגוים

יעלילו עליו ע"י זה, אין לדון בו. וכן מוכיח בקצוה"ח (סי' א' סק"ב) דדנין דין אש ובור בזה"ז.

★★

בגמ': חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל.

בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תצא) הובא תשובה המיוחסת לרב נטרונאי גאון דכתב, 'הילכתא אין דנין דיני קנסות בבבל ולא בשאר ארצות, אבל אם תפס אין מוציאין מידו. וכך היה המעשה באחד שהפיל שנו של חברו, ובאו לדין לפני אדוננו לפני מר רב צדוק גאון ז"ל, ואמר אין לנו לקצוב דמי שן אלא חתך עליו לפייסו בדברים או בממון אם מעט ואם הרבה שלא ימצאו חובלים זה את זה בישראל ולמדו בתי דינין ולמדנו מהם וכן אנו דנין עכ"ל. וכן נמי כתב רב שר שלום גאון ז"ל ובאר על אשה שחבלה בבעלה והוא שחבל באשתו וכן אחרים שחבלו בה, יש לנדותם עד שיפייסו זה את זה בממון ויעשו פשרה ביניהם.

'**ואשה** שחבלה בבעלה במה מפייסתו, שכל מה שקנתה האשה קנה בעלה, ואם תאמר יקרע כתובתה, אסור לאדם לשהות עם אשתו בלא כתובה, אבל כל זמן שכתובתה יותר מעשרים וחמשה כספים יקרענה ויעמידנה על עשרים וחמשה עיקר כתובתה, שכיון שתפוסה בידו כתובת אשתו נעשה דינו כמי שתפס. ואמרו זכרונם לברכה, תפס אין מוציאין מידו. ואחרים שחבלו באשתו קשה עונשן יותר מבעל שחבל באשתו, שהבעל יש לו רשות עליה, וזה אין לו רשות עליה, ולפיכך בית דין מנדין אותו עד שיפייס אותה ואת בעלה, ואינו דומה חובל באשת איש לחובל בפנויה, לפיכך מן הדין מפייס אותה ואת בעלה'.

★★

בגמ': אין מועד בבבל.

כתב הרשב"ץ בפירושו מגן אבות (ב, א), 'וזה התואר (רבי) היו מתארים בו לכל מי שנסמך מפי סמוך, איש מפי איש, עד משה רבינו עליו השלום, כי כשהיו סומכין אותו היו קורין אותו רבי, כמו שנזכר בראשון מסנהדרין ובפרק השוכר את הפועלים. וכן היו קורין לכל מי שנסמך בארץ ישראל, כי שם היתה סמיכה והיו יכולין לדון דיני קנסות כי היו מומחין ונקראים אלהים, שנאמר, אשר ירשיעון אלהים ישלם. וחכמי בבל לא היו נקראים אלא רב לפי שלא היו סמוכין והיו קורין עצמן הדיוטות, כמו שאמרו בפרק המגרש, והא אנן הדיוטות אנן, ולא היו רשאין לדון דיני קנסות. ולזה אמרו **אין שור מועד בבבל**, וכן מזה הטעם אמרו אין תענית צבור בבבל, שבכל אלה צריך בית דין סמוכין, וכשהיו עולין לארץ ישראל היו סומכין אותם וקורין להם רבי. ולזה נמצא בתלמוד, רב זירא ורבי זירא, רב אמי ורב אסי, רבי אמי ורבי אסי, ורב ירמיה ורבי ירמיה, לפי שעלו מבבל ושם נסמכו.

ומה שנהגו בדורות הללו לקרוא לכל אדם "רבי", נפל זה המנהג מהמקומות שיש בהם קראין, כדי שלא יטעו לומר זה האיש הוא מהקראין, כי הם אינם נוהגים בשם זה וקורין למי שאינו מהם, רבן'.

דף פ"ה ע"א

בגמ': וכי תימא חבורה לרבי למה לי - לדמים יתרים.

וברש"י (ד"ה לדמים יתרים וכו') בסו"ד: קמ"ל דמשלם תרוייהו.

ובתוס' (ד"ה לדמים וכו') הביאו מרש"י: דמשלם תרוייהו, צער במקום נזק וכו' ע"כ. ובצד יש הג"ה: אין זה לשון הקונטרס ועיין רש"א ע"כ, ובמהרש"א כאן העיר דברש"י לא כתב כן, אכן לנכון העיר חכ"א בקובץ קול תורה - ירושלים (שנה י"ג ח"ו ו' ע' יח) דהנה ברש"י שלפנינו, עם חתימת דבור זה דרש"י המתחיל בתיבות: 'לדמים יתרים', ומסתיים לפי הגירסא שבידנו בתיבות: 'דמשלם תרוייהו' - מתחיל מיד בהפרדת שתי נקודות מאונכות לפניו, דבור חדש בזה"ל:

'**צער** במקום נזק. היכא דקטע את ידו ונתן לו דמיה'.

כאמור דבור זה דרש"י חדש הוא, נפרד לגמרי מהקודם לו, מוסב כשלעצמו על מובאת הש"ס לדמתני' ('אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול'), ואאיבעיא דבעי עלה: 'צער במקום נזק היכי שיימינן?', שד"ה זה דרש"י אינו אלא הובאה מילולית הימנה.

אכן כ"ז, כאמור, לפי הגירסא שבידינו, אולם 'כפי הנראה ולפי כל הנתונים לא כן היתה הגירסא בספרים שלפני בעלי התוס', שבהם לא נפרד האי: 'צער במקום נזק' מהקודם, כ"א בא מכורך יחד עמו בדבור אחד (ד"ה לדמים יתרים),

דנמצא לפי"ז מסתיים בהאי ד'צער במקום נזק' וכו', והיינו נמי הא דמסקי התוס' בדפי' הקונטרס,... קמשמע לן דמשלם תרווייהו: 'צער במקום נזק'.

ובזה מסולקת מאליה תמיהת מהרש"א ז"ל בעיקרה מצד המציאות ד'אין זה לשון הקונטרס', דלפי האמור ודאי וודאי דכן הוא לשון הקונטרס, אלא דלאינך דיוקי דדייק שפיר מהרש"א ז"ל, דכוונת רש"י היא אדרבה דמשלם 'נזק במקום צער', נצטרך לומר דהתוס' לישנא מפורש דרש"י נקטי, ולא נתתי אלא בכללא להכי, דלא ניחא ליה לר"י לפרש הא דדמים יתרים לתשלומי חדא במקום חברתה, כ"א לדמים שבעודף בהיא חדא גופא (ב'צער שיש בו רושם על הצער שאין בו רושם').

★★

בגמ': דכסיפא לי' מילתא למשקל מבשרו למשדייה לכלבים.

בשו"ת שבות יעקב (יו"ד סי' קא) נשאל ב"א שנולד לו מכה ברגלו והוצרך לחתוך לו רגלו, אי מחויב לקבור אותו אבר או לא, ומשיב:

לכאורה נראה דיש לקברו כדאיתא בכתובו' דף כ' ע"ב ומוכי שחין זרועותיהן וכו' ע"ש, וכן מצינו במדרש ויקבר בערי גלעד שמת בנפילת אברים. אכן כד מעיינת תראה שכל זה יש לדחו' דאין זה מצד החיוב לקבור, ומי שחושש לעצמו משום סכנה אפשר דאינו מחויב לקבור וכו'.

ועוד ראיה לזה מגמר' דב"ק דף פ"ה ע"א האי צער ובישת אינ' דכסיפא לי' מלתא למשקל מבשריה למשדים לכלבי' ע"ש, הרי להדיא דאינו מחויב לקברם, אבל מ"מ צריך ליתן בחדר א' שלא יכנסו שם הכהנים ויטמאו בו כי אבר מן החי מטמא וכו' ע"כ.

ועיין נו"ב מהדו"ת יו"ד (סי' ר"ט) דגם כן נקט דליכא מצות קבורה באבר מן החי.

★★

בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א אות ב') נשאל בתשלומי צער, אם משלם רק הצער של שעת הכאה, או שמשלם כל הצער שיש לו מההכאה ואילך עד שמתרפא והולך לו.

והביא שנחלקו בזה הר"י והר"ש משאנץ, שהר"י הביא ראי' מגמרא כתובות (ל"ט ע"א) לגבי צער דאונס ומפתה דאינו משלם רק צער שבשעת הכאה ולא שאר הצער, והר"ש משאנץ דחה ראייתו משם ומסיק דמשלם כל הצער עד שמתרפא.

וכתב הרא"ש שאע"פ שהר"ש משאנץ דחה ראיותיו של הר"י, מ"מ נוטה לומר כשיטת הר"י שאינו משלם רק הצער שבשעת הכאה, שצער שלאחמ"כ דומה הוא לגרמא בנזקין, וכמו בבושת שכל ימיו הרי הוא יתבייש כשיזכירו לו מה שביישו אותו אז, ומ"מ אינו משלם ד"ז, רק הבושה שבשעת החבלה, וה"נ בצער אינו משלם הצער שלאחמ"כ.

ואינו דומה לריפוי דאמרינן חיתה ונסתרה חיתה ונסתרה אפי' כמה פעמים, צריך לשלם כל הרפואות שלאחמ"כ, וכן בשבת שמשלם כל מה שבמשך חליו אינו יכול להיות שומר קישואים, הרי דמשלמין גם על מה שלאחמ"כ, דשאני התם דאין הריפוי והשבת חל עכשיו, רק לאחר מכן, משא"כ צער ובושת שחלין עכשיו, ונמשך לאח"כ, הרי מה שלאח"כ גרמא בעלמא.

ואע"ג דאמרו הכא שאומדין הצער כמה רוצה ליתן על ידו המוכתבת למלכות בין סם לסייף, והרי בזה גם הצער שלאחמ"כ בחשבון, מ"מ אינו רק סימן היכי אמדינן, אבל מ"מ אינו משלם רק על שעת ההכאה ולא אלאחר מכן.

★★

בגמ': אומדין כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סם לסייף.

ופירש רש"י, 'בין סם לסייף - ידו המוכתבת למלך לקוצצה בסם שאין שם צער כלל, כמה רוצה ליטול לקוצצה בסייף'. באזנים לתורה להגר"ז סורוצקין ז"ל (פר' אמור), ביאר לפי דברי הגמרא את הפסוק (ויקרא כד, כ) 'שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו', וצריך להבין, למה שב הפסוק לומר 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו', אחר שכבר נאמר בסמוך (שם יט) 'כאשר עשה כן יעשה לו'. עוד צריך להבין, למה נאמר לשון עתיד כאשר יתן כן ינתן.

אלא שבא הכתוב להשמיענו, שיש בחובל בחבירו סוג תשלום מיוחד והוא צער, היינו ששמים אותו על פי העתיד, כמבואר בגמרא שלפנינו, שאומדין כמה אדם רוצה ליתן לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סייף לסם.

מעתה מובן, דלכך נאמר כאשר יתן מום באדם, כלומר, שיש תשלום צער שאי אפשר לשום אותו בו אלא על ידי אדם אחר, ויש לשום באופן של כאשר יתן מום באדם, דהיינו אדם שצריך בין כך לתת בו מום זה על פי ציווי המלך, ודמי הצער הזה מוטל על החובל לשלם לנחבל.

★★

בגמ': ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות.

וכתב רש"י דקמ"ל דלא אמרינן "רחמנא מחי, ואיהו מסי".

והקשה החפץ חיים (עה"ת, פ' משפטים) הא פסוק זה של ורפא ירפא מדובר בשני אנשים שהם רָבים ביניהם עד שמכה א' את השני, ומה שייך לומר בזה "רחמנא מחי" ואיהו מסי.

ואמר החפץ חיים שמכאן רואים ברור, שאף היזק הגוף או הנפש שנעשה לו ע"י חבירו בעל בחירה בזדון ובמכוון, גם זה הוא משמים ובהשגחה פרטית. ואם לא הי' נגזר עליו יסורים אלו, לא הי' חברו יכול לו להזיק לו או לביישו, עיין שם עוד.

★★

בגמ': מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות.

בפנים יפות פ' משפטים (ד"ה ורפא ירפא) כתב דנראה פירושו דהרי פשוט הוא שמצוה לרפאות, שהרי אפילו מחללין שבת על פיקוח נפש, אלא דהו"א שאסור ליקח שכר על זה, כדין כל מצוה שאסור ליקח שכר על זה, דמה אני בחנם אף אתם בחנם, והנוטל שכר לדון דיניו בטלים. לזה ילפינן מהאי קרא שהמזיק משלם להניזק שכר הרופא, אלמא שמותר לו להרופא לקחת שכר, וזה מדויק במ"ש מכאן שניתנה רשות "לרופא" לרפאות, דהי' סגי לומר - מכאן שנתנה רשות לרפאות, אלא קמ"ל דמותר לו להרופא לקחת שכר.

והטעם באמת מה שהתורה התירה לקחת שכר על מצוה זו, הוא על פי מ"ש בסוגיא הכא אסיא דמגן מגן שויא, שאם ירפא בחנם, לא ירפא כמו שצריך.

ועיין מה שכתבנו מענין זה עוד לעיל פ' ע"א (ד"ה מעשה) משו"ת אבני נזר.

★★

ברבינו בחיי (פ' משפטים) כתב דלהכי כתיב רפא ירפא הפ"א בדג"ש, ואילו רפאני ד' וארפא כתיב הפ"א רפה, כי רפואה שהיא ע"י השי"ת, הוא באופן קל ונוח, משא"כ רפואה שהיא ע"י הרופא בשר ודם בדרך כלל היא קשה מצער ומכאיבה.

★★

בתוס' הרא"ש ברכות (ס.) מקשה למ"ל קרא ורפוא ירפא שמותר לרפאות תיפק"ל שחייב לרפאות משום לא תעמוד על דם רעך, ומתרץ דמפ' לא תעמוד הו"א דוקא בחנם אבל בשכר אסור, קמ"ל ורפא ירפא שמותר לרפאות גם בשכר.

ויל"ע מד' הרא"ש המובא בטור חו"מ סי' תכ"ו שהיות שכתיב ב' פסוקים א' והשבות לו ב' לא תעמוד על דם רעך שחייב אדם להציל את האדם אפי' בשכר דהיינו שצריך לשכור אנשים כדי להצילו, וכ' הסמ"ע שאח"כ צריך הניצול לשלם בעבור זה, נמצא שרופא הבא לרפאות ומפסיד עי"ז כסף צריך הניצול לשלם בעבורו, וא"כ הדרא קו' לדוכתי' למה צריך הפ' שניתן רשות לרפאות הלא זה שמותר לו לרפאות בשכר כבר ילפי' מלא תעמוד, ואולי י"ל שמתרץ כן באופן שאין להרופא מלאכה ובא ליטול שכר שאז הי' אסור מדין לא תעמוד, קמ"ל ורפא ירפא שמותר.

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

★★

בגמ': ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות.

בתוספות (ד"ה שניתנה) הקשו, אם כן היה די לומר 'ורפא' ולמה לי גם 'ירפא'. ויעוין מה שתירצו. בתורת חיים תירץ, דהוה אמינא הני מילי במכות ופצעים שנראין מבחוץ דהכי איירי קרא דכתיב והכה איש את רעהו באבן או

באגרוף, אבל חולי שהוא בפנים הגוף אימא לא כמ״ש הר״א בן עזרא ז״ל קא משמע לן דשרי.

במושב זקנים (פר׳ משפטים) תירצו, דהיינו אומרים שאם לרופא הראשון לא עלה בידו לרפאות, שוב אין לרפאותו, כי הקדוש ברוך הוא אינו חפץ, קא משמע לן שמותר.

במדרש שמואל (פרשה ד) מובא, ׳מעשה ברבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו מהלכין בחצות ירושלים והיה עמהן אדם אחד. פגע בהן אדם חולה, אמר להן, רבותי אמרו לי במה אתרפא. אמרו לו, קח לך כך וכך עד שתתרפא. אמר להן אותו האיש שהיה עמהן, מי הכה אותו בחולי. אמרו לו, הקב״ה. אמר להן, ואתם חכמים הכנסתם עצמיכם בדבר שאינו שלכם, הוא הכה ואתם מרפאין. אמרו לו, במה מלאכתך. אמר להן, עובד אדמה אני והרי המגל בידי. אמרו לו, מי ברא את האדמה מי ברא את הכרם. אמר להם, הקב״ה. אמרו לו, ואתה מכניס עצמך בדבר שאינו שלך, הוא ברא אותו ואת אוכל פריין שלו. אמר להן, אין אתם רואין המגל בידי אלולי שאני יוצא וחורשו ומכסהו ומזבלהו ומנכשו לא העלה מאומה. אמרו לו, שוטה שבעולם ממלאכתך לא שמעת מה שכתוב, אנוש כחציר ימיו. כשם שהעץ אם אינו נזבל ונתנכש ונחרש אינו עולה, ואם עלה ולא שתה מים אינו חי והוא מת, כך, הגוף הוא העץ, הזבל הוא הסם, איש האדמה הוא הרופא׳.

★★

בגמ׳: אסיא דמאן במגן, מגן שוה.

איתא בזוהר (זח״ג סוף פרשת האזינו) מכיון שניתן רשות לרופא לרפאות, מה התועלת בזה שהקב״ה שולח חולי על האדם, והלא הוא ילך אל הרופא וירפאהו? אלא המטרה היא שיצטער, ויוציא הוצאות רבות על רופא ורפואות, וצער זה יהיה כפרה על עוונותיו.

דבר זה אמור בסתם רופא, אבל רופא המרפא חנם יוצא שכרו בהפסדו, כי אין לו כפרה על עוונותיו ״מגן שוה״.

(חסד לאברהם - פודלסקר)

★★

בגמ׳: ואי אמר מייתינא לך אסיא רחיקא א״ל אסיא וכו׳.

והיינו דאם המזיק אומר לניזק שאביא לך רופא מרחוק שירפא אותך ממה שחבלתי בך, יכול לומר לו הניזק והיינו הנחבל דאיני חפץ בו משום ״דאסיא רחיקא עינא עוירא״. ונבאר בס״ד דאיכא ח׳ טעמים מ״ט אכן איכא חשש שרופא מרחוק לא ירפאהו כהוגן.

א. טעם א׳ יעוי׳ ברש״י הכא שכ׳ וז״ל, שעתיד לילך לדרכו ואין חושש אם עיור עינו של זה עכ״ל, ונר׳ הבי׳ דלא חושש אם יתעויר שוב, משום דכיון שאינו בעירו ע״כ דלא ישוב אליו שירפאהו שוב, ועל כן מעיקרא לא מרפא כהוגן, דלא איכפ״ל אם לאחר זמן יחלה שוב.

טעם ב׳ ועוד י״ל הבי׳ ברש״י דאינו חושש שיתעויר ועי״ז יתקלקל ״שמו הטוב״ שאינו ״רופא מומחה״ ולא מרפא טוב, שכן אינו בעירו אלא בעיר אחרת, וא״כ לא יתפרסם הדבר במקומו שאינו מומחה וע״כ דלא איכפ״ל שלא יצליח הטיפול. וכ״כ הרא״ש (באות א׳) בזה״ל ואם אמר לו אביא רופא ממרחקים שיטול מעט שכר, יכול לומר רופא שהוא במקומו מדקדק יותר כדי שלא יפסיד המחאתו עכ״ל, ויעוי׳ בטור ושו״ע בחו״מ (סי׳ ת״כ סי׳ כ״ב) שהעתיקו ללשון הרא״ש ע״ש. והיינו כוונתו דבמקומו יש לאדם ״שם טוב״ וע״כ מדקדק שם ביותר שלא להפסידו, אך במקו״א דלית ליה שם טוב א״כ לא איכפ״ל כ״כ שלא להצליח ברפואתו.

[וכה״ג מצינו באומן גוי שנאמן באומנתו דלא מרעי נפשייהו].

ועד״ז אשכחן בשבת (קמה:) דכ׳ א״ר יוחנן מפני מה ת״ח שבבבל מצויינין לפי שאינן בני מקומן, דאמרי אינשי במתא שמאי בלא מתא תותבאי, ופירש״י שאינן במקומם, שמא״י גלו לשם והגולה למקום נכרי מציין עצמו במלבושים שיהא חשוב. במתא שמאי, בעירי איני צריך להתכבד אלא בשמי שאני ניכר בו. בלא מתא, במקום שאינה עירי. תותבאי, כבודי תלוי בשמלתי וכו׳ עכ״ל יעו״ש, וחזי׳ כנ״ל דדוקא במקומו יש לו שם טוב והולך לפניו ומתכבד בו ולכן יש לו שם מחייב להצליח ברפואתו ועבודתו ומשא״כ במקום אחר דלא חושש לזה א״כ אין לו מחייב ולכן יכול לטעון לו ״דעינא עוירא״. וכן יעוי׳ בפ״ב דע״ז (כז.) ושם (כח.) דכ׳

דאין להתרפאות ע"י עכו"ם דחשוד על שפ"ד אך ע"י "רופא מומחה לרבים" מותר דחושש שלא לקלקל שמו הטוב יעו"ש, וכדקי"ל ביור"ד (סי' קנ"ה ס"א) ע"ש, ודו"ק.

טעם ג' איתא בערוך דחיישינן דעד שיבוא הרופא יתעויר. ונר' דלאו דוקא כשחבל בעינו אלא ה"נ בכל חולי דעד שיבוא הרופא יחלה יותר. וכן לרש"י ולרא"ש נר' ג"כ דלאו דווקא בעין כ"א אף גבי שאר חוליים.

טעם ד' איתא במאירי בזה"ל ויראה לי בפירושו שהוא מרמה העולם ומחזיק עצמו כמומחה ואינו מומחה ומעור העולם בדבריו עכ"ל ע"ש.

טעם ה' איתא ברש"ש שכ' בזה"ל עי' פרש"י, ולעד"נ ע"ד שפי' [רש"י] בפ' בחוקותי (כו, טז) דתוחלת ממושכה קרויה כליון עינים עכ"ל הרש"ש ע"ש. ויעו"ש ברש"י שכ' בזה"ל מכלות עינים ומדיבות נפש, העינים צופות וכלות לראות שיקל וירפא וסוף שלא ירפא וידאבו הנפשות של משפחתו במותו, כל תאוה שאינה באה ותוחלת ממושכה קרויה כליון עינים עכ"ל, והיינו דלא חיישי' לנזק גופני אלא לנזק וצער נפשי בהמתנתו לרופא, וזהו דיכול לטעון לו "עינא עוירא", ודו"ק.

טעם ו' יל"פ ע"פ הגמ' בסוטה (מז.) דכ' דחן המקום על יושביו ופירש"י דאפילו הוא רע נראה להם טוב, וא"כ י"ל דאדם כשהוא במקומו ה"ה "מיושב" יותר ומתפקד שם יותר טוב דחן המקום שעליו מוסיף לו יישוב הדעת, וכשיוצא מעירו לעיר אחרת אינו "בכושר" כ"כ דחסר לו "בישוב הדעת", ופוק חזי שכן הוא אצל סתם בנ"א דכשאינם במקומם אינם כ"כ בכושר, וא"כ יל"פ דזהו בדטוען לו דאסיא רחיקא עינא עוירא, דמתוך שלא ירפא הרופא במקומו ע"כ דלא ירפא כ"כ טוב, ודו"ק בזה.

טעם ז' יל"פ ע"פ מש"כ תוס' בספ"ק דמו"ק (יא.) בד"ה כוורא דבבבל רפואת הדג לשתות אחריו מים ובשאר ארצות דרך הרפואה שלא לשתות עליו מים יעו"ש, וכן יעוי' ברמב"ם בפ"ד דדעות הי"ח שכ' דאחר חמשים שנה לא יקיז אדם לעצמו דם כלל, ובהג"מ הביא לדכ' ר"ח דקבלה בידו דבשלשים שנה יוציא פעם בג' חדשים ומשם ואילך יחזור וימעט מד' חדשים לד' חדשים או משנה לשנה ע"ש, וא"כ ק' על הרמב"ם שכ' דלא ימעט "כלל", וכ' ע"ז הכס"מ בזה"ל ואין מדברים אלו קו' על דברי רבינו, שרפואת והנהגת מלכות בבל שבה היו חכמי התלמוד משונה משאר ארצות כדאשכחן שאמרו בספ"ק דמו"ק (יא.) שרפואת הדג לשתות עליו מים ובשאר ארצות דרך הרפואה שלא לשתות עליו מים עכ"ל ע"ש, וה"נ יעוי' "בפלפולא חריפתא" בראש בפ"ק דע"ז (יב:) (אות ה') שכ' בזה"ל לגמע חלא, ובגמ' מאן דבלע זיבולא וכו' וגם הרי"ף לא כתבם וכן השמיטם הרמב"ם, וטעמא דרפואות שבימיהם ובמדינתם אינו דומה לזמנינו ובמדינות הללו, וכדרך שכתב הכ"מ בפ"ד מה' דעות עכ"ל, וא"כ ה"נ י"ל הכא דלכן רופא שלא מאותו מקום עינא עוירא דכל מקום ומדינה רפואתה שונה, ועכ"פ בזמן חז"ל בודאי היתה שונה רפואת מקום א' מהב' גבי חלק מהרפואות ובפרט ברפואות שגילו חז"ל בגמ' דאינו ע"י "ניתוח" וכיו"ב אלא ע"י אכילת איזה דבר וכיו"ב דאיכא חילוק היכן נמצא ולכן יכול לטעון שלא רוצה שירפאהו דשמא אינו רפואה טובה במקומו, או שמא לא בקי ברפואה הטובה דמקומו, והבן בס"ד.

טעם ח' ראיתי דביאר הגר"י זילברשטיין שליט"א רבה דרמת אלחנן [בקובץ "קול התורה" נט'] דכשאינו במקומו פשוט חסר לו ב"כלי רפואה" ומכשירים ותרופות וכיו"ב, דאע"פ שלוקח עימו כלי הרפואה הנחוצים מ"מ א"א לו ליקח איתו כל כליו, וא"כ יש לחוש שבשעת הניתוח יצטרך לאחד מכליו ולא יהיה לו ועי"ז לא יצליח במלאכתו. וסיפר הגרי"ז הנ"ל דעובדא הוי עם החזו"א שבאו לשאול אותו אם ליסע לחו"ל לעשות ניתוח אצל רופא פלוני ואמר שיסעו אליו, ואחר זמן קצר בא אותו רופא לא"י ותיכף שאלו לחזו"א אם לעשות אצלו הניתוח בעודו בא"י, ואמר שלא לעשות אלא ימתינו שיחזור הרופא למקומו בחו"ל ואז לירד אחריו למקומו ושם דוקא לעשות הניתוח. וכן הוה שעשו בחו"ל הניתוח. והנה בתוך כדי הניתוח הוצרכו לאיזה מכשיר חשוב ובלעדיו לא היה הניתוח מצליח, והמכשיר הזה לא היה איתו בא"י אלא במקומו, וכיון שניתח במקומו אכן הצליח הניתוח. ועפי"ז ביאר לסוגיא דהכא כנ"ל, ודו"ק.

(נופת צופים)

★★

פעם אחת בא אל אא"ז הרה"ק ר' שמואל אליהו מזוואלין זצוק"ל חסיד אחד, והזכיר את בנו שנפל למשכב במחלה מסוכנת, והרופאים אומרים לו נואש, ואמר לו אא"ז זצוק"ל

הנה מצינו בתורה ורפא ירפא (כא, יט), ואמרו חז"ל (ב"ק פה ע"ב) מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, מכלל זה אתה למד לרפאות ניתן רשות לרופא אבל לא לייאש, ומן השמים ישלחו לו רפואה, וכן הוה ועלתה ארוכה לו. [קונטרס תפארת ישראל, תשרי תש"ו]

★★

בגמ': ואי אמר ליה אסייך אנא אמר ליה דמית עלי כאריא ארבא.

בחנוכת התורה (פר' בשלח) מבאר לפי זה את הפסוק (שמות טו, כו), 'ויאמר אם שמוע תשמע וגו' כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך', וקשה, אם לא יחלה למה יהיה צריך לרופא.

אלא יבואר לפי מה שאמרו כאן, כשחבירו שצריך ליתן לו דוקא שכר הרופא, דאם החובל בעצמו הוא רופא אינו יכול לומר אני ארפא אותך ואסור לרפאותו. והנה איתא בכמה מקומות דכל זמן שישראל זכאין באים להם כל השפעות על ידי הקדוש ברוך הוא בעצמו ולא על ידי ממוצע.

לפי זה יבואר כונת הפסוק, 'אם שמוע תשמע וגו' והישר בעיניו תעשה כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך', והטעם 'כי אני ה' רופאך', כלומר, שהרי אין לך רופא אלא אני הוא ולא אחר, ועל פי הדין יהיה אסור לי לרפאות אותך לכן לא אשים עליך.

דף פ"ה ע"ב

בגמ': אמר רבא קטע את ידו נותן לו דמי ידו ושבת רואין אותו כאילו הוא שומר קישואין שיבר את רגלו נותן לו דמי רגלו ושבת רואין אותו כאילו הוא שומר את הפתח סימא את עינו נותן לו דמי עינו ושבת רואין אותו כאילו הוא מטחינו בריחים חירשו נותן לו דמי כולו.

כתב רבנו בחיי (פר' שמות), 'סידר הכתוב שלש מעלות זו למעלה מזו, ראשונה הדיבור הוא מצד הנפש אשר האלמות הפכו, והשנית חוש השמע שהוא למעלה לחוש הראות זהו שאמר או חרש, והשלישית חוש הראות הוא שאמר או פקח או עור. וזהו שאמר שלמה עליו השלום (משלי טו, ל) מאור עינים ישמח לב שמועה טובה תדשן עצם, ביאר כי האור ירחיב הלב, אבל חוש השמע גדול יותר מאד כי מלבד שירחיב את הלב וישמח אותו עוד ידשן את עצמותיו, הנה כי רבה התועלת המגעת לאדם מן האוזן יותר מן העין, וכן אמרו חז"ל סימא עינו נותן לו דמי עינו חרשו נותן לו דמי כולו, ומפני שביאר הכתוב כי האוזן אבר נכבד מן העין כתיב אחריו (משלי טו, לא) אוזן שומעת תוכחת חיים.

'**וידעתי** כי לפי זה יקשה לך למה הקדימה לאה אמנו ראובן לשמעון, כי מאחר שקראה את שמם זה על שם הראיה וזה על שם השמיעה היה לה להקדים אל הבכור שם השמיעה. והענין הזה לא יתבאר כי אם בקבלה כי הראיה מכח הה"א והשמיעה מכח הוא"ו ומזה הוצרכה להקדים אל הבכור שם הראיה כדי להקדים אות הה"א לאות הוא"ו בסדר א"ב ג"ד, והבן זה'.

★★

בגמ': חירשו נותן לו דמי כולו.

המהר"ל (גיטין ח"ב עמ' קלא) מבאר לפי מאמר זה מה שאמרו חז"ל, שעבד עברי נרצע באוזן משום שלא שמע בהר סיני 'לא תגנוב', 'כי לי בני ישראל עבדים', וצריך להבין, אם כן כל מי שעושה עבירה יאמר עליו אוזן ששמע בהר סיני שאל יעשה זה ועשה יהיה נרצע, וכל שעבר עבירה יהיה נרצע.

וביאר, כי האדם הוא אדם על ידי האוזן בפרט, ולא על ידי שאר דברים. וזה כי כמו הכלי כאשר הוא גולם אין לו שם כלי, וכאשר יש לו בית קיבול הרי נחשב כלי, ואין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה, וכאשר האדם חרש הרי האדם נחשב כמו גולם אשר אינו דבר ולא נגמר צורתו האחרונה כלל, רק הוא חומר מוכן לקבלה.

ודבר זה רמזו חכמים הנאמנים באמרם 'חרשו נותן לו דמי כולו', דמזה משמע כי החרש אינו אדם ולכך נותן לו דמי כולו, וכן אמרו חכמי מחקר כי האדם הוא נפשי כלי, כלומר, שהוא כלי נחשב, וכל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נרצע העבד, מפני שנתקלקל האוזן שהוא הקבלה שלו, שעל ידי קבלה זאת היה ראוי להיות אדם גמור כאשר ראוי, והוא מבטל קבלתו כאשר ירצה להיות עבד וזהו

טעם הרציעה, וכאשר פסח הקב"ה על בתי בני ישראל ולא נכנס בפתח שלהם להשחית אותם, נראה בפתח שלהם שאינם מקבלים מאדון אחר רק מן הש"י, ולכך פסח על בתי בני ישראל לפי שהם כלי עבודתו יתברך. וזה שנרצע מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, ולכך יפחת אוזן שהוא בית קיבול שלו עד שנחשב כמו גולם, כי העבד הוא חמרי, גשמי, מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, לכך יפחת האוזן שהוא בית קבול שלו עד שנחשב כמו גולם.

★★

בגמ': חירשו נותן לו דמי כולו.

והקשו בתוס' שהרי שנינו בערכין (כ' ע"א) שהחרש נידר ונידב, מכלל שיש לו דמים.

ותירצו בשם רבינו תם דחרש בידי שמים יש לו דמים, וחרש בידי אדם אין לו דמים. וצ"ב איזה חילוק יש ביניהם.

ובשו"ת נו"ב (מהדו"ק אהע"ז סי' נ"ג) דן בדבר משודכת שנעשה חרשת אחרי השידוכין אי הוה מום ויכול לבטל את השידוך, וכתב בתוך דבריו דצריך לפרש בדעת רבינו תם דבעודו חרש בעצם אינו ראוי לכלום, אלא חרש בידי שמים סופו להתרפא ולהכי יש לו דמים, אבל חרש בידי אדם אין סופו להתרפא ומשו"ה אין לו דמים.

ואף שהתוס' בערכין (שם) בתחילה חלקו בין יכול להתרפא או לא, ואח"כ הביאו תירוצו של ר"ת, משמע דלרבינו תם אין חילוק בין סופו להתרפא או לא, א"א לומר כן, דאין שום סברא לחלק בין בידי שמים לבידי אדם כיון שאינו ראוי לכלום מחמת חרשותו, אלא ע"כ דר"ת בא לומר דחרש בידי אדם סתמו אינו יכול להתרפא, ולהכי חרשו נותן דמי כולו, ובידי שמים יכול להתרפא, ובתירוץ הראשון חלקו בין אם ידעינן שסופו להתרפא או לא.

★★

בגמ': בעי רבא קטע את ידו ולא אמדוהו וכו' **חירשו מהו** וכו' **צער ובושת דכל חדא וחדא.**

וברש"י כתב דריפוי לא משלם שהרי לא נתרפא בינתים, ואילו התוס' בד"ה נהי פליגי ארש"י ופשיטא להו דמלבד צער ובושת משלם נמי ריפוי דכל חדא וחדא ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ג' קו' ה' ע' סב) לבאר מחלוקת רש"י ותוס', בהקדם מש"כ בקובץ שעורים להגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל עמ"ס כתובות (אות ריח) דחיוב ריפוי המוטל על החובל אינו חוב ממון אלא שצריך לרפאותו ממש, ואם אינו יכול לרפאותו, צריך לשכור לו רופאים ע"ש. ולפי"ז כתב לבאר מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, דרש"י ס"ל דגדר חיוב ריפוי אינו חיוב תשלומים אלא דנתחייב לרפאותו, וע"כ כשחירשו ונתחייב לרפאותו בכל גופו שוב ממילא א"צ לשלם עבור ידו ורגלו ועינו לחודי', אך התוס' פליגי משום דס"ל דחיוב ריפוי הוא חיוב ממון, ולהכי אע"ג דחייב לשלם לו רפוי בעד כל גופו משום דחירשו לא נפטר מחיוב הממון של ריפוי עבור קטיעת ידו. ע"כ.

★★

ובקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ו' ע' קה) הוסיף חכ"א:

וחכם אחד העיר שאונקלוס תירגם על הפסוק ורפא ירפא - ואגר אסיא ישלם, דמשמע דריפוי הוא תשלומים ודו"ק.

דף פ"ו ע"א

בגמ': כגון שסכו נשא דלא הדר.

מבואר כאן שהמגלח ע"י סם אינו חוזר וצומח.

על פי זה ביאר במנחת חינוך (מ' שע"ד) שיטת הרמב"ם בהל' נזירות (פ"ה הי"ב) שאם העביר הנזיר סם המשיר את השיער אינו לוקה רק ביטל מצות עשה. והרא"ש בשטמ"ק (נזיר ס"א ע"א) כתב יותר מזה דמותר לו לכתחילה לסוך את עצמו בנשא, רק שישייר שתי שערות לקיים מצות גילוח.

וקשה דהא מרבינן דכל כעין תער לוקים עליו, ואמאי לא ילקה בסך נשא.

אמנם לפי המבואר כאן ניחא, דגזירת הכתוב היא דבעינן כעין תער דוקא, ובתער מגלח והדר צומח, אבל בסך נשא אינו חוזר וצומח, ואם כן אין זה דומה לתער, ולהכי אין לוקין עליו.

ועיין שם בראב"ש שכתב דאיכא תרי גווני נשא, יש סם שמשיר השיער וצומח אח"כ, ויש סם המשיר את השיער ואינו צומח אח"כ. וכתב המנחת חינוך דמדסתם הרמב"ם

וכתב שאם העביר סם אינו לוקה, אלמא דהרמב״ם סובר דכל נשא שמעיבר השיער אינו צומח אחר כך.

★★

בגמ׳: איתמר הקוטע יד עבד עברי של חבירו, אביי אמר נותן לו שבת גדולה לעבד ושבת קטנה לרב וכו׳.

הגרע״א זצ״ל בגליון הש״ס ציין לתוס׳ כתובות (ס״ה ע״ב) שהקשו, מאי שנא דהחובל באשה, השבת הוי שלה ולא של הבעל, והכא הוי של האדון, ותירצו התוס שיש לחלק בין עבד לאשה ע״כ.

וחילוק התוס׳ ביארו המפרשים בכמה אופנים.

בתוס׳ הרא״ש והשיטמ״ק בכתובות מבארים, שעבד שנקנה בדמים וקנוי לאדון מה״ת, תיקנו לאדון השבת, אבל אשה שמעשה ידיה לבעלה הוי מתקנה דרבנן, לא תיקנו לו שבת.

הגרע״א זצ״ל בדרוש וחדוש מבאר, שלגבי עבד שאין לאדון שום זכות בתשלום שיקבל העבד עברי, תיקנו שהאדון יקבל השבת, אבל באשה שהבעל אוכל פירות מהחלק [כגון נזק] שהיא מקבלת, תיקנו גם שתקבל שבת והבעל יאכל פירות. וכתב הגרע״א דלפ״ז בעל שהסתלק מאכילת פירות, מסתבר שהשבת הוי שלו.

עוד ביאר הגר״א וסרמן זצ״ל בקובץ שעורים (עמ״ס כתובות אות רטז) כיון שעבד עברי גופו קנוי לאדון (כדאיתא בקדושין טז.) נחשב המזיק לחובל בעבד ששייך לרבו, ולכן האדון מקבל השבת, אבל באשה אין ידיה קנוים לבעל (כמש״כ התוס׳ כתובות מז: סוד״ה זימנין), ורק כאשר היא עושה מעשה ידים הבעל קונה המעשה ידיה, א״כ החבלה היא בגוף ששייך לאשה.

★★

בגמ׳: בושת הכל לפי המבייש והמתבייש.

מובא במסכת גיטין (ז, א) כל שיש לו קנאה על חבירו ודומם שוכן עדי עד עושה לו דין וכו׳ כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ודומם שוכן בסנה עושה לו דין. הקשה הריא״ף, למה במי שיש לו קנאה נאמר ׳שוכן עדי עד׳, ואילו בצעקת לגימא נאמר ׳שוכן בסנה׳.

וביאר בעיני שמואל (שם), דידוע שכמה שהאיש יהיה גדול במעלה, כן תהיה בושתו גדולה, כפי שאמרו, ׳הכל לפי המבייש והמתבייש׳, אמנם בקיפוח פרנסה הוא להיפך, שאם יקפח לעשיר, אין הנזק גדול כל כך, מה שאין כן אם יקפח פרנסתו של העני.

והנה מצינו שהקדוש ברוך הוא מכונה לפי המידה שדן כעת, כמו שמצינו במדרש (ילקוט שמעוני, רמו), במתן תורה נדמה הקדוש ברוך הוא לזקן, ובקריעת ים סוף לבחור. ולכן, במי שיש לו קנאה על חבירו, הקדוש ברוך הוא מחשיב את הניזוק כאיש רם במעלה, וכך יגדל העונש, ולכן נאמר אצלו ׳שוכן עדי עד׳, אך אצל המקפח פרנסה, הקדוש ברוך הוא מחשיב כאילו גזל את הרש, ולכן נאמר אצלו ׳שוכן בסנה׳.

★★

בגמ׳: בושת הכל לפי המבייש והמתבייש, מני מתניתין לא ר״מ ולא ר״י וכו׳ **שהן בני אברהם יצחק ויעקב דברי ר״מ, ר״י אומר הגדול לפי גודלו והקטן** וכו׳.

כתב בספר עין אליהו (ח״ג ע׳ קי): אולי דאזלי לשיטתם בקדושין פ״ק תניא בנים אתם לה׳ אלקיכם בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרוין בנים דברי ר׳ יהודה ר״מ אומר בין כך ובין כך קרויים בנים. ולכן ר״מ דסובר בין כך ובין כך אתם קרויים בנים הוא מהטעם דהם בני אברהם יצחק ויעקב, ולכן סובר דרואין כאלו הם בני חורין שירדו מנכסיהן. ור׳ יהודה אזיל לשיטתו דסובר בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים ותלוי לפי ערך האיש, ולכן סובר הכא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו.

★★

בגמ׳: ואי רבי יהודה האמר אין לעבדים בושת.

בבית האוצר (ח״א עמ׳ כא) הקשה, דבספרא (בהר פרשה הלכה ו) איתא, ׳אין לך בהם אלא עבודה׳, ופירש הראב״ד דאין לך לבייש את העבדים, וסתם ספרא רבי יהודה, וסותר למה שמובא כאן דרבי יהודה סובר דאין לעבדים בושת.

ויש ליישב, דרק לענין תשלומין אין לו בושת דהמבייש פטור מלשלם דמי בשתו, אבל הביוש והבזיון עצמו איסור יש בהם.

אמנם במסכת כתובות (י, ב) מובא, 'ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל ב"ר, אמר ליה רבי בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה ליה רבי עדיין בתולה אני, אמר להן הביאו לי שתי שפחות אחת בתולה ואחת בעולה, הביאו לו והושיבן על פי חבית של יין, בעולה ריחה נודף בתולה אין ריחה נודף. אף זו הושיבה ולא היה ריחה נודף, אמר לו לך זכה במקחך, ונבדוק מעיקרא בגווה גמרא הוה שמיע ליה מעשה לא הוה חזי וסבר דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר, ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל'. ומוכח קצת דמותר לבייש עבד, ויש לעיין.

דף פ"ו ע"ב

בגמ': רבי אומר וכו' **שוטה אין לו בושת, קטן פעמים יש לו פעמים אין לו הא דמיכלמו ליה ומיכלם והא דמיכלמו ליה ולא מיכלם.**

כתב המנחת חינוך (מצוה סא קרוב לסופו) דהנה מבואר כאן בגמרא דהמבייש את הקטן אם הקטן נכלם בזה חייב המבייש בבושת ואם לאו פטור, וא"כ אדם שמפתה קטנה דאינה נכלמת, פטור מבושת.

אך יש לחלק, דגבי חובל הבושת שייך לקטן וכן לקטנה ואינה לאב כדאי' בש"ס (לקמן פז ע"ב), שפיר פטור, משא"כ במפתה הבושת לאביה, אפשר מחמת דמבייש את האב מחוייב בכל ענין. ואף דבשוטה גם כן פטור ולא אמרינן דמבייש את האב, זה אינו, דבשוטה לא שייך בזיון דאב.

ומ"מ אפשר דהבושת הוא מחמתה רק האב זכה, א"כ לא שייך בושת בקטנה כי האי. אך נראה מהש"ס כתובות (מו ע"ב) דהבושת הוא מחמת ביוש האב, א"כ בכל ענין חייב, אך בקטנה שאין לה אב, דשייך הבושת לה, א"נ בקטנה ביותר אין לה, וצ"ע היטב בש"ס כתובות ובפרק החובל, עיי"ש.

★★

במשנה: ופטור על הבושת עד שיהא מתכוין.

בפרשת קדושים (ויקרא יט, יז) נאמר, 'הוכח תוכיח את עמיתיך ולא תשא עליו חטא', בפנים יפות (שם כה, יז) מבאר את הפסוק על פי המבואר לפנינו, דאינו חייב על הבושת עד שיתכוון, ולזה אמרה תורה, שיהיה הכוונה ותוכחתו רק להוכיח את חבירו, ואז לא ישא עליו חטא בבושת חבירו, אבל אם יהיה בו תערובת חטא לחרף את חבירו אז תשא עליו חטא, ואמר בלשון חטא כדכתיב (במדבר ט, יג), 'חטאו ישא האיש ההוא', שהוא עונש עבירה, שהוא ייענש על תוכחתו מפני בושת חבירו.

★★

בגמ': דאתא זיקא כרכינהו למאני' ואתא הוא דלינהו טפי וביישי'.

היינו שהרוח הרים את בגדיו קצת, והוא הרים את בגדיו עוד יותר, משום הכי חייב.

על פי זה כתב בשו"ת רמ"א (סי' מ"ה) בראובן שהוציא קול שם רע על לוי, ובא שמעון והוסיף לפרסם הקול, אינו יכול שמעון לפטור את עצמו בטענה שלוי הי' כבר מבוייש ועומד ממה שהוציא עליו ראובן את הקול.

דכמו דמצינו כאן דאף דמבייש את הערום פטור, מ"מ אם הפשיט הרוח את בגדיו, ובא אחר והפשיטו עוד יותר חייב, ה"נ כיון שהוא פרסם את קול השם רע יותר, גם הוא חייב לשלם לו קנס כתקנת חכמי הדור.

★★

בגמ': רבי יהודה אומר סומא אין לו בושת וכן היה רבי יהודה פוטרו מכל דינים שבתורה.

דנו האחרונים, בדין זה שסומא פטור מכל המצוות, האם פטור גם מן הלאוין או לא, ועיין בפרי מגדים (בפתיחה כוללת ח"ג אות כ"ט) שנסתפק בזה. והגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו על השולחן ערוך (יורה דעה א, ט) הוכיח, מדברי הגמרא במסכת יבמות (עז, ב) שאסור, דהנה לדעת רבי יהודה איסור מצרי שני הכתוב תלאו בלידה כלומר אף נקבות אסורות, והוכיחה הגמרא, שמוכרחים לומר כן, משום שאם נאמר שרק הזכרים אסורים ,אם כן 'מצרי שני במאי יטהר', כלומר, את מי יכול המצרי השני לישא כדי לבוא לידי דור שלישי. אלא מוכח, שאף הנקבות בכלל האיסור, ויכול מצרי שני לישא מצרית שניה.

ועתה, אם נאמר שסומא פטור גם מן הלאוין, מאי קשיא, הרי בודאי יכול מצרי שני ליטהר, שהרי רבי יהודה

הוא זה שסובר שסומא פטור מכל התורה, ומצרי שני סומא היה מותר במצרית שני סומא כיון שאין זה אלא איסור לאו, אלא בהכרח שלכולי עלמא סומין חייבין גם בלאוין.

בשו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג סימן ל"ו) הביא ראיה מחולין (צו, א) סומא היאך מותר באשתו, ואם נאמר דסומא פטור גם מלא תעשה, מה הקשו, אלא מוכח דחייב בלא תעשה.

באמרי הצבי על אתר הוכיח ממה שפירש רש"י בפרשת בראשית (ד, כג) בלמך שנשיו פרשו ממנו לפי שהרג לקין, ואם נימא דלרבי יהודה סומא פטור גם מלא תעשה, אם כן לא חטא למך כלל שהיה סומא.

★★

בגמ': וכך היה ר' יהודה פוטר מחייבי גליות כו'.

במשאת המלך (פר' מסעי) הסתפק, אם נתמעט הסומא מעיקר פרשת גלות דאינו שייך בדין זה, או שמא המיעוט הוא על מעשה רציחתו דאין זה מעשה רציחה המחייבת גלות. ויש נפקא מינה בזה בנסתמא לאחר שהרג, דאם אין זה אלא פטור במעשה הרי כאן היה מעשה פקח, אבל אם הוי פטור מסויים לסומא מגלות, הרי אי אפשר לחייבו גלות כיון שהוא עתה סומא פטור.

ואף אם תאמר דאין זה נפקא מינה לפי דאף דהוי פטור בגברא מעיקר פרשת גלות, מכל מקום אין זה פטור אלא על עיקר החיוב בתחילה שאין לחייב סומא, אבל כאן מיד שהרג כבר נתחייב גלות ואף אי נסתמא אחר כך אכתי בחיובו קאי. מיהו זה בודאי יהיה נפקא מינא בזרק אבן כשהיה פקח ונסתמא עד שלא הרגה האבן, דהנה בזה הרי בשעת חיובו כבר היה סומא, ואם כן אם הוי פטור בגברא הרי לא יתחייב בגלות, אבל אם הוי מיעוט דסומא במעשה בלבד, אם כן הרי הכא היה כאן מעשה פקח ולמה יפטר מגלות.

אמנם כתב להוכיח, ממה שאמר רבי יהודה, דכן פטור הסומא מכל דינים שבתורה, ודרש זאת מקרא 'ושפטו העדה כו'', כל שישנו במכה ובגואל הדם ישנו במשפטים כו', הרי מוכרח מזה דסומא על כל פנים לא יגלה אף בזרק אבן ונסתמא עד שלא הרגה האבן, דאם נימא דגולה הרי שוב ישנו במכה ובגואל הדם באופן זה, וביותר מוכרח מכך דעל כרחך הוי מיעוט בגברא, דאם מיעוט סומא הוא רק במעשה, אם כן נמצא דאין כאן מיעוט כלל לסומא למעטו מפרשת מכה וגואל הדם, אלא רק דבפועל לא יתכן שיתקיים בו משום דלעולם הוי מעשה סומא ותו לא.

דף פ"ז ע"א

בגמ': גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

הראשונים כתבו בזה כמה טעמים.

א. התוס' (קדושין לא.) כתבו, נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף מפני שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח.

ב. התוס' (ע"ז ג.) פירשו מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו.

ג. התוס' הרא"ש והריטב"א (בקדושין לא.) פירשו כיון שמצווה, היצה"ר נלחם ומתגרה בו שלא יעשה המצוה, ולפום צערא איגרא. (ולפי התוס' שכתבו שסומא חייב מדרבנן, קשה דא"כ גם בסומא היצה"ר יתגרה בו כדי שלא יקיים מצוה מדרבנן. וצ"ל שאין הגירוי גדול כמו במצוה דאורייתא).

ד. עוד כתבו תוס' הרא"ש והריטב"א בקדושין בשם הרמב"ן, דאין הקב"ה צריך המצוות, ומה שציוה זה לזכותינו שנעשה רצונו ונקבל שכר, ולכן זה רק למי שנצטוה, אבל מי שלא נצטוה א"א לומר שעושה רצונו. ומ"מ אף מי שלא נצטוה יש לו שכר כיון שאחרים נצטוו על המצוה. אבל העושה מצוות שלא ציותה עליהם תורה כלל, נחשב להדיוט, כמו שאמרו חז"ל [ירושלמי פ"ק דשבת] מי שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט.

ה. בתוס' ר"י הזקן (בקדושין שם) כתב, ששכר גדול יש למצווה ועושה מפני שמקבל מרות המצות עליו.

★★

בגמ׳: אמר ר׳ יוסף, מריש הוה אמינא, מאן דאמר הלכה כר״י דאמר סומא פטור וכו׳ **עבידנא יומא טבא לרבנן** וכו׳ **והשתא** וכו׳.

התוס׳ קדושין (ל״א ע״א) (ד״ה דלא וכו׳) הביאו בשם ר״ת דמכאן יש להוכיח דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, דאם נשים אינן יכולות לברך, א״כ גם סומא למ״ד שפטור מהמצוות אינו יכול לברך, וא״כ קשה למה שמח ר׳ יוסף במה שאינו מצווה הרי מפסיד כל הברכות שהן רבות, ואמרינן [ב״ק ל.] מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דברכות.

אכן, התוס׳ בערובין (צ״ו ע״א) ור״ה (ל״ג ע״א) דחו ראיית ר״ת, דשאני סומא שחייב במצוות מדרבנן, ולכן יכול לברך כמו שמברכים על מצוות דרבנן, כדאיתא בגמ׳ (שבת כג.) דמברכים וצונו על מצות נר חנוכה, דציונו בלאו דלא תסור. והא דשמח ר׳ יוסף על שלא מיפקד אע״פ שחייב מדרבנן, מ״מ שמח שלא מיפקד מדאורייתא.

וכתב בספר דבר יעקב: ובפשטות נראה דשיטת ר״ת כמו הרשב״א דס״ל שסומא פטור אף מדרבנן, ולכן מוכיח מר׳ יוסף שמי שפטור יכול לברך. אבל בתשובת נו״ב [תנינא או״ח סימן קיב בתשובה מבן המחבר] כתב שגם ר״ת יכול לסבור שסומא חייב במצוות מדרבנן, ומ״מ כיון שמה״ת אינו חייב ואינו גם בכלל הלאו של לא תסור, לכן אינו יכול לברך ולומר וצונו אע״פ שמצווה מדרבנן. ולכן מוכיח ר״ת שסומא יכול לברך אע״פ שאינו מצווה משום שאחרים מצווים, וא״כ גם נשים יברכו כיון שאנשים מצווים. ולכאורה קשה אם סומא אינו חייב בלאו דלא תסור איך אפשר לומר שחייב מדרבנן. ע״כ.

★★

בגמ׳ פסחים (ס״ח ע״ב) איתא: רב יוסף ביומא דעצרתא אמר, אי לאו האי יומי דקא גרים - כמה יוסף איכא בשוקא ע״כ. ותמוה כמובן.

וביאר הגאון ר׳ אליהו חיים מייזל ז״ל, דהנה רבי יוסף הי׳ סגי נהור, ובגמ׳ כאן מבואר שאמר ר׳ יוסף: מריש הוה אמינא וכו׳.

רואים אנו, איפוא, שהיה ר׳ יוסף רואה עצמו, בגלל הכלל של ר׳ יהודה: ״סומא פטור מן המצוות״ במדרגה פחותה יותר מכל שאר היהודים, והיה סובר כי שכר המצוות שהוא מקיים, שבתורת סגי נהור אינו מחויב כלל לקיימן, יהיה פחות ומועט משכרם של אחרים. ולזה נתכוון במה שאמר: ״אי לאו האי יומא דקא גרים״ - אילו לא היום הזה של קבלת התורה, שבו נתעלו כל היהודים למדרגה של ״מצווים ועושים״, ״כמה יוסף איכא בשוקא״ - הרי היו הכל נשארים, חלילה, יוסף שכמותי, היו נשארים במצבם השפל של אינם מצווים, היו נשארים כמו שאני סגי נהור, אינו מצווה ועושה.

(קובץ מוריה, שנה א׳ קו׳ ג-ד ע׳ צב)

★★

צריך ביאור, הרי אמרו, ׳כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט׳, ואם כן כיצד יתכן שרב יוסף קיים אף על גב שפטור.

בשיטה מקובצת הביא בשם המאירי שכתב, ׳במדרשות אמרו, כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ודבר זה אינו אלא בדבר שכל כיוצא בזה העושה פטור ממנו ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיוצא בזה, ועושה ממנה על עצמו מצוה׳.

בקובץ דרושים (חוברת ד סימן ל אות ג) תירץ, על פי מה שכתב הריטב״א בפרק קמא דקידושין (לא, א ד״ה דאמר ר״ח), דזה דווקא כשאין הדבר מצוה כלל כגון גשמים נוטפין בסוכה, מה שאין כן בדבר דעל אחרים יש מצוה, וחזינן דרצון הבורא לעשות דבר זה, גם הפטור יכול לעשות ולא חשיב הדיוט.

★★

בגמ׳: והשתא דשמעית להא דר׳ חנינא דאמר ר׳ חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מאן דאמר לי אין הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן, מאי טעמא דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי.

בעין אליהו מעורר, כיצד יתכן שרב יוסף מציין שבהיותו מצווה היה מקבל יותר שכר, הרי אמרו במסכת אבות (א, ג), ׳אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס׳.

ותירץ, דבאמת רב יוסף עבד את ה' שלא על מנת לקבל פרס, אלא בענוותנותו הגדולה (כמבואר בסוף מסכת סוטה) שלא החזיק את עצמו לעובד את ה' על מנת שלא לקבל פרס ציין את עובדת היותו מקבל שכר אילו היה מצווה.

בבן יהוידע מפרש, שאין הכוונה על שכר טוב עולם הזה, או טוב עולם הבא, אלא קאי על שכר אחר, שהוא מה שאמרו רז"ל (אבות פ"ד), 'שכר מצוה מצוה', שממציא לו הקדוש ברוך הוא מצוה אחרת לעשותה, ועל זה השכר קאמר אית לי אגרא.

★★

בגמ': מאן דאמר לי אין הלכה כר"י עבדינא יומא טבא לרבנן מ"ט דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי.

ז"ל הים של שלמה (פ"ז סל"ז) וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליהם, ועושים שמחה ונותנים למקום שבח והודיה שזכה הנער להיות בר מצוה וגדול המצווה ועושה וכו', וראיה להדיא שאמר רב יוסף לבסוף דמאן דאמר לי שאין הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצוות - עבידנא יומא טבא לרבנן, אע"פ שהיה כבר חייב, אלא אבשורה שלא היה נודע לו עד עתה שהוא חייב רצה לעשות יו"ט, כל שכן על הגעת העת והזמן שראוי לעשות יו"ט.

★★

בגמ': מ"ט דכי מפקידנא אית לי אגרא טפי.

ולכאו' צ"ע היאך אמר "אגרא טפי", הלא אין משמשין ע"מ לקבל פרס כמבואר באבות פ"א מ"ב, וע' גליוני הש"ס סוטה י"ד שנשאר בצ"ע.

ונראה לומר דהא דאין משמשין ע"מ לקבל פרס פירש"י באבות משום ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ומשמע דבאופן שיהיה שכר בהאי עלמא מותר לעבוד ע"מ לקבל פרס. והנה סומא חשוב כמת כמבואר בנדרים ס"ד:, וע' רש"י פ' ויצא (כ"ח, י"ג) שאף שאין הקב"ה מייחד שמו של צדיקים בחייהם, דהן בקדושיו לא יאמין, אבל סומא הרי הוא כמת ויצה"ר פסק ממנו עכ"ל, ומבואר שסומא חשוב כמת ועוד שיצה"ר פסק ממנו. והטעם דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא כ' בפמ"ג בפתיחה כוללת (הובא בגן רוה עה"ת פ' פנחס) דהוא משום דהן בקדושיו לא יאמין, דשמא יתחרט על המצוות שעשה וא"כ השכר שנתנו לו היה בחנם. אכן היינו דוקא במי שיש לו יצה"ר שיכול להתחרט, אבל סומא לא יתחרט שיצה"ר פסק ממנו, וא"כ לו נותנים שכר בהאי עלמא. ולכן מיושב מה שאמר ר' יוסף שיהיה לו אגרא טפי.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע' טז)

★★

ובקובץ הנ"ל (קובץ נ"ו ע' שמז) כתב חכ"א ליישב בהנ"ל:

ולי נראה לתרץ דהנה בפרשת וירא עה"פ (י"ח י"ט) למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו, ע"ש מה שפירש רש"י ומשמע דקאי על ליתן לו ארץ כנען, והקשה הגור אריה הובא בשפתי חכמים ממשנה אבות הנ"ל שלא יהיה עובד ע"מ לקבל פרס עי"ש מה שתירץ. ובפרדס יוסף (שם) הביא תירוץ ע"פ האברבנאל בספר נחלת אבות דהקשה איך פסול עבודה על מנת לקבל פרס, ובתורה עצמה כתיב למען יאריכון ימיך (ואתחנן ה' ט"ז) ולמען ייטב לך (כי תצא כ"ב ז').

ובמדרש שמואל באבות שם הביא קושית האברבנאל ותירץ דכשתדקדק בדברי המשנה תראה דפתח בלשון עבדים ומסיים בלשון משמשין, דהוה ליה למימר כעבדים העובדים או כמשמשים המשמשין. ותירץ דההפרש הוא כי לשון עבודה מורה על דבר הקשה כעבודת הארץ כחרישה וזריעה, ולשון שמוש הוא קל, ואנחנו עבדים לה' וראוי לנו לעבוד עבודת משא כל תרי"ג מצוות יומם ולילה, ואנחנו לא כן עושים רק מה שהוא קל עושים. וזה שאמר אל תהיו כעבדים המשמשין שעושים רק שימוש קל, ומהראוי ששימוש קל לא יהיה על מנת לקבל פרס, אבל מי שמקיים כל התורה בעבודה רבה אפשר שרשאי לקבל פרס, עכ"ל בקיצור.

ואברהם אבינו קיים כל התורה ומותר לו לקבל שכר. ואתי שפיר קושית הריב"א על התורה על הפסוק (ויצא כ"ח כ"ב) עשר אעשרנו לך, וקשה הא הוי על מנת לקבל פרס, ולהנ"ל אתי שפיר ע"כ דברי הפרדס יוסף, ולפי"ז ה"נ א"ש דרב יוסף קיים כל התורה, ובכה"ג מותר לו לעבוד ע"מ לקבל פרס, ומיושב מה שאמר דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי.

★★

במשנה: רבי יהודה אומר אין לעבדים בושת.

בגמ׳ נדה (מ״ו ע״א) ס״ל לשמואל, לעולם בהם תעבודו לעבודה נתתים ולא לבושת, ורב נחמן חולק וסובר שמותר לבייש עבדים. ובספרא (בהר ו׳ ו׳) איתא: לעולם בהם תעבודו אין לך בהם אלא עבודה בלבד. ופירש שם הראב״ד דהיינו כמאן דאמר בנדה דאסור לבייש עבד.

והקשה הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-ד׳ כלל ח׳ אות ב׳) דהא סתם ספרא הוא ר׳ יהודה, וכאן סובר ר׳ יהוד׳ גופי׳ דאין לעבדים בושת.

ותירץ דע״כ צריך לחלק דלענין תשלומין אין לעבדים בושת. אבל לענין איסור, איסורא מיהו איכא, וכעין זה כתב בערוך לנר (נדה שם).

★★

במשנה: העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהם חייב והם שחבלו באחרים פטורין.

בחיי דוד (פר׳ במדבר) מפרש לפי דין זה דהאשה שחבלה פטורה, את דברי הכתוב (במדבר ה, ו-ז), ׳איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם וגו׳ והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו׳, ויש לדקדק, דפתח בלשון רבים ו׳התודו׳ וסיים בלשון יחיד ו׳השיב׳.

אלא דבענין הוידוי פתח בלשון רבים דהן האיש והן האשה חייבים, אך המשיך ודבר מענין תשלומין, ובזה האשה שחבלה באחרים פטורה, ולכן נקט בלשון יחיד דקאי אאיש בלבד.

★★

במשנה: העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורים.

הרא״ש כאן כתב דמיירי באשה שאין לה נכסי מלוג וצאן ברזל, דאילו יש לה, כופין אותה שתמכרם בטובת הנא׳ ותשלם להניזק.

ובשלטי הגבורים הקשה ע״ז דהא אמרינן כל לגבי בעלה ודאי מחלה, ואין הבדל בין מנה ומאתים לנכסי צאן וברזל ונכסי מלוג.

וכתב התוס׳ יום טוב, שמהאי טעמא סתם הרמב״ם וכתב שהם שחבלו באחרים פטורים, דגם לגבי נכסי צאן ברזל ונכסי מילוג י״ל דתמחול לבעלה, וא״כ א״א למכור בטובת הנאה.

ותמהו בפנ״י ותוס׳ רעק״א שנכסי מלוג ונכסי צאן ברזל אינה יכולה למחול.

והגאון בעל תהלה לדוד בספרו שוהם וישפה על הרמב״ם (הל׳ חובל ומזיק פ״ד הכ״א) נשאר בצ״ע על דבריהם, דהא הרא״ש סובר (והובא באהע״ז סי׳ צ׳ סעיף ט״ז בהגה״ה) ששפיר יכולה האשה למחול נכסי צאן ברזל לבעלה, וכתב שם בבית שמואל (ס״ק ס׳ וס״א) שאפילו כשהן בעין היא יכולה למחול.

ועיין מש״כ שם בשוהם וישפה חלק ב׳ הל׳ נזקי ממון (שם) עוד בענין זה ליישב דברי הפנ״י והגרעק״א.

★★

במשנה: והחובל בעבד כנעני שלו פטור מכולן.

בבית יוסף (חו״מ סי׳ ת״כ) תמה על מש״כ הטור שם שהחובל בעבד כנעני ״של חבירו״ הכאה שאין בו שוה פרוטה לוקה שהרי הוא חייב במצות, וקשה אמאי נקט דוקא עבד כנעני של חבירו, הא אף בעבד כנעני של עצמו חייב אם חבל בו רבו, דהרי אחיו הוא, וחייב במצוות כאשה.

ובשו״ת חכם צבי (הנוספות סי׳ ל״ד) כתב עליו דברור דעבד כנעני שלו עצמו פטור על הכאתו בין שו״פ בין פחות משו״פ, שלא יהי׳ חמור הכאתו מההורגו שאם יום או יומים יעמוד לא יוקם כי כספו הוא, כ״ש בהכא׳ שאין בה מיתה.

ואין לומר דווקא לגבי ההורגו, חס רחמנא על אדונו שלא להורגו, משום איבוד נשמה של האדון, משא״כ אם חובל בו חייב, שהרי בעבדים של אחרים לא חילק רחמנא.

ומביא עוד ראי׳ מפשטות משנתינו ״החובל בעבד כנעני שלו פטור מכולן״ ומשמע דאפילו מלקות ליכא, ואף דמתניתין איירי לענין ממון, מ״מ אם הי׳ חייב מלקות לא הוה שתיק מיני׳, כיון דמחמת דהוא פטור מממון חייב מלקות, אלא ע״כ דכשורו וחמורו דמי ופטור עליו לגמרי על הכאתו.

וע"ד זה כתב הדרישה (סי' ת"כ סק"ה) דהא פשיטא שאם מכהו מכה שיש בו שוה פרוטה פטור מתשלומין, שהרי מה שקנה עבד קנה רבו, ופטור גם ממלקות דלגבי חובל בפירוש רבתה תורה לתשלומין ולא למלקות כדאי' בכתובות (ל"ב ע"ב), ולכן אף אם הכהו מכה שאין בו שו"פ פטור ממלקות, דאם נימא שהוא חייב, א"כ יוסיף עוד מכה ויפטר בתמי'.

אבל בב"ח שם כתב להיפוך דמש"כ כאן "והחובל בעבד כנעני שלו פטור", כיון שהוא פטור ממון, ממילא חייב הוא מלקות, ואפילו בחבלה שיש בו שוה פרוטה, דסובר דמה דאמרינן מה שקנה עבד קנה רבו, אינו פוטר אותו ממלקות, רק התשלומין בפועל פוטר אותו.

דף פ"ז ע"ב

בגמ': **החובל לבנו קטן יעשה לו סגולה** כו'.

בשו"ת הרא"ש (כלל פ"ז אות א' והובא בדרכי משה חו"מ סי' ר"צ אות ט') נשאל במי שמתה אשתו וירשה בתו הקטנה, ועשה האב עסקים עם אותן נכסים, אי ממכרו ממכר או לא.

וכתב דיש להוכיח מסוגיין דהאב ממילא נעשה אפוטרופוס עבור בניו, מדקאמר כאן דהחובל לבנו קטן יעשה לו סגולה, משמע שהוא עצמו בממון חבלתו קונה ס"ת או דיקלא למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' בשביל בנו הקטן, דאם תימא שבית דין נזקקין לו, הול"ל "יעשו" לו סגולה, ולא "יעשה" לו סגולה, אלמא דהאב ממילא נעשה אפוטרופוס לבנו, וכל מה שהוא עושה לטובת הבן מהני.

★★

בגליוני הש"ס הקשה, הרי גם בבניו ובבנותיו של אחרים אמרו 'יעשה להם סגולה', ושם בודאי הכוונה שבית דין יעשו, דאין לומר שהכוונה שאביהם יעשה, דאם כן בגדולים שנאמר 'יתן' אף בזה הכוונה שאביהם יתן, ומה ענין אביהם לכך, הרי החובל בעצמו צריך ליתן ולא שיתן לאביהם והאב יתן להם, ואם כן אף בזה הכוונה שבית דין יעשו.

★★

בגמ': **והא מציאה דמעלמא קא אתי להו וקא קפיד** כו'.

משמע מלשון זה דהטעם דמציאת בן הוא לאב משום דהאב קא מקפיד ואיכא בזה משום איבה, כמו דאמרו לגבי מציאת אשה לבעלה שהיא משום איבה.

ובמחנה אפרים (הל' זכי' ומתנה סי' ב') הביא ירושלמי (כתובות ל"ט ע"א) דמציאת קטן לאב הואיל ויכול לשנותו לאיזו מלאכה שירצה, כלומר שהוא דומה לעבד כנעני שיכול לשנותו לאיזה מלאכה שירצה. ומקשה שם והרי אשתו שאינו יכול לשנותה ואפילו הכי מציאתה לבעלה, ומשני התם משום איבה. הרי דאין הטעם שמציאת בנים לאב משום איבה.

ולכן כתב לבאר דהא דקאמר הכא דקפיד, היינו שמשום שבנזקין כיון דאית להו צערא קא מחיל תשלומי הנזק לגבייהו, כלפי זה לגבי מציאה אמר דקפיד ולא מחיל לגבייהו, אבל אין זה סיבת התקנה שיהי' מציאתו לאביו.

ועל פי זה כתב דיהי' נק"מ בין מציאת אשה לבעלה למציאת בן לאב, אם נתנו לו מתנה ע"מ שלא יהי' לאביו רשות בו דלגבי אשה איכא מ"ד דס"ל דלא מהני האי תנא', דעכ"פ עדיין איכא משום איבה, אבל לגבי מציאת בנו דלאו משום איבה היא, מהני תנאו וזכה בו הבן לכו"ע.

★★

בגמ': **מאי סגולה רב חסדא אמר ספר תורה רבה בר רב הונא אמר דיקלא.**

איתא במסכת שבת (קטז, א) 'אמרו ליה לרבא, מאי טעמא לא אתית לבי אבידן (ספרים שכתבו להם הגלחים להתווכח עם ישראל, ומקום שמתווכחים שם קרי ליה בי אבידן, רש"י שם), אמר להו, דיקלא פלניא איכא באורחא, וקשי לי. ניעקריה, דוכתיה קשי לי'. ובפשטות הכוונה לעץ דקל שמנע ממנו מלילך, אמנם המהרש"א שם מפרש, דהכוונה לתורה שאית לי באורחא, כלומר, קשה לי לעבור על דברי תורה, ויש לה דמיון לדקל כדאמרו כאן מאי סגולה רב חסדא אמר ספר תורה רבה בר רב הונא אמר דיקלא, והשיב המין, 'נעקריה', דהיינו בויכוח שלהם נעקריה לתורה שתחליף אותה בדת אחרת, ואמר רבא, 'דוכתיה קשי לי', כלומר, קשה לי לקבל מה שאתם אומרים שהיא בדוכתא ובמקום התורה, כי תורתנו הקדושה לא תקבל שינוי ותמורה.

דף פ"ח ע"א

בגמ': אלא מעתה לר"י זוממי עבד לא יהרוגו.

פירשו התוס' דהקו' דמכיון שהזוממים לא יהרוגו גם העבד לא יהרג דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. הנוב"ק (אהע"ז סי' עד) העיר דלמה לא פריך אלא מעתה זוממי עבד לא ישלמו ממון וממילא גם העבד לא יתחייב בממון, ותיקשי דבמשנתינו עצמה דתנן העבד והאשה פגיעתן רעה וכו' נשתחרר העבד חייב לשלם. וע"ש בנו"ב שהביא מזה ראיה דבממון לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה, אע"ג דמדאורייתא בעינן דרישה וחקירה בממון.

★★

בגמ': אלא מעתה לר' יהודה זוממי עבד לא יהרוגו וכו' אמר קרא ובערת הרע מקרבך מכל מקום.

הנודע ביהודה (מהדו"ק אבהע"ז סי' עד) הקשה מהגמ' סנהדרין (ע"ח ע"א) דמבואר דטריפה שהרג פטור, דהוה עדות שאי אתה יכול להזימה, ומדוע לא נחייב את העדים זוממים מיתה מדין וביערת הרע מקרבך.

וכתב הגאון האור שמח (פ"ב דרוצח הלכה ט' ד"ה ואחרי וכו'):

והא דאמר בפרק החובל אלא מעתה זוממי עבד לא יהרוגו ומשני ובערת הרע, התם מובן אחר הוי, דאם כפי מובנו הפשוט, הלא לא יתחייב רק בהרג בפני ב"ד והב"ד הם עדיו, אמנם פירושו דשם אחיו מצאנו בשלוח גם על עבד כמו בצדקה [עיין תוספות] ומצאנו כה אמר אחיך ישראל, רק פירושו ע"ד הפשוט אחיו ממש [וכמו דאמרו בפרק הזהב גבי יד יעו"ש], וכאן דכתיב ובערת הרע חזינא מכוון התורה שלא לפטור העבד הרוצח, וכיו"ב בפ"ק דקדושין י"ז ואימא כפחות שבערכין אשר ברכך ד' אלקיך כתיב יעו"ש וכיו"ב בפרק כל הצלמים (דף מו) להכי כתב כו' שקץ כו' לא תיתי יעו"ש ועוד מקומות כיו"ב, ומסתמא אחיו המכוון שלו בשילוח אחיו במצות ודוק היטב בכ"ז.

★★

המהרש"ם (ח"ב סי' רכ"ו) דחה ראית הנו"ב, די"ל דהעבד חייב לאחר השחרור אם יעידו עליו לאחר שנשתחרר ונעשה ישראל גמור.

★★

בגמ': מקרב אחיך ממובחר שבאחיך.

הנה דעת הרמב"ם, דדייני חליצה צריכים להיות מיוחסים בין מאבותיהם ובין מאמותיהם, דהיינו שהן אבותיהם והן אמהותיהם יהיו מישראל, ולכאורה מכך יש ללמוד קל וחומר, דכל שכן מלך צריך להיות הן מצד אביו והן מצד אמו מישראל. על פי זה הקשו הראשונים, דכיצד מצינו שרחבעם בן שלמה היה ראוי למלכות והלוא אמו נעמה העמונית גיורת היתה.

ופירש בחתם סופר (פר' שופטים), דהרי דין היחוס למלוכה נלמד מהכתוב (דברים יז, טו) 'מקרב אחיך ממובחר שבאחיך', בתחילתו של פסוק זה נאמר 'שום תשים עליך מלך', מעתה ניתן לומר דדוקא במקום שאתה מקיים 'שום תשים' צריך אתה גם לקיים 'מקרב אחיך', אבל במקום שאין אתה מקיים 'שום תשים' אין צריך גם לקיים 'מקרב אחיך'.

והנה איתא במסכת הוריות (יא, א) דהמלכות עוברת בירושה ואין צריך למשוח בשמן המשחה מלך בן מלך, ורק מלך חדש שבו מתקיים הכתוב 'שום תשים', צריך למשוח.

לפי זה ניחא שפיר, דהרי רחבעם בן שלמה היה מלך בן מלך ואיך מתקיים בו הכתוב 'שום תשים', לפיכך אף סיפיה דקרא ד'מקרב אחיך', לא בעינן ביה.

★★

במשנן המים (פר' וישב) פירש את הפסוק (בראשית לז, ח), 'ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו', דהנה כתב הרא"ם (שם לז, ב ד"ה ובשלשתן), דאכלו מפרכסת ויוסף סבר שדין בן נח להם ואסור, ודרשינן מקרב אחיך תשים עליך מלך ממיוחסים שבאחיך, וכתב בשל"ה, דהנולד מביאה אסורה לא הוי ממיוחסים, ואם יעקב חטא בב' אחיות לא היו בני רחל ראוים למלוכה, והמפרשים תירצו שלקח ב' אחיות שגיירן מקודם וכקטן שנולד דמי וליכא קורבה.

אמנם כל זה אם להם דין ישראל, אבל אם דין בן נח להם לא הוי גירותן גרות כלל. וזה מה שנאוהו על חלומותיו ועל דבריו, דעל כל אחד ואחד לחוד ליכא שנאה, דעל דבריו יכול לומר שדין בן נח להם ואסור במפרכסת, ועל חלומותיו יכול לומר שדין ישראל להם והוי גרים, ולא חטא יעקב ושפיר הוא ממיוחסים ויכול להיות מלך, אבל לשניהם ביחד שנאו

אותו בממה נפשך, שאם אסורים במפרכסת, אז דין בן נח להם, וממילא אינו ראוי להיות מלך.

★★

בגמ': יהא עבד כו'.

וכתבו התוס' (ד"ה יהא עבד) דגז"ש דלה לה דילפינן עבד מאשה בא להחמיר עליו לעשותו כישראל לכה"פ במצות שהאשה מצווה בהן, אבל לא לגרעו מאיש לפסלו מעדות.

וביאר בנו"ב (חו"מ מהדו"ת סי' י"א) כוונתם, דתורה צוה "לנו" כתיב, ומצד הסברא לא הי' עבד חייב בשום מצוה, כמו שגוי אינו חייב בתרי"ג מצות. אלא שבא הגזירה שוה "לה לה" לחייבו עכ"פ במצות שהאשה חייב, אבל מצוות שהנשים פטורות ממילא פטור דלא אתרבי לחיוב. אבל לגבי קבלת עדות דכתיב (דברים י"ט י"ז) ועמדו שני האנשים ולא כתיב אנשים - מישראל, מסברא גם גוי ועבד כשרים, שגם הם אנשים הם, אלא שגוי נפסל מדכתיב אחיו, אבל עבד לר"י שהרי הוא בכלל אחיו, ומצד זה כתבו התוס' דא"א למעט אותו מעדות כאשה דהגזרה שוה בא לרבות ולא לגרע אותו.

ובטורי אבן (קונטרס אבני מילואים ריש חגיגה ד"ה לא תוהו) הקשה דהרמב"ם (הל' ע"ז פי"ב ה"ב) כתב דאף דאשה אינה חייבת בבל תקיף, אבל עבדים חייבים בבל תקיף. ואם כסברא הנ"ל דעבד הי' דינו להיות כגוי, ולה לה בא לחייבו במצוות, מנא לן לחייבו בבל תקיף.

וכתב הגאון מהר"ש לנדא (בנו"ב שם) לתרץ דהא דילפינן לה לה עבד מאשה, אינו דרך פרט שכל מצוה שהאשה חייבת אותה מצוה גם העבדים חייבים. אלא הוא לימוד בדרך כלל, שכל העונשים כמו שהנשים חייבים בהם, כן העבדים חייבים בהם, וממילא נתחייבו העבדים בבל תקיף, והא דאשה פטורה מבל תקיף הוא משום דלא אפשר, דאין לה זקן, אבל עבד שי"ל זקן, ממילא הוא בכלל כל העונשים שבתורה שהעבדים נתחייבו בהם.

★★

בגמ': מה לאשה שכן אינה ראוי' למילה וכו'.

ובתוס' (ד"ה שכן וכו'): וי"מ דאין מצוה למול את בנה וכו' ע"כ.

בשער המלך (פ"א מהל' מילה הלכה א') כתב לדקדק מדברי התוס', דלפי הי"מ א"כ מבואר כאן דעבד מצווה למול את בנו, דזה החילוק בגמ' בין אשה לעבד, ומנ"ל לומר כך שעבד מצוה למול את בנו. הרי עבד ילפינן חיוב מצוות שלו לה לה מאשה, ואשה פטורה למול בנה.

ובתחילה רצה השעה"מ לומר, שלהקל עליו לא ילפינן מאשה כמש"כ התוס' הקודם, ומקשה לפי מש"כ הבתי כהונה שלגבי מצוות כיון שניתנו לישראל, אין לעבד חיוב אלא כאשה, א"כ קשה מנ"ל שיש לו חיוב למול בנו ע"כ.

★★

ובחדושי הגאון בעל אור שמח זצ"ל כאן מבאר כוונת הי"מ בתוס' דזה הכוונה בגמ':

מה לאשה שפטורה תמיד למול את בנה, תאמר בעבד שיהיה חייב למול בנו אם הוא ישתחרר. ומקשה הגאון האו"ש שם, דא"כ א"צ לפרוך ממילה, אלא אפשר לפרוך מכל המצוות שנשים פטורות מהן, ועבד יהיה חייב לכשישתחרר. וסיים: ויש ליישב למבין ע"כ.

★★

בגמ': מה לאשה שכן אינה ראוי' למילה תאמר בעבד שהוא ראוי למילה.

במגן אברהם (סי' מ"ו סק"ט) הביא מהב"ח, דכמו דמבואר שם (בסעיף ה') שאם בירך "זוקף כפופים" לפני "מתיר אסורים", שוב לא יברך "מתיר אסורים" שבכלל מאתים - דהיינו זוקף כפופים, מנה - דהיינו מתיר אסורים, ה"נ אם קדם ובירך "שלא עשני אשה" שוב לא יברך "שלא עשני עבד" שהרי אשה עדיפא מעבד, ובכלל מאתים מנה.

והקשה ע"ז הגרעק"א בהגהותיו שהרי הכא בסוגיין מבואר שיש מעלה בעבד דליתא באשה, וא"כ אין עבד בכלל אשה, דהרי הוא עדיף מינה לענין מילה, וא"כ אמאי לא יברך "שלא עשני עבד" גם אחרי שכבר בירך "שלא עשני אשה".

★★

עיין עוד בהגהות הגרע"א יו"ד (סי' רס"ז סק"א) שמדייק מדברי השולחן ערוך והרמב"ם דאין על העבד עצמו שום חיוב למול א"ע, והחיוב הוא רק על האדון למול אותו, שכמו שהאשה פטורה ממילה אף ממילת בנה, כן העבד פטור לגמרי ממילה. [ולפ"ז לכאו' מיושב השגת הגרעק"א הנ"ל על המגן אברהם, דאין שום מעלה בהעבד עצמו יותר מאשה, וכל המעלה שמבואר כאן שהוא ראוי למילה, היינו שהוא חפצא של מצוה של האדון, אבל בעבד עצמו אין זו מעלה].

ובדעת התוס' כאן מתלבט הגרעק"א אי סוברים כמו הרמב"ם, או שסוברים שישנו חיוב על העבד עצמו, עיין שם בדבריו.

★★

בגמ': קטן יוכיח שישנו במילה ופסול לעדות וכו'.

כתב בספר דבר יעקב: לכאורה קשה שקטן פטור מכל המצוות וגם ממצות מילה. וי"ל דאין הכוונה שהקטן מצווה למול, אלא מקיים מצוה ע"י המילה. וכן משמע מרש"י (ד"ה אינן) שכתב שאשה מחויבת בלאוין, ולגבי קטן כתב קטן ישנו במילה ולא כתב מצווה במילה.

עוי"ל מה שהאב חייב למול בנו הוי מצות הבן שהוטלה על האב (עד שיגדל הבן עיין בברכת שמואל עמ"ס קדושין סימן יח בשם הריב"ש), ולכן שייך לומר שהקטן חייב במילה.

גם בספר דברות משה (ב"ב סימן יב הערה סג) כתב, שאפשר לבאר הא דקטן ישנו במילה בשני אופנים, או דחיוב האב נחשב למעלה בקטן, או דקיום המצוה בקטן נחשב למעלה בקטן.

★★

בגמ': אלא תיתי מגזלן ומחד מהנך.

וכתבו התוס' (ד"ה אלא תיתי) אין להקשות דנילף דממזר ופצוע דכה וכרות שפכה דפסולים לקהל שיהיו פסולים לעדות מגזלן וחד מהנך, דמה להצד השוה בהן שאינם זהירין בכל המצוות זה מפני רשעו וזה מפני שאינו מצווה עכ"ל.

בש"ך יו"ד (סי' רפ"א ח') כתב דממזר פסול לכתיבת ס"ת משום שאינו בכל המצוות, ופסול כמו אשה ועבד, א"כ הדק"ל קושית התוס' דנימא דממזר פסול לעדות כמו אשה ועבד וגזלן.

וכתב החתם סופר בשו"ת יו"ד (סי' רע"א) לתרץ די"ל דהא דפשיטא להו להתוס' דממזר כשר לעדות, הוא ממעשים בכל יום, א"כ י"ל דבאמת לעולא הלומד עבד מק"ו זו, אה"נ דממזר פסול, ומה דמקבלין עדות מממזר, הוא משום דקיי"ל כמר ברי' דרבינא דיליף מלא יומתו ולית לי' הך ק"ו, כן יתרץ המרדכי הסובר שממזר פסול לכתוב ס"ת.

אמנם הא ליתא, דממשנה חזינן דממזר כשר לעדות, דתנן (נדה מ"ט ע"ב) כל הכשר לדון כשר להעיד, והרי ממזר שכשר לדון, א"כ ממילא כשר הוא להעיד.

וע"כ נראה לתרץ דמ"ש הכא דאין זהירין במצוות היינו מצוות אישות ואחוה, שהגזלן אינו מקיים וחי אחיך עמך, ואשה וקטן אינם בכלל אישות, משא"כ ממזר נהי שאינו בכל המצוות, היינו מצוות התלויין בחיתון ופסולי קהל, אבל ישנו בשאר מצוות דכתיב בהו אחוה ואישות, ולכן כשר הוא לעדות.

ועיין עוד בשו"ת נו"ב מהדו"ת יו"ד (סי' קפ"ב).

דף פ"ח ע"ב

בגמ': הכי אמר שמואל זו אינו דומה למשנתינו כו'.

והקשו בתוס' דא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו בביה"מ, דסוברים דק"פ לאו כקה"ג דמי, ולית לי' לשמואל ברירה בדאורייתא.

ותירצו דרק ריו"ח סובר דכיון שאין ברירה אחין מחזירין זה לזה ביובל, אבל אנן אע"ג דלית לן ברירה, ס"ל דאין אחין מחזירין זל"ז ביובל, דהא ר' יוחנן גופי' מודה דבימי יהושע היו מביאים ביכורים, ובב"ב (קי"ט ע"ב) אמרינן דירושה להם היא מאבותיהם, ואפ"ה לא חזרו וחלקו ביובל, דכיון שהי' על פי ד' בנביא ואורים ותומים, שפיר נשאר אצלהם, ויכלו להביא ביכורים. וס"ל לדידן דכל ירושות ילפינן מהתם דאינם חוזרים ביובל, וריו"ח ס"ל דהתם גזיה"כ הוא ולא ילפינן מהתם.

על פי זה ביאר כמין חומר בעל הפנים מאירות בספרו כתנות אור עה"ת (ר"פ כי תבא) קראי דתחלת פרשת ביכורים

״והי׳ כי תבא אל הארץ אשר ד׳ אלקיך נותן לך נחלה״ דכל זה הקדמה איך מביאים באי הארץ ביכורים, ולא הוה קנין פירות, דבר״ה (י״ב ע״ב) אמרינן דנחלה הוא דבר שאין לו הפסק, וזה גם הכוונה כאן שארץ ישראל נתחלק לאותו דור בלי הפסק, ולא יהיו צריכים להחזיר זה לזה ביובל, והטעם כדקאמר ״אשר ד׳ נותן לך״ עפ״י נביא ואורים ותומים שבגלל זה היתה חלוקה אמיתית שנשאר להם לעולם, ושפיר הי׳ להם קנין הגוף.

וכתב עוד דהיינו טעמא דבחלה נתחייבו משעה שנכנסו לארץ וביכורים רק מירושה וישיבה, דחלוקת הארץ נעשה אחרי ירושה וישיבה, וכל זמן שלא חלקו, היו צריכים להחזיר זה לזה ביובל ולא הי׳ להם רק קנין פירות, ולא היו יכולים להביא ביכורים.

★★

בגמ׳: רבי יוחנן אמר לא קנה לוקח אמר וכו׳ **אלמא קא סבר קנין פירות כקנין הגוף דמי וכי זבין לאו דידיה זבין ר׳ שמעון בן לקיש אומר קנה לוקח** וכו׳ **אלמא קסבר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.**

בעטרת ישועה (ליקוטים) כתב רמז בהמחלוקת, דקנין פירות רומז על טוב עולם הזה, כמו שמצינו ׳אוכל פירותיהן בעולם הזה׳ (פאה א, א), ולפי שריש לקיש היה בימי נערותו גזלן 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.

ויש לציין בזה מה דאיתא באמרי אמת שכל מחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש בש״ס, תלוי בזה שר״ל הי׳ בעל תשובה, ור׳ יוחנן צדיק גמור.

★★

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 פטור גם מהקהל, וכיצד חייבה התורה את הגר בהקהל. ובשלמא למי שסובר קנין פירות כקנין הגוף, אם כן לדבריו לא קשה כלל, שהרי הגר 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׳: באושא התקינו, האשה שמכרה וכו׳.

בשיטמ״ק כאן הקשה: וא״ת ולר׳ יוחנן למה הוצרך לתקן כיון דכקנין הגוף דמי. וי״ל דסבר ר׳ יוחנן דליתא לתקנת אושא. והתוס׳ תירצו כו׳. וצל״ע בזה בנותן מתנה לאשתו דקי״ל שקנה ואין הבעל אוכל פירות, דאפשר לומר בשתי אלו שאם מכרה בחיי בעלה אין הבעל מוציא מיד הלקוחות, ושאם בחיי׳ אינו מוציא לפי שאין לו בהם כלום והיא גם היא אין לה כלום בהם, האיך יירש הוא אחרי שבתקנת אושא עשו את הבעל כלוקח ראשון, ואם הוא שנעשה לוקח ראשון סליק עצמו מהך היאך אפשר שיחזור ויוציא מיד לוקח שני עכ״ל.

וכתב באבני מלואים (סי׳ צ׳ ס״ק י״א): ובמ״ש והתוס׳ תירצו כו׳ כונתו למה שתירצו כגון שסילק כצמו מפירות, ולכך כתבו דצל״ע בזה ובנותן מתנה לאשתו כו׳ דאפשר לומר דבשתי אלו שאין לבעל פירות דגם תקנת אושא ליתא הכא ולא כדעת התוס׳.

והרמב״ן ס״פ יש נוחלין הקשה ג״כ קושיא זו, לר׳ יוחנן דס״ל קנין פירות כקנין הגוף דמי למה צריך לתקנת אושא. ותי׳ דר׳ יוחנן לית לי׳ תקנת אושא. עוד תירץ דאצטריך לתקנת אושא היכי דכתב לה דין ודברים אין לי בפירותיך וע״ש. ושני תירוצים אלו הם בתוס׳ כנ״ל.

אמנם בירושלמי מבואר, דר' יוחנן נמי אית לי' תקנת אושא דאיתא התם פ' הכותב ר' אמי בשם ר' יוחנן בדין היה שאם מכרה ונתנה יהא מכרה קיים שבסוף זכה בהן פי' יורש הוא ולא לוקח ראשון ולמה אמרו בטל שלא תהא אשה מברחת נכסים משל בעלה ואומרת משלי הן. ע"כ. ולר' יוחנן דאמר קנין פירות כקנין הגוף דמי קשה היכי קאמר שבדין היה שאם מכרה ונתנה שיהי' מכרה קיים שבסוף זכה בהן, הא אע"ג דבסוף זכה בהן וה"ל יורש, הא כיון דאית לי' קנין פירות לר"י כקנין הגוף דמי. וצריך לומר דמיירי בכותב לה ועודה ארוסה דו"ד אין לי בפירותיך, ובזה הדין הי' שיהי' מכרה קיים.

ומדברי הירושלמי נשמע טעמא דמלתא דבעל מוציא מיד הלקוחות ואפילו אין לו פירות כגון דסליק נפשי' ומשום שלא תהא אשה מברחת נכסים משל בעלה ותאמר שלי הן ומשום דנאמנת לומר שלי הן. ואע"ג דלשיטת הרמב"ם אינה נאמנת להפקיע פירות מבעלה ולומר ניתן לי ע"מ שאין לבעלי רשות בהן ומשום דחזקתן בתורת נכסי מלוג לפירי וכמבואר בס' פ"ה בשו"ע ע"ש, אמנם היכא דלית לי' פירי כגון דסילק נפשי' בעודה ארוסה וכיון דאין לו פירות נאמנת לומר שלי הם א"כ תהא מברחת משל בעלה ותאמר שלי הם לכן תיקנו באושא שיהיה מכרה בטל, וא"כ לעולם יהיו הנכסים בחזקת הבעל.

וא"כ תו אין אנו צריכין לטעמא שכתב בשטה מקובצת שלא תהא אשה נותנת לאחי' ולבני' ולא תהא מנחת לעולם ירושה לבעלה ע"ש פ' האשה שנפלו, אלא מהך טעמא דירושלמי שלא תהא מברחת משל בעלה ותאמר שלי הן, וא"כ אפי' במקום דלית לי' פירי איתא לתקנת אושא.

אמנם בש"ס דילן לא משמע הכין, דבפ' החובל דף פ"ט בהא דפליגי אם יוצאין עבדי מלוג בשן ועין לאיש או לאשה ואמרו שם דפליגי בקנין פירות. ואבע"א בתקנת אושא קמפלגי, ומשמע שם דתקנת אושא אינו אלא כשיש לבעל פירות ומשום דאלמוה רבנן לקנין פירות דבעל למהוי קנין הגוף כמו בעלמא לר' יוחנן, וכן הוא בתוס' פ' נערה ד"ה הבעל מוציא ע"ש, דמאן דס"ל קנין פירות כקנין הגוף לא צריכא לתקנת אושא ע"ש.

ואפשר דאפילו היכא דלית לי' פירי איתא לתקנת אושא, ומהאי טעמא דירושלמי שלא תהא מברחת כו', אלא כיון דתקנו חז"ל שיהי' מכרה בטל כדי שיהיו הנכסים ביד הבעל לאחר מותה, מהאי טעמא נמי אין יוצאין בשן ועין לאשה, וכשם שביטלו מכירתה כך ביטלו לשיחרור דידה. ואכתי צ"ע בכל זה.

★★

וראה בתוס' ישנים ביבמות (ל"ו ע"ב) שכתבו בשם י"מ, שמתקנת אושא למד ר' יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף דמי ע"כ. וא"כ א"ש קושית הראשונים הנ"ל, אך בתוס' ישנים כתבו על זה שאינו נראה, שא"כ למה סובר ר"ל קנין פירות לאו כקה"ג "הא הוא ודאי לא פליג אתקנת אושא". ועי' שירי קרבן לירושלמי כתובות פ"ט ה"א ד"ה בדין, שמביא ראיה מירושלמי שם שתקנת אושא איצטריכא אף לדעת ר"י.

★★

הש"ך (חו"מ סי' ק"ג ס"ק כ') סובר, שתקנת אושא היתה שאם האשה מתה לפני הבעל, הבעל נעשה לוקח למפרע מזמן הנישואין גם על הקרקע (קנין הגוף).

ולפ"ז מבאר הש"ך את שיטת הרא"ש שסובר שהבעל אינו צריך להוציא הגוף מיד הלוקח כיון שהבעל נעשה לוקח למפרע על הגוף. ולפ"ז מתורץ גם הרא"ה שסובר כמו הרא"ש שהבעל קונה הקרקע למפרע, ולכן א"צ להוציא מיד הלקוחות, מיהו היכא שהבעל הסתלק מחיים מאכילת פירות, הסתלק ג"כ שלא יקנה הגוף מחיים ולכן אין הקרקע שלו למפרע ובכה"ג הבעל צריך להוציא מיד הלקוחות.

אכן הקצוה"ח (סי' ק"ג ס"ק ט') חולק על הש"ך ואומר שאין הטעם של הרא"ש משום שהבעל קנה הקרקע למפרע, אלא לעולם הקרקע של האשה, אלא שקנין פירות של הבעל אלים כמו קנין הגוף ולכן אין האשה יכולה למכור קנין הגוף שיש לה בקרקע.

★★

בגמ': מעידים אנו באיש פלוני שגירש אשתו ונתן כתובתה והרי היא תחתיו ונמצאו זוממין.

הקשה בקהלות יעקב למה העדים יתחייבו בתור עדים זוממים, הרי תיכף כשהעידו לפטור הבעל (והבעל נשאר מוחזק בממונו) הוי כאשר עשה, וא"כ יהיו פטורים לפי

שיטת הנמוק"י (ב"ב נו:) בשם הריטב"א שחולק על התוס' [לעיל ד:] וס"ל שם בממון איכא פטור של כאשר עשה.

ותירץ הקהלות יעקב שכאשר עשה הוי פטור כאשר הדין נעשה על פיהם שלא כדין, אבל הכא שהבעל מוחזק בממונו הוי כדין, שהרי לא גירשה וא"כ פטור מתשלום כתובה, וא"כ לא נעשה עוול ע"פ עדותם, ומש"ה אין כאן כאשר עשה.

דף פ"ט ע"א

בגמ': אמר רב שלמן משום דאיכא רווח ביתא.

ופירש רש"י, 'רווח ביתא - אפילו אם הבעל נוטלן, נוח לאשה למוכרה בחייה כדי שתהא פרנסתה מצויה בביתה בריוח'. בניצוצי אור מפרש, דשמו של רב שלמן הוא על שם המימרא שלו, דהנה במסכת בבא מציעא (נט, א) אמרו, 'כד משלם שערא מכדא - אתא תגרא בביתא', דהיינו כשנגמר השעורים בכד, כלומר, הממון אזל, בא ריב לבית, ועל כן אם יש רווח בבית יש רב שלמן 'שלום רב'.

ועיין בס' חידושי הרי"ם על התורה (בסופו - בליקוטים) שכל התנאים ואמוראים נקראים על שם המימרות שאמרו.

★★

בגמ': אסור לאדם שישהה את אשתו אפילו שעה אחת בלי כתובה.

בקול אליהו (פ' חיי שרה) מובא מהגר"א הטעם לתקנה זו, כי איש ואשה שכינה שרוי' ביניהם, אות י' באי"ש ואות ה' באשה', וחז"ל תקנו כתובה להשלים שם השם כתב - ו' ה' ולכן קראוה "כתובה" ולא כתיבה, ולכן אסור לשהות בלי כתובה שלא יהי' חסר שם השם.

★★

בגמ': דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול וכו'.

הנה יש מהראשונים דס"ל דהטעם שהמוכר יכול למחול הוא כיון דמכירת שטרות מהני רק מדרבנן ומה"ת לא מהני, ולכן יכול המוכר למחול כיון שמה"ת החוב שייך למוכר ע"כ.

אכן הר"ן והרא"ש בכתובות (דף פה) הביא מר"ת דס"ל שמכירת שטרות הוי מה"ת. והטעם דמהני מחילה מבאר ר"ת משום שבכל חוב יש שני שעבודים על הלוה, שעבוד נכסים של לוה ושעבוד הגוף של הלוה, ומכירה שייך רק על השעבוד נכסים ולא על שעבוד הגוף, ולכן לאחר המכירה נשאר שעבוד הגוף של הלוה כלפי המוכר ולכן יכול למחול שעבוד הגוף. ולאחר שמחל על שעבוד הגוף נפטר הלוה גם משעבוד הנכסים, משום ששעבוד הנכסים הוי מדין ערב, שנכסי אדם ערבין לו, והיכא דליכא חיוב הגוף על הלוה ליכא חיוב על הערב, ולכן אם נפטר הלוה ממילא נפטר הערב, וה"נ כאן אם אין חיוב הגוף על הלוה נפטרו הנכסים שהם הערבים ללוה עכ"ד.

והטעם שא"א למכור שעבוד הגוף, מבאר בקצוה"ח (סימן סו ס"ק כו) משום שאין בו ממש ע"ש.

והאור שמח (פ"ו דמכירה הלכה י"ב) מבאר שבשעבוד הגוף לא נתפס קנין, כיון שהוי אינו ברשותו (של מַלוה) א"נ חיוב דשעבוד נכסים שחל ע"י השטר מהני מכירת השטר להעביר השעבוד לקונה, אבל שעבוד הגוף לא חל מחמת השטר אלא מחמת ההלואה עצמה, ולכן לא מהני מכירת השטר להעביר השעבוד לקונה.

★★

בגמ': אלא משום דשמואל דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול וכו'.

ברמ"א חו"מ (סי' ס"ו סעיף כ"ו) הביא מחלוקת הפוסקים אם הקנה לו החוב עצמו אגב קרקע, דיש אומרים דאינו יכול המוכר למחול בכה"ג, ויש חולקים וסוברים דיכול למחול.

והנה הקשו על הסוברים דאינו יכול למחול, דא"כ מאי מתרץ הכא דהיא תמחול את כתובתה לבעלה אחרי שמכרתה, אכתי תקשי דיכול למכור הכתובה אגב קרקע ואז תו אינה יכולה למחול.

ותירץ התומים (סי' ס"ו ס"ק נ"ב) והביאו בנתיבות שם (משה"א ס"ק ל"ח) דהיכי דמכרה כתובתה לאחר והיא אינה יכולה למחול, א"כ תו אסור לשהות עם אשתו בלי כתובה בכי האי גוונא, דהו"ל כהיתה הכתובה כתובה על

שם איש אחר, ולאשה ליכא כתובה, דאף דאכתי לא ימהר לגרשנה משום שאז יצטרך לשלם להאחר, מ״מ משום לא פלוג אסורה.

★★

בגמ׳: אמר שמואל, המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו מחול, ואפילו יורש מוחל.

ובתוד״ה כל וכו׳, כתבו דלמאן דדאין דינא דגרמי על המוחל לשלם לקונה על הנזק, שהזיקו במה שמחל ללווה החוב שקנה הוא. וכן נפסק בשו״ע בכמה מקומות ועיין בסי׳ שפח.

ונחלקו הראשונים מה הדין אם האב הלוה לבנו ומכר החוב לאחר ומת האב, ונמצא שעכשיו הבן הוא בעל חוב של עצמו, ורוצה הבן למחול החוב לעצמו. י״א, שאין החייב יכול למחול חוב לעצמו, ויש חולקים. והובאו ב׳ הדיעות בשו״ע (סי׳ סו סעי׳ כג) ומ״מ כתב המחבר, דלכו״ע אם נאמר שיכול הבן למחול לעצמו אינו צריך לשלם לקונה מצד דינא דגרמי, מאחר שאין כוונתו להזיק לחברו רק לטובת עצמו למחול החוב. ואמנם הש״ך שם הסיק לדינא שחייב מזיק דינא דגרמי, אע״פ שאין כוונת מזיק להזיק לשני רק לטובת עצמו.

ונסתפקו הפוסקים, במזיק דגרמא, כגון מבטל כיסו של חברו שפטור מדיני אדם, אם מותר לו לעשות במקום שאין כוונתו להזיק לחברו רק לטובת עצמו, שהרי דין גרמא קיל טפי מדינא דגרמי. וכן נקט בשו״ת בית אפרים חו״מ סי׳ כו, שהמבטל כיסו של חברו כשמכוון להנאת וטובת עצמו מותר, ובלבד שאינו עושה שום פעולה בממון חברו ממש רק שעושה בממון עצמו ונגרם נזק לחברו, וכגון הפותח חנות ליד חנות חברו (במקום שאין לאסור מצד השגת גבול) שמונע פרנסתו ואפ״ה מותר, ואין בדבר איסור של מבטל כיסו של חברו כיון שאינו עושה פעולה בממון חברו ממש.

ועפי״ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ח), בנידון הנהוג במכרזים המוצעים ע״י הבנקים בנכסים שעיקלו מלווים שלא פרעו חובם, ויש בין המתמודדים כאלו שמוכנים לשלם לשאר המתמודדים סכומי כסף בכדי שיסתלקו מלהציע ולא יעלו את מחיר ההצעה, ולכאורה נגרם בזה נזק לבעל החוב, שככל שימכר הנכס בשווי יותר ירויח יותר, אלא שכיון שכוונת המזיק לטובת עצמו ולא להזיק לבע״ח לכאורה יש מקום להתיר מאחר שאין כוונתו להזיק וע״ש, שאין לסמוך על היתר זה לבד, מאחר שסתימת הפוסקים שלא כדברי הבית אפרים, רק יש לצרף בזה היתר אחר ע״ש.

★★

בגמ׳: כל לגבי בעל ודאי מחלה.

בראשונים הקשו כאן דאיך היא יכולה למחול, הא הרי היא משועבדת לו מטעם שעבודא דרבי נתן, וא״כ אינה יכולה למחול החוב.

וכתב בתומים (סי׳ פ״ו ס״ק ב׳) לתרץ וז״ל: ונראה דבכתובה לא שייך הך דרבי נתן, דכך היתה התקנה שתקנו רבנן כתובה, דלא נימא בי׳ שעבודא דרבי נתן, דהרי עיקר ענינו של רבי נתן הוא, שראובן שהלוה לשמעון ושמעון הלוה ללוי, עיקר בעל חוב של לוי הוא ראובן, והוא עיקר בעל דברים דידי׳, ואין שמעון יכול למחול ללוי, כי שעבודו של הגוף של לוי משועבד לראובן, ונפסק בשו״ע שאין שמעון צריך כלל לגבות מלוי, אלא ראובן גובה מיד לוי.

ואם כן אי נימא הך שעבודא דרבי נתן בכתובה, ואם לותה מאחרים משתעבד הבעל להם, נמצא שהוא שוהה עם אשתו בלי כתובה, דהרי עיקר השעבוד להם הוא ולא לה, ואף דסוכו״ס אינה קלה בעיניו להוציא׳, מ״מ לא עדיף ממש״כ התוס׳ בסוגיין דאם כתב לה שטר על שם אחר, אסור לשהות עמה, אע״ג דאינה קלה בעיניו להוציאה.

ולכן בע״כ כשתקנו כתובה לאשה, תקנו גם כן שלא יהי׳ שייך בזה שעבודא דרבי נתן, והאיש משועבד רק לאשה, ולכן שפיר קאמר דהיא תמחול הכתובה לבעלה.

★★

בגמ׳: אמר אביי טובת הנאה הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא.

מצינו בפרשת כי תבוא, שהשנה השלישית שבה נותנים מעשר עני נקראת שנת המעשר (דברים כו, יב), וצריך להבין, מדוע נקראת דווקא שנה זו ׳שנת המעשר׳, והלא בכל שנה צריכים להפריש מעשר לכהנים וללויים. וביאר בעל ההפלאה (הובא בפרדס יוסף שם), על פי מה שכתב הרמב״ם (מתנות עניים ו, י ויא) ׳ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באים ונוטלים על כרחו,

ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו בידו, אבל המתחלק בבית יש לו טובת הנאה לבעלים, ונותנו לכל עני שירצה, היה לו מעשר בגורן ורצה ליתנו לעני קרובו או מיודעו, יש להפריש מחצה ליתנו לו, והחצי מחלקו לכל עני שיעבור כשיעור שאמרנו. והיינו מה שכתב לעיל בהלכה ז׳ דצריך ליתן לכל עני כדי שבעו שנאמר ׳ואכלו בשעריך ושבעו׳.

נמצא איפוא, דבתרומות ומעשרות יש בהם טובת הנאה לבעלים ויכולים ליתנם לכהן וללוי מיודעם בבת אחת בזמן ההפרשה, אבל מעשר עני שאין לו בו טובת הנאה צריך להמתין עד שיעברו העניים ויטול כל אחד כדי שבעו. לפי זה יוצא, דזמן חלוקת מעשר עני היה נמשך בפרק זמן ארוך במשך השנה, ובזאת נתייחדה השנה שנותנים בה מעשר עני, לפיכך נקראה דווקא שנה זו שנת המעשר.

דף פ״ט ע״ב

בגמ׳: סוף סוף כל לגבי בעל ודאי מחלה ואטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן.

הש״ך (חו״מ ריש סי״א) הביא מהבאר שבע שפסק בראובן שתובע לשמעון לדין, ושמעון משיב לא אכנס לדין עמך אם לא תגיד לי מתחילה על מה תרצה לדון עמי וראובן אינו רוצה לגלות לו אופן תביעתו כלל, דהדין עם ראובן התובע. והש״ך חלק על הבאר שבע וס״ל דהדין עם הנתבע ויכול לומר להתובע הגד לי מתחילה מה תרצה לדון עמי, כי אולי אחרי שאדע תביעותיך אעשה כרצונך ולא אבא עמך להתדיין כלל.

ועי׳ בחכם צבי (תשוב׳ קס״ט) דיש להביא ראיה להש״ך מדמבואר כאן ״אטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן״, וה״נ שמא כשישמע הנתבע את התביעות, ימלא משאלת התובע בלי להטריח את הב״ד.

★★

בגמ׳: רבי מאיר היא דאמר אסור לו לאדם שישהא את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה וטעמא מאי כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

בחידושי הרי״ם (אבן העזר סי׳ קיט, ז) הביא שהקשה בנו הרה״ק רבי אברהם מרדכי זצ״ל, דלדעת בית שמאי שלא יגרש את אשתו אלא אם מצה בה ערות דבר, למה לי כתובה, ממה נפשך אם לא מצא בה ערות דבר - לא יגרשה, ואם מצא - מן הדין שיגרשה.

ובפרדס יוסף (ויחי הערה ב) הביא בשם הגאון רבי מאיר הכהן ווארשוויאק (אב״ד מאנקטוב) שתירץ, דרבי אליעזר היה מתלמידי בית שמאי, והוא סובר (סוטה לא, א) דאפילו שמע מעוף הפורח שאשתו נסתרה יוציא ויתן כתובה, וביארו שם בתוספות (ד״ה מי), דעוף הפורח היינו עבד ושפחה דנאמנין לענין זה. לפי זה אף לבית שמאי יש חשש שאם ירצה לגרשה, ישכור עבד או שפחה שיעידו שנסתרה ויגרשה, ולכך שפיר תיקנו כתובה.

★★

ביוסף לקח (כי תצא) הקשה, למה באונס נאמר (דברים כב, כט) ׳ולו תהיה לאשה׳, ואילו במפתה נאמר (שמות כב, טו) ׳מהור ימהרנה לו לאשה׳ ומה ההבדל בזה. וביאר דהנה רש״י פירש שם ׳מהור ימהרנה - יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה׳, ומבואר ד׳מהור ימהרנה׳ היינו כתובה, אמנם לגבי אונס מבואר בגמרא לפנינו, דאין האונס צריך ליתן כתובה כיון דיצא כסף קנסה בכתובתה. לפי זה יבואר היטב, באונס שאין כתובה לא נאמר ׳מהור ימהרנה׳, אבל במפותה שיש לה כתובה, נאמר בה ׳מהור ימהרנה׳ דהיינו כתובה.

ולפי זה יבוארו המשך דברי הכתוב, דאם תשאל מדוע באונס אין כתובה, היינו משום ד׳לא יוכל שלחה כל ימיו׳, ואילו כל סיבת תקנת כתובה היינו כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואם ממילא אינו יכול להוציאה הרי שאין צורך בכתובה, מה שאין כן במפתה שיכול לשלחה שפיר צריך כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

★★

בגמ׳: נפישא כתובתה מכתובה דאורייתא.

ומבואר בגמרא דכתובה דאורייתא, ואולם במסכת כתובות (נו, ב) סוגיא ערוכה היא. והנה בפרשת משפטים (שמות כב, טז) נאמר, ׳וכי יפתה איש בתולה אשר לא ארשה ושכב עמה מהר ימהרנה לו לאשה׳, ופירש רש״י, ׳מהר ימהרנה - יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו, שכותב לה כתובה וישאנה׳. וכתב הרמב״ן, ׳ומה שפירש הרב במהר ימהרנה לו

שיפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה, אינו אמת, שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס, ואם יגרשנה אחר הנשואין אין לה עליו כלום מן התורה, שהכתובה מדברי סופרים הוא. אבל פירוש מוהר השלוחים שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וכלי זהב ובגדים לצרכי החופה והנשואין, והם הנקראים סבלונות בלשון חכמים, וכך אמרו ״מוהרי הדרי״ (ב״ב קמה) ואונקלוס אמר בהרבו עלי מאד מוהר ומתן (בראשית לד, יב) אסגו עלי לחדא מוהרין ומתנן, ולא היה נודר להם לכתוב לה כתובות הרבה מאד, אבל המהר סבלונות כמו שפירשתי׳.

המהר״ל (גור אריה שם) מיישב את דעת רש״י וכותב, ׳ותמיה אני עליו מאד, דמה ראה בזה, דהשיב על רש״י דכתובה דרבנן היא ומפרש ׳מהר׳ שהוא סבלונות, וכי סבלונות הוא מן התורה, וכל מה שיפרש הוא מן הסבלונות, דרמז הכתוב בזה שהם יכולים לעכב, כלומר שיתן מתנות לה עד שתתרצה להנשא לו, והכי נמי יש לפרש בכתוב שיתן לה כתובה כדרך החתן שכותב כתובה לאשתו כדי שתתפייס להנשא, דמה חילוק בין סבלונות לכתובה, ומה חילוק יש. ומה שהביא ראיה מן תרגום אונקלוס, שתרגם ׳הרבו עלי מהר׳ (ראה בראשית לד, יב) ׳מוהרין׳ בלשון רבים, ואין כותבין כתובות הרבה, ואין זה ראיה כלל, שדרך לכתוב לכתובה בית פלוני ושדה פלוני וחפץ פלוני לכתובה, וזה יקרא ׳מוהרין׳.

׳ותימה על הרמב״ן ז״ל שיהיו התנאים חולקין לפי דבריו בפירוש המלה מהו לשון ׳מוהר׳, דהרי למאן דאמר כתובה דאורייתא יליף לה מהכא ׳כסף ישקול כמהר הבתולות׳ שיהיה זה ככתובה (כתובות י, א), ואם כן מפרש לשון ׳מהר׳ כתובה, ומאן דסבירא ליה כתובה דרבנן יהיה מפרש ׳מוהר׳ סבלונות, ויהיו חולקין בלשון הכתוב, ואין הדעת סובל זה.

׳אבל כאשר ראינו כי מי שסובר כתובה דאורייתא מפרש ׳מהר׳ כתובה, הכי נמי מי שסובר כתובה דרבנן סובר ׳מהר׳ כתובה, ולא יקשה מידי כלל, דהא הוא מפרש ׳כסף ישקול כמהר הבתולות׳ שדרך בני אדם ליתן לבתולות, כך מחויב ליתן המפתה, ובשביל זה אין כתובה מן התורה אם יאמר הכתוב ׳כסף ישקול כמהר הבתולות׳ מה שדרך בני אדם לעשות. וכן פירשנו למעלה אצל ׳שארה כסותה ועונתה לא יגרע׳ (לעיל כא, י) שאין הכתוב מחייב מן התורה, רק שיאמר שהיא אשתו, עיין למעלה (שם). וזה הפירוש הוא פירוש אמיתי כאשר תדקדק בפירוש דבר זה. ומפני דלא הוי ליה למתלי הכתוב במידי דלאו דאורייתא, לכך דרשו בפרק נערה (כתובות כט, ב) לדרשה הא דכתיב ׳כסף ישקול כמהר הבתולות׳, שיהא זה כמהר הבתולות של אונס, ומהר הבתולות של אונס כזה, כדאיתא התם. ולפיכך רש״י פירש הכתוב כפשוטו. ולפי זה הא דקאמר ׳כמשפט איש לאשה׳, לא משפט מן התורה, אלא כדרך ומשפט העולם שכותבין כתובה, וזהו פירושו לפי פשוטו׳.

★★

בגמ׳: דתני חדא עבדי מלוג יוצאים וכו׳ **ותניא אידך** וכו׳ **כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה** וכו׳.

מלשון הגמ׳ כאן נראה דתקנת אושא נתקנה בזמן סידור הברייתות, אכן בשיטמ״ק כתובות (ע״ח ע״ב) מביא בשם הראב״ד תלמיד הרשב״א שמפרשים מה שמקשה בכתובות (עח ב) לימא תנינא לתקנת אושא, שהגמרא מתמה: ״למה הוצרכו לתקנת אושא הרי שנינו אותה במשנה״ ע״כ. מאידך המהרש״א בכתובות (נ׳ ע״א) בתוס׳ ד״ה הבעל מוציא וכו׳ כתב בדעת בעלי התוספות ״דניחא להו לאוקמא מתניתין דהכותב לבתר תקנת אושא, דרבי שסתם המשניות בתר תקנת אושא הוה״, ע״כ וצ״ע.

★★

והנה ברש״י כאן פירש, לפי האוקימתא דב׳ הברייתות נחלקו בתקנת אושא, שלמי שסובר תקנת אושא אין העבד יוצא לחירות בשן ועין לא לאיש ולא לאשה, לאיש לא, שגופו אינו קנוי לו וקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, ולאשה לא שהרי אלמוהו לשיעבודיה להיות נחשב כקנין הגוף עיין ברש״י ד״ה סברוה וכו׳.

והגר״י אלגאזי ז״ל בספרו קהלת יעקב (ד׳ נ״ד) תמה מכאן על דעת הסוברים (רש״י ב״מ מ״ח ע״א) שחכמים לא העמידו דבריהם במקום איסור ע״כ. א״כ כיון שמן התורה אם האשה הפילה שן ועין של עבדה יוצא לחירות ואסור בשפחה ואם קידש בת ישראל קידושיו קידושין ומשום תקנת אושא אינו יוצא, נמצאת תקנת חכמים באה להתיר איסור של תורה. וצ״ע.

דף צ׳ ע״א

בגמ׳: הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד.

בספר שם משמואל פרשת משפטים כותב, שבזה יובן למה יצאו בני ישראל ממצרים, טרם כלות זמן שעבודם שהיו ארבע מאות שנה. ובמה פקע שעבודם?

אלא מכיון שהקדישו עצמם לשמים, כדכתיב ״בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים״ (שמות, יג, יב) בזה נפקע שעבודם.

ואולי שגם המצוה שהם קיבלו לשמור את עצמם מחמץ שניתנה להם בעודם במצרים, גם כן סייעה להם להפקיע שעבודם.

(ואולי ה״שחרור״ הוא המילה, שמלו, ובזה הראו שרוצה לשחרר את עצמם משיעבוד מצרים, משיעבוד הס״א).

(וללוי אמר)

★★

בגמ׳: הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד.

בשם משמואל (ראש השנה, תרעב) כתב, ששלושה דברים הללו מרמזים לשלושת הזמנים שמוציאין את האדם משעבודו הפנימי: ״הקדש״ הוא יום השבת שנאמר (שמות לא, יד) ׳ושמרתם את השבת כי קדוש הוא לכם׳, ואדם השומר שבת כדת, השבת מוציאתו מידי שעבוד. ״חמץ״ הוא איסור חמץ בפסח, והנזהר במשהו חמץ בפסח נעשה גופו קודש ונשמתו קודש קדשים, ״ושחרור״ הוא שופר של ראש השנה, שהוא מעין יובל שמוציא עבדים לחירות, והשופר מוציא את ישראל לחירות, ועל כן ראש השנה שחל בשבת אין תוקעין שכבר יצאו מהשעבוד על ידי השבת.

★★

ברמתים צופים (תנא דבי אליהו פ״ב) ביאר, ״שיעבוד״ היינו שעובד ה׳ יתברך בכל לבבך בשני יצריך, דבזה מכניס את ״החמץ״ הוא היצר הרע וחיילין ״להקדש״ הקדוש ברוך הוא, ועל ידי זה נעשה ״משוחרר״ ודבק בקדושת ישראל.

★★

בגמ׳: ר״מ אומר ראשון ישנו בדין יום או יומים וכו׳ מספקא לי׳ קנין פירות אי כקנין הגוף וכו׳.

בקצוה״ח (סי׳ שפ״ו ס״ק ז׳) הקשה, שהרי ר״מ ס״ל כר״ש, דדבר הגורם לממון כממון דמי, כדאי׳ בב״ק (עא), וא״כ אף שיש למוכר קנין הגוף, והא סוף כל סוף הו״ל גורם לממון לשני, שהרי לאחר שלושים יום זה להשני, השני מרויח מזה שהחפץ בעין, וא״כ תוך שלושים יום שייך נמי להשני, דדבר הגורם לממון כממון דמי, ויהיה גם להשני דין דיום או יומים, וע״ש מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: כי כספו הוא כספו המיוחד לו.

במנחת חינוך (מצוה נ׳) כתב דלכאורה מי שקנה עבד מחבירו ע״י קנין משיכה, לרבי יוחנן הסובר דמשיכה אינה אלא קנין דרבנן, א״כ יהי׳ תלוי בהשאלה הידועה אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא מי יהי׳ בדין יום או יומים, אם המוכר או הקונה שקנה בקנין דרבנן.

דאם נימא קנין דרבנן מהני אדאורייתא, א״כ ישנו להקונה דין של יום או יומים אחרי שקנאו במשיכה, ולהראשון אינו בדין של יום או יומים.

אבל אם אמרינן דקנין דרבנן לא מהני אדאורייתא, נמצא שלראשון ישנו לדין של יום או יומים, כיון שמה״ת אינו מועיל משיכה, ולשני אינו בדין של יום או יומים.

שוב כתב במנחת חינוך דיש לומר דאם לא מהנין קנין דרבנן אדאורייתא לא הראשון הוא בדין יום או יומים ולא השני, לא השני כיון דקנאו בקנין דרבנן, ולא הראשון כיון דאינו כספו המיוחד לו כמבואר כאן, שסוכו״ס אין אותו עבד משועבד לו אין הוא אצלו בדין יום או יומים.

★★

בגמ׳: כספו המיוחד לו.

במנחת חינוך (מ׳ ר״פ) תמה דא״כ בעבד כהן שאוכל ממה שנאמר כהן כי יקנה נפש קנין ״כספו״, נימא דעבד של שני שותפין כהנים לא יאכלו בתרומה דבעינן כספו המיוחד לו, וכאן אינו מיוחד לאף אחד מהם.

ואף שחילקו התוס׳ בגיטין (מ״ב ע״א ד״ה עבד) בין קנין פירות וקנין הגוף, לבין שותפות של שנים, מ״מ הרמב״ם לא חילק שהרי כתב בהל׳ רוצח (פ״ב הט״ו) שבין עבד של ק״פ וקה״ג בין עבד של שני שותפין אינו בדין יום או יומים. ונשאר בצ״ע.

באמרי משה (סי׳ י״ג) תירץ דחלוק דין ״כספו״ הנאמר לגבי דין יום או יומים מ״כספו״ הנאמר לגבי אכילת תרומה, דלגבי דין יום או יומים שנאמר כי יכה איש עבדו - לא יוקם כי כספו הוא, דנין ״על האדון״ שיש לפטרו מטעם זה, ולכן כל שאינו כספו - המיוחד לו, אינו בדין יום או יומים.

משא״כ לגבי תרומה שנא׳ ״קנין כספו הוא יאכל בו״, הוא דין ״על העבד״, שעבד שהוא קנין כספו ורכושו של כהן אוכל בתרומה, ולכן כיון שממ״נ הרי הוא של כהן, שהרי שני בעליו כהנים הם, ולכן שפיר אוכל בתרומה.

★★

בגמ׳: רבי אליעזר אומר שניהם אינן בדין יום או יומים זה לפי שאינו תחתיו וזה לפי שאינו כספו אמר רבא מאי טעמא דרבי אליעזר אמר קרא כי כספו הוא כספו המיוחד לו.

בפנים יפות (פר׳ משפטים) עמד על מה שכתבה התורה טעם לפטור אם מת לאחר יום או יומיים ׳כי כספו הוא׳, וכי משום שכספו הוא אין חייב על הריגתו, והרי אין טעם זה מועיל לפטור את האדון אם מת העבד מיד, ולמה יועיל לפוטרו אם מת לאחר זמן.

ויבואר על פי דעת הרמב״ם (עבדים ה, יד) שאם סימא את שתי עיני עבדו או הפיל את שתי שיניו, שבאחת מהן יוצא לחרות ועל השניה חייב לשלם, משום שכבר נעשה בן חורין בראשונה.

ולכאורה כשם שבהכאה אחת שביטל בה שני איברים דנים אנו על שני האיברים בנפרד, ואומרים שבראשון יוצא לחירות ועל השני חייב לשלם, היה צריך אם כן להיות שכל מכה עין עבדו ומת בהכאה זו, שיתחייב האדון מיתה על הריגתו אפילו אם מת לאחר יום או יומיים, שגם בזה נדון ונאמר שבהכאת העין יוצא העבד לחרות, ועל נטילת הנפש יתחייב מיתה, שנטל נפש של בן חורין.

אלא התירוץ על זה, שבמיתה ממה נפשך יש לנו לפטור את האדון, דגלגל חוזר הוא, שהרי אם נחייבו מיתה שוב יש לנו לפוטרו על הכאת עינו ד׳קם ליה בדרבא מיניה׳, ומשנפטור אותו על הכאת העין שוב אין יוצא בה העבד לחרות, ונמצא שהרג את עבדו ולא את בן החורין, ובעבד פטרה תורה אם מת לאחר יום או יומיים.

מעתה יתבאר הכתוב כך, אם הכה את עבדו ועמד יום או יומיים ׳לא יוקם׳, ואף על פי שביטל גם איבר ממלאכתו והיה לנו להוציא את העבד לחירות ולדון את האדון במיתה, אף על פי כן פטור האדון על האיבר ׳כי כספו הוא׳, שהרי אם תחייבו מיתה, נמצא שכספו הוא העבד ולא יצא לחרות בהכאה זו ד׳קם ליה בדרבא מיניה׳, לכן פטור האדון.

★★

בגמ׳: עבד של שני שותפין אין יוצאין בראשי אברים שאינן חוזרין וכו׳ **עבדו המיוחד לו.**

על פי זה ביאר בכבודה של תורה (פר׳ נח) את הפסוק (בראשית ט, כו), ׳ויאמר ברוך ה׳ אלוקי שם ויהי כנען עבד למו׳, וצריך להבין, מדוע נאמר ׳עבד למו׳ בלשון רבים, דלכאורה היה ראוי יותר לומר ׳עבד לו׳ דהיינו לשם.

אלא דכמובא בגמרא עבד של שני שותפין אינו יוצא בראשי איברים, משום דבעינן עבדו המיוחד לו, לפיכך קיללו שיהא ׳עבד למו׳ דהיינו לשני שותפין, ולא יוכל להשתחרר לעולם אף לא בראשי איברים, ותימשך תמיד הקללה שקיללו.

★★

במשנה: סטרו נותן לו מאתים זוז.

כתב בתורת חיים, ׳הא דאיתא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נח, ב), אמר רבי חנינא הסוטר לועו של חבירו כאלו סוטר לועו של שכינה שנאמר מוקש אדם ילע קדש, הרי שהחמירו חכמים בבשת יותר מבמכה, שלא אמרו שהמרים יד ומכה את חבירו דהוי כאלו מרים ידו בשכינה.

׳והטעם נראה, לפי שהמתכוין להכות חבירו מכת פצע, הצער ההוא מגיע לגופו, אבל כל הנך דמתניתין שמתכוין לביישו, הרי הצער ההוא מגיע לנשמתו של אדם הנאצלת מן השכינה, לכך הסוטר לועו של ישראל ומביישו הוי כמבייש פני השכינה, דבבושת וקללה וזלזול, נשמתו של אדם מרגשת

בהן ולא הגוף, לפי שהוא כבודו של אדם, ובאה מלמעלה ממקום כבוד ותכלית ההכבוד, כמו שנאמר (משלי ג, לה), כבוד חכמים ינחלו, לכך היא מרגשת צער הבושת שהוא היפך הכבוד.

׳ובעולם הנשמות נמי היא מרגשת בבשת כדאיתא במנחות, העולם הבא נברא ביו״ד שהצדיקים מועטין, ומפני מה כפוף ראשו של יו״ד, שהצדיקים שבו כפופין ראשיהם מפני מעשיהם, שאין דומין זה לזה, ופירש״י ז״ל שם, מעשיהן אינן דומין, וכבודו של זה גדול משל זה, לכך ראשיהן כפופין, דמתבייש מחבירו, ובפרק הספינה נמי קאמר שכל צדיק נכוה מחופתו של חבירו, אוי לאותה בושה אוי לאותה כלימה. וכן קללה נמי, דכל קללה זלזול ובשת הוא כמו והוא קללני קללה נמרצת, וכמו כי קללת אלהים תלוי, לכך הנשמה מרגשת בקללה, והיינו דאיתא בפרק הנחנקין, דהמכה אביו ואמו לאחר מיתתן פטור, והמקלל אותן לאחר מיתתן חייב, משום דהכאה צער הגוף הוא, ואין הגוף מרגיש בהכאה לאחר מיתה, אבל קללה וזלזול ובושת, כיון שהנשמה מרגשת בהן, לכך חייב בהן אפילו לאחר מיתה, כי הנשמה נצחית וקיימת׳.

ויש לציין בזה מש״כ המפרשים על הפסוק: ״למען יזמרך ״כבוד״ ולא ידום - דכבוד היינו הנשמה.

★★

במשנה: פרע ראש האשה בשוק נותן לו ארבע מאות זוז כו׳.

בשו״ת רמ״א (סי׳ מ״ה) הביא ממהר״ם מריזבורג שהקורא לאשת חבירו פרוצה, מלקין אותו ד׳ מלקיות, והטעם הוא מפני שהשוו אונאת דברים לפריעת ראש האשה, שנותן לה ד׳ מאות זוז, ובבבל לא מגבינן קנסא, ונגד זה תקנו ב״ד שמלקין אותו מלקות אחד על כל מאה זוז, דהיינו ד׳ מלקות נגד ד׳ מנה.

דף צ׳ ע״ב

במשנה: מעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק כו׳ שמרה על פתח ביתה כו׳ לא אמרת כלום שהחובל בעצמו אע״פ שאינו רשאי פטור אחרים שחבלו בו חייבים.

בשו״ת מהרי״ק (שורש קכ״ט) דן במי שבא על אשה ב׳ פעמים אחד באונס ואחד ברצון, אי יכול לומר כיון שנתפתתה אליו ברצון, אם כן אינו צריך לשלם לה בושת על האונס שהרי חזינן שהיא בעצמה נתרצתה בבושת זה.

וכתב המהרי״ק דאין זו טענה, דק״ו היא דאם כאן שהיא עצמה גילתה את האשה בשביל כאיסר שמן, אעפ״כ חייבו ר״ע על מה שפרע הוא את ראשה, אף שהיא ביזתה עצמה מרצונה, כאן בנידון דידן דלא נתרצתה אליו רק ע״י פיתוי ושידולים, בודאי שאינו יכול לפטור א״ע מלשלם דמי בשת בטענה על מה שאנס אותה.

★★

במשנה: ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק באת לפני רבי עקיבא וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז.

וצריך ביאור, למה דוקא ארבע מאות זוז ולא פחות ולא יותר. וביאר בבן יהוידע, דאורח נשים הוא שלא ילכו בגלוי הראש, לכן זה שפרע ראשה הסיר והעביר ממנה אורח ודרך נשים, לכך חייבו ארבע מאות זוז כמנין ״נשים״.

עוד ביאר על פי דרך הנסתר, כי ידוע שיש בקליפה ת׳ שערות בראש, הן בזכר הן בנקבה, כמנין שק, ולכן כתב רבינו מורנו הרב חיים ויטל זכרונו לברכה בשער רוח הקודש וזה לשונו, ׳כשהאדם משים שק על מתנים, גורם תשות כח לאותם ת׳ שערות של הקליפה, שהם כמנין שק, וגם שהם דומים לשק כי השק מן השערות נעשה׳.

ובזה מובן הטעם שפיר, כיון שזה פרע ראש האשה הישראלית בשוק, וגילה שערות ראשה, הגביר אותם שערות דקליפה, שהם כמנין שק, ולכך קנסו בארבע מאות כמנין ׳ש״ק׳.

★★

במשנה: הקוצץ נטיעותיו אע״פ שאינו רשאי פטור אחרים חייבים.

כתבו התוס׳ (צא:) דהא דתנן דאחרים חייבים צריך לאוקמה כר״מ דאמר לוקה ומשלם א״נ איירי בדלא אתרו ביה. וכתב המהרי״ל דיסקין זצ״ל בתורת האהל (בסוף שו״ת מהרי״ל דיסקין) דיש לתרץ קושית התוס׳ בפשיטות, דהא קיי״ל דאם האילנות שוות לעצים יותר מלפירות מותר לקצצן וכמו״כ אם הוא צריך למקומן או לתועלת אחר דמותר לקוצצן. וא״כ גזלן זה דכל מגמתו הוא לגזול או לגנוב העצים ולמכרן, ואם לא

יקצצם לא יוכל למלאות מגמתו, ואין האילן שוה אצלו כלום לפירות שהרי אינו ברשותו בכל שעה.

★★

בגמ׳: ת״ר שור תם כו׳ וכי קדמוהו ודנוהו דיני נפשות ליהדר ולידייני׳ כו׳.

בשו״ת שבסוף שו״ע הרב סי׳ י״ד (ציינו בס׳ טל תורה כאן) הקשה השואל דבכריתות (כ״ד ע״א) איתא דשור הנסקל שנגמר דינו והוזמו עדיו, כל המחזיק בו זוכה בו, דנתייאשו בעליו ממנו משעה שנגמר דינו למיתה. והרי הרא״ש (לעיל פ״א סט״ז) כתב דמודים רבנן לרבי יהודה דאם נגח ואח״כ הפקיר אע״ג דהשור חייב מיתה, מ״מ הבעלים פטורין מתשלומים, וא״כ מאי מקשה הגמ׳ דליהדר ולדייני׳ דיני ממונות, הא כיון שנגמר דינו הו״ל כהפקירו, ונגח ואח״כ הפקיר פטור.

ותירץ הבעל התניא ושו״ע הרב דהרמב״ם במתק לשונו בא ליישב קושיא זו שאחרי שכתב הלכה דסוגיין בפרק י״א מהל׳ נזקי ממון ה״ח כתב בהל׳ ט׳ הא דאיתא לעיל מ״ד ע״ב דאחר שנגמר דינו אם הקדיש אינו מוקדש וכן א״י למכור, והוסיף גם כן שאינו יכול להפקיר - מה שאין זה דרכו להוסיף דין, שאינו מפורש בגמרא.

וכן קשה עוד כיון דבהל׳ י״ג שם הביא הך דאם הוזמו עדיו כל הקודם זכה, דנעשה הפקר מאליו, למאי נפקא מינה במש״כ דאם הפקירו אינו מופקר, הא כבר מופקר ועומד הוא.

אלא ע״כ דעת הרמב״ם כמוש״כ התוס׳ (לעיל ס״ז ע״א) דיאוש אינו כהפקר ממש [וידועים דברי הנתיבות בזה דביאוש לא נפיק מרשות הבעלים עד דאתי לרשות זוכה]. וה״ז כחמץ לאחר שש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומ״מ א״י להפקירו, וכן בשור שנגח ע״כ אוקמי׳ הכתוב כאילו הוא ברשותו ואינו יכול להפקירו כדי להיפטר, ומ״מ כל הקודם זוכה בו, דהיינו מטעם יאוש ולא מטעם הפקר, וממילא קרינן בי׳ והועד בבעליו.

דאלת״ה תיקשי בכל שור הנסקל לר״י אמאי חייב מיתה, והא כיון שהבעלים יודעים שנגמר דינו למיתה מתייאש ממנו, וא״כ הו״ל כנגח ואח״כ הפקיר, אלא ע״כ כמו שנתבאר דר״י איירי רק בהפקיר ממש ולא בנתייאש ממנו.

וע״ע בשו״ע הרב סי׳ תל״ה בקונטרס אחרון ס״ק ב׳ מש״כ באופן אחר.

★★

בגמ׳: כי תניא ההיא כגון שראו בלילה.

ובתוס׳ (ד״ה כגון וכו׳): אם ראוה ביום, דנין עפ״י ראי׳, דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, אבל ראו בלילה אין יכולין לדון עפ״י ראיית לילה וכו׳ ע״כ. והקשה החדושי הרי״ם (חו״מ סי׳ ז׳ סעיף ה׳) דב״ד שראו המעשה בלילה, למה אין הב״ד פוסק ביום עפ״י ידיעתם, ונימא לא תהא שמיעה גדולה מידיעה כמו דלענין ראי׳ אמרינן שלא תהי׳ שמיעה גדולה מראי׳. א״כ ה״נ לגבי ידיעה, תהי׳ הידיעה במקום השמיעה, והידיעה יש להם גם ביום.

ותירץ החדושי הרי״ם ע״פ הדרשה של הגמ׳ (לעיל פג:) דבעינן משפט השוה לכולכם, וה״נ בעינן שכל ב״ד יוכל לדון במעשה זה כמו שדנים הב״ד הזה, ולכן יכולים ב״ד לדון על סמך עדים או על סמך ראית המעשה, כיון שמהזמן שאלו דנים בתור ב״ד, היה גם ב״ד אחר יכולים לדון כן ע״פ עדים או ע״פ ראיה אם היו נמצאים שם, אבל ראו בלילה (שבזמן הראיה אין להם שם ב״ד) אינם יכולים לפסוק למחרת ע״פ ידיעתם, ולא שייך לומר שגם ב״ד אחר שהיה יודע היה יכול לדון, כיון שידיעתם היא מזמן שעדיין לא היו ב״ד, ובעינן שמזמן שנעשו ב״ד יהיה אפשרות לב״ד אחר להיות ב״ד כמוהם.

★★

בגמ׳: וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי ליהדר ולידייניה נמי ממונות.

בקצוה״ח (סי׳ ת״ו ס״ק ב׳) הביא בשם אחיו בעל תרומת הכרי ז״ל שהקשה, דהרי כיון שדנוהו דיני נפשות הבעלים מפקירים אותו, כדאמרינן בגמ׳ [כריתות כד.] דשור הנסקל שהוזמו עדיו, כל הקודם וזכה בו זכה בו משום שהבעלים הפקירוהו, וא״כ הוי נגח ואח״כ הפקיר שנפטר מתשלום נזקין כיון שהשור הפקר בזמן הגמר דין, ואף דפליגי בזה רבנן ור׳ יהודה (לעיל מד:) ה״מ לענין להפטר מסקילה אבל לענין נזקין גם רבנן מודים שפטור מנזקין כמש״כ הרא״ש (לעיל יג:).

ותירץ בקצוה"ח שאחרי שהשור נגמר דינו והוי איסור הנאה, הוי אינו ברשות הבעלים למכור או להפקיר (כמש"כ רש"י מה. ד"ה אינו), ורק בשור שהוזמו עדיו מהני הפקר של הבעלים, דכיון שהוזמו הוברר שהשור אינו אסור בהנאה והוי ברשות בעלים להפקירו ע"כ.

דף צ"א ע"א

בגמ': ולא מענינן לדיניה.

לכאורה אין ביאור לדברים, וכי בשור שייך ענין של עינוי הדין, והרי אין בו דעת, ובדבר אברהם (ח"ב סי' ל"ד ס"ק ב') האריך בזה ונביא דבריו:

לכאורה קשה טובא למה אין מענין דינו של שור, דבטעם דעינוי הדין באדם כתב הרמ"ה בחי' לסנהדרין (דף ל"ה) שהוא משום ואהבת לרעך כמוך, וזה לא שייך כלל בשור, ואטו בעינן גם בשור בית הסקילה גבוה שתי קומות משום ברור לו מיתה יפה מצד ואהבת לרעך כמוך כמבואר בסנהדרין (מ"ה.). ואין לדחוק ולומר דמ"מ כיון דבבעלים אין מענין את הדין לאיזה טעם שיהי' ה"נ אין מענין דין השור מגזיה"כ דכמיתת בעלים כו' ואע"פ דלא שייך בי' ה"ט, דזה אינו, דכיון דעיקר טעמא הוא משום ואהבת לרעך כמוך, נמצא שאין זה כלל דין מיוחד במיתה אלא מ"ע כללית היא בפ"ע של ואהבת לרעך המוטלת על ב"ד, ואין זה שייך כלל לענין מיתת הבעלים אלא דמצות האהבה שעל ב"ד מצאה לה מקום גם במיתה, וכיון דעל השור לא שייך מצות ואהבת כו' ממילא לא שייך שלא לענות את דינו, דהא רק כמיתת הבעלים כו' אמרינן ולא כאהבת הבעלים, ועוד דבבעלים גופייהו כשלא הי' להם צער הי' מותר לענות את דינם לפ"ד הרמ"ה, וא"כ שור דלית לי' צער שוה בזה לבעלים ומותר לענות דינו.

לכן נ"ל לומר, דבאיסור עינוי הדין איכא גם טעמא אחרינא, משום מצות ובערת הרע מקרבך, דכיון דנתחייב מיתה אסור לאשהויי מצות ובערת הרע מקרבך, דהא ביני וביני נמצא הרע בקרבך ואינו מתבער מן העולם. [אח"ז ראיתי את ידי"נ הגאון הגדול מהורא"ב קאמאי נ"י האב"ד ור"מ דק"ק מיר ואמר נמי הכי והאריך בזה בדברי התוס' יבמות (דף ה': ד"ה כולה)]. והא דאיצטריך הרמ"ה לטעמא דואהבת לרעך כמוך הוא, משום דקאי על הא דאמרינן התם לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יו"ט מ"ט משום דלא אפשר היכי ליעבד כו' וליגמרי' לדיני' בשבתא וליקטלי' בחד בשבתא נמצא מענה את דינו, והלכך משהין את הגמ"ד עד חד בשבתא, והתם לא סגי בטעמא דובערת הרע מקרבך, דאי משום הא שפיר הי' מותר לגמור את דינו בשבתא וליקטלי' בחד בשבתא, דהא השתא נמי דאתה מונע עינוי הדין, אין הרע ממהר להתבער דלא קטלינן לי' אלא בחד בשבתא, ואדרבא אם יגמרו דינו בשבתא או במעלי שבתא ימהרו להרגו בחד בשבתא בבקר והשתא צריכין תחלה לגמור דינו בבקר ולהרגו אח"כ, ולכן הוצרך לטעם דואהבת לרעך כמוך.

והשתא דבעינוי הדין יש שני טעמים, חדא דואהבת כו', ועוד משום ובערת הרע מקרבך, י"ל דטעמא קמא לא שייך בשור אבל טעמא בתרא שייך גם בשור, דגם בשור אמרינן ובערת הרע מקרבך כמבואר בחולין (דף קל"ט ע"א) בעוף שהרג את הנפש ועוד שם (ק"מ.) וברש"י סנהדרין שם (ל"ו ע"ב) ובתוס (פ' ע"א), ולכן אסור לענות דינו של שור מה"ט בתרא. ובזה מדוקדק לי לשון ר"ת שכתב דאסור לענות דינו ומצוה לסוקלו.

[הן אמנם שהמ"מ (פ"י מנזקי ממון ה"ז) כתב דהרמב"ם סבר דקרא דובערת הרע מקרבך לא כתיב אלא באדם ולא בשור, אבל דבריו תמוהים טובא מחמת הסוגיות הנ"ל, ועיי' בחת"ס חאו"ח (סי' ק"פ) ועוד] וכו' עכ"ד.

★★

בגמ': ולא מענינן לדיניה.

במסכת סנהדרין (לה, א) איתא, 'וליגמריה לדיניה בשבתא, וליקטליה בחד בשבתא, נמצא אתה מענה את דינו', ופירש רש"י, 'כל זמן שלא נגמר הדין לא הוי עינוי הדין, דכל שעה מצפה להצלה, אבל כשנגמר כל היום מצפה למיתה, והוי עינוי הדין'. ומשמע מדבריו, דאיסור עינוי הדין הוא משום צער הנידון, שיודע שהולך למות בלי תוחלת הצלה.

במרגליות הים (סנהדרין שם) הקשה, מדברי הגמרא כאן, דמבואר דאף לגבי שור הנסקל יש איסור עינוי הדין, ובשור הרי לא שייך לומר דהטעם הוא משום צער בידעו שהולך למות. וציין למה שאמרו במסכת חולין (קלט, א), 'רבי עקיבא אומר, בעוף טהור שהרג את הנפש פטור משילוח כו' אלא בעי לאתויי לבי דינא וקיומי ביה ובערת

הרע מקרבך, והיינו על דרך מה שאמרו במסכת יבמות (מז, א) 'שיהוי מצוה לא משהינן'.

ואולם בגליוני הש"ס כתב, דשפיר מצינו לומר דהטעם שאין מענין את הדין הוא משום צער הנידון למות, ובשור הנסקל גם כן הדין כן, משום דדרשו 'כמיתת הבעלים כך מיתת השור'.

★★

בגמ': יש אומד לנזקין כו'.

בים של שלמה (כאן סי' ל"ח) כתב דאם אמדוהו שבצרור זה שהכהו לא הי' בכדי להזיק אף שהוא פטור מדיני אדם, מ"מ הוא חייב בדיני שמים, כמו המבעית את חבירו דאמרינן דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ק"פ) חולק עליו ומחלק דשאני התם במבעית דהיה לו לאסוקי אדעתי' שחבירו יבועת, ולכן הו"ל גרמא בנזקין וחייב בדיני שמים, אבל הכא לא עלתה על לבו שחבירו יוזק באבן זה, ולכן הוא פטור אף מדיני שמים.

★★

בגמ': המבעית את חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

בשו"ת מהר"ם לובלין (סי' מ"ד) נשאל במקרה מצער שקרה להג"ר בינש ז"ל מבריסק שבא אחד מבעלי דינים שהי' לו דין תורה לביתו לבקש שיקל לו בדינו, והגאון חשב שבא לעשות עמו רעה ולנקום נקמתו ממנו, והרים תיבה אחת כבידה כדי לסתום את הדלת מפניו, ועי"ז נחלה ואחרי זמן קט נפטר לבית עולמו.

וכתב דאותו בע"ב פטור אף מדיני שמים, ולא דמי להוא דאמרינן הכא דהמבעית את חבירו חייב ביד"ש, דהכא איהו דאבעית אנפשי', דלא הי' לו לחוש ולהטריח א"ע בכדי כך.

ואף שמצינו בפוסקים שהשולח שליח בדרך ונהרג השליח בעי המשלח כפרה, מ"מ התם שאני שהשליח לא פשע בעצמו, אבל הכא לא הי"ל להרים את התיבה הכבידה לנעול בפניו. ומ"מ כיון שהוא חושש לעצמו ומבקש שיסדרו לו דרכי תשובה כתב ע"ז מהר"ם לובלין סדר תשובה: שיתענה מ' יום רצופים, ואח"כ בכל שבוע ג' ימים, ולא יאכל בשר ולא ישתה אפי' שכר כל יום התענית. ובמשך שנה תמימה לא ישכב על כרים וכסתות חוץ משבתות ויו"ט. ולא ירחוץ גופו ולא יחוף ראשו רק פעם א' בחודש.

ומיד כשיבא לק"ק בריסק ישכב תחת מפתן ביהכנ"ס בשעת יציאה מבהכנ"ס ויניח שידרכו עליו. וישב שנה תמימה מאחורי דלת ביהכנ"ס. ופעם בחודש ילך עם י' בנ"א להשתטח על קבר הרב הנ"ל ויצעק ויבקש ממנו מחילה, עד כלות י"ב חודש. ועד שנה לא יבא לשום שמחה וסעודה, ולא לשום טיול שחוק ותענוג. ועד ג' שנים יתענה כל בה"ב. ועד חמש שנים לא ישתה יי"ש וכדו' לא בסעודת מריעות ולא בביתו. ועד כלות י"ב חודש ילקנו השמש בכל יום ב' מלקיות. ואחר כל זה גוזר בגזירת נח"ש שלא יביישו אותו לקרותו רוצח או הדומה לזה.

★★

בגמ': אמר לו ר' עקיבא צללת במים אדירים והעלית חרס בידך.

בתורת חיים מפרש שורש ביטוי זה, לפי שהמרגליות במצולות הים הם גדילין ויש עליהן כמין חרסית, דלפיכך מצינו בש"ס בכמה מקומות, 'אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת לה מרגניתא תותא', והיינו דקאמר הכא, 'צללת במים אדירים וכו'', כלומר יגעת להעלות המרגליות ולא העלית אלא החרסין שעליהן.

בבן יהוידע (לעיל צ, ב) הוסיף לבאר כונתו במשל, לאיש היורד למצולות ים, שהעלה חריסין רקנין, קשה עליו הדבר יותר מאם לא היה מעלה חריסין כלל וכלל, יען כי במוצאו החריסין בעודו בים, היה לו שמחה בזאת המציאה, בבטחו שימצא מרגליות בחריסין, כי לבו מטהו יותר שימצא, ואז אחר שיצא מן הים וראה החריסין ריקנין, יגדל צערו יותר, ששמחתו נהפך למפח נפש וצהלתו לתוגה, וכן בנמשל, זה חשב שירויח אותן ארבע מאות זוז על ידי המצאה זו שעשה בהפסד השמן, ואחר שבא לדין וראה שלא הועיל, הנה הוא מצטער יותר.

★★

בגמ': איבעי' להו, יש אומד לנזקין או אין אומד וכו'

כתב הגר"ל גינצבורג שליט"א בקובץ משנת ירושלים (חלק ב' ע' ט):

דין זה של אומד בנזקין צריך ביאור רב. כי מה איכפת לן מה שבדרך כלל אין מכה זו גורמת נזק כזה, והרי סוף סוף מעשיו הם שהזיקו, ואנו יודעים בודאי כי כל הנזק שנגרם כאן הוא על ידו בלבד. ואפילו אי נימא שהוא נחשב לשוגג, שלא היה לו להעלות על דעתו שתוצאות מעשיו יביאו לנזק גדול כזה, מ"מ הרי אדם המזיק חייב אף באונס. וכמו שנתבאר הטעם, שהחיוב תלוי בעצם התייחסות הנזק אליו מפני שיצא מידו.

והנראה בביאור הדבר, לפי מה שהתבאר במקו"א בס"ד, ביסוד דין מזיק, כי מאחר שפעולת מעשה זה לא היה בו כדי להזיק כל כך, אם כן אינו נחשב שהוא עשה נזק זה, אלא נחשב הדבר כאילו מאליו בא הנזק לחבירו, ורואים את המזיק כגורם בעלמא שפטור מלשלם. והוא באמת מנפלאות דרכי התורה, אשר פעמים אין מתייחסים אל הדבר כפי שהמציאות היא בפשוטה, אלא כפי שיש להחשיב הדבר בעומק, וכגון מה שמצאנו לגבי אחים שחלקו למאן דאמר כיורשים הם ויש ברירה (בכורות נה: ועוד), כלומר שאף על פי שכשירשו לא היו החלקים מבוררים, מ"מ אחרי שחלקו נחשב הדבר כאילו מתחילה ירש כל אחד חלקו. וכמו כן בענייננו נחשב הדבר כאילו לא הוא עשה הנזק. והרבה מדיני התורה והלכותיה מיוסדים על האי כללא רבתא, שדנים את הדבר ורואים אותו מכח מבט השכל ועומק ההבנה כאילו הוא כן, למרות שבפועל אין הדבר כן. ואבוהון דכולהו הוא חידוש התורה בחיוב נזקי בור.

ועיין שם מה שהאריך עוד בזה.

דף צ"א ע"ב

בגמ': ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם כו'.

בהלכות קטנות (חלק ב' סי' רל"א) נסתפק במי שהתרו בו ועשה עצמו טריפה, אי ב"ד ממיתין אותו כמו הורג אחר או לא.

וכתב דלמ"ד (חולין מ"ב ע"א) דטריפה חיה פשיטא שהוא פטור, אלא כי קא מבע"ל למ"ד שם שטריפה אינה חיה.

וכתב דלפמש"כ במקו"א להוכיח דהא דטריפה אינה חי', היינו על הרוב אינה חי', אבל יש מיעוט טריפות שהן חיים. והרי קיי"ל דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, וי"ל דהו"ל התראת ספק דלר"ל ל"ש התראה. ע"כ.

ויש לדון בדבריו א. למה לא מספק"ל בעשה אדם אחר טריפה אי חייב משום רוצח או לא, דתלוי בהנ"ל. ב. כיון שהניח דאין זה רק רוב שטריפה אינה חי', ל"ל למימר דתלוי אי התראת ספק או לא, כיון שאין זה ודאי שימות אין לו דין רוצח, מכיון שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ואפי' אי התראת ספק שמי' התרא' אינו נהרג מחמת שאינו ודאי שיהרוג.

★★

בגמ': אמר רבי אלעזר שמעתי שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית.

כתב רבינו יונה (משלי כט, כב), ענין הכעס ברוב הפעמים וברוב בני אדם הוא רעה רבה, כמו שנאמר איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע. ואמרו רז"ל (זוהר בראשית כז, ע"ב), כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, כי היצר אומר לו היום עשה כך ולמחר אומר לו לך עבוד ע"ז. ועוד אמרו כל הכועס כל מיני עבירות תלויין בו, כי מתוך הכעס בא לעשות כל העבירות ואין תכלית לרעת המדה ההיא (שם פ"ה מי"ב). ובעל הכעס עלול לפשעים ומופקר לנזקים, שנאמר ובעל חמה רב פשע (שערי תשובה שער א טז).

'ואמרו רבותינו, המקרע על מתו יותר מדאי לוקה וכל שכן המשבר כלים בחמתו, כי שתים רעות עשה, השחית ממון והשליט את כעסו להעבירו על דברי תורה, כי מעתה יש עמו מלחמה מיצר הכעס להעבירו על דתו, כענין שכתוב ובעל חמה רב פשע. וכבר הקדמנו לך מה שאמרו רז"ל (שבת קה, ב) אם ראית אדם שהוא משבר כלי בחמתו יהי בעיניך כאילו עובד כוכבים, שכך דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עבוד אלהים אחרים (שם שער ג

פב)׳. ועיין עוד מה שכתב כעין זה בשערי תשובה (שער השלישי אות פב).

★★

בשדי חמד (כללים מערכת ק׳ אות ס) הביא בשם השלטי גבורים שהקשה על כל קריעה על המתים שהוא מדרבנן, איך דוחה לא תעשה דבל תשחית.

ובספר הדרת קודש (מכתב ל״ו) מהגאון ר׳ יהודה לייב צירלזון ז״ל מקעשנוב ביאר, דענין קריעה הוא כשיבא התרגשות למרום קיצה הוא קורע את עצמו, וגם קורע בבשרו כמו שעשה רבי עקיבא כשמת רבי אליעזר, (עיין תוספות סנהדרין (סח, א ד״ה היה), וגם בשביל כבוד הנפטר קורע כמו עוקרין על המלכים בעבודה זרה (יא, א), והוי צורך האדם, ומותר משום דבל תשחית דגופא עדיף כמו שמצינו במסכת שבת (קכט, א), וכן פסק בט״ז (יו״ד סימן קי״ז סק״ד).

★★

בגמ׳: אלא האי תנא הוא (דאסור לאדם לחבול בעצמו) דתנא א״ר אלעזר הקפר ברבי מה ת״ל וכפר עליו מאשר חטא על הנפש כו׳ שציער עצמו מן היין כו׳.

דבר זה הובא להלכה בשו״ע הרב חלק חושן משפט (הל׳ נזקי הגוף סי׳ ב׳) וז״ל: אסור להכות את חבירו, אפילו הוא נותן לו רשות להכותו ״כי אין לאדם רשות על גופו כלל״ להכותו, ולא לביישו, ולא לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל או משתה כו׳.

ובקונטרס אחרון הביא מים של שלמה דאסור לצער את עצמו ולבייש את עצמו אפילו לצורך ממון. והק׳ עליו בשו״ע הרב דמצינו דא״ל רב לרב כהנא (פסחים קי״ג ע״א) פשוט נבילה בשוקא ואל תאמר כהנא אנא וגברא רבא אנא, הרי דמותר לבייש עצמו לצורך ממון.

ובקרא מצינו שאמר יעקב אבינו אודות שמירת צאן לבן ״הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה״, הרי שמותר לצער את גופו משום ממון, ונשאר בצע״ג.

★★

הרמב״ם בהל׳ דעות (פ״ג ה״א) הביא הך סוגיא דהכא דאסור לחבול בעצמו ולסגף עצמו, כמו שהנזיר נקרא חוטא. ותמה באבי עזרי (שם) דהרי בהל׳ חובל ומזיק פ״ה ה״א כתב: כתב אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו כו׳ המכה אדם מישראל עובר בבל תוסיף. הרי שחובל בעצמו עובר בבל תוסיף.

ותירץ דודאי פשטי׳ דקרא דבל תוסיף איירי בחובל בחבירו, אבל אחרי דראינו שהנזיר נקרא חוטא, וכן כל המסגף את א״ע, ממילא ידעינן שגם זה הוא בכלל בל תוסיף, אבל אין בכלל בל תוסיף.

וזהו מ״ש בלח״מ (הל׳ דעות) מהר״ן בשבועות שהנשבע לצער א״ע חל השבועה, משום דהא דאסור לחבול א״ע אינו מפורש בקרא. וק׳ דהא כנ״ל הרמב״ם כ׳ דהוא בכלל בל תוסיף. אלא ע״כ שאינו בכלל פשטי׳ דקרא. אלא כיון שלמדנו מנזיר שאסור לצער א״ע, ה״ז בכלל בל תוסיף, אבל לא נכלל בעיקר פירוש בקרא.

★★

בגמ׳: אלא תנאי הוא דאיכא למאן דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו ואיכא מאן דאמר אדם רשאי לחבל בעצמו וכו׳.

נשאל הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ עח) אם אחד נתן רשות לחבירו להכותו, אם חבירו עובר על לאו של לא יוסיף וחייב מלקות.

והשיב וזה לשונו, הנה מכיון שאסור לאדם לחבול בעצמו כדאיתא בב״ק דף צא ואיפסק כן ברמב״ם רפ״ה דחובל, ודאי אין רשותו כלום לסלק איסור בל יוסיף מעליו, ואף באופן שיהי׳ פטור לשלם דאף דבסתם נתינת רשות חייב לשלם כדאי׳ בב״ק דף צב אף באמר על מנת לפטור משום דתלינן שאין אדם מוחל, וכדכתב הרמב״ם פ״ה מחובל הי״א שהדבר ידוע שאין אדם רוצה בכך, מ״מ כשאמר הנחבל שהיתה כוונתו לפטרו ממש הא פטור כדאי׳ ברש״י שם דף צג וכן הוא גם לתוס׳ שם, מ״מ יהי׳ פטור ממלקות דנחשב כשילם מצד המחילה, ובנתן לו רשות לחבול בו וחבל בו חבלה שפחותה משוה פרוטה, מסתבר שעל חבלה קטנה כזו שהוא גם בלא צער ובלא בושת אין זה דרך נציון ובזיון

כשנותן לו רשות ואין מקפיד על זה שאינו עובר בלא תעשה דלא יוסיף דהוא כדרך שחוק בעלמא, דהלאו אינו עובר אלא כשהוא דרך נצחון ובזיון כדאיתא ברמב״ם שם וממילא לא שייך מלקות, אבל בחבטה גדולה שהוא דרך נציון ובזיון לא תועיל נתינת הרשות לסלק האיסור מעליו, מאחר שאף הוא עצמו אסור לחבול בעצמו כדלעיל.

והא דחבריה דמיכה נענש על שלא הכה את חבירו מיכה הנביא מה שאמר לו להכותו, הוא משום דמיכה היה נביא המוחזק, שלעבור אלאו בהוראת שעה מחוייבין לשמוע לו כמו במצוה לדבר חול.

והיה יכול הגמרא בסנהדרין דף פ״ט להוכיח דנביא המוחזק שאני, מזה גופא שהיה מחוייב לשמוע לו להכותו אף שהוא לאו מאחר דרשותו לא מהני, אבל הביא מאברהם בהר המוריה דשמע לו יצחק ומאליהו בהר הכרמל דסמכו עליו לעבור על איסור שחוטי חוץ, משום דהא איכא מאן דאמר דאדם רשאי לחבול בעצמו בבבא קמא שם, שלדידיה יש להועיל רשעתו שלא יעבור על הלאו, ולכן הוכיח מאברהם ואליהו שודאי הוא איסור לכולי עלמא וגם איסור חמור דמיתת בית דין וכרת, ומ״מ סמכו עלייהו בלא אות שהוא משום דנביא המוחזק שאני, עיי״ש.

ועיין מה דנו פוסקי זמנינו בספרי תשובותיהם אי שרי לאדם לעבור ניתוח קוסמטי (-לייפות את עצמו), דנמצא חובל בעצמו שלא לשם רפואה.

★★

בגמ׳: מה תלמוד לומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכי באיזה נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין.

בבן יהוידע (נדרים י, א) ביאר למה מניעת האדם מן המאכל נחשב לחטא, כיון שניצוצות וחלקים של נשמות, מגולגלים במאכל ומשתה, ועל ידי הברכות שיברך בשעת האכילה והשתיה, יתוקנו וישובו למקומם הראוי, וכמו שנאמר (תהלים קז, ה), ״רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף״, דבהם היינו האוכלין והמשקין, ונמצא זה שנדר בנזיר ואינו אוכל ענבים ואינו שותה יין, חטא לנפשו שלא תקחו חלקים המגולגלים, וחיסר אותה מזה הבירור והתיקון.

עוד ביאר (נזיר יט, א), דמצינו כמה דברים של מצוה שקבעו אותם על היין, וכגון מצות קדוש שבת ויום טוב, ומצות הבדלה, ומצות ברכת המזון, ומילה, ואירוסין ונשואין, וכיוצא, וכל זה כדי לתקן בזה חטא אדם הראשון שהיה ביין, ועל כן זה הנודר בנזיר, שאסר היין עליו ונמנע משתייתו, עשה צער לנפשו.

★★

בתורת חיים על אתר ביאר מדוע נחשב לחטא, לפי שהאדם נברא גוף ונפש דהיינו נשמה, ואין אדם חוטא אלא מצד הגוף אשר יסודו מעפר, אבל הנשמה כיון שהיא באה מלמעלה טהורה היא, ורוב החטאים באים בסיבת מילוי הכרס, כמו שאמרו, ״מילוי כרסא זיני בישא״, ולפיכך מצד הגוף יפה לו לאדם לענות גופו בתעניות ולצער עצמו מן היין, להתיש חומרו שלא יחטא, אבל מצד הנשמה אדרבה אי אפשר לו לאדם להשלים פעולתה לעסוק בתורה ובמצות אלא אם כן אוכל ושותה כראוי, כדאמרו במסכת תענית, אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים, נמצא שהתענית הוא מצוה מצד שמיגע את הגוף שלא יחטא, ועבירה קצת מצד שמונע קצת את הנשמה מלעסוק יפה במלאכת שמים, וזה שאמר הכתוב ״וכפר עליו מאשר חטא - על הנפש״, דנהי דמצוה קעביד מצד הגוף, מצד הנפש דהיינו הנשמה חטא ובעי כפרה.

★★

בגמ׳: שורי הרגת נטיעותי קצצת, אתה אמרת לי להרגו פטור כו׳ **א״כ לא שבקת חיי לכל ברי׳** כו׳ **בשור העומד להריגה** כו׳

בשו״ת הרא״ש (כלל ס״ד אות ה׳) דן בדבר אשה שקרעה שטרות שנפלו ליורשים בירושה, אי נאמנת לומר שאמרו לה היורשים שפרועים הן ושתקרע אותם, והם מכחישים אותה.

וכתב דהא ודאי דאינה נאמנת סתם לומר שאמרו לה שתקרע אותם, כמו שאינו נאמן כאן לומר אתה אמרת לי להרגו, אלא אפי׳ אם טוענת שאמרו לו שתקרעם בגלל שהם פרועים ג״כ אינה נאמנת.

וראי׳ לזה מדאוקים לה להך ברייתא בשור העומד להריגה וא״ל להרגו, משמע שידוע לנו ששור זה עומד להריגה, אבל אם המזיק אומר שהניזק אמר לו ששור זה עומד להריגה ושיהרוג אותו, אינו נאמן. וה״נ אם ידוע ששטרות אלו פרועים הם, שפיר עשתה שקרעה אותם, אבל אם אינו ידוע לנו, אינה נאמנת לומר שאמרו לה שפרועים הם ושתקרעם.

והטעם הוא, דגם בזה שייך לא שבקת חיי לכל ברי׳, דאם כן כל מזיק יבא ויטעון שהלה אמר לו ששור זה עומד להריגה ושיהרוג אותו, אלא ודאי אינו נאמן דסתם שור אינו עומד להריגה, וכן סתם שטר שברשות המלוה הוא בחזקת שאינו פרוע, דא״כ הו״ל למיהדר לי׳ להלוה.

ועיין עוד בתשובות של הגהות מיימונית סוף ספר נזיקין (סי׳ י״ב) בשם מהר״ם, ובשו״ת לחם רב (לבעל לחם משנה, סימן קפ״ה).

★★

בגמ׳: בשור העומד להריגה וכו׳ דא״ל אנא בעינא למיעבד הא מצוה וכו׳ וחייבו ר״ג ליתן לו עשרה זוז.

כתב המנחת חינוך (מצוה תקמ״ו י״א) דמכאן למד הר״מ דבהסרת המזיק יש קיום עשה בנוסף לאו של לא תשים דמים בביתך (לעיל טו:) שמלמד דאסור להשהות סולם רעוע בתוך ביתו, וע״כ כתב הר״מ (הל׳ רוצח פרק י״א הלכה ב׳) דכל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד, דאי נימא דאין קיום עשה בדבר ואינו חייב להסיר המכשול רק שלא יעבור על לאו של לא תשים דמים בביתך, א״כ לא שייך בזה חיוב של עשרה זוזים, דלא מצינו שכר מצוה רק במצות עשה שמוטל על האדם ולא בנמנע מלעבור על ל״ת.

★★

בגמ׳: מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו ר״ג ליתן לו י׳ זהובים.

יש להסתפק בחוטף בנו של חבירו ולומד עמו תורה אם צריך לשלם להאב י׳ זהובים או לא.

וכתב בס׳ ילקוט דברי אסף (ערך חינוך - חובת החינוך אות ט׳) דדבר זה תלוי במחלוקת אחרונים, דהגה״ק רבינו צדוק הכהן בספרו אוצר המלך (על הרמב״ם הל׳ ת״ת פ״א ה״ג) סובר דמצות ושננתם לבניך הוא מצוה שמוטלת על גוף האב כתפלין ומילת בנו, אלא שיכול לקיימה על ידי שליח, ולפי זה מי שחוטף ממנו מצוה זו צריך לשלם לו י׳ זהובים.

אמנם הגאון ר׳ ברוך בער ז״ל (בתשובה שבסו״ס ברכת שמואל על מס׳ קידושין) מצדד שהמצוה על האב הוא רק שיראה וידאג שבנו ילמד תורה ואינו מצוה שבגופו, ולפי זה יש לומר שכל שא׳ למד עם הבן א״צ לשלם לו להאב, דסוכו״ס הבן למד תורה ושפיר נתקיים המצוה.

ועיין שם עוד שכ׳ אם נימא שצריך לשלם להאב י׳ זהובים, מפני שחטף ממנו מצותו, יש לדון עד כמה פעמים י׳ זהובים צריך לשלם לו, שהרי הגר״א כתב בשנות אליהו (רפ״א דפאה) שבתלמוד תורה כל דיבור ודיבור הוא מצוה בפני עצמה, ולפ״ז אין מספר להכמות פעמים של י׳ זהובים שהוא צריך לשלם לו.

אמנם יש לצדד דכל זה הוא בחובת ת״ת שלומד בעצמו, אבל לגבי לימוד עם בנו נחשב הכל למצוה א׳, ואינו צריך לשלם לו רק פעם א׳ עשרה זהובים.

★★

בגמ׳: וחייבו ר״ג ליתן י׳ זהובים.

ברי״ף הביא דברי הגאונים שכתבו דהא דחייב ליתן י׳ זהובים קנסא הוא ולא ילפינן מיני׳ בעלמא, והרי״ף דחה דבריהם דהא רב למד מזה לענין קוצץ אילן של חבירו שחייב י׳ זהובים, ועל כרחיך דדינא הוא.

ותמה המשל״מ (הל׳ חובל ומזיק פ״ז ה״ד) והש״ך (סי׳ שפ״ה סק״א) דמאי מייתי הר״ף ראי׳ מרב, הא רב ס״ל בגיטין (נ״ג ע״א) דילפינן קנס מקנס, ולהכי יליף רב קציצית נטיעות של אשרה מכיסוי הדם, אבל לדידן דלא ילפינן קנס מקנס, שפיר יש לומר דרק בכיסוי הדם חייב י׳ זהובים ולא בשאר דברים.

ותי׳ הגאון מהר״ש לנדא בשו״ת נו״ב (תניינא חו״מ סי׳ ס״א) דהא דרב סובר בגיטין דילפינן קנס מקנס, היינו באופן שאין סברא לחלק ביניהם, דאיכא למ״ד דאפ״ה אין לך בו אלא חידושו, ולא ילפינן חדא מחדא, בזה ס״ל לרב דשפיר

ילפינן קנס מקנס, אבל אם יש איזה סברא לחלק ביניהם מודה רב דלא ילפינן א' מחבירו.

והנה הכא יש סברא גדולה לחלק דדוקא בכיסוי הדם דהתורה זיכתה לו להשוחט במצות כיסוי, כדכתיב ושפך וכסה, להכי מי שחוטף ממנו קנסינן לי' לשלם י' זהובים, אבל בהך דקציצת אילן של אשרה שלא זיכתה לו התורה, רק מחמת שעומד ברשותו להכי הוא קדים, וא"כ אין לו כ"כ שייכות וזכות לאותה מצוה, וא"כ אין לילף מכיסוי הדם שזיכתה לו תורה, ואעפ"כ יליף מינה רב לחייבו י' זהובים, ומזה מוכיח הרי"ף שפיר דדינא הוא ולא קנסא.

★★

בגמ': **וחייבו רבן גמליאל ליתן לו עשרה זהובים.**

בתורת חיים הביא בשם האור זרוע שכתב, רמז לדבר שהברכה שוה עשרה זהובים, מדכתיב גבי אליעזר עבד אברהם (בראשית כד, כב) 'ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם', וצריך להבין, למה פרט הכתוב משקלם.

אלא לפי שראה אליעזר שהיא גרמה לו לברך השם, כמו שאמר 'ברוך ה' אלהי אדוני אברהם', לפיכך נתן לה שכר השני צמידים עשרה זהב משקלם, שכך קבל מאברהם ששכר ברכה עשרה זהובים.

בתורת חיים הוסיף לבאר על פי זה, דלכך נקט רבן גמליאל עשרה זהובים ולא קאמר עשרה דינרין או סלעין, משום דנקט לשון המקרא דכתיב 'עשרה זהב משקלם'.

עוד ביאר לפי זה את לשון הכתוב (תהלים פד, יא), 'כי טוב יום בחצרך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלהי וגו'', דבתי כנסיות נקראות חצרות קדש, ולפי שהאדם מחוייב לברך בכל יום מאה ברכות בבית הכנסת, ושכרן עולה אלף זהובית ליום אחד, ואילו היו נותנין לאדם הברירה בין אלף זהובים מזומנים בעולם הזה לבין שכר מאה ברכות לעולם הבא, פשיטא שהיה בוחר לקחת אלף זהובים, ולזה אמר המשורר שהוא אינו כן, כי טוב בעיניו שכר מאה ברכות שמברכין ביום אחד בבית הכנסת מאלף זהובים, וזהו שאמר 'כי טוב יום בחצרך מאלף'.

★★

בחידושי חתם סופר (חולין פ"ז ע"א) כתב דשכר זה די' זהובים אינו תשלום לא על המצוה ולא על הברכה חלילה שהרי - כל חפציך ישוו בה, אלא באמת מי שחטפו ממנו אותה מצוה יש לו שכר בשמים בדיוק כאילו עשה הוא המצוה, דחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה נחשב כאילו עשאה, אלא שעכ"פ הצטער על שנטלו ממנה המצוה, ושיעורו חכמים שצער זה הוא כשיעור י' זהובים.

★★

עיין שם עוד בחתם סופר בטעם ששיערו חכמים י' זהובים, דקנס היותר חמור בתורה הוא חמש, שמשלם הגונב וטבח ומכר משלם ה' בקר תחת השור, והנה באלעזר כתיב שנתן לרבקה (בראשית כ"ד כ"ב) שני צמידים על ידה עשרה זהב משקלם, וכתב רש"י נגד י' הדברות, נמצא כל מצוה שוה זהוב, ומשלם חמש, והרי ק"ו לשכינה י"ד יום (לעיל כ"ה ע"א ע"ש בתוס'), הרי שני פעמים חמש זהובים, נמצא על כל מצוה משלם י' זהובים.

★★

בגמ': **אמר רב, דיקלא דטען קבא אסור למקצציה** וכו'.

הנה ענין זה הובא להלכה ברמב"ם (פ"ו דמלכים הל"ח) ובספר החינוך (מצוה תקכ"ט) ע"ש. אך בשו"ע לא נזכר, רק הט"ז יו"ד (סוס"י קט"ז) הביאו ע"ש. וראה גם בטור חו"מ (סי' שפ"ב) שמרומז דין זה, וצ"ע מש"כ בט"ז שלא מצא בטור מזה

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קנט) כתב לבאר מדוע השמיט השו"ע דין זה, וביאר, כי איסור קציצת אילן היא דוגמא אחת מיני רבות לאיבוד דבר דרך השחתה שאיסורו משום בל תשחית, ואיסור בל תשחית מוזכר כמה פעמים בטור כמבואר ביו"ד הל' אבילות סי' שמ"ט וסי' ש"נ, לכן לא טרח הטור לכתוב באופן ישיר איסור השחתת עץ משום שכבר ציין במפורש איסור זה (שהוא איסור כולל) בהקשרים אחרים ע"כ.

ובקובץ אורייתא (כרך ח' ע' רה) דן בדברים, והביא בשם חכ"א שכתב שיש מעט דוחק בתשובה של השבות יעקב, משום שעל הטור והשו"ע היה להזכיר הדין ביו"ד סי' קט"ז שנושאו הוא דברים האסורים משום סכנה. דמהגמ' בב"ק משמע שבהשחתת אילן מאכל לא רק שיש איסור בל תשחית

אלא איכא גם ענין של סכנה, דמסופר שם - א"ר חנינא לא שכיב שיבחת בני אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. מדוע לא נמנה סכנת קציצת אילן בכלל הדברים הנמנים שם באותו סימן, הלא סכנתא חמירא מאיסורא, ובספק סכנה ראוי להחמיר יותר מספק איסור כדכתב הב"י שם סי' קטז הביאו הגהת רמ"א בשו"ע ס"ה, וצ"ע. אכן, אפשר שלזה נתכוין הט"ז בתמיהתו על הטור.

ועוד הביא שם לחזק הקושי' על השמטת השו"ע, דהנה הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו הל' ח-י חילק בין עצי מאכל לשאר דברים, שבעצי מאכל איסור השחתתם הוא מן התורה ולוקה מן התורה. אך שאר דברים כגון משבר כלים וקורע בגדים ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדרבנן. וביאר שם הרדב"ז דהחילוק נובע מכך, שלגבי עצים בנוסף לבל תשחית יש לאו מיוחד "ואותו לא תכרות" לכן לוקה מן התורה, בעוד שבשאר דברים איסורם הוא משום בל תשחית בלבד. כנראה דעתו שהוי לאו שבכללות שאין לוקין עליו מה"ת, או כמו שכתב התורה תמימה (דברים כ' אות נ"ז) ששאר דברים איסור השחתתם אינו מפורש בתורה, לכן לא לוקין עליהם. ואילו המשל"מ שם הביא דברי מהר"י באסאן וממנו משמע שבשאר דברים גם איסור השחתתם אינו אלא מדרבנן בלבד. (אם בל תשחית דאורייתא או דרבנן עיין שדי חמד מע' ב' כלל ז' ואריכות רבה ביביע אומר ח"ה יו"ד סי' י"ב). לאור זאת תמוה מדוע השמיע הטור והשו"ע דין בל תשחית לגבי דברים אחרים כאוכלים ובגדים שאיסורם קלוש, היה לו להשמיע את עיקר הדין בעצי מאכל, בהם איסור השחתה הוא מן התורה ולוקין עליו.

★★

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' י"ג) כתב הרה"ק ממונקטש זצ"ל ליישב בענין זה, בהקדם מה שדקדק על צוואת ר"י החסיד המודפסת בספר חסידים ואיתא שם דאילן העושה פירות אין לקצוץ אותו, ותמוה שהוא מקרא מפורש בסו"פ שופטים וכמבואר בגמ' כאן. ועוד כתב להקשות במש"כ הט"ז (ביו"ד שם) שהאיסור הוא משום סכנה, והרי הוא דאוריתא וכמפורש בקרא. וכתב שם, בהקדם מה דאיתא בגמ' כאן:

דאמר רב דוקא דטעין קבא אסור למיקצי', א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זימנא, ואמר רבינא דבמעולה בדמים מותר. משמע דהך דר' חנינא משום סכנה דשכיב שיבחת ברי' דקץ תאינתא היינו תאינה סתם כל דהו גם אם לא היו טעין קבא, מ"מ סכנה איכא, דאל"כ ונאמר דמיירי בטעין קבא, קשה לומר דבנו שיבחת הי' כ"כ עבריין לילך ולקוץ ולעבור על לאו דאורייתא בפרהסיא, ומדוע לא יירא מפני אביו ומדוע לא מחה בו אביו באמת, אלא ודאי דלא היו טעין קבא, ע"כ הקיל בעצמו מפני שמותר עפ"י דינא וגם לא מחה בו אביו, ונראה אח"כ כששכיב, דסכנה איכא גם בלא טעין קבא (וכנראה שמת מיד אחר הקצותו, או מפני שהמה התנאים ואמוראים ידעו ברוח קדשם כי רק עי"ז מת).

ע"כ שפיר אשמעי' הט"ז במ"ש דאסרו "חז"ל מפני הסכנה", היינו הך דר' חנינא דיש סכנה גם במקום דאינו אסור עפ"י הדין, כגון בלא טעין קבא או מעולה בדמים או צריך למקומו מ"מ אסרו משום סכנה [וכמו שקבלנו מאבותינו הקדושים, שלא הזדקק להורות לקוץ אילן גם באופני היתר כנ"ל, ולחוש מפני סכנה והיכא דהכרח להורות ישלחו הוראה זו להבד"צ או למורה אחר. ועיי' בשו"ת צבי תפארת לאאמו"ר זי"ע סי' ו'].

ואם כי בשו"ת מקור ברוך להג"מ בענדיט וויזעל ז"ל (סי' ח') כתב דאין לומר דהך דר' חנינא מיירי גם בלא טעין קבא וכיוצא, דא"כ למה אמר רבינא אח"ז בצריך למקומו מותר, והו"ל להקדים דברי רבינא לדברי ר"ח כיון דר"ח מיירי רק מסכנה ולא מדינא, וכיון דתני אח"כ דברי רבינא דבמעולה בדמים מותר ש"מ דקאי על דברי ר"ח עכ"ד.

וזה אינו סתירה לענ"ד, שי"ל כיון דרבינא בתראי הוא וממסדרי התלמוד, ע"כ נקטו דבריו באחרונה ואשמעינן בצריך למקומו מותר מדינא, אבל י"ל דסכנה יש גם בזה כדברי ר' חנינא. ולפי"ז מובן מה דאמרי' בב"ב (כ"ו ע"א) דא"ל רב ר"ח לר"י אנא לא קייצנא מר אי ניחא לי' ליקוץ, היינו שהי' ראוי לקוצו מדינא אעפי"כ חשש רבר"ח משום סכנה ע"כ אמר לר"י מר אי ניחא לי' ליקוץ, היינו אולי אינו גברא דקפדנא ואיננו חושש יוכל לקוצו כיון דמותר מדינא.

★★

ולפי"ז שפיר יש ליישב דברי רבינו יהודא החסיד דאשמעינן בצוואתו שמירת הסכנה, ע"כ אשמעינן דאין לקוץ

אילן מאכל היינו בשום אופן כלל, היינו גם בלא טעין קבא או צריך למקומו כנ"ל דמותר מדינא מ"מ מטעם סכנה אסור. ובאמת כתב שם בתשו' מקור ברוך הנ"ל בסוף התשו' דלפי"ד הטור בלא טעין קבא מ"מ כיון שהוא עושה פירות מעט אסור לקוצו, וכ"כ בתשו' בית שלמה (חיו"ד סי' ק"מ) עיי"ש, וי"ל דזהו אשמעי' ר"י החסיד בצוואתו, דאילן העושה פירות (אם רב או מעט גם בלא טעין קבא. מ"מ) אסור לקוצו (גם מדינא) כנז'.

שוב ראיתי בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ע"ו) שכתב ג"כ בצריך למקומו או דלא טעין קבא, הגם דמותר מדינא לקוצו מ"מ מפני הסכנה אין לקוצו, ופירש כן בדברי הגמ' ב"ק דהאי דשכיב שיבחת וכו' כדברינו הנ"ל. ועיי' שו"ת בשמים ראש (סי' של"ד). וידעתי שיש דיעות שמקילי' דגם סכנה אין בו בצריך למקומו וכיוצא, אך כתבתי לדיעות דס"ל שיש עכ"ז סכנה גם במותר מדינא, ע"כ ישבתי דעת צוואת ריה"ח כנ"ל.

★★

בגמ': לא **שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה.**

כתב בשיטמ"ק כאן ביאור הדברים: שהרי התורה מנמקת את איסור הכריתה "כי ממנו תאכל כי האדם עץ השדה", א"כ חיות האדם קשורה לחיות העץ. וכך כותב האבן עזרא בפירושו על התורה: "ולפי דעתי פירושו של פסוק כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה, והטעם כי חיי בן אדם, אדם הוא עץ השדה, וכמוהו כי נפש הוא חובל".

ולפי"ז כתב הגאון השואל ומשיב זצ"ל ליישב קושית המפרשים על שיטת הרמב"ם דס"ל שכל ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, כשהתורה אסרה או חייבה, היא לא התייחסה אלא אך ורק לצד החיובי בוודאי, אבל בספק דין תורה, הרי הוא אסור רק מדרבנן שפסקו להחמיר בספיקא דאורייתא. חומרא זו אינה קיימת בספיקא דרבנן.

והקשו המפרשים על שיטתו, שהרי בפסוק (דברים כ, יט) נאמר: "כי תצור אל עיר ימים רבים להילחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור". בפסוק זה מוזכר האיסור המפורסם של "בל תשחית". יש איסור דאורייתא לכרות עץ מאכל, וכפי שהתורה מנמקת "כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה", הרי זה איסור דאורייתא להשחית אילן מאכל, והתורה ממשיכה בפסוק כ': "רק עץ אשר לא תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך עד רדתה". התורה מתירה לצורך המצור לכרות עצים שאינם עצי מאכל, והתורה מזכירה רק עץ אשר תדע כי לא עת מאכל הוא אותו תשחית וכרת.

זאת אומרת, כדי שנוכל להשתמש בהיתר של התורה עלינו לדעת בוודאות שהעץ העומד בפנינו אינו עץ מאכל. משתמע מדברי הפסוק: שעץ כזה שאין אנו יודעים בבירור אם הוא עץ מאכל או לא, אסור לנו לכורתו, זאת משום שרק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת, משמע, שעץ שאנו לא יודעים בוודאות כי לא עץ מאכל הוא, אסור לכרות אותו. והדבר לכאורה אינו תואם על שיטת הרמב"ם, הרמב"ם סבור: שבכל איסורי התורה אין התורה מתייחסת אלא אך ורק לאופן הוודאי, וספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, היה עלינו לומר כך: רק עץ אשר תדע כי עץ מאכל הוא אותו לא תכרות, אבל עץ אשר אין אתה יודע אם עץ מאכל הוא או לא אותו תשחית וכרת, היות וספיקא דאורייתא לקולא, הרי אליבא דהרמב"ם: ספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, ורק מדרבנן לחומרא, אם התורה אוסרת ספק עץ מאכל בהשחתה, עלינו ללמוד מאיסור זה לכל איסורי התורה, שכאשר אין אנו ידועים בוודאות שהדבר אינו אסור, עלינו לאוסרו.

★★

ולפי"ד השיטמ"ק הנ"ל דענין קציצת עץ מאכל יש לו קשר לחיי האדם, מיישב השואל ומשיב את הקושי' הנ"ל, דבמפרשים מביאים משמו של רבי אברהם בן הרמב"ם שאמר: שלמרות ששיטתו של אביו הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, כלל זה אינו תקף כאשר אנו עוסקים בספק נפשות, אדם שנפל עליו הגל ועלינו לפקח את הגל תוך כדי חילול שבת דאורייתא, ואין אנו בטוחים אם האדם שקבור תחת הגל עדיין חי או לא, אנו אומרים ספק נפשות להחמיר, מדאורייתא אנו חייבים לפקח את הגל על הצד הרחוק, שמא עדיין חי אותו אדם, משום שלעניין של פיקוח נפש אנו צריכים לחשוש אפי' לאחוז קטן, כך שאפי' אם בכל התורה כולה

אנו אומרים ספיקא לקולא מדאורייתא, בספק נפשות עלינו להחמיר מדאורייתא.

ולפי"ז א"ש כאן, נכון שבכל ספיקא דאורייתא, סובר הרמב"ם שמדאורייתא לקולא, אבל האיסור של "לא תכרות" כרוך בנפשות, הן השחתת העץ מושווית, להשחתת הנפש, והן האדם המכרית ומשחית את העץ מסתכן בנפשו, ובעניין של אותו תשחית וכרת, אבל עץ כזה שאתה מסופק אם הוא עץ מאכל או לא, אסור לך לכרות אותו, משום שספק נפשות לחומרא.

★★

בהקשר לקושית המפרשים הנ"ל על הרמב"ם דסד"א לקולא מדין קציצת עץ מאכל, כותב בשו"ת משיב דברים (יו"ד סי' פח): אא"ז הגאון הצדיק בעל מתא דירושלים בספרו תשו' מרכבת ארי' כתב לתרץ קושית מעין החכמה הנ"ל וז"ל. ונ"ל משום דלכאורה יש לעיין. דהפסוק גופא סותר, דמתחילה אמר כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות משמע דוקא היכא דודאי ממנו תאכל הוא דלא תכרות, הא ספק תכרות, ואח"כ אמר רק עץ אשר תדע משמע הא ספק לא, וא"כ הפסוק גופא סותר לכאורה.

ונ"ל דהרמב"ם פסק דאינו מביא אשם תלוי כי אם באיקבע איסורא כגון דאיכא חלב ושומן ואכל א' מהם, אבל בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן אינו מביא אשם תלוי, אלא דאח"כ כתב שם (בפ"ח מה' שגגות ה"ג) חתיכה שא' אומר שהוא חלב וא' אומר שהוא שומן מביא אשם תלוי, ותמה הראב"ד הא זה לא חשיב איקבע איסורא, ותירץ בכ"מ בתירוץ הב' כיון דע"א אומר חלב חשיב איקבע איסורא. והשתא לפי"ז י"ל, דהא דהפסוק הא' אומר כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות דמשמע הא ספק תכרות, איירי בלא נודע אי הוא עץ מאכל או לא וספיקא לקולא, משא"כ בקרא רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא דמשמע הא ספק לא, איירי בע"א אומר עץ מאכל וע"א אומר שאינו עץ מאכל, שם כיון דע"א אומר עץ מאכל חשיב כאקבע איסורא דמודה הרמב"ם.

עוד י"ל עפ"י מה שדרשו עד רדתה אפי' בשבת, וא"כ בשבת הו"ל איתחזק איסורא ובזה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל אותו תכרות הא ספק לא, משום דבשבת הו"ל אתחזיק איסורא, משא"כ ברישא לא איירי בשבת ודו"ק. ויש אפי' ראי' מזה לרמב"ם ודו"ק עכ"ל אא"ז זלה"ה.

★★

בגמ': אין אדם רשאי לחבול בעצמו

באגרות משה (חושן משפט חלק ב' סימן סו) כתב, שהאיסור לחבול בעצמו הוא במכה דרך בזיון, ומה שהלך רב חסדא בשדה קוצים והעלה בגדיו, ולא חשש שרגליו יוחבלו ויפצעו, כיון שהליכתו של ר' חסדא היתה לצורך ולא דרך בזיון מותר.

ומבאר לפי"ז דמה שמצינו שר"ע פגע במטתו של ר"א והיה מכה בבשרו עד שדמו שותת (סנהדרין סח ע"א) והקשה בערוך לנר ביבמות (דף יג ע"ב) הרי רע"ק עצמו ס"ל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, אלא משום שעשאו לכבודו של ר"א ממילא לא הוי דרך בזיון ומותר.

ועל פי זה העלה באגרות משה, שניתוח פלסטי לצורך יפוי אינו אסור משום חבלה, שאינו לבזיון.

דף צ"ב ע"א

בגמ': יכול אפילו מעולה בדמים וכו'.

כתב החות יאיר (סי' קצ"ה) יש לי קצת מבוכה בהאי ל"ת דשרי רבנן במזיק אילנות אחרים או במעולה לבנין, ואילו פשטן של דברי המקרא כמש"כ רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת ובנית מצור וכו', משמע דמעץ זה בונה סוללות ומצור על העיר, ומ"מ דוקא מאילנות שאינם של מאכל, ולמה נתיר לצורך בנין וטעם כל דהו.

ותירץ דחז"ל ידעו דבלתי מסתברא הוא שתאסור התורה השחתת עץ מאכל אם נצרך השחתתו למצור ולכיבוש השונא כ"ש אם מלחמת מצוה הוא, לכן פירשו חז"ל בברייתא (צא:) רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק, וס"ל דרישא דקרא אוסר השחתת עצי פרי דרך השחתה לנקום באויב, והדר אמר קרא להתיר שניהם לצורך מצור, וקמ"ל דגם לצורך מצור יקדים סרק למאכל.

★★

ועיין שם בשו"ת חות יאיר שנשאל בדבר אילן אפרסקין שעלה לאחד בחצירו סמוך לחלון ביתו ומאפיל עליו אי מותר לקצצו.

והשיב דכיון שהוא לצרכו מותר, דכמו דאמרינן הכא דאם אין לו רק עץ מאכל וצריך לו לעצים לבנין שרי לקוצצו, וכן כתב הרא"ש (כאן סי' ט"ו) שאם צריך למקום האילן לבנות שם מותר לקצצו, כן אם זה מאפיל עליו ומחשיך ראייתו ג"כ מיקרי צורך האדם ומותר לקצצו.

ומ"מ כתב שאם יכול לקצוץ הענפים ולא כל העץ, אעפ"י שבמשך הזמן שוב יצמחו ויצטרך שוב לבנותם, יעשה כן ולא יקצוץ גוף האילן, שמפני להרויח אותו טורח שלא יצטרך לקצוץ שוב ושוב אין להתיר לו לקצוץ גוף האילן.

וכן מש"כ הראש שכדי לבנות שם מותר לקצוץ האילן, היינו שרוצה להרחיב את ביתו, או לתקן לו חדר הנצרך לו, אבל רק בשביל להרחיב חצירו לצורך טיול ורווח בעלמא לא.

★★

בשו"ת חיים שאל להגאון החיד"א (סי' כ"ג) נשאל דבפסחים (נ' ע"ב) אמרו דקוצץ אילנות טובות אינם ראוים סימן ברכה, והכא אמרו דאיכא איסורא וסכנה.

ותירץ החיד"א דבודאי לקצוץ עץ מאכל איכא איסור וסכנה, אלא התם קאמר דאחרי שעברו וקצצו, אם עושה בהן סחורה אינו רואה בהן סימן ברכה כיון שנעשה בהם עבירה.

★★

היעב"ץ בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ע"ו) כתב בהא דאר"ח לא שכיב שבחת ברי אלא משום דקץ אילנא כלא זימני', דודאי שבחת בנו של ר"ח הי' ת"ח וח"ו דעבר על איסור בל תשחית, אלא ע"כ שהי' מעולה בדמיו או נצרך למקומו, ואעפ"כ אינה משנת חסידים ונענש ע"ז לפנים משורת הדין לפי שהי' חסיד.

אמנם החיד"א (שם) משיג עליו, שלפי שלא נהג לפנים משורת הדין לא הי' מת בלא עתו, ויקר בעיני ד' המותה לחסידיו כתיב, ומשו"ז לא הי' צריך להיות רק נענש ביסורים אם הי' איסור מצד חסידות, וגם מלשון שאמר שקץ תאינה "בלא זימנ'" ול"א שקץ תאנה שנצרך למקומה, ומשמע שעבר על איסור בל תשחית ומשו"ה נענש במיתה.

וע"ש בנידון דיד' שרצו לעקור האילנות לבנות שם בתים להרווחה, וכ' דיעקרו האילנות ע"י גוי ויטע אותם במקום אחר.

ועיין בשו"ת חת"ס יו"ד (סי' צ"ב) מה שכתב עוד בהא דמת שבחת.

★★

במשנה: קרע את כסותי ושבר את כלי חייב, על מנת לפטור פטור.

בשו"ת צמח צדק (סי' קכ"ד) כתב דמי שנתן לשליח הרשאה לגבות את חובו, וייפה את כוחו בכל מה שיעשה בין לתיקוני בין לעוותי, והלך השליח ומחל את החוב וקרע השטר חייב. ויליף לי' מהא דאמרנן הכא דבאמר לי' קרע את כסותי כיון דאתי לידי' בתורת שמירה אם לא א"ל והפטר חייב, וה"נ כיון דהשליח בא לידי חוב זה בתורת שמירה, חייב על מה שהזיק ומחל את החוב, דע"ד למחול את החוב לא הרשה לו.

★★

בגמ': אמר לי' רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן כל המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, א"ל דכתוב וד' שב כו' א"ל את אמרת מהתם ואנא אמרי מהכא ויתפלל אברהם בעד אבימלך וגו'.

והקשו המפרשים אם רבא ידע ללמוד מהאי קרא דויתפלל אברהם וגו' אמאי שאל הוא עצמו לרבה בר מרי מנא לן הא מילתא כו'.

ותירץ הגה"ק מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל במכתב להאדמו"ר מאוז'רוב זצ"ל (שפע חיים מכתב רכ"ז) דמאברהם ידעינן רק שאם הגדול מתפלל בעד הקטן ממנו הרי הוא נענה תחלה, אבל רבא שאל מנלן שהמתפלל בעד "חבירו" הוא נענה תחילה, ולזה הביא ראי' מאיוב שהתפלל בעד חבריו. וע"ש מש"כ שם שרבא לשיטתו לא יכול ללמוד מאיוב.

★★

בגמ׳: המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה.

הנה הקב״ה נקרא ריע של כנס״י כמש״נ ריעך וריע אביך על תעזוב, ובכל עת צרה של כלל ישראל, הרי בצרתם לו צר, ושכינה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, ומי שהוא חכם בעיניו שוכח מצרת עצמו, ומתפלל על צער השכינה.

וזהו אמרם המתפלל בעד חבירו, כלומר שמתפלל בעד השכינה הק׳ שלא יהי׳ לה צער בצרותינו, הוא נענה תחילה.

(ערכי יהושע להרה״ק ר׳ יהושע ממאניסטרישץ מערכת ת׳ אות כ״ה בשם אביו הרה״ק ר׳ יצחק יואל מקאנטיקוזיווע)

★★

ברש״י ר״פ תולדות איתא שלפי שליצני הרע היו אומרים מאבימלך נתעברה שרה כו׳ צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם. והקשה החידושי הרי״ם דהו״ל לרש״י למימר ששקרני הדור אמרו כך ולא ליצנים, שהרי יצחק בן אברהם הי׳, ולא בן אבימלך.

ותירץ שבאמת מבואר כאן שבגלל שהתפלל אברהם על אבימלך להסיר העצירות נושע הוא בתפילתו, נמצא שע״י אבימלך נולד יצחק, וא״כ אמת הוא ולא שקר, אבל מחמת שהם התכוונו לליצנות, לכן כותב רש״י שליצני הדור כו׳, (וכ״כ החיד״א בספרו ערבי נחל בשם זקנו הרב ר׳ ישעי׳ ז״ל).

★★

בגמ׳: כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה.

הרה״ק רש״ב מפשיסחא זצ״ל מבאר בקול שמחה שר״ל, אף על פי שהוא צריך לאותו דבר, היינו, שיש לו רווח ותועלת באותו דבר שחבירו מצטער עליו, ולמרות זאת, מבטל את עניינו הפרטי ומתפלל על חבירו להקל מעליו צערו - נענה תחילה. וראיה לזה מאבימלך, אע״פ שהיתה תועלת לאברהם אילו אבימלך יישאר עקר, שלא יוכלו ליצני הדור לומר ׳מאבימלך נתעברה שרה׳ - בכל זאת התפלל עבורו, לכן נענה תחילה.

★★

בגמ׳: כל המבקש רחמים על חבירו, והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה.

מזה למד המגן אברהם (סימן קל ס״ב) שבתפילה על חלומות שמזכירין בברכת כהנים, כמובא בברכות (נה ע״א), צריך להזכיר תחלה ׳בין שחלמתי על אחרים׳ לפני שמתפלל על עצמו, כי המתפלל על חבירו הוא נענה תחילה.

ובברכות (דף יב ע״ב) איתא: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו׳ ואם ת״ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו, והגאון רבי ישעיה ברלין (בספרו אומר השכחה אות נט) ביאר לשון ׳כל שאפשר׳, וכי היכן מצינו צד שאי אפשר, אלא מיירי שהמתפלל הוא צדיק גדול שתפלתו נשמעת כמו רבי חנינא בן דוסא, ועל אלו נאמר כל שאפשר לו לבקש רחמים וכו׳, ולכן לא הובא בפוסקים הלכה זו.

★★

בגמ׳: מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו׳.

וצריך ביאור, מה ראו חז״ל לנכון למצוא לפתגמי העולם מקורות במקרא.

ופירש החיד״א, דרצו לעורר אותנו, דכמו שאמרו חז״ל ׳ליכא מילי דכתיב בכתובים ולא רמיזא באורייתא׳, כן דברים אמיתיים ונכונים שאומרים האנשים, או איזה דבר משל, מוכרח שיהיה רמוז בתורה, כי תורת ה׳ תמימה, והפוך בה דכולה בה.

★★

בגמ׳: כל אותן מ׳ שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון כו׳.

רבינו החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (ח״ב פרשת וישב) כתב שדבר זה הי׳ מדה כנגד מדה, שמחמת שיהודה והשבטים מכרו את יוסף ושיתפו את השכינה עמהם ״בחרם״ שלא יגלו את המכירה ליעקב אבינו ע״ה, ועי״ז התאבל יעקב אע״ה עליו כ״ב שנה, ופרשה ממנו רוח הקודש, עד שנתגלה יוסף אליו, ואז ותחי רוח יעקב, ותרגם אונקלוס ״ושרת רוחא דקודשא״.

ולכן נגזר עליו שיסובב על עצמו לקבל "חרם" שיחזיר את בנימין, וממילא הי' מנודה כל אותו זמן, עד שביקש עליו מרע"ה שיתירו לו נידויו.

★★

בגמ': בתר עניא אזלא עניותא

איתא בשם היהודי הקדוש מפשיסחא ז"ל (בס' נפלאות היהודי) האותיות שאחרי ע'נ'י' הם כ'ס'ף וזה: בתר עניא, אחרי (האותיות) עני, אזלא - הולכת ממנו עניותא, מכיון שיש לו כסף. וכ"כ החיד"א בספרו פתח עינים.

★★

בגמ': אמר לי' את אמרת מהתם ואנא אמינא מהכא "וטמא טמא יקרא".

יש לומר בדרך צחות, דבפסוק (ויקרא יג, מה) שכתוב "וטמא טמא יקרא", יש פסיק אחרי תיבת וטמא הראשון.

ואולי לומר שמי שהוא טמא, איש שהוא טמא, קורא טמא.

וזה "וטמא" מי שהוא טמא, פסיק, "טמא יקרא", מדבר רק אודות טמא. וזה מעין: בתר עניא אזלא עניותא.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': מאן נינהו חמשה וכו' אותן שהוכפלו בשמות וכו'.

וברש"י: בברכת משה, דן, זבולון, גד ואשר ונפתלי ע"כ.

והנה ברש"י עה"פ (בראשית מז, ב): ומקצה אחיו וגו' כתב: מן הפחותים שבהם לגבורה וכו' ואלה הם ראובן שמעון לוי יששכר ובנימין, וזהו לשון בראשית רבה שהיא אגודת ארץ ישראל. אבל בגמרא בבלית שלנו בגמרא בבא קמא (דף צב ע"א) מצינו שהם גד נפתלי דן זבולן ואשר.

ולכולי עלמא לא היה יהודה שם, שהיה גיבור.

וחשבתי שאולי יש עוד טעם למה יהודה לא נכנס לפרעה, כיון שיהודה אמר בתחילת הפרשה "כי כמוך כפרעה", ולפיכך יהודה לא היה צריך לראות את המלכות, את פרעה. שבעיני יהודה ראיית יוסף היתה כאילו ראה את המלך פרעה.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': מי גרם לראובן שיודה - יהודה וכו'.

ובתוס' הקשו: אע"ג דאמר במדרש וישב ראובן אל הבור מלמד וכו' מ"מ לא הודה ברבים עד אחר שהודה יהודה ע"כ.

וכתב הגאון רבי חיים יצחק ירוחם זצ"ל בספרו ברכת חיים (ע' קכד): נמצא, דראובן עשה ב' פעמים תשובה, הא' בסתר, בשקו ובתעניתו, והב' בפרהסי' שהודה ברבים.

התשובה שלפני התשובה, שאינה עדיין עיקר התשובה, כל אחד עושה ומכין עצמו לתשובה העקרית כערכו. זה מתענה ולובש שק, וזה ניעור בלילה ולומד, וזה נותן צדקה הרבה, וזה אומר תהלים וכיו"ב. ואח"כ היא התשובה העיקרית, שהיא שוה לכל בוידוי וחרטה ועזיבת החטא וכו'.

ובזה יתיישבו קראי דהושע. שובה ישראל עד ה"א כי כשלת בעונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו וגו'. והקשו המפרשים למה הפסוק שובה ישראל הוא כולו לשון יחיד, ואח"כ כל הפסוקים הם ל' רבים. גם מה כפל אומרו שוב"ה ישראל, ושוב"ו אל ה'. למ"ל ב' לשונות של תשובה תכופים זה לזה בשני כתובים בנבואה אחת לצוות לעשות תשובה.

ולהנ"ל א"ש, דהם ב' תשובות הנזכרים לעיל, היינו תשובה שקודם התשובה, ותשובה העיקרית. וכבר הקדמנו שהתשובה העיקרית היא שוה לכל, כמצות התשובה, כמו שכל מצו' היא שו' לכל אדם מישראל. אבל התשובה שקודם התשובה, כל אחד ואחד עושה אותה כפי ערכו והבנתו, זה מתענה וכו'. ולזה אמר הושע בראשונה, על התשובה שקודם התשובה, שובה וגו' כולו בלשון יחיד, על דפסוק הזה מזהיר לעשות תשובה קודם עיקר קיום מצות התשובה, ותשובה זו, שקודם התשובה, כל אחד ואחד עושה אותה בסגנון שונה לעצמו כפי ערכו ומדרגתו, כנ"ל. לכך כתוב פסוק הזה בלשון יחיד, כי תשובה זו כל אחד עושה אותה באופן שהוא מבין,

יכול ורוצה. וע"כ לא נפרט בפסוק זה מה יעשה ומה יאמר, על שכל א' אומר ועושה כהבנתו.

ואח"כ אומר הושע עיקר התשובה, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', וכן הלאה, הכל בלשון רבים, שתשובה העיקרית היא שוה לכל. ופורט ואומר בפסוקים הללו מה שהוא עיקר מצות התשובה, שהיא וידוי החטא, וקבלתו לעזוב החטא. וזהו קחו עמכם דברים ושובו וגו', שבזה נכללים הוידוי וקבלת העזיבה.

★★

ובזה כתב ליישב שם עוד ענין, דהנה איתא במדרש פליאה שבילקוט הושע, אמר לו הקב"ה לראובן אתה פתחת בתשובה תחלה, חייך שבן בנך פותח בתשובה תחלה, ואי זה, זה הושע, שנאמר שובה ישראל עד ה"א.

והמפרשים מתקשים על מ"ש שראובן פתח בתשובה תחלה, הרי אדה"ר וקין עשו תשובה. גם תמהו על מ"ש שהושע פתח בתשובה תחלה, והלא כבר כתוב בתורה ושבת עד ה"א.

ולהנ"ל א"ש, א"ל הקב"ה לראובן אתה פתח"ת בתשובה תחל"ה, שאתה היית הראשון שעשה תשובה תחל"ה, דהיינו תשובה תחל"ה וקודם תשובה העיקרית, כנ"ל שראובן עשה תשובה קודם תשובה העיקרית בשקו ותעניתו. אבל אדה"ר וקין, אע"פ שעשו תשובה, לא מצינו להם שעשו תשובה תחל"ה, קודם התשובה העיקרית. חייך שבן בנך פותח בתשובה תחל"ה, ואיזה זה הושע, שנאמר שובה ישראל עד ה"א, שהושע הי' הפות"ח להזהיר על תשובה תחל"ה, דהיינו תשובה קודם התשובה, והוא בפסוק שמביא המדרש הנ"ל, שובה ישראל עד ה"א, דקאי על תשובה שקודם התשובה, כנ"ל.

★★

באור החיים הק' (בראשית מט, ג) בתו"ד כותב:

"**עוד** רמז באומרו אל תותר, שהפחיזות שנהג [ראובן] לעשות דבר בלתי הגון לא נהג לעשותו בדבר שיש בו יתרון, כי לענין תשובה לא קדם הוא לעשות תשובה, כאומרם ז"ל מי גרם לראובן שיודה יהודה, והגם שאמרו ז"ל לא היה אדם שפתח בתשובה עד שבא ראובן וכו', עם כל זה וידוי לא אמר עד שבא יהודה ואמר צדקה ממני, באותה שעה קפץ ראובן ואמר אני בלבלתי מיטת אבי, כך הובא במדרש שכך קבלה בידם" עכ"ל.

מבואר מדבריו שראובן, אם שעשה תשובה, לא אמר וידוי עד שבא יהודה וכו', והביא כן ממדרש חז"ל.

כתב ע"ז הגרי"ח סופר שליט"א בספר הדר יעקב (ח"ב סי' מט):

נעלם ממני היכן אמרו כן רז"ל במדרש, וגם כל רבותינו הראשונים ז"ל לא כתבו כן, אלא רק כתבו שראובן עשה תשובה, ובודאי כוונתם תשובה גמורה על כל גדריה דהיינו חרטה, "וידוי" וקבלה על העתיד כנודע, אלא שברבים ובפרהסיא ראובן לא הודה עד שלמד כן מיהודה אחיו וכמבואר בתוס' כאן וכנ"ל.

עוד הביא שם מרבינו בחיי (דברים לג, ז) הכותב:

"**ומה** שאמרו מי גרם לראובן שיודה יהודה, אף על פי שמעשה יהודה אחרון, קבלה היתה ביד משה רבינו ע"ה איש מפי איש, שלא הודה ראובן שהוא בלבל יצועי אביו עד לסוף שנים הרבה כשהודה יהודה חטאו בתמר, ובאותה שעה הודה ראובן שהוא בלבל יצועי אביו, אז יצאו כל אחיו מן החשד".

וזה דלא כדברי התוס' כאן, וצ"ע בכל זה.

★★

בבן יהוידע (חולין קה,ב) פירש, אחר אותיות עני יש אותיות סף ואות כ"ף, דהיינו 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': החובל בחבירו אע"פ שהוא נותן (חמשה דברים) **אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר "ועתה**

השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וגו'" (בראשית כ, ז)

רואים שאע"פ שאבימלך החזיר את שרה, לא די בזה עד שאברהם אבינו ימחל לו, ובמאירי ביאר 'ויתפלל בעדך' כלומר שתבקש ממנו שימחול לך בלב טוב כל כך שיהיה מתפלל בעדך.

ובהעמק דבר כותב דהא דהוצרך אברהם להתפלל על אבימלך ולא סגי במחילה בלבד, הוא מפני שחטא בין אדם לחבירו הוא גם חטא בין אדם למקום, וממילא מלבד המחילה של האדם, צריך ג"כ תפלה שהשם יתברך יסלח לו.

דף צ"ב ע"ב

בגמ': אמרי אינשי שיתין רהוטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כריך.

הגר"א ז"ל פירש דהוא רמז על גירסא דינקותא, שמה שאדם לומד בשנות הנעורים, אפילו ילמד אח"כ ששים פעמים, לא יצליח להגיע לזכור כפי מה שלמד בשחרות ימיו.

(ס' המאור הגדול)

★★

בגמ': מחלה זו מרה כו' שמונים ושלשה חלאים יש בה כו' וכולן פת במלח בשחרית וקיתון של מים מבטלין אותן.

כתב החתם סופר (תורת משה תליתא' פ' עקב) כל המחלות באות ע"י עזבם את ד' ותורתו, וכולן פת במלח שחרית, דהיינו לימוד התורה בימי הנעורים והשחרות מבטל אותן, אלא שיש לו לחוש פן יתגאה בתורתו, לזה אמר וקיתון של מים, מה מים הולכים ממקום גבוה למקום נמוך (תענית ז' ע"א), שהלימוד תורה יהי' עם עניוות, ולא ירום לבבו.

★★

בגמ': מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי וכו' וילך עשו אל ישמעאל וכו'.

כתב ידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" בקובץ פעמי יעקב (אב תשס"ח ע' קמב):

צ"ע מדוע לא הביאו ממקרא הכתוב קודם לכן לגבי לוט: "וישא לוט את עיניו וירא את כל כיכר הירדן... לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה... ויבחר לו לוט את כל כיכר הירדן" וגו' (בראשית יג, י-יא), והיינו שבחר לו לוט למקום מושבו דווקא בין אנשי סדום הרעים והחטאים. וברש"י שם: "על שהיו שטופי זימה, בחר לו לוט בשכנותם", ומבואר איפוא מכאן ג"כ ענין זה, שהרשע בוחר להיות בין הרשעים, ולמה הוצרכו להרחיק הראיה עד עשיו.

★★

בגמ': מנא הא מילתא דאמרי אינשי חמרא למריה טיבותא לשקייה, אמר לי' דכתיב וסמכת את ידך עליו וגו'.

הנה ביאור דברי הגמ' כאן הוא, שצריכים להודות לבעה"ב בעד היין שלו, וגם למלצר שהביא את היין לשלחן ומשקה לאורחים, וזה למדו מקרא (פינחס כ"ז, כ') "ונתת מהוד"ך" עליו", והלא ההוד של הקב"ה ולא של משה, אלא מזה למדים שאף שהמלצר מוכרח להביא היין [מכח תפקידו, ורצון מפקדו], מ"מ יש להודות לו, דהא גם משה היה מוכרח לתת הודו של הקב"ה ליהושע, ומ"מ כיון שסו"ס הוא הנותן בפעולת "ויסמך ידיו" (שם כ"ג), לכן מתייחסת הפעולה גם אליו ויש להודות לו.

ובספר חדושי בתרא עמ"ס סוכה (אות רמט) מבאר כיו"ב דברי הגמ' בסוכה (מ"ה ע"א):

ליה ולך מזבח וכו' והקשתה הגמ': והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר וכו' ה"ק ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין וכו' ור"ל כהנ"ל, דלכן אנו נותנים שבח לקב"ה שהוא המקור של חיותנו ושמחתנו, אבל מכיון שהשמחה מתבטאת ע"י המזבח, נותנים שבח והודאה גם אליה.

★★

וכותב עוד בחדושי בתרא (שם): לכאורה כוונת הגמ' כאן בב"ק אחרת קצת לפירש"י ז"ל שם, דהוי מעין ביקורת על התנהגות אנשים, שמתעלמים מזה שהיין של הבעלים והוא הנותן העיקרי, ורק נותנים תודה לשלוחו, וז"ל: היין של המלך הוא, והשותין אותו מחזיקין טובה לשר המשקה ולא למלך ע"כ; והביאו ראיה שם מהא דכתיב ויסמוך את

ידיו ופירש"י וז"ל: תלה החכמה והגדולה במשה, כאילו הוא נותנה ליהושע, והיא אינה אלא מפי הקב"ה ע"כ; כמו שאנו מודים ומשבחים לרופא, ושוכחים שה' הוא הרופא חולי עמו ישראל, ואין הרופא אלא שלוחו.

ולפירוש תוס' שם היא להפך, וז"ל: כלומר המשקה נותן בעין יפה למי שהוא רוצה כדאמר במדרש טוב עין יבורך, זה משה רבינו ע"ה, שאמר לו הקב"ה וסמכת ידך (לשון יחיד), והוא סמך בב' ידיו כדכתיב ויסמוך ידיו עליו ע"כ. ולפירוש תוס' אין להאי ענינא ד"טיבותא לשקייה", שייכות טובה למזבח, דמה "טוב עין" שייך בו. ע"כ.

★★

בגמ': כלבא בכפניה גללי מבלע.

וצריך ביאור, מה השמיענו בזה. ובעין אליהו מפרש, שדבר זה הוא נפקא מינה לדינא, אם אכל הכלב אבנים של חבירו, אם נאמר דאין זה רגילות ישלם רק חצי נזק, אבל אם נאמר שבעת רעבונו אוכל גם כעין זה, מחויב לשלם נזק שלם, כי אכילה על ידי הדחק שמה אכילה.

באורח ישרים כתב, שמאמר זה בא ללמדינו הנהגה בענייני מוסר, שבראותנו אורח עני בא לבית עשיר אוכל כרעבתן, יש לדונו לכף זכות, שמפאת רעבונו שלא אכל כל היום אוכל גם העצמות, כי הרי רואים אנו שגם טבע של בעל חי שבעת רעבונו אוכל מה שאינו רגיל לאכול כשהוא שבע.

★★

בגמ': ר"א אומר לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב כו'.

דעת הר"ן בחולין (ס"ה ע"א) דרבנן פליגי ארבי אליעזר דהכא, וס"ל דזרזיר עוף טהור הוא, דאינו מאותו המין של עורב. וכתב בשו"ת כנסת יחזקא' (סו"ס כ"ד בהג"ה) שלפי זה מובן המדרש פ' נח שאמר העורב לנח רבך שנאני ואת שנאתי, רבך שנאני שאמר ממין שלי ב', ואת שנאני שמא פגע בי שר של צינה נמצא העולם חסר ממני.

וקשה מאי זה שאמר רבך שנאני הא מכל הבהמות הטמאות אמר להביא רק ב', ואיה איפא יש שנאה מיוחדת להעורב.

אלא דטענתו של העורב הי' באופן ממ"נ, לפי שנח סבר כרבנן דזרזיר מין טהור הוא, ולכן הביא מהם ז' ז', והעורב אמר ממ"נ אם זרזיר מין טמא הוא למה ממנו לקח ז' ז' ומהעורב ב', ואם מין טהור הוא הזרזיר, א"כ שנאתני שאם פגע בי שר של צינה נמצא שהוכחד מין העורב מן העולם, שהרי הזרזיר שהוא מין טהור ע"כ מין אחר הוא.

★★

בגמ': מנא הא מילתא דאמרי אינשי קרית חברך ולא ענך רמי גודא רבה שדי ביה א"ל יען טהרתיך וגו' לא תטהרי עוד.

פרש"י קרית חברך להוכיחו ולא ענך, ובד"ה גודא כותל הפיל עליו כלומר הניחו ויפול ברשעו, דחהו בידים. מבואר דדי להוכיח פעם א' ולא צריך להוכיחו עוד. ולכאו' צ"ע מב"מ ל"א. הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים, ואף דביבמות ס"ד: איתא כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, ע' שיטמ"ק ב"מ שם דהיינו דוקא כשברור שלא ישמע לו, וכ"כ בחות יאיר סי' קמ"א וכן דעת הסמ"ג מ"ע י"א.

וכאן צ"ע דמהיכי תיתי דאיירי במי שברור שלא ישמע, ומהא דלא הביא הש"ס ביבמות קרא דהכא משמע דלא איירי בכה"ג. והנה הריטב"א ביבמות שם תירץ אהא דב"מ דבאמת מצוה להוכיח אפי' אם ברור שלא ישמע, והא דיבמות איירי ברבים דאם ברור שלא ישמעו לו אין צריך להוכיחם. וכ"כ היראים הובא בסמ"ג שם, וכ"מ מלשון הרמ"א באו"ח (סי' תר"ח, סעיף ד') ע"ש. ולדבריהם דביחיד חייב להוכיח בכל אופן צ"ע מסוגיין דאיירי ביחיד, ומבואר שא"צ להוכיחו אם לא ישמע לו, וצ"ע.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע' יח)

★★

בגמ': כד הוינן זוטרי לגברי השתא דקשישנא לדרדקי.

בתורת בר נש מפרש שרצו בזה לומר מוסר, דבעת הילדות חושב האדם שכבר אסף באמתחות שכלו אוצרות החכמה כמו אנשים גדולים, אבל בבואו בשנים רואה שטעה במחשבתו, ועוד לא נגע בקצה החכמה והדעת, וזהו שאמרו 'כד הוינא זוטרי' חשבנו 'לגברי', שאנחנו כבר אנשים שלימים,

ברם 'השתא דקשישנא' עכשיו שהתבגרנו רואים אנו 'לדרדקי' רחוקים אנו מחכמה כילדים קטנים.

★★

בגמ' בירא דשתית מיני' מיא אל תשדי בי' קלא.

ביאר הגאון מהרא"א דסלר ז"ל במכתב מאליהו (חלק ג' ע' 98 ואילך) התורה דורשת מאתנו הכרת הטוב אפילו לדומם, אף שאינו טורח בעבורינו, וק"ו שאין בו כוונה להטיב, חז"ל למדונו בזה שהכרת הטוב אינו מותנה בכוונותיו של הנותן, אלא חובה היא על המקבל משום עצם הקבלה ותו לא.

אם אין אנו מכירים טובה להדומם שנהננו ממנו, וכ"ש אם אנו מבזים אותו, נפגע ברגש, הרגש של בעל לב טוב שרוצה ליתן ולהעניק, וממילא פוגעת היא באופן ישיר על המדות, עד שאמרו ז"ל (מדרש שמואל) כל הכופר בטובתו של חבירו לבסוף כופר בטובתו של הקב"ה.

★★

כיוצ"ב ביאר הגר"א ז"ל (בביאורי אגדות) מ"ש כאן "חמרא למרי' טיבותא לשקייה", שאף שהמלצר שמולך ומביא המשקאות מתכוין עבור עצמו, שיהי' לו שכר ופרנסה, אעפ"כ מכיון שקבלת ממנו, תן לו תודה, ותגיד לו יישר כח על טירחתו.

★★

מן הראוי להביא כאן מה שכתב בשטמ"ק, שסיפר הר"י מיגאש על רבו הרי"ף ז"ל שפעם חלה ונכנס אצל אדם א' למרחץ שהיה לו בביתו ונתן ממונו וכיבד אותו הרבה וישב אצלו עד שהבריא.

לימים ירד אותו אדם מנכסיו והגיעו אליו נושים והוצרך למכור אותו מרחץ ולשום אותו לבעלי חובותיו, ואמר הרי"ף אני לא אדון בדבר המרחץ, כיון שנהנתי ממנו, ואם זה בדומם שאין לו הרגשה כן, כ"ש וק"ו בבני אדם המרגישים בהיזק ובתועלת שיהי' זה שנאוי לעשות כן עיי"ש.

★★

בגמ': מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מילתא גנאה דאית ביך קדם אמרה, א"ל דכתיב "ויאמר עבד אברהם אנכי".

כבר הקשה ביפה תואר על המדרש וכי אליעזר הרגיש "מום" בזה שהוא עבד אברהם, הלא לגדולה תחשב לו.

ואולי שאליעזר דאג שבתואל ולבן ישאלו לאליעזר, שאם יצחק כל כך צדיק, למה לא ליקח יצחק לבת שלך, ועל זה ענה אליעזר "עבד אברהם אנכי", שאני עבד וארור, ואין ארור מדבק בברוך ביצחק.

(וללוי אמר)

דף צ"ג ע"א

בגמ': המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה כו' והני מילי דאית לי' דינא בארעא כו' אוי לו לצועק יותר מן הנצעק.

בפ' משפטים (כ"ב כ"ב) לגבי מענה אלמנה ויתום כתיב: אם ענה תענה אותו, כי אם צעוק יצעק אלי, שמע אשמע צעקתו וגו'.

כיוצא בזה כתיב (שם, כ"ה) לגבי מי שאינו משיב המשכון: כי הוא כסותו לבדה, היא שמלתו לעורו, במה ישכב, והי' כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני.

ודייק הגר"ש הכהן מוילנא (שו"ת בנין שלמה קונטרס חידושי תורה) כמה שינויים ביניהם, ויישבם באופן להפליא על פי דברי הגמרא כאן בסוגיין.

דהנה לגבי עינוי יתום ואלמנה כתיב כי "אם" צעוק יצעק אלי, משא"כ לגבי השבת משכון לא כתיב בלשון ספק אלא "והי' כי יצעק אלי". עוד צ"ב אמאי שם מסיים "כי חנון אני" ולגבי יתום אינו מסיים כן.

אלא עינוי יתום הוא דבר שהיתום יכול להתלונן על מענהו בבית דין, ולכן אם צועק הוא לשמים הרי הוא נענש, כיון שהוא מוסר דין על חבירו, ולכן כתיב "אם צעוק יצעק", שהרי מן הראוי הוא שלא יצעק לשמים, אלא ילך לב"ד שבעירו, ולכן לא מסיים כי חנון אני, כי הרי גם הצועק נענש על צעקתו, וממשיך אח"כ הפסוק "וחרה אפי והרגתי אתכם וגו'" בלשון רבים, כי גם הצועק נענש.

אבל לגבי השבת המשכון, שהוא מצוה שמתן שכרה בצדה, ואין ב"ד עונשין עלי', א"כ יכול לצעוק דינו לשמים, לכן שם נאמר "והי' כי יצעק אלי", ולא נאמר בלשון ספק,

ולכן מסיים הפסוק שפיר "ושמעתי כי חנון אני", כי להצועק זהו טובה, שהוא לא נענש ע"ז. ע"כ.

★★

בפנים יפות פ' ראה מסביר הפסוק: השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה וגו' ורעה עינך באחיך האביון וגו' וקרא עליך אל ד', והי' בך חטא. כי כאן במניעת נתינת צדקה, אין דינו מסור לבית דין, שהרי צדקה היא מ"ע שמתן שכרה בצדה, שאין ב"ד כופין עלי', ולהכי שפיר יכול למסור דינו לשמים, וזהו שאמר והי' "בך" חטא, ולא בהצועק, שהוא הי' רשאי לצעוק.

★★

יש להוסיף עוד בעושק שכר שכיר כתיב (דברים כ"ד ט"ו) ביומו תתן שכרו גו' ואליו הוא נושא את נפשו, ולא יקרא עליך אל ד' והי' בך חטא. כתב בלשון שלילה "ולא יקרא עליך", כי מהראוי שלא יצעק, כי אית לי' דינא בארעא, ואין למסור דינו לשמים.

★★

בגמ': לעולם יהא אדם מן הנרדפין ולא מן הרודפין כו'.

בפרשת התוכחה שבפרשת בחקתי (ויקרא כ"ו י"ז) כתיב: ונסתם ואין רודף אתכם. וקשה וכי ואיזה קללה היא במה שסיים "ואין רודף אתכם", וביאר הרה"ק ר' פנחס מקוריץ ז"ל (מדרש פנחס אות תל"ז) כי אילו הי' להם רודף היה מתקיים בהם לעולם יהא מן הנרדפין, והאלקים מבקש את הנרדף.

אבל עכשיו ש"ונסתם" - "ואין רודף" גרע יותר, שאין להם מבקש ותומך.

★★

דיוק כ"ק אדמו"ר מקוצק זצ"ל שסיום המאמר "ולא מן הרודפין" להורות בא, שיהיה אדם מן הנרדפין לא משום רצונו שיגיע עונש לרודפים.

נרדף כזה יבקש האלקים ע"כ.

★★

בספר תורת גבריאל כותב:

כפלו לשונם מן הנרדפין ולא מן הרודפין, נראה לפרש, שבא למעט את הנרדף אשר לפעמים יהיה ג"כ רודף למי שהוא חלש ממנו... והביאו ראיה שאין לך נרדף בעופות יותר כו' אף שנמצא עוד איזה עופות שהמה נרדפין מהתקיף מהם, אבל עכ"ז המה ג"כ רודפים את החלש מהם, ע"כ נפסלו מהקרבה, משא"כ בתורים בני יונה שהמה נרדפים מכל ואינם רודפים לעולם, ע"כ הכשירם הכתוב למזבח.

★★

איתא במדרש (תנחומא ויקרא, ה), 'ונתנו בני אהרן אש על המזבח וערכו עצים (ויקרא א, ז) - כל העצים כשרים למערכה חוץ מגפן ומזית, למה, שהם עושין פירות משובחים, הא למדת שבזכות הבנים אבותיהם מתכבדין'.

ולכאורה דרשה זו סותרת למה שאמרו כאן, לעולם יהא אדם מן הנרדפין ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בעופות יותר מתורים ובני יונה והכשירן הכתוב לגבי מזבח. הרי שהקרבה על גבי המזבח היא כיבוד גדול, ואיך אמרו במדרש שעצי הגפן והזית מתכבדין דוקא במה שאינם קרבים על המזבח.

ותירץ באזנים לתורה (פר' ויקרא), שאמנם כבוד גדול הוא ליקרב על גבי המזבח, ואכן תורים ובני יונה מפני היותם נרדפים זכו לכבוד גדול זה להיות לריח ניחוח אשה לה', אך העצים הרי הם רק מכשירי קרבן, ועל כן לעצי גפן וזית יש כבוד גדול בכך ש'הם עושין פירות משובחים', אלו הם היין והשמן שקרבים בעצמם על גבי המזבח, אם כן להם באמת כבוד גדול הוא יותר מה שאינם קרבים בעצמם.

★★

בגמ': הכני פצעני על מנת לפטור - פטור.

המנחת חינוך (מצוה מח) ר"ל דאם אביו ואמו או חבירו נותנים לו לרשות להכותם, אינו עובר בשום לאו ואיסור ע"ש. וגם בטורי אבן (בחי' למגילה כ"ז) ס"ל כן ומוכיח מהגמ' כאן: הכני ופצעני על מנת לפטור - פטור, ומשמע שנתינת רשות של המוכה, מועילה להסיר את האיסור מהמכה.

★★

בקובץ מוריה (שנה ד' גליון א-ב ע' סז) כתב חכ"א:

לכאורה יש לדחות בפשטות את ראיתו דבגמ' שם הנדון על פטור מתשלומים ולא לגבי להסיר את האיסור מהמכה. וכן כתב בשו"ת הריב"ש סימן תפ"ד דפשוט דהגמ' שם מדברת לענין פטור הממון ולא לגבי הלאו.

★★

בגמ': **והא תניא לשמור ולא לחלק לעניים** כו'.

בשו"ת הרא"ש (כלל י"ג אות ח') מביא תשובה מרבו מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שכתב שהוכיח מכאן דהא דאין רבית להקדש, היינו דוקא להקדש ממש, אבל בממון עניים איכא רבית.

מדקאמר לגבי ממון עניים דשומר כספי צדקה פטור משום שנאמר לשמור, לשמור ולא לחלק. ואם נימא דעניים לאו בכלל רעהו ואחיך הם, ל"ל למידרש קרא דלשמור ולא לחלק לעניים, תיפוק לי' דגבי פקדון כתיב כי יתן איש אל "רעהו" כסף או כלים וגו', וא"כ דוקא בממון רעהו חייב, ומוכח מזה דמעות צדקה גם כן בכלל רעהו הם וממילא אסור לו להגבאי להלוותן ברבית.

וכן כתב במרדכי (ב"מ סי' רפ"ז) בשם הראבי"ה.

אמנם בשם רבינו שמואל מבונביר"ק מביא שהי' מתיר להלוותם ברבית, וההוא דהכא די"ל דמיירי בדקיץ להו עניים, דהו"ל כמו שהפקידו העניים בעצמם, אבל שאר צדקה שרי להלוותם ברבית.

ועיין ביו"ד סי' ק"ס בסופו שמובא הרבה שיטות הראשונים שברבית קצוצה אסור להלוותם, אבל באבק רבית שרי.

★★

בגמ': **לשמור ולא לחלק.**

בשו"ת מהרי"ק (שורש ו') נשאל בדבר הארנקי של צדקה שהופקד ביד הר"ר חיים חלפן ומת, ונמצא חסר ממעות הצדקה, ורצו הקהל לחייב את אלמנתו להשלים את החסר.

ובתוך הדברים דן אי מה דפטרינן הכא שומר במעות צדקה אי זה גם מפשיעה או רק מגניבה ואבידה.

והביא דברי הרמב"ם (פ"ה מהל' שאלה ופקדון ה"א) שכתב דפטור אפילו מפשיעה. ואין לומר דהיינו דוקא לרבה הסובר דשומר אבידה שומר חנם הוא, אבל לר"י שסובר דשומר אבידה שומר שכר הוא, א"כ נימא דלא פטרו רק מדינו דהיינו מגו"א, אבל בפשיעה חייב, וכדמשמע מדברי הסמ"ג לגבי הקדש, דשו"ש פטור מגו"א, ושומר חנם פטור מפשיעה, אבל שו"ש חייב בפשיעה.

הא ליתא, דהרמב"ם פוסק דשומר אבידה שומר שכר הוא כר' יוסף (בהל' גו"א פי"ג ה"י), ואעפ"כ פסק כאן שהוא פטור מפשיעה, הרי דלכולי עלמא פטור הוא מפשיעה.

ובזה מבאר דברי הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון ה"ה ה"א) שכתב דבממון צדקה פטור משום שנאמר לשמור ולא לחלק, והו"ל ממון שאין לו תובעים. וק' למאי הוסיף "משום דהו"ל ממון שא"ל תובעים". אלא דאי משום לשמור ולא לחלק, י"ל דבפשיעה הוא חייב כנ"ל, ובפרט לדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ג) שסובר דפושע הרי הוא כמזיק וחייב בהקדש, קמ"ל דפטור אף מפשיעה ואף בשו"ת, משום דהו"ל ממון שא"ל תובעים.

שוב כתב דתלוי בגירסאות בסוגיין, דהסמ"ג גורס "דפשע בהו ואיגנבה" ואעפ"כ פטרו ר' יוסף. אף דר' יוסף גופי' ס"ל שומר אבידה כשו"ש דמי, הרי דס"ל דגם שו"ש פטור מפשיעה.

אבל הבה"ג גורס "אתו גנבי שקלי מיני'" ולא גרס דפשע בהו, ולפ"ז י"ל דדוקא מגו"א פטור, אבל אם פשע חייב.

ועיין מה שדן בדברי המהרי"ק בשו"ת פני יהושע ח"ב (סימן ק"ג).

★★

בגמ': **לשמור ולא לחלק לעניים** וכו'.

ועפ"י זה נפסק בשו"ע חו"מ (סי' ש"א סעיף ו'): מי שהפקידו אצלו ממון עניים או פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו פטור, שנאמר לשמור ולא לחלק לעניים, והרי הוא ממון שאין לו תובעין ע"כ.

ולפי"ז דנו האחרונים במקרה של משולח שאסף סכום כסף לטובת מוסד צדקה, וכשמשמש בכיסו נתגלה שהכסף

איננו, או שנאבד בדרך, או שנגנב ממנו, האם חייב לשלם מכספו עבור ההיזק, או לא.

ולהנ"ל מבואר, שהתורה מיעטה מחיובי שמירה, באם היו המעות לחלק לעניים, ולשון המחבר ופשע בהם ונגנבו, פטור, והכסף שנאבד אצל המשולח, הרי היו לעניים, ולפי"ז פטור המשולח לשלם עבורם.

אכן בשו"ת הליכות ישראל להגר"י גרוסמן ז"ל (סי' נ"ה) הביא מהעובדא שבגמ' לקמן: ההוא ארנקא דצדקה וכו' ובשו"ע (חו"מ סי' ש"א ס"ו):

בד"א כשאין זה הממון מופקד לעניי מקום זה, או לשבויים ידועים, אבל אם הי' לעניים אלו, או לשבויים אלו, והרי הוא קצוץ להם, הרי זה הממון שיש לו תובעים וישלם אם פשע, או ישבע שלא פשע, כדרך כל השומרים עכ"ל, וכ"כ המהרי"ט בתשו' (ח"א סימן קט"ז) בא"ד וז"ל: ואני בעניי הנה מקום אתי לדון בהני עניים דידן דקיץ להו בכל שבוע, כו"כ, וכן ת"ח המקבלים פרס מידי שבת בשבתו והתלמידים והמלמדים שבת"ת שנוטלים דבר קצוב בכל שבוע, אע"ג דהני אזלו, והני אתו, ולא הוי עניים מיוחדים, דהקדש שלהם ממון שיש לו בעלים קרינן בי' עכ"ל.

ולפי"ז אם המשולח אסף למוסד צדקה שיש לו עניים קבועים שהוא תומך בהם, הוי ממון שיש עליו תובעין, וחייב המשולח לשלם.

★★

הב"י (יו"ד סו"ס קס) מביא מתשובת הרשב"א שמתיר לגבאי לתת ממון עניים בהלואה בריבית, כיון שאין לכסף בעלים ידועים, ואין למי שיהיה איסור ריבית. בתשובת הרא"ש (כלל יג אות ח) מביא דהמהר"ם מרוטנבורג אוסר, משום דעניים הם בעלי הממון וקרינן ביה רעהו. והמהר"ם מביא ראיה מהגמ' כאן שאיצטריך למעט מקרא ולא לחלק לעניים, ואם אין לממון בעלים פשיטא שפטור למי יתחייב, אלא ראיה שהוי ממון עניים, וקמ"ל קרא שפטור וא"צ להשיב לקופת העניים ע"כ.

★★

בגמ': אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן חברך קרייך חמרא, אוכפא לגביך מוש וכו'

והוסיף המאירי, שעל ידי כך אתה עושה חסד עם חברך שרצה לבייש אותך. והגה"צ רבי אריה לוין זצ"ל פירש הכתוב "ואני כחרש לא אשמע וכאילם לא יפתח פיו", שע"פ שדקדוק היה לו לומר לא אפתח פי נגד משקל 'לא אשמע', ומהו 'לא יפתח פיו'. אלא ע"י שאני יהיה כחרש ולא אשמע, ממילא חברך כבר לא "יפתח פיו", ותשקוט המחלוקת, כי אין ב' צדדים.

★★

בגמ': א"ר יצחק אל תהי קלת הדיוט קלה בעיניך

ביאר החינוך (במצוה רלא) שיש כח בדברי פי האדם, כמו שאמרו במסכת מועד קטן (יח ע"א) "ברית כרותה לשפתים", והטעם, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שכתוב 'ויפח באפיו נשמת חיים', ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפילו במקום שהוא חוץ ממנה.

פרק תשיעי

דף צ"ג ע"ב

המפרשים העירו, מדוע לא נשנה פרק הגוזל עצים וכן הפרק הבא, פרק הגוזל ומאכיל, בסמיכות לפרק מרובה - המדבר אף הוא אודות דיני גניבה וגזילה, אלא הפסיקו ביניהם עם פרק החובל.

במלאכת שלמה (בבא קמא ח, א) ביאר, מפני שפרק החובל הוא כולו מדבר בדיני קנסות, ולכן שנאוהו סמוך לפרק מרובה המדבר אף הוא על דיני תשלומי ארבעה וחמישה וכפל, שהם קנס.

ובתפארת ישראל (בבא קמא ז, א) כתב, שלאחר שפירש התנא דיני ארבעה אבות נזיקין, שחייב עליהם אף שלא התכוון להזיקו, נקט את פרק מרובה, העוסק בדיני גנב שהתכוון להפסיד ממון חבירו כדי להרוויח על ידי זה, ולאחר מכן שנא התנא את פרק החובל, הנסוב אודות מי שהתכוון להזיק גם כן להנאת עצמו, ואחרי כן נקט את פרק הגוזל, אודות מי שמתכוון להפסיד ממון חבירו כדי להרוויח על ידי זה, והרי הוא דומה לחובל - שידע הניזק מי הוא המזיקו. ולא נקט התנא גנב וגזלן יחדיו, מפני שרצה לנקוט את החמור מביניהם תחילה, שהרי גנב משלם ד' וה' והחובל בחברו חייב החמשה דברים, אבל גזלן משלם רק קרן. לאחר מכן שנא התנא את פרק הגוזל ומאכיל, שכולו מדבר רק על אביזרייהו דגזל.

★★

בגמ': גזל כו' **צמר וליבנן** כו'.

בנמוק"י (הל' ציצית) כתב שאם גזל חוטים ועשה מהם ציצית קנאו ביאוש ושינוי הגוף וכשרים, אבל הרמב"ם (הל' ציצית פרק א' הלכה י"א) כתב שאם עשה ציצית מצמר הגזול פסול. וקשה דהא איכא יאוש ושינוי הגוף. ותירץ הבית יוסף (או"ח סי' י"א) דמיירי לפני יאוש, ועוד תירץ דהו"ל שינוי החוזר לברייתו.

ותמה עליו הט"ז (שם ס"ק ה') דאמרינן הכא צמר ועשאן בגדים, שאפי' יאוש עם שינוי החוזר לברייתו מהני, ובפרט דהכא בציצית מן הסתם הוא מלבן אותם, וא"כ איכא יאוש ושינוי שאינו חוזר לברייתו וקנאו הגזלן, ואמאי פסק הרמב"ם דפסול בציצית.

ולכן פירש הט"ז דהתם היינו טעמא, משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה עיין שם.

ועיין שם באליהו רבא מש"כ בסוגיין, ובמחנה אפרים הל' גזילה (סי' כ"ט).

★★

במגן אברהם (סי' י"א סקי"ב) הביא הא דאי' בע"ז מ"ז ע"א דאיבעי' להו לר"פ המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת, ושואלת הגמ' תכלת דמאי כו' אי תכלת לציצית אי מאוס אע"ג דנשתנה היינו אבעיא דר"ל (דמספק"ל אי המשתחוה לדקל ונטל ממנו לולב אי כשר למצוה), והקשו בתוס' ל"ל קאמר (כדאמר שם לעיל על דבר אחר) היינו אבעי' דרמי בר חמא (דאבע"ל לעיל המשתחוה להר אבניו מהו למזבח, המשתחוה לקמה חטין קמחה מהו למנחות).

ותירץ המג"א קושיית תוס' על פי שיטת הרמב"ם (ציצית פ"י הי"א) דהמשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, הרי דאע"ג דנשתנה דמעיקרא צמר והשתא חוטין, מ"מ עדיין חזותי' עלי' ונראה שהוא צמר, ורק בפשתן ועשאו בגד, שהפשתן הי' עץ, חלף והלך לו מראהו לגמרי, ולפ"ז אינו דומה להך דרמי בר חמא דהוה שינוי גמור.

ותמה עליו החת"ס בהגהותיו (שם) וביתר הרחבה בחידושיו על חולין (סו"פ ראשית הגז) דמדחזינן דע"י שינוי

של צביעה נפטר מראשית הגז, על כרחך שמה שצביעה הו"ל שינוי, אינו מצד תקנת חכמים אלא מן התורה, דהרי מהני להקל עליו ולפוטרו, וא"כ אמנם מטלית תכלת מיושב קו' התוס', מצביעה דהוי שינוי גמור עדיין קשה, וע"כ צריך להגיע לתירוצו של התוס' שם.

★★

בגמ': צמר ועשאן בגדים בצמר טווי דשינוי דהדר לברייתא הוא.

והמפרשים הקשו על הרמב"ם הפוסק (פ"ב דגזילה הלכה י') דשינוי החוזר לברייתו אינו קונה, ומ"מ פוסק שם (בהלכה י"ב) דגזל צמר טווי ועשאו בגד הוי שינוי.

וכתבו הב"ח והדרישה (סי' ש"ס) שדברי הגמ' הם לפי אביי, אבל לפי רב אשי אין הכרח לומר שצמר ועשאו בגד הוי שינוי החוזר. והסברא שאינו שינוי החוזר מבאר הב"ח, משום שבגד שסותרו אין החוטים חוזרים לקדמותם.

ומביא בספר הערות וציונים: וכתב בזה בשיטמ"ק בשם המאירי דאע"ג שיכול לסתור הבגד ויחזור החוט לקדמותו, מ"מ כיון שבזמן שהחוט בבגד נפסדה צורת החוט חשיב פנים חדשות. וזה הבנה חדשה בענין פנים חדשות, דברש"י לק' צ"ו: מבואר דהא דלבינתא וזוזי הוי פנים חדשות, מפני שא"א לצמצם שיהא צורת הלבינה החדשה ממש כראשונה משא"כ בנסבא. ולרש"י בודאי כשסותר הבגד וחוזר החוט להיות כתחילתו לא הוי פנים חדשות ומה בכך שכשהיה בבגד נפסדה צורת החוט.

אלא דהמאירי לומד אחרת, דהא דנסכא ועבדיה זוזי הוי שינוי החוזר משום דגם כשעושה מהנסכא זוזי לא בטל הנסכא מן העולם, דזוזי הוא נסכא עם צורה, לכן כשמחזירו לנסכא אינו פנים חדשות. אבל זוזי ועבדיה נסכא בטל הזוזי מן העולם לגמרי, ובזה אע"פ שיכול לחזור ולעשות אותם זוזי ממש, מ"מ הוי פנים חדשות, כיון שבזמן שהיה נסכא בטל שם זוזי לגמרי. ולכן כאן אף שחזרו אותם חוטין מ"מ הוי פנים חדשות. ע"ע בב"ח הנ"ל שמביא בשם ר' ירוחם דלא הוי שינוי החוזר משום דהוי פנים חדשות. והב"ח מפרש כונתו דא"א להחזיר את החוטין למצבם הקודם, אבל במאירי מפורש, דאע"ג דחזרו כבתחילה מ"מ הוי פנים חדשות, משום שלפני כן בטל מיניה צורת חוט.

★★

בגמ': לא הספיק ליתנו עד שצבעו פטור.

בס' שפתי צדיק (פ' שופטים אות ל"ה), מסתפק בדין מצות ראשית הגז דהצובע פטור דקנאו בשינוי, ומסתפק אם כיבסו מהצביעה אם החיוב חוזר או לא. וכתב דאפשר אם צבעו בצביעה שיוכל להחזיר ע"י כיבוס הוי שינוי החוזר ואפשר שכ"ז שלא החזירו ע"י כיבוס נפטר עי"ש. ופלא גדול דהלא הוא גמ' מפורשת כאן, וכי קתני התם לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור ואוקימנא כד"ה בקלא אילן דלא עבר. וצ"ע.

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

דף צ"ד ע"א

בגמ': ראב"י אומר הרי שגזל סאה של חטין כו' והפריש חלה אין זה מברך אלא מנאץ.

הגאון מהר"ש לנדא בשו"ת נוב"ת (או"ח סי' קל"ד) תמה אמאי נקט הפריש חלה, הא הפרשת תרומה גם כן בעי ברכה, והוא מוקדם להפרשת חלה, והול"ל והפריש תרומה.

וכתב דלא מבעיא קאמר, דבהפריש תרומה פשיטא דאיכא מצוה הבא' בעבירה ואפילו בדיעבד אינו יוצא, אמנם בחלה שחיוב הפרשתה היא כאשר כבר טחנה ונעשתה קמח, דאיכא יאוש ושינוי רשות דמצד דיני ממונות קנאו להקמח, אעפ"כ אינו מברך אלא מנאץ, וכמש"כ התוס' בסוכה ל' ע"א ד"ה הא קניה.

★★

הנה התוס' שם הוכיחו דל"ש מצוה הבא' בעבירה, רק אם המצוה מסייע להעבירה. והקשו מכאן דמבואר דאחרי שכבר עבר העבירה אם בירך עליו הוה מנאץ. ותירצו ב' תירוצים א' דלא הוה הכא אלא דיחוי בעלמא, ולעולם ראב"י ס"ל דשינוי אינו קונה, נמצא דקעבר עבירה השתא. ועוד תירצו דשאני לענין ברכה דחמור ביותר, ולהכי אינו מברך אף דכבר קנאו, ואין המצוה מסייע להעבירה.

והנה לגבי ד' מינים פסק המחבר כתי' ב' שאפילו אם כבר קנאו בשינוי, וליכא משום מצוה הבא' בעבירה, מ"מ אינו מברך, דאין זה מברך אלא מנאץ וכתי' הב' של תוס'.

וכיוצ"ב כתב הרמ"א סוף סי' תנ"ד שאם גזל חטים ועשאן מצה, קנאן בשינוי ויוצא ידי חובתו, ומ"מ אינו מברך דאין זה אלא מנאץ.

וכתב המג"א (סי' קצ"ו בתחילת הסימן) דא"כ ה"ה לגבי ברכת המזון, אם גזל סאה וטחנה ואפאה, אינו מברך אחרי' ברכת המזון, דאע"ג דקנאה בשינוי, לענין ברכה חמיר טפי, ואין זה מברך אלא מנאץ.

ושוב כתב המג"א דליתא, דמה שפסק המחבר בסי' תרמ"א דאינו מברך על לולב הגזול שקנאו בשינוי, מבאר בבית יוסף (שם), דהוא משום שמסתפק איזה מתירוצים של התוס' הוא הנכון, ולהכי פסק לחומרא כתי' הב' דלא יברך דספק ברכות להקל. משא"כ לגבי ברכת המזון דהוא מן התורה, וספיקו לחומרא, א"כ יש לחשוש לתי' הראשון של תוס', וכיון שקנאו שפיר מברך עליו.

★★

בשו"ת הב"ח החדשות (סי' א') כתב דראב"י מדייק וטחנה ואפאה והפריש חלה, היינו הברכה אהפרשת חלה, הוא משום דקרא כתיב ובוצע ברך, היינו בשעת בציעה, וליכא למימר דהיינו ברכת המוציא לחם מן הארץ, דהא ברכה זו דרבנן, וע"כ דקאי אברכה דהפרשת חלה.

והק' הגאון רא"ז מרגליות (בעל בית אפרים) בקונטרס אחרון (שבסוף תשו' הב"ח), דהא ברכת המצוות גם כן דרבנן הוא, אלא דע"כ מצאנו שכבר נתקנה ברכה ראשונה בימי דוד המלך כדאיתא בברכות (ל"ה ע"א) דרמי כתיב לד' הארץ ומלואה כו' כאן קודם ברכה כו', וכ"כ הטור (או"ח סי' מ"ו) דדוד המלך ע"ה תיקן שיברכו מאה ברכות בכל יום, וביטל בזה מגיפה שהיתה בימיו וא"כ הדק"ל מנ"ל דאיירי בברכה דהפרשת חלה, דלמא איירי בברכה ראשונה. וכתב דבדוחק גדול יש ליישב דכוונתו דגוף מצות חלה היא דאורייתא, ועדיין צ"ע.

ועיין עוד בפני יהושע ר"פ כיצד מברכין (ברכות ל"ה ע"א ד"ה וחד דאמר רחמנא) דלברכת המצוות יש סמך מן התורה כדאיתא בירושלמי.

★★

בגמ': הרי שגזל סאה חטין טחנה לשה ואפאה כו' אין זה מברך אלא מנאץ.

הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הי"ט) כתב דהאוכל דבר איסור אינו מברך לפני' ולאחרי'. וכתבו הנו"כ דמקור הרמב"ם הוא מהא דאמרינן הכא אין זה מברך אלא מנאץ, וא"כ אין לו לברך, אמנם הרא"ש (ברכות פ"ז ה"ב) חולק (וכן הראב"ד משיג עליו) ומפרש שהברכה הוא ניאוץ, אבל מ"מ מברך הוא.

וכתב הט"ז (סי' קצ"ו סק"א) דהאוכל דבר איסור במזיד, בודאי מודה הרא"ש דלא יברך, דאם הוא מנאץ אם כן טוב לו שישתוק, אלא המחלוקת הוא באוכל בשגגה, או שמוכרח לאכול דבר איסור מחמת סכנה, שסובר הרמב"ם שאין לו לברך, וע"ז חולק עליו הרא"ש, דכיון דאין זה ניאוץ, אמאי לא יברך.

ועיין שם שחולק על הב"י שסובר דבאוכל מחמת סכנה לכולי עלמא מברך, דמאי שנא משוגג שאינו מברך.

וכתב שם בהגהות הגר"ב פרנקיל דחלוק וחלוק היא, דאם אוכל דבר איסור מחמת סכנה, הרי הוא מקיים מצוה דוחי בהם, ואם מונע א"ע מלאכול הרי הוא מתחייב בנפשו. אמנם בפנים מאירות (הובא בשע"ת שם) סובר כהט"ז משום שנפשו של אדם קצה בדבר איסור, ואינו נהנה ממנו, ולכן אינו מברך.

★★

בגמ': ראב"י אומר, הרי שגזל של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך וכו'.

בעונג יום טוב (סי' לט) הקשה איך חלה ההפרשת החלה של הגזלן הרי הוי מפריש על עיסה שאינה שלו, ובשלמא לפי רבא שקסבר שינוי קונה הוי שלו, אבל לפי אביי שסבר ששינוי במקומו עומד איך חלה ההפרשה.

ומתרץ דמיירי שהנגזל התיאש ולכן ע"י הפרשת החלה קונה הגזלן ביאוש ושינוי השם, כדאמר [לעיל דף סז.] לענין הפרשת תרומה, ולכן חלה ההפרשה. וקאמר אביי דסבר שינוי במקומו עומד, דאם שינוי מעשה קונה הוי כחפץ אחר עוד לפני ההפרשה ואינו מנאץ, אבל אם שינוי מעשה אינו קונה הוי מנאץ אע"פ שבזמן ההפרשה קונה ביאוש ושינוי

השם. ורבא דוחה דאף אם קונה בשינוי מעשה קודם ההפרשה מ"מ הוי מצוה הבאה בעבירה והוי מנאץ. ע"כ.

★★

בספר הר צבי (על זרעים סי' ב') הביא תירוץ זה ומקשה עליו, דלפי אביי שלומד בראב"י ששינוי מעשה אינו קונה א"כ גם שינוי השם אינו קונה ע"כ.

★★

בגמ': **הרי שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ.**

בשו"ת מנחת יצחק (ג, יד) כתב לשלב את סוף המשניות עם תחילת המשניות, דהנה סוף המשניות מסתיים בשלום, ותחילת המשניות מתחלת בברכות, והשלום והברכות תלויים זה בזה, מפני שכאשר יש שלום יש ברכות, וברכות מביאות לידי שלום, כפי ששנינו כאן שהגוזל סאה חטין טחנה לשה ואפאה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ, ולהלן מובא בטעם הדבר, משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה. הרי שאם יש גזל אין כאן ברכות ראויות.

כמו כן אם יש גזל אין שלום, כמובא ברש"י בפרשת נח, וכי איזה קשה של דור המבול, או של דור הפלגה וכו', אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו וכו', למדת ששנאוי המחלוקת וגדול השלום, ע"כ. ואם כן אם יש שלום, אז אין גזל, ויש ברכות ראויות, ובזה מבואר סיום המשניות 'לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום'.

הברכות מביאות לידי שלום. כמובא בברכות (כ, ב) שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי בתורתי ואכלת ושבעת וברכת, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, הרי שע"י דקדוק בברכות לפנים משורת הדין מביאות לידי שלום.

★★

בגמ': **הרי שגזל סאה של חטים** וכו' **אין זה מברך אלא מנאץ.**

בתוס' סוכה ל', ע"א כתבו דאע"ג דלענין מצות חלה קני לה הגזלן בשינוי, לענין ברכה יש להחמיר ביותר, ולכן אמרי' דגזל סאה חטים טחנה לשה ואפאה והרים ממנו חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ.

ובספר יביע אומר הביא מדברי תוס' אלו לענין מש"כ הרמ"א סי' שכ"ג דחלה שבטעות חזרה ונתערבה בעיסה ואין בה מאה ואחד לבטלה שישאל לחכם עליה דנשאלין על ההקדשות ויחזור ויטול אחרת.

וכתב שם בברכ"י שאע"פ שהט"ז חולק ארמ"א וס"ל שאין נשאלין על החלה, מ"מ יש לנהוג הלכה למעשה כהרמ"א, וכבר השיג בנקוה"כ על הט"ז, ומ"מ על צד היותר טוב כשמפריש חלה שנית לא יברך.

ובשו"ת יין הטוב (יו"ד סי' ט"ו) כ' שיש לגמגם קצת בדברי הברכ"י הנ"ל, שאם באנו לחוש קצת לדברי הט"ז לענין ברכה, א"כ לאיסור חלה לזר נמי הי' לנו לחוש, דע"י שנשאלין על החלה הרי מתירין את החלה לזר, וכיון דלא חיישי' לאיסור חלה לדעת הט"ז, כ"ש לאיסור ברכה אין לחוש, ע"כ. וע"ז העיר ביביע אומר הנ"ל מדברי התוס' שרואים שלענין ברכה מחמרי' יותר, והביא שם גם מט"ז בה' ציצית סי' י"ג ס"ק ג שטלית מצוייצת מוקמינן לה אחזקה וא"צ לבדקה לפני צאתו לרה"ר בשבת, ומ"מ לענין ברכה מחמרי' טפי וצריכין בדיקה וע"ש שהאריך בזה.

(יביע אומר יו"ד ח"א סי' כ"א)

★★

בגמ': **והאמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן** וכו'.

הנה עפ"י דברי רש"י כאן (ד"ה אין שמין וכו') מבואר, דלמ"ד שינוי במקומו עומד, יכול הגזלן לומר הרי שלך לפניך בנשברה או מתה, והקשה הגאון החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' מא) דהנה קיי"ל דהשולח יד בפקדון נחשב כגזלן, ופקע ממנו שם שומר והוא כגזלן בעלמא. וא"כ מי שקיבל בהמה כפקדון ושלח בה יד ונשברה או מתה, למ"ד שינוי במקומו עומד יכול לומר לו הרי שלך לפניך.

וא"כ איך יתפרש מקרא שכתוב בפטור דשבועת השומרים "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", דרק אם לא שלח ידו נפטר מתשלומין, הא אף אם שלח אין מתחייב בתשלומין, דיכול לומר לו הרי שלך לפניך.

עוד יש להקשות לר"א הסובר שמין לגנב וכו', והיינו שהשברים אינם נחשבים מהגזילה, וע"כ דסבר שינוי לא

קני אלא במקומו עומד. וא"כ מדוע צריך שומא כלל, הלא יכול לומר הרי שלך לפניך כדלעיל.

★★

נביא תירוצי האחרונים בזה בקצרה (כמובא בספר "קבא דתירוצא"):

(לקושיא א')

א יש ליישב דשומר ששלח יד שאני מגזלן, דכיון דהיה עליו חיוב שומר מכבר, שוב לאחר ששלח ידו אף דהוי גם כגזלן, מ"מ יש עליו גם דיני שומר, ואינו יכול לומר בנשברה או מתה הרי שלך לפניך.

ב. עוד יש ליישב, דהיכא שהזיק בידים אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. ולפ"ז א"ש, דאם שלח בה יד לא שייך שיאמר הרי שלך לפניך.

ג. עוד י"ל דאף שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, מ"מ כיון דנעשה גזלן ע"י השליחות יד, שוב הוי ליה כחיוב חדש. ונפק"מ דאם הפקיד לו ע"מ לצאת במדבר דיכול להחזיר לו במדבר, ואם שלח בו יד בינתים, כיון דהשליחות יד נעשה בישוב, שוב צריך להחזיר לו דוקא בישוב.

ד. עוד י"ל דהכתוב מיירי כשהפקדון אינו בעולם, ואז נשבע. וא"כ שפיר איכא נפק"מ, דכששלח בה יד חייל עליה חיוב גזלן, ואף שיכול לומר הרי שלך לפניך, מ"מ כל שהחפץ אינו לפנינו חייב לשלם דמים כדמי כל החפץ ששלח בה יד כדין גזלן. משא"כ מצד דין שומרין, אם אין החפץ בעולם פטור.

ה. עוד י"ל דבשולח יד איכא חיוב מיוחד יותר משאר גזלן. ונפק"מ לגבי שינוי שאינו מפסיק לקנין, שבגזילה יוכל לומר לו הרי שלך לפניך וליפטר, ובשליחות יד יתחייב מדין חיוב אונסין דשואל שלא מדעת. ומש"ה גם למ"ד שינוי במקומו עומד חייב הוא בנשברה או מתה.

★★

(לקושיא ב')

א. יש ליישב דאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דעיקר מציאות הבהמה היא בחיותה, ואם חסר חיות הבהמה אינו מקיים בזה מצות השבה, וכמו אם חסר שלמותו של הכלי שנשבר שאינו יכול להשיב הכלי בשלימותו וצריך לשלם דמיו.

ב. עוד י"ל דמשכחת שפיר שנעשה שם עוד היזק שאינו ניכר בידים, ומ"מ חייב לשלם, דלא עדיף משאר מזיק בידים, דאף דיכול לומר לו הרי שלך לפניך מ"מ על ההיזק שנעשה בידים חייב לשלם, אבל על שינוי שנעשה ממילא שמין לו, וזה כוונת ר"א שמין לגזלן.

ג. עוד י"ל דר"א יסבור כר' שמעון בן אלעזר, ואליבא דרבא דסובר דדוקא במכחיש הבהמה דזה שינוי דהדר אז אמרינן דלא קנה, אמנם אם לא הדר אע"ג דאתי ממילא קיי"ל דשינוי קונה, וממילא לא יכול הגזלן לומר הרי שלך לפניך, ולכן סובר ר"א דשמין.

דף צ"ד ע"ב

בגמ': הגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהם והמקבל מהם אין רוח חכמים נוחה הימנו.

הגרעק"א בהגהותיו לחו"מ (סי' ש"ו סעיף א') הביא מחלוקת הפוסקים בהא דאיתא הכא דאם אין הגזילה בעין אין רוח חכמים נוחה לקבל מהגזלן, מה יהי' הדין אם הגזילה היא בעין אלא שהגזלן קנאה בשנוי וכדו', ונמצא שאין לו לשלם רק דמיו, דדעת המשנל"מ (פ"ד מהל' מלוה ולוה) דכיון דאין הגזילה בעין אין מקבלין הימנו אלא בדבר המסוים, אבל בשטמ"ק כאן בשם המאירי כתב דכיון דבגזילה היא בעין אף שקנאו הגזלן בשינוי מקבלין הימנו.

ועיין שם עוד מספר חסידים דאם להנגזל יש לו חובות, וצריך לשלם לאחרים, ובא הגזלן להחזיר לו דמי הגזילה, בכה"ג ל"א דאין רוח חכמים נוחה הימנו, אלא יכול לקבל אותם כדי לשלם את בעלי חובותיו.

★★

בגמ': ומפני כבוד אביהם חייבים להחזיר איקרי כאן כו' **עושה מעשה עמך** כו'.

הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו הי"א) כתב דאם אביו אינו עושה מעשה עמך, אין הבנים חייבים על הכאתו וקללתו, אבל לא נפטרו הבנים מחיוב כיבוד אב. ותמה עליו הטור

(יו"ד סי' ר"מ) מסוגיין דמבואר דאם אינו עושה מעשה עמך פטורים הבנים מלהחזיר, משום דאינם מחוייבים בכבודו.

ותירץ הגאון רבי יונתן אייבשיץ ז"ל (הובא בברכי יוסף יו"ד סי' ר"מ) דהטעם דחייבים בכבודו של האב, אע"ג שאינו עושה מעשה עמך, משום דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, וכמו במקדש אשה ע"מ שאני צדיק והוא רשע הרי היא מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו. אבל הכא בסוגיין שמת הגזלן מבלי להחזיר לבעליו, ע"כ דלא הרהר תשובה בלבו מדלא החזיר, ולכן שפיר מקשה דאינם חייבים להחזיר משום שאינו עושה מעשה עמך.

★★

בחתם סופר (חי' ב"מ ס"ב ע"א) הביא תירוץ הבית יוסף (יו"ד שם) על הרמב"ם, דכיון דנפל לבנים ה"ל דידהו, וקיי"ל כיבוד אב משל אב ולא משל בן, ומשני כשעשה תשובה והי' בדעתו להחזירו ולא ירשוהו בניו. וק' א"כ מאי שייכות לכאן מה שאמר בקושייתו איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך.

ועוד קשה, דהנה הר"ן קידושין (ל"א ע"א) כתב דדוקא כיבוד אב משל אב, אבל שלא לבזותו גם משל בן כבעובדא דדמא בן נתינה, והתוס' בכתובות (פ"ו ע"א ד"ה פריעת בע"ח) העלו דבשמעתין איכא גם בזיון וקלון לאב אם לא יחזירו, וא"כ קשה אהב"י דאמאי לא יחזירו אף משל הבן.

וכתב דקושיא א' מתורצת בחברתה, דמש"כ הר"ן דלהציל מבזיון משל בן, ע"כ לאו בתורת כיבוד קאתי, אלא הוא אביזרייהו משלא להכותו ולקללו, והשתא פריך הש"ס שפיר, דכיון דאינו עושה מעשה עמך, א"כ ממ"נ, מטעם כיבוד, הלא אינם מחוייבים משל בן, ומטעם הך סניף דשלא לבזותו ולקללו, הא אינם מחוייבים בזה כשאינו עושה מעשה עמך, ומשני כשעשה תשובה ואז צריכין להציל אותו מקלון, וחייבים משל בן וכנ"ל.

★★

במחנה אפרים (הל' ריבית סי' ח') כתב לתרץ, ע"פ מה שחילקו התוס' (כתובות פ"ו ע"א) דהא דכופין הבנים להחזיר היכא דהוי משום כבוד אביהם, היינו משום שאם לא יחזירו איכא בזיון לאבא, אבל משום כבוד לחודיה אין כופין, דמצוות כיבוד אב הוי מצות עשה שמתן שכרה בצדה שאין ב"ד כופין עליה. ולפ"ז מחלק המחנה אפרים שלענין כיבוד קאמר הרמב"ם שאיכא גם באב רשע, אבל איסור לבזות ילפינן מנשיא דליכא היכא דאינו עושה מעשה עמך. ע"כ.

ולנכון העיר בזה בספר דברי יעקב דצ"ב, מה הסברא לומר דביזוי יהי' קל יותר ממצוה לכבד וצ"ע.

★★

בגמ': ת"ש הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה וכו' **למה מחזירין - לצאת ידי שמים, אי הכי אמאי תשובתן קשה** וכו'.

וכתב הגר"י ענגיל ז"ל באתוון דאורייתא (כלל י"ג) דלכאורה מאי פריך הגמ', הרי עכ"פ לענין לצאת ידי שמים תשובתן קשה, וכתב שם הגרי"ע ז"ל באריכות לחדש, דיש ב' מיני מצוות, א' מצוות שבין אדם למקום לבד, ובזה הסברא נותנת דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ומחייב אך את מי שיכול לקיים המצוה, ואנוס אינו מחויב כלל, שאין הקב"ה מבקש מהאדם רק מה שביכולתו. ב' מצוות שבין אדם לחבירו כמו עשיית מעקה ופריעת ב"ח וכדומה דהוא מצד תועלת חבירו, ובוודאי לא נאמר בכמו זה דאם הוא אנוס ואין יכול לעשות מעקה שאין הדבר בעצמותו וצריך להיות דוודאי נצרך ונצרך הוא, וכן בע"ח בוודאי חייב הוא לפרוע חובו ועליו לשלם ממון חבירו, אלא שאנוס הוא ואינו יכול לקיים חיובו.

משא"כ במצוה שבין אדם למקום לבד, דכל עיקר החיוב הוא אך מצד רצונו ית' בלבד, שרצה שנעשה הדבר ההוא ואנחנו מחויבים לעשות רצונו ית' ומצוותיו, ע"כ על אנוס אין חיוב כלל ואין בו עניין המצוה כלל שהקב"ה רוצה רק ממי שיכול לקיים ולא ממי שאין ביכולתו לקיים ודו"ק היטב בסברא זאת.

ולפי"ז יובנו היטב דברי הש"ס ב"ק הנ"ל, דבאמת כיון דאינו יודע למי לחזור, א"כ ה"ל אנוס עתה במצוות ההשבה, אלא דאם הי' מחויב מן הדין מצד ממון חבירו שגזלו אז אין האונס הזה פוטרו ועדיין מחויב הוא, וע"כ שפיר הי' תשובתן קשה כיון שאין יכול לקיים חיובו, אבל כיון דאמרת דחיובו הוא אך לצאת ידי שמים, א"כ החיוב אך בינו ובין המקום

לבד, א"כ כיון שהוא אנוס עתה ואין יכול להשיב שוב, לגמרי פטור, ואמאי תשובתן קשה ודו"ק כי נכון הוא בעזה"י.

★★

ובכלי חמדה (פר' כי תצא ע' רכו) הביא קושית הגרי"ע ז"ל הנ"ל, וכתב לבאר דברי הגמ' כאן וז"ל:

ולענ"ד הדברים פשוטים, דהנה הענין דתשובתן קשה מפני שאין יודעין למי להחזיר, נראה דהכוונה דאע"ג דיכולין להכריז שיבוא מי שיש לו תביעה עליו שגזלו או שקיבל ממנו רבית שלא כדין ויחזיר לו, מ"מ יש לחוש מפני הרמאין, ואי דיטיל עליהם שבועה, יוכלו לומר אין אנו רוצין לישבע ואפי' שבועת אמת, ולכן תשובתן קשה, כיון דאין להם עצה מה לעשות אם ירצו לשלם לכל מי שגזלו מהם ועי' ביבמות דקי"ח ע"ב במשנה שם דהלכה כר"ע דצריך לשלם לכל אחד ואחד, ומעתה זה דוקא קודם תקנה, אבל לאחר תקנה דתקנו חז"ל דאין מקבלים מהם והא דמחזירין היינו רק לצאת יד"ש.

וביאור הדברים נראה, כיון דצריך לקיים העשה דוהשיב צריך להחזיר, וכשלא ירצה לקבל ויאמר הריני כאלו התקבלתי מנתק בזה הלאו דגזל והלאו דרבית, ולכן לצאת יד"ש חייב להחזיר, א"כ שפיר מקשה הגמ' אמאי תשובתן קשה, הא יש עצה להכריז כנ"ל, ושוב אין לחוש מפני הרמאין, כיון דבאמת אין מקבלין מהם א"כ יכול להחזיר לכל אחד והם ימחלו כן נראה לי ביאור הסוגי'.

וע"ש שכתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל לבאר ביאור נוסף בסוגי', וכתב להקשות ע"ד הגרי"ע ז"ל המובאים לעיל.

★★

ובספר שעשועי רעיונים (קו' דרך חיים כלל א') הביא ג"כ קושית הגרי"ע ז"ל הנ"ל, וכתב ליישב בזה בהקדם יסוד שרוצה לחדש.

י"ל דהא דאונס במ"ע יהי' נחשב כאלו קיים והוא פטור גמור, שייך רק במ"ע שעיקר חיובה הוא הקיום הפועלי, בזה שפיר יש לומר דמחמת שהוא אנוס מלקיימו שזה הוא עיקר החיוב הנרצה, הוי כאלו קיימו בפועל ממש, אבל במ"ע שהעיקר הוא התכלית היוצא מפעולתו, בזה ל"ש לומר דהוי כאלו קיים המ"ע, דהא מ"מ התכלית הנרצה לא נתקיים, והאונס הוא רק על האדם, והחיוב בזה הוא התכלית והבן.

ולפי"ז יש לבאר דברי הגמ' בב"ק כאן, כיון דבאינו יודע למי להחזיר הו"ל אנוס במ"ע דהשבה, אלא אם הי' מחויב להחזיר מדיני אדם, ל"ש לפטרו לגמרי מחמת האונס, כיון דעכ"פ הנגזל יש לו הפסד, ואינו מחזיר לו כיון שאינו מכירו, ומה לי באונסו של זה, הלא עיקר מ"ע דהשבה הוא שלא יוגרם לחבירו הפסד, ומש"ה תשובתם קשה, אבל אם פטור מד"א וחייב רק לצי"ש, ואז עיקר חיובו הוי רק פעולתו, אבל אין העיקר שיבוא הגזילה בחזרה לידו של הנגזל, ושפיר פריך אמאי תשובתן קשה, הא בכה"ג מיחשב ע"י האונס כאלו קיים המ"ע בפועל ממש.

דף צ"ה ע"א

בגמ': על המריש הגזול שבנאו בבירה שיטול דמיו מפני תקנת השבין.

בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין, חלק ד פרק יג) לרמ"ע מפאנו, ביאר את הפסוק (קהלת ח, ט) 'עת אשר שלט האדם באדם לרע לו', שהאדם בליעל, הסטרא אחרא, גוזלת ועושקת נשמות מן הקדושה, ובונה אותם בתוך הסטרא אחרא, ובעת שמגיע הזמן להוציא נשמה אחת מידי הסטרא אחרא, מקעקע הקדוש ברוך הוא את כל הבירה והורס את כל הבנין, כדין הנעשה באחד שגזל מריש ובנאו בבירה, שמעיקר הדין עליו לקעקע את כל הבירה ולהחזירו, אלא שתיקנו חכמים שמפני תקנת השבים שישאר המריש במקומו וישיב כסף תמורת הגזילה. ובסטרא אחרא נעשה דינא דאורייתא שמקעקע את כל הבירה, כי בהם אין שייך 'תקנת השבים', היות ואינם עתידים לחזור בתשובה. וזהו 'לרע לו', כלומר שמה שגנב הסטרא אחרא נשמות מן הקדושה, הוא 'לרע לו' כי לבסוף נהרס ומתקעקע כל בנינו.

★★

החיד"א (ראש דוד, בלק) הביא בשם הרב המקובל רבי יעקב מווילנא, שלפי דברי הרמ"ע מפאנו יש לבאר את המעשה המובא במסכת סוכה (לא, א) באשה שבאה וצעקה שהריש גלותא וכל הרבנן יושבים בסוכה גזולה, ומשלא

השגיחו בה נענתה ואמרה איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה. ויש להבין, מה ביקשה לציין בהזכירה את אברהם ואת מספר עבדיו, ואם רצתה לשבח את אברהם, מדוע שיבחתו דווקא במנין עבדיו.

ולפי דברי הרמ"ע יש לבאר, שהנה מצינו במלחמת אברהם עם המלכים, שהוריק אברהם את כל שי"ח חניכיו ונלחם בהם והוציא והציל משם את לוט, וכתבו בשם האר"י, שנשמת רבא היתה גנוזה בלוט, ומרומזת בראשי תיבות 'ויקחו את לוט ואת ר'כושו ב'ן א'חי אברהם', כי נמרוד וחביריו המלכים שבו את נשמת רבא שהיתה גנוזה בלוט, ולכן נלחם אברהם והציל את לוט, ולא הסתפק רק בזאת, אלא אף הרג את כל המלכים, וקיים בהם את עיקר הדין ש'מקעקע את כל הבירה', ולא הסתפק בהשבת הגזילה לבדה. והנה אשה זו, גזלו ממנה עבדי ריש גלותא עצים, וצעקה כי רצונה ליקח את העצים ממש ולסתור את כל הסוכה, ולא השגיחו בה, ולכן נתחכמה ואמרה, 'אתתא דהוו לאבוה שי"ח עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה', והתכוונה לומר שהרי מצינו באברהם שלא הסתפק בלקיחת לוט, אלא קעקע את כל הבירה, ולכן אף היא רוצה את עציה ואף שעל ידי כך תיסתר כל הסוכה.

★★

בגמ': מאן שמעת ליה דאמר אחריות לאו טעות סופר.

נחלקו הראשונים בהא דאחריות טעות סופר, די"ל דאמרינן דטעה הסופר ולא כתבו אף שציוה שיכתוב אחריות או שהוזכר אחריות בשעת ההלואה, ולפי"ז אם לא ציוהו לכתוב לכו"ע אין בו אחריות, וכ"כ הרא"ש בשו"ת (כלל ס"ח סל"ב) ובנימו"י ס"פ גט פשוט.

אולם הרשב"א והריטב"א (ב"מ י"ד.) וכ"ה ברמב"ן (ב"ב ע"ז.) כתבו דאף שלא הוזכר אחריות בשעת מעשה כמו שפירש דמי. והנה פליגי הקצוה"ח (ס"ו סק"כ) והנתיבות (שם סקכ"ג) אי מעות ההלואה עושים השעבוד, והשטר אינו אלא לראיה, ורק בדליכא שטר הפקיעו חז"ל השעבוד דליכא קלא, או דנהי דהמעות עושים השעבוד במלוה ע"פ, מ"מ בדאיכא שטר תקנו חז"ל דהוי שטר קנין ועושה השעבוד.

והנה בשלמא אי המעות עושות השעבוד א"ש הא דאחריות טעות סופר, אבל אי השטר עושה השעבוד קשה דמה לי דהוי טעות מה שלא נכתב אחריות בשטר, הא מ"מ חסר בקנין האחריות.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע' יט)

דף צ"ה ע"ב

בגמ': בשבח שעל גבי גזילה קמיפלגי, ר' יהודה סבר דנגזל הוי, ור"ש סבר דגזלן הוי.

כתב בהערות וציונים לבאר ב' הדעות כאן, בסברת ר"י נאמרו ג' טעמים. א' לתוס' ר"י ס"ל שינוי אינו קונה ובשבח שלא ע"ג גזילה קונה מתקנת השבים. ב' לר"ת ר"י ס"ל שינוי קונה ולכן בשבח שלא ע"ג גזילה מודה ר"י, אבל שבח שע"ג גזילה לא קונה דהוי שינוי החוזר לברייתו. ג' הרמב"ן כתב דכיון שאת גוף הבהמה אינו קונה, וגוף הגזילה ברשות מ"ק קיימא ולדידיה אשבח ואין כאן שינוי עד שיגזוז, שכל המחובר לה כמוה ע"כ.

ובסברת המ"ד דס"ל דגזלן הוי יש ג"כ ג' ביאורים, א' לתוס' הוא תקנת השבים שהרי ר"י אליבא דר"פ ס"ל דגזלן ור"י ס"ל שינוי אינו קונה. ב' לר"ת ר"י ס"ל שינוי קונה ומחלוקת לענין שבח שע"ג גזילה הוא משום דהוי שינוי החוזר ומ"ד דגזלן ס"ל שינוי החוזר קונה מדרבנן.

ג' הרא"ש פסק בריש פירקין דשינוי החוזר אינו קונה אפילו מדרבנן ואילו הכא פסק כמ"ד שבח שע"ג גזילה דגזלן. וכתב בביאור הגר"א בסי' שנ"ג סק"ג בדעת הרא"ש דס"ל דשבח שע"ג גזילה לא הוי שינוי החוזר. וטעם הדבר י"ל ע"פ מה דמצאנו בכמה מקומות, דאם השינוי הוא שינוי גמור קונה אף שחוזר לברייתו וכן י"ל הכא.

★★

בגמ': גזל פרה ונתעברה אצלו וילדה רחל וכו' ילדה אין - לא ילדה הדרא בעינא וכו'.

הנה פליגי הרמב"ם והראב"ד (בפ"ב דגזילה הלכה ז') אי לידה הוי שינוי בבהמה, והקשה הלח"מ (שם) לדעת הראב"ד דס"ל דלידה הוי שינוי, א"כ מאי פריך בגמ' כאן לר"פ ממתניתין דגזל פרה ונתעברה אצלו וילדה, ילדה אין, לא ילדה הדרא בעינא, ומאי קושיא, אימא דנקט ילדה משום דאיכא שינוי לידה וקנה הבהמה גופא, אלא שמשלם דמים

כשעת הגזילה, והכי תידוק מינה, ילדה משלם כשעת הגזילה וקנה הבהמה, לא ילדה הדרא בעיניה גוף הבהמה, מיהו שבח גופיה מודה דקני גזלן משום תקנת השבים וכר"פ ע"כ.

וכתב בשער המלך (שם) לתרץ, די"ל שדעת כמ"ש המהרש"ל ביש"ש [פ"ט דב"ק ס"ד], דדוקא בגזל פרה מעוברת וילדה חשיב שינוי וקני גוף הפרה, כיון שגזל מעוברת ונתרוקנה, מאי אמרת חוזרת ומתעברת פנים חדשות באו לכאן, אמנם בגזל פרה ריקנית ונתעברה, מודה הראב"ד דלא חשיב שינוי, וכן נראה שהבין מוהרש"ל בדעת הראב"ד.

דף צ"ו ע"א

בגמ': האי מאן דגזל דיקלא מחבריה וקטליה אע"ג דשדיא מארעא לארעא דידיה לא קני מ"ט מעיקרא דיקלא מיקרי והשתא נמי דיקלא מיקרי.

הקשה בדבר אברהם (ח"א סי' ח') דמשמע שאם לא היה נקרא דיקלא היה קונה בשינוי, וקשה דכל זמן שהדקל מחובר אין כאן מעשה גזילה דאין גזילה בקרקעות, ומתי שנעשה תלוש אז נעשה מעשה השינוי וא"כ אין כאן מעשה גזילה.

ועוד הקשה (שם ס"ק ה') מה קמ"ל הגמ' במאי דאמרינן אע"פ דשדיא לארעא דידיה, ואם הכוונה לומר שקנה הגזילה בקנין חצר קשה למה לי קנין חצר הרי קנה במשיכה. [ולכן נדחק הדבר אברהם לבאר שמיירי שגזלן בעודו מחובר נטעו בארעא דידיה וקנאו בחצר וזה מעשה הגזילה ואח"כ קצצו, וצ"ע].

★★

בעמודי אור (סוף סי' ק"ב) הקשה כעין הקושי' הנ"ל, דאף אם נימא דהוי שינוי, אעפ"כ הא כיון דקרקע אינה נגזלת ולא הוי בזה דקטיל הדיקלא רק כמזיק ולא קני בשינוי מעשה כלל כו' ע"ש היטב והניח בצ"ע.

והנה התורת גיטין בחידושיו למסכת גיטין (דף נ"ב ע"ב) ד"ה רש"י דאגבהה כו' כתב ג"כ שמזיק אינו קונה בשינוי מעשה, והוכיח כן מב"ק דף י"א תוס' ד"ה אין שמין כו' ע"ש.

★★

וכתב בספר חיי אריה (כאן): לכאורה קשה מהא דקאמר הגמרא בב"ק דף צ"ה ע"ב גבי לצבוע לי אדום כו' דקנה בשינוי מעשה, ועיין במסכת ע"ז דף ז' ע"א תוד"ה ר"מ אומר כו' ואומר ר"ת, דהתם נתכוון הוא לקנות אבל הכא שוגג היה ולא נתכוון לקנות, וקשה לפי עניות דעתי, דמה צריך התוספות ז"ל לזה דלא נתכוון לקנות, אפילו אם נימא דמתכוון לקנות, ג"כ לא קני, דהא [לא] קני כלל להתחייב באונסין מקודם ולא הוי רק כמזיק בעלמא.

גם קשה, אמאי סובר ר' מאיר דקונה הצבע דאמר דאינו נותן לו רק דמי צמר כו', ואף גבי שואל נפסק הדין בחשן משפט סימן שד"מ סעיף ב' דאינו קונה בשינוי מעשה.

ועל כן צריכין לומר, דהא דמזיק לא קני רק היכא דלא מתכוון לקנות לעצמו רק להזיק, אבל היכא דנתכוון לקנות לעצמו קני בשינוי מעשה, להכי גבי צובע סובר ר' מאיר דקונה בשינוי מעשה, ולהכי אמר ר"פ גבי מאן דקטיל דיקלא כו' דאי הוי שינוי מעשה הוי קני הדקל.

★★

בגמ': בעי רב פפא נחלקה התיומת מהו כו' ת"ש דאמר כו' נטלה התיומת פסול.

בעונג יום טוב (או"ח סי' נ"ב) כתב דהא דאיתא בסוכה (ל"ג ע"א) שאם הי' בהדס ענביו מרובים מעליו פסול, ואסור למעטו ביום טוב משום תיקון מנא, היינו דוקא אם רוצה להשתמש בהדס זה לקיים בו מצותו, אבל בהדס בעלמא אין במיעוט זה משום תיקון מנא, דומיא למאי דאמרינן לקמן צ"ח ע"א בצורם אוזן פרתו של חבירו, כיון דסתם בהמתו לאו למזבח קיימי אין זה היזק.

אלא שהקשה מהא דנסתפק כאן אם נחלקה התיומת מיקרי שינוי לגבי גזילה או לא, ומוכיח מהא דאר"י ב"ל דנחלקה התיומת הוה פסול לגבי לולב, הרי דאף דלולב זה שגזל אינו נוגע לענין ד' מינים, מ"מ יליף הגמ' דמדלענין ד' מינים נפסל, ה"ה דמיקרי שינוי בעלמא, וא"כ ה"נ י"ל דמדמיעוט ענבים הוה תיקון לענין ד' מינים, ה"נ הוה תיקון בעלמא.

אלא שיש לדחות דהא דיליף כאן מנטלה התיומת בלולב, היינו משורש הדין של ריב"ל וטעמו, כלומר דמחזינן

דנטילה של תיומת פסול, וע"כ הטעם הוא משום שנשתנה הלולב, ואין זה כדרך ברייתו, הרי דדבר זה מיקרי שינוי, ומזה יליף דה"ה בעלמא לגבי גזילה, מיקרי נטלה התיומת שינוי, אבל לא דיליף דין של גזילה מהדין פסול של לולב.

וכתב דכן מדוייק ברש"י שכתב "וכיון דלענין פסול מפסלא לענין מקנה נמי שינוי הוא וקנה" עכ"ל. מדלא כ' וכיון דנפסלה הו"ל שינוי, משמע דלא מהפסול ילפינן, אלא מאותו טעם שנפסל, מאותו טעם גם מיקרי שינוי, ועיי"ש עוד מה שדן בדבר זה.

דף צ"ו ע"ב

בגמ': אמר רב פפא, האי מאן דגזל עפרא מחבריה ועבדיה לבינתא לא קני וכו'.

ובתוס' (ד"ה ועבדיה וכו') כתבו, דלבינה אין עליה תורת חשיבות כלי ע"ש, והרשב"א הקשה על דבריהם וס"ל דלבינה חשובה כלי.

והקשה הגאון החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' ג'):

קשה על הרשב"א מסוגיא דשבת (ז' ע"א) דלבינה ברשות הרבים יש עליה דין כרמלית, שהוא רשות דרבנן. והלא קיי"ל דבכלים לא גזרו רבנן דין כרמלית. וא"כ משמע כתוס' דלבינה אינה כלי.

ונביא תירוצי האחרונים בזה בקצרה (וכמובא בספר "קבא דתירוצא"):

א. יש ליישב דאין כוונת הרשב"א שלבינה חשובה כלי גמור, אלא בא רק לאפוקי מתוס' דאין זה שינוי חשוב, וס"ל דחשוב כשינוי עשיית כלי. אך לאו כלי לכל מילי חשובה לבינה כלי.

ב. עוד יש ליישב דבכלי העשוי לטלטל לא גזרו שיחשב כרמלית, שאז יבטל מתורת כלי. אך לבינה דאינה עשויה לטלטל, וכשחל עליה דין כרמלית לא מתבטל שמה הקודם, שפיר הוי כרמלית אף דהיא כלי.

ג. עוד י"ל דהגמ' בשבת מיירי בלבינה המחוברת לקרקע שאז אינה כלי.

ד. עוד י"ל דדוקא לקולא לא אמרינן כרמלית בכלים, אך אם נפיק מיניה חומרא אמרינן כרמלית בכלים, ולכן שפיר איכא בלבינה דין כרמלית.

ה. עוד יש לומר לפי מה דקיי"ל דלבינה העומדת לבנין לאו תורת כלי עלה, א"כ שפיר י"ל דמיירי כאן בלבינה העומדת לבנין.

★★

במשנה: גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפנך.

הרמב"ן בפסחים (ל"א ע"ב) הקשה דהא הנגזל אינו עובר בבל יראה ואמאי אסור לו בהנא', וכתב דמכאן מוכח דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנא' בין לו בין לכל העולם, וכיון שהגזלן עבר על בל יראה ממילא אסור לו להנגזל ולכל העולם.

ומבואר מדבריו דעכ"פ הגזלן עבר בבל יראה.

אמנם בשטמ"ק (כאן) הביא מהר"ם מסרקוסט"א דבין הגזלן ובין הנגזל אינם עוברים עליו בבל יראה, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומ"מ אסור בהנא' לאחר הפסח.

ועיין בשדי חמד (חמץ ומצה סי' ה' אות כ"ד) מה שהאריך בזה, ומה שמביא דיעות באחרונים אם הנגזל יכול לבטל החמץ כשהוא ברשותו של הגזלן, או שכמו שא"י להקדיש ולמכור חמץ שאינו ברשותו, ה"נ א"י לבטל אותו.

ועיין עוד בשדי חמד (חמץ ומצה ע' קנ"ד) מה שהאריך בדברי המהר"ם מסרקוסט"א הנ"ל, דקשה על דבריו למה לא יעבור הגזלן על בל יראה, מי גרע משומר שקיבל על עצמו אחריות דעובר על בל יראה. ועיין בשו"ת הגרעק"א חלק א' (סי' כ"ד).

★★

הנה בחק יעקב (סי' תמ"ג סק"ו) כתב דדוקא לאחר הפסח יכול לומר לו הש"ל, אבל בתוך הפסח כיון שהכל מצווין עליו לבערו אינו יכול לומר לו הש"ל, ולכן דייקא נקט המשנה חמץ "ועבר עליו הפסח", אומר לו הרי שלך לפניך.

אמנם הבית מאיר (שם) חולק עליו והוכיח משור הנסקל לראב״י שאף שגם כן לאחר שנגמר דינו הכל מצווין לבערו, ואפ״ה יכול לומר לו הש״ל, וא״כ הה״נ חמץ בתוך הפסח, ומ״ש במשנה ״שעבר עליו הפסח״ הכוונה שכבר הגיע זמן איסורו, וכן דעת הנו״ב (מהדו״ק או״ח סי׳ כ׳ ד״ה ואמנם קשה עלי).

עוד השיג עליו בקצות החושן (סי׳ שס״ג סק״א) דאם הוי כשרוף בתוך הפסח כבר קנאו בשינוי ואינו יכול לומר לאחר הפסח הרי שלך לפניך. ועוד דחמץ לא גרע מתרומה ונטמאת שמצוותו בשריפה, ומ״מ אומר הרי שלך לפניך.

וכתב האור שמח (פ״ג דחו״מ הלכה ח׳) לתרץ קושית הקצוה״ח הנ״ל שיקנה בשינוי, דרק אם מחזיר בתוך הפסח שמוכרח הנגזל לבערו מיד הוי שינוי דלא הדר, ולכן אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל אם הגזלן מעכב החמץ עד לאחר הפסח שאין הנגזל חייב לשרפו מיד, אז הוי כתרומה שנטמאת שאינו כשרוף והוי כשינוי דהדר דאינו קונה ע״כ.

★★

במשנה: גזל חמץ ועבר עליו הפסח וכו׳ אומר לו הרי שלך לפניך.

והנה נחלקו האחרונים בגוזל אתרוג קודם הסוכות ומחזירו לאחר הסוכות. אם יכול לומר הרי שלך לפניך, כמו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח. או דבאתרוג אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, שכיון שכו״ע יודעים שכעת אינו שוה כלום חשיב כמינכר הזיקא, וכמו בגזל מטבע ופסלתו מלכות שכעת הינו שונה משאר מטבעות, שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך. משא״כ בחמץ אינו ניכר שהוא חמץ.

והקשה הגאון החלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ פב), דהנה דין זה דגזל חמץ ועבר הפסח דיכול לומר לו הרי שלך לפניך, הוא אף בגזל חיטין שנתבקעו ומחזירן בפסח עצמו, שניכר שהוא חמץ. וחזינן בביאור הדין דבמקום דלא מינכר יכול לומר הרי שלך לפניך, שאין הכונה שאינו ניכר שהוא חמץ, אלא דכיון שטעם דדבר זה מופסד הוא, זה מפני שהיום פסח, ודבר זה אינו ניכר בחוש העין, אלא בידיעת הזמן, וזה לא חשיב מינכר.

וא״כ קשה באתרוג נמי, מה דניכר בידיעת הזמן לכו״ע שכעת אינו שוה כ״כ לא חשיבא ידיעה, שאין ניכר בחוש העין אם היום סוכות או לא. ומה טעם לדמות דין דאתרוג לדין דפסלתו מלכות. דבפסלתו מלכות, איכא שינוי בחוש בין מטבע זו לשאר מטבעות היוצאים ולא ידיעה.

★★

נביא תירוצי האחרונים בזה בקצרה (וכמובא בספר ״קבא דתירוצא״):

א. י״ל בפשטות, דהנה חמץ שוויותו הוא בכל השנה ואינה תלויה בזמן, אלא דלאחר שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ובזה שפיר י״ל דתליא רק בידיעת הזמן ואין ניכר בו כלום, דמצד עצמו שוה הוא. משא״כ אתרוג כל מהות שוויותו הוא רק בחג הסוכות בלבד ולא לאחריו, וא״כ כעת במציאות אינו שוה כלום, ולא רק משום שיודעים שהיום אינו סוכות, ודו״ק.

ב. וכן י״ל, דאתרוג שוויותו היא מכח מצוה דחג הסוכות, וא״כ כיון שתליא בדין תורה, א״כ נפעלת חלות השויות בגוף האתרוג, וכן חוסר שוויותו לאחר הסוכות, אף הוא שינוי במהות האתרוג.

ג. עוד יש ליישב דאמנם מה שניכר בידיעה ברורה לכו״ע הוי היזק ניכר. וממה שהגוזל חיטים שנתבקעו ומחזירם בפסח, לא קשה, דגם זה לא הוי ידיעה, שיכול להיות שנתחמצו במי פירות דלא הוי חמץ, ולכן חשיב דלא מינכרא. משא״כ אתרוג לאחר סוכות דכו״ע ידעי, חשיב שפיר דמינכר.

★★

בגמ׳: א״ל לאו אמינא לך לא תחליף גברי, ההוא משמיה דר׳ אלעאי איתמר.

ביד מלאכי (כללי התיו, אות תרסג) הרבה להוכיח מהרבה ראיות, שכל התנאים והאמוראים היו נזהרים ביותר בקבלת ההלכות והשמועות לאומרם משמא דמאריהו ולא ליתו לאחלופי בין גברא לגברא, ומאחר שכן, הדין נותן שיאמנו דבריהם הנאמרים באמת כאילו שמעום מפי הרב שאמרם.

וסיים היד מלאכי, ׳ואל דעות ה׳ שאחרי מופלג שכתבתי כן מצאתי למוהריק״א בכלליו דף ק״ג ב׳ שכתב דעלה דהך דהגוזל דאייתינא כתב הרשב״א בשם ר״ח לא באה זאת השמועה אלא להודיע כמה הוו זהירין לקבל השמועה ממי שקבל אותו מרבותיו, כי כל דבריהם אינה אלא בקבלה ברורה

ממי שראוי לקבל שמועה מפיו, עכ״ד. ושמח לבי גם אני שכוונתי לדעת שר וגדול בישראל.

דף צ״ז ע״א

בגמ׳: התוקף בעבדו של חבירו ועשה בו מלאכה פטור, אלמא ניחא לי׳ דלא ליסתרי עבדיה וכו׳.

וברש״י: שלא ילמד דרכי הבטלה ע״כ.

וכתב הגאון בעל סדר הדורות ז״ל (בקובץ ישורון כרך י׳ ע׳ קנ) לבאר לפי״ז, דהנה על עצם השעבוד ששעבד פרעה בבנ״י יש לו תירוץ, דאילו היו בנ״י משוחררין כמו שאר האומות, בודאי לא היו מקבלין את התורה כמו שאר האומות.

וא״כ עשה פרעה טובה לבנ״י בזה ששעבד בהם, כי היכא דלא נסתרו ישראל, אך על קושי השעבוד אין לו שום תירוץ ודו״ק.

★★

בגמ׳: התוקף בעבדו של חבירו ועשה בו מלאכה פטור, וכו׳ **שלא בשעת מלאכה** וכו׳.

בהגדה של פסח עם פי׳ מגיד דבריו ליעקב למהר״י אלגזי ז״ל ביאר מה שאומרים בהגש״פ: הללויה הללו עבדי ה׳ וגו׳. דהנה זה היה בעוכריהם של מצרים להתחייב בכל מכות הארץ ההיא, על דבר שבטלו את בנ״י ממלאכת רבם, כמו שכתב הרב ׳בדרך מצרים׳, דקיימא לן התוקף בעבדו של חבירו ובטלו ממלאכת רבו חייב. ואם קודם לכן היו ישראל רעים וחטאים, לא היה מקום לחייב למצרים, שהלא בלאו הכי רעים וחטאים היו, אבל אחר היותנו עבדי ה׳, וביטלנו ממלאכת ה׳, נתחייבו. ועל זה אמר ״ונאמר לפניו הללויה הללו עבדי ה״, כי היותינו עבדי ה׳, היא היתה שורש גאולתנו ולחיובו של רשע, שתוקף בעבדו של מקום ובטלום ממלאכת רבם, כאמור.

★★

בגמ׳: התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה.

ברא״ש (ב״ק סי׳ פ״ו סי׳ י״ב) כתב בהא דאיתא התם שאנשי דוד שאלו אם מותר להם ליטול גדיש של שעורים של ישראל ע״ד לשלם להם עדשים, והשיבו דאסור. דהיינו דוקא שלא הי׳ מזומן להם עדשים, אבל אם הי׳ מזומן להם עדשים, יכולים לזכות להבעלים של השעורים העדשים, וליקח לעצמם את השעורים, דהא עדשים עדיפי משעורים.

והובא להלכה בחו״מ סי׳ שנ״ט (סעיף ב׳). וכתב שם הטור דהיינו דוקא בדבר העומד להימכר.

והקשה שם בט״ז מסוגיין דאסור להשתמש בספינתו של חבירו שלא מדעתו אף שעומד לאגרא ודעתו לשלם שכר, הרי דאף דעומד לזה ויתן לו תמורתו גם כן אסור בלי ידיעתו.

ותי׳ בספר אמרי יעקב להגריעק״מ שטרן שליט״א (שו״ע חו״מ סי׳ ז׳ סעיף ג׳ בביאורים) דשאני הכא שאינו משלם לו מיד, אלא לאחר זמן, וא״כ יש לחשוש שמא לאחר מכן לא יהי׳ לו לשלם, משא״כ הרא״ש איירי שמזכה לו מיד עדשים במקום שעורים, דאז אין לו מה לחשוש.

★★

בגמ׳: התוקף ספינתו של חבירו כו׳.

במחנה אפרים (הל׳ גזילה סי׳ ט״ו) חוקר בהא דקיי״ל דהשואל שלא מדעת חבירו נעשה גזלן וחייב באונסין, אם שוכר שלא מדעת חבירו, דהיינו שמתכוין לשלם לו על מה שמשתמש בו, אי גם כן מקרי גזלן וחייב באונסין, או שכיון שבעל הבית משתכר בו, רוצה הוא בזה ולא מיקרי גזלן.

וכתב דדבר זה תלוי במחלו׳ ראשונים בסוגיין, דהנה בהא דאיתא הכא התוקף ספינתו של חבירו רצה שכרה נוטל רצה פחתה נוטל, ואוקים בספינה דקיימא לאגרא וזה נחית ע״ד לשלם אגרא, כתב רש״י: נחית אדעתא דאגרא, רצה שכרו נוטל, ואם פחתה יותר על שכרו, נוטל דמי פחתה, דהא על כרחי׳ שקלה וגזלן הוא עכ״ל. הרי דרש״י מוקים הגמ׳ בתקף ספינתו של חבירו בעל כרחו של הבעלים, ולהכי נעשה גזלן וחייב באונסין. אבל אם שכרו שלא מדעתו משמע דלא נעשה גזלן, כיון שהבעלים נהנים מזה שיש להם השכירות.

אמנם ברמב״ם (הל׳ גזילה פ״ג הלכה ח׳) כתב ואם רצה נוטל פחתה, שהרי ירד שלא ברשות עכ״ל. משמע דלא מיירי דוקא שתקף בהספינה בעל כרחו של הבעלים, אלא

אף אם ירד שלא ברשות ולא ידעו בעלים דינו של השוכר כמו שואל שלא מדעת ונקרא גזלן.

★★

בגמ': גזל מטבע ונסדק וכו' **אמר ר"ה נסדק - נסדק ממש, נפסל - פסלתו מלכות** וכו'.

הנה בחו"מ (סי' שפ"ג) אנו מוצאים ג' דוגמאות לשינוי בחפץ הנגזל. א' גזל מטבע ונסדק, שזהו פגם וחסרון בגוף החפצא של החפץ שנגזל. ובזה אינו יכול להשיבו עתה אלא משלם כשווי בשעת הגזילה. ב' גזל חמץ ועבר עליו הפסח, שהוא בעין כשעת הגזילה, ואין בו שום שינוי ניכר משעת הגזילה, ובזה מחזיר לנגנב כמות שהיא, ואע"פ שעתה אינו שווה, הרי זהו נזק שאינו ניכר, ולכן יכול לומר לו הרי שלך לפניך.

והדוגמא הג' היא גזל מטבע שנפסלה ע"י המלכות ואינה יוצאת בשום מקום. שבזה נחלקו הרמב"ם והרא"ש, שלדעת הרמב"ם צריך לשלם כיון שעתה אינו שווה בשום מקום. וגם כל מי שרואהו יודע שאינו שווה. ובזה שונה מחמץ שעבר עליו הפסח, דאין בו שום חסרון הנראה לעין בני אדם. ומי שרואהו ואינו יודע שעבר עליו הפסח, נראה לו שווה דאינו מכיר בו שום חסרון ופגם הנראה לעין. ואילו הרא"ש חולק על הרמב"ם ופוסק במטבע שפסלתה מלכות, ג"כ אומר לו הרי שלך לפניך, כמו בחמץ.

★★

בשו"ת משפטי הלוי (ח"ג סי' ו') דן בענין מי שגנב לחבירו כרטיס של נסיעות שתוקפו מוגבל לאותו חודש בלבד. ועיכב הכרטיס עד סוף החודש, והחזיר בחודש הבא כשאינו שווה כלום, האם נחשב השבה ואומר לו הרי שלך לפניך, אע"פ שעתה אינו שווה. או שצריך לשלם כשויו בשעת הגניבה.

והביא שם את ג' המקרים הנ"ל, וכתב לבאר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש:

וגדר מחלוקתם הוא בסוג חפץ שמבחינת צורתו לא השתנה בו מאומה, אבל מבחינת ידיעת והכרת בני אדם, כל מי שרואהו ויודע הנעשה בעולם, יודע שאינו שווה וזה לא מחמת חסרון בחפצא עצמו רק מחמת ידיעת בני אדם. ובזה לדעת הרמב"ם נחשב שינוי ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ולפי דעת הרא"ש היות וצורתו לא השתנתה, דומה לחמץ שעבר עליו הפסח, ויכול לומר הרי שלך לפניך.

והוא מסיים:

והנה בכרטיס חדשי, לאחר שנגנב לא חל בה שום שינוי בחפצא, רק שאינו שווה עתה בשוק כלום, משום שפג תוקפו ולכאורה היה אפשר לדמות למטבע שנפסלה ע"י המלכות, שתלוי בדעות הרמב"ם והרא"ש. דלהרא"ש אומר הרי שלך לפניך, ולרמב"ם משלם כשעת הגזילה.

★★

ולמסקנה כותב שם די"ל דבאופן זה של הכרטיס חדשי יודו כולם, וגם לדעת הרא"ש, דינו דאינו יכול להשיב ולומר הרי שלך לפניך.

וזה עפ"י מש"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שצט) שם נשאל במי שעיכב סחורת חבירו, עד שירד ערכה, וס"ל לרדב"ז דכה"ג נחשב נזק וודאי. וחייב.

וכותב במשפטי הלוי שם: הרי לנו מדברי הרדב"ז שהמעכב חפץ חבירו אצלו עד שירד המחיר וכ"ש אם נפסד ערכו. מחמת העיכוב, במקום שהוא נזק ודאי חייב משום מזיק מדינא דגרמי. ולפי זה בנדון שלנו הרי ידוע שהכרטיס אינו שוה בחודש הבא, וכמעכבו אצלו הוי כמזיק במזיד, והכלל בגזל ונשבר החפץ משלם כשעת הגזילה.

וע"ש עוד כמה פרטים בענין זה.

דף צ"ז ע"ב

בגמ': מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד זה ובחור ובתולה מצד זה.

בעל ישועות יעקב מלמברג ז"ל אמר רמז בזה (הובא בחידושי תורה שבסוף ס' שו"ת ישועות יעקב שנדמ"ח) שעם ישראל זרע אברהם אף שנזדקנו מחמת הגליות והסבל והתלאה שעוברים עליהם, "זקן וזקנה מצד זה", מכל מקום "בחור ובתולה מצד זה", יתגברו באחרית הימים בתעצומות עוז ובמרץ נעורים וכבחור ובתולה יתחדש נעוריהם בביאת המשיח.

★★

בייטב לב (פ׳ חיי שרה אות א׳) מבאר שזה הי׳ דרכו של אברהם אבינו ע״ה שאף בהגיעו לימי זקנה, ימים שאין בהם חפץ, אזר כגיבור חלציו, ובמרץ עלומים רץ כצבי לעשות רצון קונו, והיינו זקן וזקינה מצד אחד, מצד שנות ימיו, אבל מצד אחר בחור ובתולה, התנהג כבחור ובתולה בזריזות ובחריצות.

וזהו גם הכוונה ואברהם זקן בא בימים - וד׳ ברך את אברהם בכל, שגם במיטב שנותיו הי׳ לו המעלות של שנות הבחרות.

★★

בגמ׳: מטבע של אברהם זקן וזקנה מצד זה ובחור ובתולה מצד זה.

ופירש רש״י זקן וזקנה אברהם ושרה, בחור ובתולה יצחק ורבקה.

אבל במהרש״א בח״א פירש דהכל קאי על אברהם ושרה ועשה מטבע זכר לנס שחזרו לנערותם וילדו.

על פי דרך זו של המהרש״א פירש הכתנות אור (ר״פ לך לך) את המדרש שהביאו כאן התוס׳ ואגדלה שמך שיצא לו מוניטין בעולם זקן וזקינה מכאן ובחור ובתולה מכאן. וק׳ האיך ילפינן זה מואגדלה שמך.

אלא דבב״ר (ל״ט י״א) איתא: אמר הקב״ה בה״א בראתי את העולם, הריני מוסיף אות ה״א על שמך ואתה פרה ורבה.

נמצא ע״י שגידל הקב״ה שמו של אברהם זכה לזרע, וזהו כוונת המדרש שהביא תוס׳ ואגדלה שמך, היינו שהוסיף אות ה״א על שמו של אברהם, ועי״ז נעשה לו ולשרה נס שחזרו לנערותם וילדה שרה, ולכן עשה מוניטין זקן וזקנה מכאן ובחור ובתולה מכאן.

★★

בספר שם משמואל (פרשת לך לך), כתב, שאף על פי שבגופם אברהם ושרה היו כבר זקנים. אך בענין עבודת ה׳ לא נזדקנו ולא נתיישנה העבודה אצלם, ״כבחור ובתולה״ שהתחילו בכל פעם העבודה מחדש, עם מרץ נעורים.

★★

בגמ׳: ואיזהו מטבע של אברהם אבינו, זקן וזקינה מצד אחד ובחור ובתולה מצד אחר.

אאמו״ר ז״ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (פר׳ לך) ביאר באריכות את דרכיהם ומעשיהם של אברהם אבינו ושם בן נח.

שם בן נח עסק תמיד בתורה ועבודה, לאחר המבול, פתח בית מדרש והתיישב ללמוד. בית מדרשו היווה את בית היוצר לעתיד האומה הישראלית, כאשר כל גדולי האומה זכו להתבשם בבית מדרש זה. אולם יחד עם זאת, לא נתן כלל את דעתו על ענייני העולם, עיניהם לא היו נשואות כלל וכלל לעבר הדור. עבודתם התייחדה להתעלות בתורה וביראה בתוך משכנם, ורק על ידי האור הרוחני המופץ מבית מדרשם יכלו גם אחרים לזכות להתקרב ולהתבשם מתורתם.

אברהם אבינו מאידך, התפרסם בהפצת אור השכינה ברחבי העולם, כשהוא דואג בכל מיני דרכים להחדיר בכל באי העולם, שאמנם יש מנהיג לבירה. הוא התפרסם בהכנסת אורחים הידועה שלו, ובדרך זו אף החדיר לכל אחד ואחד, שיש מנהיג לעולם, כפי שאמרו חז״ל (סוטה י,ב): ״מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב״ה בפה כל עובר ושב, כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר להם, וכי משלי אכלתם, משל אלוקי עולם אכלתם, הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם״.

כאשר נזדמן לאותם שני גדולי עולם; שם בן נח ואברהם אבינו להיפגש בפונדק אחד, חיזר כל אחד לקבל מזולתו את עבודת השם המיוחדת שלו, כדי לצרף בעבודתו גם את הדרך המיוחדת של הצדיק השני. בדרך זה יתפרש הפסוק כאן בפרשה: ״ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון״. שם בן נח ניצל את ההזדמנות המיוחדת כאן, ״הוציא לחם ויין״, כדי להוציא מאברהם אבינו את דרכו המיוחדת בעבודת השם, שהיתה לתת לאנשים לאכול ולשתות בהרחבה, בטוב ובטעם כעינו הטובה של אברהם. מאידך, גם אברהם אבינו ניצל את ההזדמנות המיוחדת ללמוד משם את עובדת היותו ״כהן לא-ל עליון״, את עבודת הקדוש של השקידה על התורה בבית המדרש, ואת עבודתו ככהן בבית המקדש.

זוהי דרך הצדיקים, המחזרים כל אחד להכיר וללמוד את דרך עבודת הקודש של זולתו, לעבודת את השי"ת בשני הדרכים גם יחד.

★★

ידועה אימרתו של הרה"ק רבי מאיר מפרימישלן. "שם בן נח", היה צדיק מובהק ורב מפורסם, למן אחרי המבול. בהמשך הדורות הצטרף אליו נכדו "עבר", והכל ידעו שקיים בית מדרש של שם ועבר, וכל החפץ בתורה שם פניו לאותו מקום. גם המורדים ידעו מזה, והכל הכירו בכך שיש רבי צדיק מובהק הנקרא "שם בן נח".

לימים קם רבי חדש, ר' אברהם שמו, ועד מהרה נתפרסם בכל הארץ. היו הכל עוזבים את רבם הוותיק ורצים אל הרבי החדש, אולי גם בשל התעניינותו המיוחדת אצל הזולת, שהרי דאג גם לעניינים "גשמיים" כביכול, הוא עסק במדת הצדקה והחסד ובהכנסת אורחים. החל שם, הרבי הוותיק מכבר הימים, לחקור ולדרוש אודות הרבי החדש. נאמר לו שהוא מכניס אורחים גדול ובעל צדקה מופלג, הדברים הפליאו עוד יותר את שם, שכן מה עניין כל זה אצל רבי. ביקש ללכת ולראות כל זאת במו עיניו.

כאשר אך ראה שם את אברהם, נענה ואמר, אכן רבי הוא. נוסף על היותו בעל צדקה וחסד ומכניס אורחים, הוא גם רבי. מיד "הוציא לחם ויין", נטל את מעלת נתינת לחם ויין לאורחים והניחה לצדדים, כביכול כל זה הוא רק נדבך אחד בעבודת השם של אברהם, לפי שיחד עם זאת הוא גם "כהן לא-ל עליון", הוא אמנם רבי גדול לאלוקים!

★★

אפשר שלכך גם כיוונו חז"ל באמרתם כאן: "מטבע של אברהם זקן וזקנה מצד אחד ובחור ובתולה מצד אחר", וברש"י פירש: "בחור ובתולה; יצחק ורבקה, זקן וזקנה; אברהם ושרה". ובספר "הדרש והעיון" להג"ר אהרן לוין ז"ל רבה של רישא כתב: "ויש לבאר הכוונה על דרך שאמרנו, כי מטבע יקרא בלשון חכמים גם "לימוד" וכלל באיזהו מקצוע ממקצועות הידיעה וההכרה, כמו שמצאנו: "מטבע שטבעו חכמים בברכות" (עי' ברכות מ,ב), "מטבע שטבעו חכמים בגיטין" (גיטין ה, ב). ואברהם אבינו המציא אמנם לימוד יקר וכלל נכבד במקצוע השתלמות האדם, כי הוא הראה לדעת, שלא די אם הדור הזקן מתנהג כשורה, רק ההכרח להשגיח, כי גם הדור הצעיר יטה שכמו לסבול עול האמונה, וישא ברית ה' עלי פיו. ובזה היה הוא ושרה, סמל הדור הזקן, ויצחק ורבקה סמל הדור הצעיר - מופת לרבים, מהם ראו וכן עשו.

על כן אמרו, כי המטבע שטבע אברהם לבני חלוף, נשא עליו מצד אחד סמל "הזקנה" - אברהם ושרה, ומצד השני סמל "הבחרות" - יצחק ורבקה, כי להורות נתן, אשר השתלמות הדור הזקן מוכרחת ללכת שלובת יד, עם השתלמות הדור הצעיר, ושתיהן תתאחדנה יחד ולא תתפרדנה, וכאמור".

★★

שיטתו של אברהם היתה, שהשתדלותו ועמלו של אדם למען השתלמותו העצמית בתורה ובחכמה, שהרי נאמר (בראשית כד א): "ואברהם זקן בא בימים", ואמרו חז"ל (קידושין לב,ב): "אין זקן אלא מי שקנה חכמה", צריכה לבוא בד בבד עם השתדלותו ועמלו למען חינוך בניו הרכים, "הזקן וזקנה" שמצד אחד צריכים להיות תואמים אל "הבחור ובתולה" שמהצד האחר.

אפשר שאלה שתי השיטות האמורות למעלה, שיטת ההתעלות העצמית, בדרכו של שם בן נח, והוא המטבע של "זקן וזקנה", ושיטת הדאגה והנתינה הרוחנית לזולת, בדרכו של אברהם אבינו, והוא המטבע של "בחור ובתולה".

לאחר שנפגשו אותם שני קדושי עליון, שם בן נח ואברהם אבינו, ונכחו כל אחד לדעת בחשיבות של הזולת, יישמו שניהם כל אחד גם דרכו ומעלתו של השני. שני הדברים גם יחד הפכו להיות המטבע של אברהם אבינו, הן הזקן והזקנה, והן הבחור והבתולה, דהיינו שאי אפשר לאחד בלא השני, ההתעלות העצמית חייבת לבוא רק ביחד עם תשומת הלב לרוחניותו של הזולת.

אפשר להעמיק יותר, שהרוחניות תלויה בגשמיות, כמאמר העולם, הגשמיות של הזולת היא הרוחניות שלי. אולם גם באימרה זו, טמונה עמקות נוספת, על ידי הדאגה לגשמיות של השני, ניתן יותר בנקל להעניק לו ברוחניות, שכן לאחר שהלב נפתח על ידי האמצעים הגשמיים, או אז ניתן

לחדור יותר לתוך נבכי הלב ולהחדיר לו גם רוחניות, כדרכו הידועה של אברהם אבינו.

★★

בעל מנחת אלעזר (בספרו דברי תורה) הביא לפרש זאת (בשם מגיד מפורסם מליטא), שהנה אמרו חז"ל שאברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, והנה קיימא לן (יבמות כב, א) שגר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד, ולפי זה נמצא שהגרים שגיירו אברהם ושרה, גם בהיותם בנכרותם באים בימים - נעשו כקטן שנולד וצעירי ימים.

וזהו שאמר כאן הגמרא, שמטבע של אברהם אבינו, כלומר טבעו ומידתו ודרכו של אברהם אבינו ושרה, היה 'זקן וזקנה מצד אחד', כלומר שהפכו את הגויים שהיו באים בימים - לטובה, כמו מטבע הנהפכת על צידה השני, ונהיו אותם הגויים 'בחור ובתולה מצד אחר', כלומר שנהיו גר שנתגייר כקטן שנולד, ונעשו על ידי זה בחור ובתולה צעירי ימים.

דף צ"ח ע"א

בגמ': השורף שטרו של חבירו כו' מאן דדאין דינא דגרמא מגבי בי' דמי שטרא.

כתב בקונטרס בירורי הלכה שבסו"ס דינא דגרמי להרמב"ן, דיש להסתפק במי ששרף קבלותיו של חבירו (מנסיעה במונית או בית מרקחת וכדו') שהי' יכול לקבל עליהם החזר, וכן מי ששרף פנקס של החנוני שרשום בו חובותיו והחנוני יודע שבסה"כ הי' חייבין לו סכום ידוע, אבל עכשיו אינו יודע כמה לגבות ממי, אם צריך המזיק לשלם או לא.

וכתב דדין זה תליא בביאור הראשונים בהך חיובא דשורף שטרותיו של חבירו. דהרא"ש (ב"ב פ"ב סי' י"ז) והרשב"א בתשובות (ח"ג סי' ק"ז) כתב ששורף שטרותיו חייב משום גרמי, דהו"ל כשורף ממונו של חבירו, דשטר יש בו שעבוד נכסים, ומחמת הזיקו נאבד השעבוד, והרי הוא כשורף ממון, וכ"כ האור זרוע (ב"ק סי' קל"ז) דשורף שטרו של חבירו חייב משום דשטרא ממונו הוא דאפסדי', ולפ"ז בנידו"ד ששרף קבלות של חבירו או פנקסו של החנוני, שהקבלות בעצם אינם ממון, וכן פנקסו של החנוני אינו ממון עצמו, ורק עושה שלא יוכל לגבות חובו, אין זה אלא גרמא בנזקין ופטור מדיני אדם.

אבל הרבה ראשונים פירשו דלהכי חייב בשורף שטרותיו של חבירו, משום דהוא ברור הזיקו וגורם ראשון לנזק, ואין זה גרמא אלא גרמי, וא"כ ה"נ קבלות ופנקסים אלו, אף שאין עצמן ממון, כיון שרק על ידן יוכל לגבות חובו, והוא הזיק והפסיד לו את זה, חייב משום דינא דגרמי.

★★

בגמ': ואמר רבה, השף מטבע של חבירו פטור וכו'.

הש"ך (בסי' שפ"ו סק"ז) מביא בשם היש"ש, דמה שרבה פוטר שף מטבע, הוא לאו דוקא במטבע אלא ה"ה כל כלי שלא הפחית את משקלו אלא רק את צורתו פטור לרבה. והש"ך חולק דרק במטבע חסרון הצורה אינו היזק ממשי כנ"ל, אבל כלי אחר, הצורה הוא עיקר שיווי הכלי ע"ש.

וכתב בספר הערות וציונים: לדעת הש"ך צריך להבין הדמיון לחרשו. דבשלמא ליש"ש חרשו כיון דס"ד שלא נעשה חבורה א"כ לא פגם בחומר אלא רק בכח השמיעה, אבל לש"ך שבכל כלי חייב ורק במטבע פטור מפני שצורת המטבע אינה אלא החלטת המלכות, מנין לדמות חרשו לשף מטבע.

וצ"ל דקלקול צורת כלי חשיב כקלקול החומר, משא"כ במטבע לא הוי קלקול החומר אלא גרם שלא יהיה ראוי לשימושו, ובחרשו נמי אין שום קלקול של החומר אלא שאינו ראוי לשימוש.

★★

בגמ': הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור וכו'.

בקצוה"ח (סי' שפ"ו ס"ק י') דייק מדברי הגמ', דכשהמטבע בתוך המים הרי הוא עומד בשויותו, ומה שהבעלים צריכים לשלם כדי להוציאו אינו אלא גרמא בנזיקין דפטור. והקשה הקצה"ח מהא דאיתא בגמ' ב"ק (יא.) האי טורח נבלה ה"ד אילימא דבבירא שויא ואגודא שויא ארבע כי טרח בדנפשיה טרח, ומבואר מכאן דאי יהיב ליה מה שבבור, לא ישימוהו אלא זוזא ע"כ.

★★

ותירץ בזה הגאון ר' משה פיינשטיין ז"ל בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' עו):

נראה לע"ד לתרץ משום דהוא דוקא במטבע שאין בה יוקר וזול נחשב אף בים באותו שיוי שם מטבע שהיה לה ביבשה, ולכן זה שצריך להוציא מעות להשיגה הוא רק גרמא, אבל בחפץ שהוא ניזול ונייקר כשהוא בים, אף שאין חסרון בחפץ עצמו, מ"מ הוזל בזה, דמה לנו איזה סיבה הביאה חזול אם מחמת שישנם הרבה בעולם או משום שקשה להשיגו, דמ"מ ניזול, דאין רוצים לקנותו ביוקר, ולכן הוא מזיק בידים דהרי הוזיל חפץ חברו בידים והזיקו בזה ויצטרך לשלם לו בחפץ שדחף לים כפי מה שהוזל בים מיבשה אף אם יהיה יותר מדמי בר אמוראה, ולכן אמר בדף י"א בדנפשיה קא טרח אף שדוחף מטבע פטור ואף אם החפץ לא ניזוק כלל בים חייב לפ"ז ע"כ.

★★

הגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א דן בקובץ הישר והטוב (קובץ א' ע' ו') ביסוד האיסור להזיק את חבירו וכותב שם:

הנה כבר דנו טובא לבאר מהו יסוד האיסור להזיק את חבירו, הן אמת, דמשמעות לשון הראשונים, משמע דהאיסור הוא לאו מפורש בתורה - איסורא ד'לא תגזול'. וכדקדוק לשון הטור (סי' שעח) "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו", וכעין זה כתב ברבינו יונה. משמע דגם המזיק את חבירו נכלל בכלל גוזל את חבירו.

והיה מקום לומר דלא דמי מזיק לגזלן. שהגזלן מתכוון ליהנות ולקחת החפץ לעצמו, ואילו המזיק רק מקלקל ואינו נהנה, וא"כ שמא אין המזיק בכלל איסור גזילה. ויש להביא ראיה דגם בכה"ג מיקרי גזילה, מהמבואר בב"ק (צ"ח א') אמר רבה הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור, מאי טעמא, אמר הא מנח קמך, אי בעית שקליה, והני מילי בצלולין דקא חזי ליה אבל עכורין דלא קחזי ליה לא, והני מילי דאדייה אדויי אבל שקליה בידיה מיגזל גזליה, השבה בעי מיעבד. ע"כ.

ומבואר, דאם זרקו למקום דקא חזי ליה פטור מלשלם, דאומר לו הא מנח קמך, ואע"פ שהלה בודאי מפסיד טובא, ויצטרך להוציא הוצאות לשכור פועלים שיוציאו המטבע מן הים, מכ"מ אינו נקרא מזיק בידיים אלא גורם. ועם כל זאת, אם הגביהו דשקליה בידיה קנאו בקנייני גזילה והשבה בעי מיעבד.

★★

חזינן מכאן, דבכדי להגדירו כ"גזלן" אנו דנים בפעולה שעשה דאם עשה מעשה קנין משוי עליה שם גזלן, ולא איכפת לן מה שלא נתכוין להנות והרי הוא זורקו לים הגדול. ואין ההבדל בין מזיק לגזלן נעוץ כלל בכוונת האדם, דבשניהם יכול להתכווין כדי להפסידו ולקלקלו גרידא, אלא ההבדל הוא בכך שהגזלן עשה קנין ונתחייב באונסין, משא"כ המזיק, ולא בכוונה תליא מילתא. (וכ"כ בנתיה"מ סי' רצ"ב סק"ה). וא"כ שפיר י"ל שאיסור מזיק נכלל באיסור גזל וכמ"ש הטור.

וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': אמר רבה: הזורק מטבע של חבירו לים הגדול - פטור; מאי טעמא, אמר הא מנח קמך, אי בעית שקליה. והני מילי בצלולין דקא חזי ליה, אבל עכורין דלא קחזי ליה - לא; והני מילי דאדייה אדויי, אבל שקליה בידיה - מיגזל גזליה, השבה בעי מיעבד.

ובזורק מטבע של חבירו לים בצלולין (ולא הגביהו), וצריך בעל המטבע לשלם לבר אמודאי שיוציאנו משם, נחלקו הראשונים אם חייב המזיק בהוצאות שנגרמו לניזק להציל ממונו, דלרמב"ם הוי גרמי וחייב בדיני אדם. ולהרא"ש הוי רק גרמא, שלא עשה מעשה היזק בגוף הממון, ופטור. ולהלכה השו"ע (בסי' שפו ס"א) פסק כרמב"ם שחייב, והרמ"א בס"ג שם פוטר כרא"ש.

ועפי"ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ז תשובה יז) בשני שותפים בעסק, ואחד מהם הרגיש במשך תקופה, שמידי פעם נחסר כסף מהעסק בצורה שאינה מוסברת, ועלה בדעתו שהשותף מעל בכספי המפעל המשותף. וכדי לברר ולהוכיח זאת שכר חברת חקירות, והם הצליחו אכן להוכיח שהשותף מעל בכספי המפעל. וכמובן שפירקו השותפות ונאלץ להשיב את כל מה שנטל שלא כדין. ונשאלת השאלה, אם יכול לתבוע ממנו שישלם לו את ההוצאות שהיו לו כדי להוכיח את מעשה המעילה. והוכח שם מדברי הישועות ישראל להגאון מקוטנא זצ"ל (בסי' יד) שדימה לוה שכפר במלוה

והמלוה נזקק להוציא הוצאות לתבעו בדין וכו' לזורק מטבע של חברו לים שנחלקו בו הרמב"ם והרא"ש כנ"ל. וא"כ הוי ספיקא דדינא, והמוציא מחבירו עליו הראי', ויתכן שאם תפס אין מוציאים מידו.

ובלבד שהמועל עשה כן במזיד, שידע שגונב מכספי השותפות ולא היתה לו שום טענה על השותף, שאם היתה לו טענה, אע"פ שאינו יכול להוכיחה ומוציאים ממנו הממון, מ"מ אין לחייבו כדין מזיק על ההוצאות. כן מתבאר ע"פ העולה מדברי הישועות ישראל מקוטנא שם.

★★

בגמ': מתקיף לה רמי בר חמי היכי דמי אי דאיכא סהדי דידעי מאי הוה בשטרא לכתבו לי' שטרא אחרינא כו'

בשו"ת מהרי"ק (שורש קט"ז) כתב להוכיח מכאן שמלוה שנשרף לו שטרו, אפילו הלוה עומד וצווח שלא יכתבו לו שטר אחר, יכולים העדים לכתוב בע"כ שטר אחר להמלוה.

דאם נימא דצריך הסכמת הלוה, נימא דהא דצריך לשלם בשורף שטרו, איירי שהעדים זוכרים מה שהי' כתוב בשטר והלוה צועק שלא יכתבו שטר אחר, ומוכח מכאן דגם בכה"ג כותבין לו שטרא אחרינא.

★★

בגמ': אומן קונה בשבח כלי.

י' בגמ' לגבי אומן שקבל צמר לצבוע, אם הסימנים הם של האומן אז שייך הדין אומן קונה, אבל אם גם הצמר וגם הסימנים של בעה"ב, הוי האומן רק כשכיר ונוטל אגר ידי' ואין שייך ע"ז אומן קונה, [ונפק"מ אם אומן או לא אי' שם בגמ', ויש עוד כמה נפק"מ כדאי' בפוסקים עי' שו"ע חו"מ סי' שו].

עוד אי' שם בסוגיא שהנותן עצים לאומן ועשה מזה שידה תיבה וכו' גם זה הוי בכלל הדין אומן קונה וכו', שואל הרשב"א שם מאי שנא צמר מעצים, דכמו שבצמר אין לו קנין בגוף הכלי רק כאשר הטמינם, כן צריך להיות בעצים ומה השקיע האומן בזה שעשה את השידה, מתרץ הרשב"א [כנראה כן כוונתו] בצמר וסמנים עיקר התוצאה באה ע"י הסימנים עצמם כאשר הצמר שרוי משך זמן, וכנראה הבעה"ב צריך עבור זה את האומן משום שהוא בקי בכמות וכו' שצריך לתת כדי שיקלוט הצבע כדבעי, אבל עצם הצביעה בא ע"י הצבע לכן אין שייך לאומן קנין רק כאשר הצבע שלו - משא"כ בעצים לעשותם שידה התוצאה באה ע"י עמלו של האמן, ודבר זה נחשב כנותן סימנים ויש לו חלק בכלי.

ויש ללמוד כאן רעיון מוסרי בתורה ועבודה, יש השומע איזה ד"ת ומשננו, וחושב שיש לו קנין בזה, אינו כן, קנין יש לאדם רק במה שהי' לו ע"ז יגיעה, והחוש מעיד ע"ז, כי מה שבא לאדם בקלות אינו מקיף את הדבר בכל פרטיו, ואינו יורד לעומקו, וגם קשה לאצור בזכרון, כי כבולעו כך פולטו.

(ספר ברכת אליהו להגאון רבי אליהו פישר שליט"א)

דף צ"ח ע"ב

בגמ': אמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור מפני שהכל מצווים לבערו.

בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ה' סי' כ"ט) חקר במי ששרף חמץ של יתומים קטנים בפסח אי פטור גם כן מהאי טעמא דהכל מצווין עליו לבערו, דהנה בפמ"ג (סי' תל"ד א"א ס"ק ט') כתב דחמץ של יתומים קטנים שעבר עליו הפסח מותר בהנא', דכיון דקטנים נינהו לא עברו אאיסורא, ואם כן י"ל דל"ש למימר לגבי חמץ דידהו הכל מצווין לבערו, ודוקא בחמץ של גדול שהוא מצווה לבערו פטור השורפו, משא"כ לגבי קטן.

ונשאר בצ"ע דדברי הפמ"ג סותרים א"ע, דכנ"ל כתב דחמץ של יתומים קטנים שעבר על הפסח מותרין בהנא', ואילו בפתיחה כוללת (חלק ב' אות ב') כתב הפמ"ג עצמו דחמץ של חש"ו לאחר הפסח אסור בהנא' משום לא פלוג.

וע"ש עוד במנחת אלעזר מה שחוקר עוד בסוגיין.

★★

הנודע ביהודה (קמא או"ח סי' ט"ו) כתב לחדש שהשורף חמץ של אחרים אינו מקיים בזה המצוה, שרק על בעל החמץ הטילה התורה לבערו מן העולם. ומיישב בזה קו' הפנ"י דברש"י ביצה כ"ז ע"ב כתב שהמבער חלה טמאה

אפילו ע״י שנותן לכלבו, רחמנא אחשבי׳ לביעורו והו״ל מלאכה, ואילו בפסחים (ה׳ ע״ב) נקט רש״י דאפשר לבער חמץ בשבת ערב פסח ע״י שיאכילנו לכלבו.

ותי׳ הנו״ב דשאני הביעור של תרומה טמאה מהביעור של חמץ, שמצות שריפת קדשים הוא מצוה מצד החפצא, ועל כן כל מי שישרפנו מקיים מצוה, משא״כ בחמץ שהמצוה היא על הבעלים, שהוא יבערנו ע״י שריפה, ואם אחר ישרפנו לא יקיים המצוה, וא״כ ליכא למימר שכשיתנו לכלבו, אז אם הבעלים נותן ה״ז מלאכה משום דאחשבי׳, ואם אחר נותן אין זה מלאכה, דלא מצינו מלאכה לזה ולא לזה. ע״כ.

וכל האחרונים תמהו עליו דהא הכא מבואר שמצות ביעור חמץ אכולי עלמא קאי ולא רק אבעלים, וכדקאמר הכל מצווין עליו לבערו.

ובאמת הצל״ח עצמו בפסחים (כ״ט ע״א) כבר העיר מסוגיין כאן, וכתב דאולי כוונת הגמ׳ דכדי להציל את הגזלן כדי שלא יעבור על בל יראה, מצווין אחרים לבערו, אבל אין הם מקיימים את המצוה בזה.

★★

בגמ׳: דאמר רבה, גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור, שהכל מצווים עליו לבערו.

בקצוה״ח (סי׳ שס״ג ס״ק א׳) הביא דברי החק יעקב דאם תובעו תוך הפסח לא מצי אמר הרי שלך לפניך לפי שהכל מצווין לבערו באותו פעם וכאילו שרוף ועומד דמי, ונמצא שאינו מחזיר לו כלום עיי״ש בקצה״ח שדחה דבריו.

ומו״ר הגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל כתב להוכיח דלא כחק יעקב, דהנה בחת״ס (חאו״ח תשו׳ ק״ה) הקשה במחלוקת ר״י ורבנן דמבואר בגמ׳ ב״ק דף מ״ה ע״א דהשומר חייב מטעם דאתפסי׳ לתורא לבי״ד, והקשה בחת״ס דהרי על כל ישראל חיוב לבערו וכמבואר בגמ׳ חולין ר״פ שלוח הקן דעוף טהור שהרג את הנפש פטור משלוח הקן דבעי לאתויי לבי דינא ומקיים ביה ובערת הרע מקרבך, ופירש״י שם דמצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביא לבי״ד כדי לבער רשעים מישראל, וא״כ למה חייב השומר, ואיך מצי הבעלים לטעון לשומר אתפסי׳ לתורא לבי״ד, ועיי״ש שתירץ דרק בשור של הפקר או בחמץ בפסח דאינו ברשותו של אדם אז מצוה על כל אחד לבערו, אבל שור שיש לו בעלים אז מחויב למסרו לבעלים שהבעלים יאמרו שהם רוצים לקיים המצוה וכדאי׳ בגמ׳ דף צ״א ע״ב בשור העומד להריגה דקא טעין אנא בעינא למעבד הא מצוה עיי״ש בחת״ס בדבריו הנעימים.

ולפי״ז קשה, דהרי לאחר שנגמר דינו של שור לסקילה הרי הבעלים מפקירים אותו וכדאי׳ בכריתות דף כ״ד ע״א א״ר יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו עיי״ש בגמ׳, וא״כ לאחר שנגמר דינו כיון דהוה הפקר, בוודאי מצווה על כל אחד לבערו וכדאי׳ בגמ׳ חולין וכמו חמץ בפסח, ואם נימא כהחק יעקב דהיכא דכל אחד מצווה עליו לבערו לא מצי למימר הרי שלך לפניך, א״כ איך יכול לומר לר׳ יעקב בשור לאחר שנגמר דינו הרי שלך לפניך, הא כיון שנגמר דינו מפקר להו ומצוה על כל אחד לבערו ולא יכול לומר הרי שלך לפניך, ומזה ראיה דלא כהחק יעקב.

★★

וכתב ליישב לפמש״כ הקצה״ח (בסי׳ ת״ה סק״ב) דבאיסורי הנאה לא מהני הפקר דהוה אינו ברשותו והא דמהני התם בכריתות ההפקר הוא משום דהוזמו עדיו א״כ נתברר דהוה ברשותו לכן מהני ההפקר עיי״ש בדבריו הנחמדים, לפי״ז לא קשה מידי, דלאחר שנגמר דינו לא מהני ההפקר ושוב המצוה רק על הבעלים להביאו לבי״ד כמוש״כ החת״ס הנ״ל.

★★

בגמ׳: אימר דשמעת ליה לר״ש דבר הגורם לממון כממון דמי בדבר שעיקרו ממון וכו׳ **בדבר שאין עיקרו ממון מי אמרינן, אמר אמימר מאן דדאין דינא דגרמי מגבי ביה דמי שטרא מעליא** וכו׳.

הש״ך בחו״מ (ריש סי׳ שפ״ו) האריך בדיני דגרמי, וכתב להוכיח מהגמרא כאן דדינא דגרמי לא הוי רק דרבנן, דאם נאמר דגרמי הוי דאורייתא, א״כ מעיקרא קאמרה הגמ׳ דר״ש דס״ל דבר הגורם לממון כממון דמי מדאורייתא, י״ל דס״ל כן רק בדבר שעיקרו ממון, משא״כ בשטר שאין עיקרו ממון, וא״כ מה אמר אמימר דלמאן דדאין דינא דגרמי מחוייב בשטר, דלמא ס״ל כר׳ שמעון דרק בדבר שעיקרו ממון מיחייב, ודוחק לומר דאמימר פליג אגמרא דלעיל, ועוד, דאם פליג אמימר הי׳ צריך לומר ״אמימר אמר״ ולא ״אמר אמימר״, וגם

לא הי' צריך לומר דמאן דדאין דינא מחייב, אלא ר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי מחייב, אלא ודאי אמימר מסכים להגמרא דלעיל דאף למ"ד דדבר הגורם לממון כממון דמי מדאורייתא זה לא בשטר, אך קאמר דמאן דדאין דינא דגרמי מדרבנן שפיר מחייב גם בשטר, דיש לקנוס טפי בשורף שטר ממוסר ומחיצת הכרם שנשרפה.

ובקצוה"ח שם תירץ ראיית הש"ך וכתב דאין קשר בין אמימר לדברי ר"ש, כי ר' שמעון ס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי, היינו שהדבר הגורם לממון הוי כממון וככיס מלא מעות, ואם הזיקו בידים חייב כמזיק ממש בשאר ממון, וע"ז שפיר אמרינן דשטר שאין עיקרו ממון לא הוי כממון ואין נחשב ההיזק כמזיק בממון, אבל דיני דגרמי הוא בענין אחר, והיינו שאינו מזיק בגוף הממון אלא הוא מזיק ע"י גרמי', כמו מחיצת הכרם שנפרצה, דהממון שהוא הגפנים הוי ממון ממש, אך אופן פעולת ההיזק הוא שאינו מזיק אותם ממש אלא ההיזק שעושה בהם הוא ע"י גרמי, ואפי' הכי חייב, וע"ז דן אמימר וקאמר דאם שם חייב, אז שורף שטרותיו דהוה היזק ממון ממש ע"י גרמי ג"כ חייב, וא"כ לא שייך לחלק מה דקא' הגמ' לעיל על ר' שמעון, ושפיר י"ל דדיני דגרמי הוי דאורייתא, עיי"ש.

★★

בגמ': וכפי' כפרם לרב אשי כו'.

בשו"ת אגרות משה (חלק א' חושן משפט סימן פ"ח) כותב פרטי דינים בענין מה שגנב כשהיה קטן. הנה אם הגזילה קיימת חייב להחזיר, ואם אכלה או נאבדה כשהיה קטן פטור אף לכשנגדל. ואף שלרש"י בב"ק שפי' באכפיה רפרם לרב אשי ששרף שטר חברו בילדותו, יש לחייבו כשנגדל. הנה שאר המפרשים לא פירשו כן, וגם רש"י בעצמו פירש בכתובות דף פ"ו בענין אחר. וצ"ע ולכן לדינא אין לחייבו באין גזלה קיימת, וגם אם לא הייתה קיימת כנעשה גדול. וכמפורש בשו"ע חו"מ סימן צ"ו סעיף ג', ובסימן שמ"ט סעיף ג'.

ואם הייתה קיימת כשנעשה גדול ואחר שנתגדל אכלה או אבדה בידים חייב לשלם, ואם נאבדה באונס מסתבר שפטור. ובסתם נאבדה או נגנבה באופן ששומר שכר היה חייב יש לחייבו, דמסתבר דעל מה שגנב בקטנותו יש לו דין שומר אבדה שהוא בדין ש"ש לרב יוסף להמחבר בסימן רס"ז סעיף ט"ז הלכה כותיה, ואף להרמ"א שם דהוא ספיקא דדינא ע"ש בסמ"ע סק י"ז, מ"מ כיון שהוא בא להשיב ולצאת ידי שמים יש לו להחמיר כהמחבר.

★★

בגמ': הוה עובדא וכפי' כפרם לרב אשי ואגבי' בי' כי כשורא לצלמא.

כתב הרמ"א (או"ח סי' שמ"ג בסופו) קטן שהכה לאביו או עבר שאר עבירות בקטנותו, אע"פ שא"צ תשובה כשיגדיל, טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה, אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין, ומקורו מדברי התרומת הדשן (סי' ס"ב).

וכתב שם בט"ז (ס"ק ב') דעפ"י זה יש לפרש הא דאיתא הכא בהך דשורף שטרו של חבירו, דהוה עובדא וכפי' כפרם לרב אשי ואגבי מיני' כי כשורא לצלמא. ופי' שם ברש"י שר' אשי שרף שטר בילדותו. וכוונתו דאלת"ה ח"ו לרב אשי שישרוף שטרו של חבירו ויזיקו.

אלא דקשה אם כן למה כפה אותו לשלם, והא קטן פגיעתו רעה ואפילו חבל בגוף אחרים פטור, ק"ו שבהזיק ממון אחרים פטור.

וכתב בהגהות אשר"י דמכאן מוכח שקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדל, אבל דעת הפוסקים אינו כן, ואפילו לכשיגדיל פטור.

ונלענ"ד דרב אשי בודאי הי' פטור מן הדין, אלא שרפרם כפאו בדברים לעשות לפנים משורת הדין, כדמצינו בסו"פ השוכר את האומנין שרב חייבו לרבה בר רב חנא לשלם לפועלים ששיברו את החבית את שכרם לפנים משורת הדין. ה"נ עשה כן רפרם לרב אשי, וחלילה לרב אשי שיצטרך שיכופו אותו בדין, אלא שהכריעו בדברים שישלם להניזק לפנים משורת הדין. ע"כ דברי הט"ז.

★★

בגמ': הוי עובדא וכפיה רפרם לרב אשי.

פירש רש"י, דהיינו שהיה מעשה שרב אשי שרף בילדותו שטר חבירו, וכפיה רפרם לשלם.

בשו"ת מהר"ם פאדובה (סימן צ) נשאל על מה שכתב הרמב"ם בפרק א מהלכות גניבה שקטן שגנב ואיבד את הגניבה אינו חייב לשלם אף את הקרן ואפילו לאחר שהגדיל, וקשה, שהרי כאן בגמרא מצינו שכפה רפרם את רב אשי לשלם מה ששרף בילדותו.

מהר"ם פאדובה השיב, שאכן זו אחת מן הראיות שהשיב בהגהות אשירי על דברי הרמב"ם. אמנם הרמב"ם לא חש לדבר זה, כי אפשר לומר שרב אשי עשה דבר זה כאשר היה בן י"ג שנים, והיה גדול. ומה שכתב רש"י שהיה זה בקטנותו, אין בהכרח שהכוונה ממש שהיה קטן, אלא כל כוונת רש"י היא להסיר מן רב אשי פגם זה, ולומר שלא עשה נבלה זו בהיותו גדול וחשוב. ראיה לדבר, מצינו שאמרו, 'רבי שנית לנו בילדותך', ומסתמא לא אמר זאת כשהיה קטן, אלא הכוונה רק להפך מזקנותך. ראיה נוספת, ראובן אמר על יוסף - שהיה בן י"ז שנים - 'הילד איננו'.

★★

בגמ': גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך מאן תנא דבאיסור הנא' אומר לו הרי שלך לפניך.

בנו"ב מהדו"ק (או"ח סי' כ') ר"ל דאע"ג דבעלמא חמץ שעבר עליו הפסח אסור בין לו בין לאחרים, דאם יהי' מותר לאחרים הרי הוא יהנה מזה, שהרי מכירה או אפילו מתנה לאחרים הנאה היא לו. אבל הגזלן שגזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומר לו להנגזל הרי שלך לפניך, הרי אף דאיסור הנא' הוא יכול להחזיר לו, א"כ אין מזה חומרא להגזלן בזה שנאסרנו בהנא' להנגזל, דמ"מ יכול לומר לו השי"ל, וא"כ י"ל דבאמת מותר חמץ זה בהנא' להנגזל (אם ביטל את החמץ), דאין סיבה לקנוס את הגזלן לגבי הנגזל.

ובזה מיישב דברי הרמב"ם (בפ"ז מהל' חובל ומזיק) שכתב כמה אופנים של גרמי, ואילו הך אופן דשורף חמץ של הגזלן השמיט הרמב"ם, והלא יפלא שאין דרכו של הרמב"ם להשמיט אופן המפורש בגמרא.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל ניחא, די"ל דכל הנידון כאן דהשורפו חייב משום גורם לממון או גרמי, היינו רק לר"י הסובר דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, ולדידי' גם בגזל חמץ, אסור החמץ לאחר הפסח, אבל לדידן דקיי"ל דחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור רק משום קנס, וכנ"ל ממילא להגזלן מותר, וכל דין ממון יש לו, ופשיטא שהמזיקו חייב לשלם ולא הוצרך הרמב"ם להזכירו, ע"ש עוד.

★★

בגמ': תנינא כו' **גזל חמץ ועבר עליו הפסח** כו' **אומר לו השי"ל.**

בפמ"ג (או"ח סי' תרנ"ו במשב"ז סק"א) חקר אם גזל אתרוג לפני סוכות והחזירו לאחר חג הסוכות אם יכול לומר לו הרי שלך לפניך כיון שאין כאן שינוי היזק ניכר או לא. וכתב דלכאו' ה"ז דומה לגזל חמץ שמחזירו לאחר הפסח ואומר לו השי"ל, אולם כתב דיש לחלק עפ"י מש"כ השי"ך (סי' שפ"ו סק"א) דלא עשו בזה תקנה למידן דינא דגרמי כיון דלא שכיח, משא"כ בגזל אתרוג לפני החג, י"ל דדנין בזה דינא דגרמי, וכמו הגוזל סחורה בחבירו ביום השוק והחזיר לו אח"כ דאינו יכול לומר לו השי"ל, וצ"ע.

ובפתחי תשובה (חו"מ סי' שס"ג ס"ק א') הביא משו"ת בית שמואל אחרון שכתב בשם כמה פוסקים שאם גזל אתרוג לפני החג, אינו יכול להחזירו לאחר החג ולומר לו השי"ל, משום דהרי זה דומה למטבע שנפסל בכל המדינות, שהרי זה כהיזק ניכר ואינו יכול לומר לו השי"ל, וה"נ אתרוג לאחר החג כו"ע ידעי שאבד את ערכו, והרי זה כהיזק ניכר.

והקשה עליו בפתחי תשובה (שם) דהרי הרמ"א (שם סעיף א') הביא דעת הרא"ש שאף אם נפסל בכל המדינות יכול לומר לו השי"ל דפסק כמו רב הונא, א"כ גם באתרוג נימא השי"ל.

★★

במשנה: והבנאי שקיבל עליו לסתור את הכותל, ושיבר את האבנים או שהזיקן, חייב לשלם, היה סותר מצד זה ונפל מצד אחר פטור, ואם מחמת המכה חייב.

הנה לשון ושיבר את האבנים או שהזיקן משמע שהאבנים נפלו וניזוקו, אמנם גירסת הראשונים הובא במאירי ורבינו יהונתן "או שהזיק", וכן גירסת הרמב"ם והפוסקים, ועל פי זה נפסק בשו"ע (סימן שפד): הבנאי שקבל עליו את הכותל לסותרו, ושבר את האבנים או הזיק, חייב. היה סותר

מצד זה ונפל מצד אחר, פטור. ואם מחמת המכה, חייב ע"כ. וכתבו הראשונים, שדין זה שחייב הבנאי לבדו אם הזיקו האבנים, הוא רק אם הבנאי עובד בקבלנות, היינו שקיבל שכרו כך וכך עבור סתירת הכותל, אבל אם הבנאי הוא שכיר יום ששכרו כך וכך לשעה או ליום, חייב בעה"ב בנזקי האבנים שנפלו והזיקו. שבשכיר יום אין בעה"ב מסתלק מהשמירה וחייב גם הוא על נזקי הפועל, אבל אם הפועל קבלן, מוטלת כל אחריות פעולת הסתירה ונזקיה על הקבלן, ובעה"ב מסולק מהשמירה. ונחלקו הראשונים בשיעור חיוב בע"ה בנזקי פעולת השכיר, דעת המאירי ששניהם משלמין, הפועל והבע"ה. ודעת שיטמ"ק בשם ר"מ מסקסרטה שהפועל פטור, ומשלם בעה"ב בלבד.

והנה בסעיף ד שם כתוב: החצב (פי' שחוצב אבנים מההר) שחצב אבן ונתנו לסתת (פי', הפוסל אבני גזית ומרבעה ומחליקה, רש"י), והזיק בו, הסתת חייב. מסרה הסתת לחמר, החמר חייב. מסרה החמר לכתף, הכתף חייב. מסרה הכתף לבנאי, הבנאי חייב. מסרה הבנאי למסדר המסדרו על שורת הבנין, המסדר חייב. ואם אחר שסדרו על שורת הבנין נפל והזיק, אם הם קבלנים וכולם שותפים במלאכה, כולם חייבים. ואם הם שכירי יום, האחרון חייב וכולם פטורים, ע"כ. ומקור הלכה זו במסכת בבא מציעא דף קיח:

ולכאורה צ"ע, שלענין הבנאי שסתר ונפלו אבנים והזיקו אמרנו שאם הוא שכיר ולא קבלן מוטל החיוב לכל הפחות גם על בעה"ב, וי"א שרק עליו, ואילו בדין החצב לא הוזכר כלל חיוב על בעה"ב, רק הבנאי חייב גם כשהוא שכיר יום, ונראה מזה שאין על בע"ה שום חיוב.

ונראה ליישב בזה, שהכל תלוי באופי המלאכה. שאם מדובר במלאכה המצריכה בעלי אומנות לבר, שבעה"ב רגיל למסור מלאכה כזו לפועל מבלי להיות נוכח שם ולהשגיח על סדר עשיית המלאכה ותיקונה, ומיד עם תחילת המלאכה מסתלק בעה"ב מפיקוח עליה ועל הפועלים, אין על בעה"ב שום חיוב אחריות, אפילו אם הפועלים שכירי יום. ואם המדובר במלאכה שאינה מצריכה אומנות מיוחדת ובדרך כלל בעה"ב בעצמו משגיח עליה, אם שכר שכיר יום למלאכה השכיר נחשב כשליחו של בעה"ב, ואין בעה"ב מסתלק ממנה, וגם הוא נושא באחריות, וחייב על תוצאותיה. אבל כששכר קבלן שמקבל עבור השלמת המלאכה וכן היא קציצת השכר, נמצא שאין לבעה"ב שום ענין ואחריות בביצוע המלאכה רק הקבלן מקבל האחריות על עצמו ובעה"ב מסולק ממנה.

והשתא אתי שפיר, דבסוגיא דב"ק גבי בנאי אין כאן מעשה אומן אלא סתירת כותל בעלמא, שמלאכה זו בדרך כלל בעה"ב בעצמו נוכח ומפקח עליה ואומר לו היכן לסתור, והרי זה כאילו עושה בעצמו ע"י הפועל, ובזה הוא עצמו אחראי לתוצאות המלאכה אם הבנאי שכיר יום. אא"כ הפועל נשכר בקבלנות שמקבל השכר עבור השלמת הפעולה, שאז בעה"ב פטור לגמרי, כמ"ש ברבינו יהונתן שם שמוסר המלאכה לקבלן ומסתלק לגמרי משם. משא"כ בסוגיא דב"מ בחצב, איירי במלאכת אומן, בחציבה, בסיתות, ובהנחת האבנים וסידורם, שעל כל שלב מעשייתה יש אומן מיוחד כמבואר שם, ודבר זה נמסר לאומנים, ואין בעה"ב משגיח כלל על המלאכה, בכה"ג אפילו שכיר אין שום אחריות לבע"ה.

ועפי"ז דן בקובץ הישר והטוב (חלק ח) בנידון שאלות רבות שקבלנים שבנו בבתי מגורים ונגרם נזקים לעוברים ושבים, שנשמטו אבנים והזיקו או שאר חומרי הבניה, שאין לחייב לבע"ה על נזקים אלו רק הקבלן חייב. וכן היה מעשה באחד ששכר מסגר להתקין לו סורגים במרפסות וחלונות ביתו, וניזוקו עוברים ושבים ע"י הרתכים שלא הזהירו לעוברים ושבים להתרחק כפי הנדרש, שפשוט שבעל המלאכה חייב בדבר ואין לחייב את בעה"ב מזמין העבודה בנזקים אלו.

אבל אם הפועל שכיר יום, כגון ששכר מנקים לנקות ביתו וכדו', שהדרך לשלם להם כפי שעות העבודה, והזיקו לעוברים ושבים בחומרי ניקוי וכדו', בכה"ג חייב בעה"ב לכה"פ בחצי מעלות הנזק. ומן הפועלים אין להוציא ממון, שמחלוקת הראשונים בדבר כנ"ל. אא"כ הותנה מראש להדיא, שהמנקים מקבלים על עצמם נזקים שיוזקו אחרים. אמנם נראה, שהשוכר חברת נקיון לנקות ביתו החדש וכדו', שדבר זה מצריך בדרך כלל אומנות וכלים מיוחדים, והנוהג הוא שבע"ה מסתלק מביתו לצורך זה וחוזר אחרי גמר העבודה, בכה"ג האחריות על המנקים כנ"ל.

דף צ"ט ע"א

בגמ': **דמי צמרו אין דמי צמרו ושבחו לא** כו' **וש"מ אומן קונה בשבח כלי** כו'.

בשו"ת הרא"ש (כלל י"ב סימן ו') נשאל בדבר מי שנתן לאומן טבלא כדי שיצייר בה הטבלאות של שחמט, ואחרי שצייר אותה, אסר האומן את הטבלא על הבעלים, אם יש כח בידו לאסור.

והשיב הרא"ש דכיון דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי, אינו לו בגוף הטבלא כלום, ואין לו כח לאסור הכלי. ואפי' אם הי' האומן קונה בשבח כלי, היינו כגון שנתן לו עצים ותיקן מהם כלי, אבל הכא שהאומן רק צייר ע"ג הכלי, אין בו ממש עיי"ש, והובא להלכה בשו"ע יו"ד (סי' רכ"א סעיף ח').

ותמה בס' בני יעקב (סי' ג') דא"כ מה הוכיחה כאן הגמ' דאומן קונה בשבח כלי מההיא דהנותן צמר לצבע והקדיחו יורה דנותן לו דמי צמרו ולא דמי שבחו, הא לפי דברי הרא"ש בצבע לכו"ע אין אומן קונה בשבח כלי.

והביא בשם מהר"ש הלוי שתירץ דהך סוגיא היא לפי הקס"ד דחזותא מילתא היא, ולפ"ז אף בצבע שייך לומר אומן קונה שבח כלי. אבל לבתר דמסיק דחזותא לאו מילתא היא, א"כ בצבע לכו"ע ל"א אומן קונה בשבח כלי. ועיין שם שדן לגבי נעלים שהגוי צבעם בחומץ יין נסך אי שרי בהנא'. ועיין בקצות החושן (סי' ש"ו סק"ב) מש"כ בדברי הרא"ש האלו.

★★

בגמ': **הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה נותן לו** וכו' **וש"מ אומן קונה בשבח כלי.**

בספר שיח השדה להגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל (שער הכללים כלל ה') כתב לחקור עפ"י דברי הנמוק"י (לעיל כ"ב) בסוגי' דאשו משום חציו, דאע"ג דחשיב חציו כאילו הוא פעל כל מה שהאש פועל אח"כ מכוחו, מ"מ חשיב כאילו פעל הכל עתה, בשעת הבערתו, בשעת התחלת פעולת האדם, וכותב שם לחקור לפי"ז בעשה פעולה בחפץ שיש לו עתה מהות אחר. ואח"כ נשתנה מצב החפץ למהות אחר בעוד כוח פעולתו בחפץ. באיזה חפץ חשיב פעולת האדם, אם חשיב שפעל בחפץ כפי המהות שהי' על החפץ בשעת פעולתו כעין שכתב הנמוק"י לענין הזמן, שאף שדולק בשבת מכוחו, מ"מ אם דנים על האדם, חשיב שהוא פעל בע"ש. וה"נ אף שבשעה שכוחו פועל יש לחפץ מהות אחר, מ"מ א"א לייחס אליו מעשה בחפץ רק לפי שהי' לו בשעת תחילת פעולתו, או דילמא שחשיב פועל בחפץ שיש לו מהות האחר כפי מצבו בעת היותו הולך ומתפעל מכוחו, לא כפי מצבו בשעת התחלת פעולת האדם.

וע"ש שהאריך בזה ובתו"ד כותב:

יש להעיר מש"ס ב"ק (דף צ"ט) לימא מסייע לי' [למ"ד אומן קונה בשבח כלי] הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה נותן לו דמי צמרו, דמי צמרו אין דמי צמרו ושבחו לא, לאו שהקדיחו לאחר נפילה דאיכא שבחו ש"מ אומן קונה בשבח כלי.

הנה מבואר, דלמ"ד אין אומן קונה בשבח כלי ונתן לו צמר והוא הפילו ליורה ונצטבע בתוך היורה ונשתבח, ואח"כ הקדיחו היורה, חייב לשלם לו דמי צמרו ושבחו, ואף דהוא לא עשה מעשה אלא בצמר גרידא בלעדי שום שבח, דבשעה שהפיל הצמר ליורה עדיין לא הי' שבח, מ"מ אמרינן שחשוב שהזיק צמר משובח, וחשיב כוחו בצמר מושבח כמו שהוא בשעת ההיזק, ולא אזלינן בתר מעיקרא וכו'.

★★

בגמ': **לימא כתנאי** וכו' **באומן קונה בשבח כלי קמיפלגי** וכו'.

הגאון ר' יצחק הלוי איש הורביץ מהמבורג זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' ו' ע' כד) דן לגבי אי יוצאים מ"ע דכתיבת ס"ת ע"י שותפים, וכתב להוכיח מכאן דיוצאים, ואלו דבריו:

לכאורה נוכל להביא ראי' מב"ק (דיף צ"ט ע"א) לימא כתנאי עשה לי שירים ונזמים וטבעת ואקדש לך, כיון שעשאן מקודשת דברי ר"מ, וקאמרינן שם דבאומן קונה בשבח כלי קמיפלגי, ופירש"י שם וז"ל, וכי יהיב לה ניהלי' מקדש בשבחה מה דאית לי' בגוי', אעפ"י שלא נתן לה ממון אחר. וכן איתא בפרק המקבל בב"מ, ועיין בש"ך ח"מ בסי'

ש"ו, דמביא שם הש"ך פלוגתת הפוסקים אי אומן קונה בשבח כלי, עיי"ש.

וא"כ אי נימא כדעת הפוסקים דאומן קונה בשבח כלי, א"כ כל איש הכותב ס"ת ע"י סופר לא יכול לצאת ידי מצות עשה דכתבו לכם, כיון דאומן קונה בהספר נגד השבח דאית לי' בגוי', וא"כ הסופר הוי שותף עם בעה"ב, וא"כ אי נימא דבשל שותפות אינו יוצא, א"כ לא יוכל לצאת שום אדם ידי מצות עשה דכתבו לכם כשנותן לסופר לכתוב לו ס"ת.

ואין לומר כשישלם להסופר בעד הכתיבה הוא קונה ממנו חלקו מה שיש לו בהשבח, לא נוכל לומר כן, חדא, דקונה ס"ת לא מקיים המצוה באופן המועיל כמבואר בש"ע, ועוד בשעת הכתיבה צריך להיות לכם, ובשעת כתיבה המה בשותפות, וא"כ מכאן נוכל לדייק דשותפות מהני.

★★

בגמ': אומן קונה בשבח כלי.

בספר גט פשוט (אהע"ז סי' ק"כ סק"א) כתב שאם הסופר כתב הגט בקלף ודיו של הבעל, ולקח ממנו בבעל בחזקה את הגט שכתב ולא שילם לו, תלוי בפלוגתא אי אומן קונה בשבח כלי וא"כ אינו גט דנמצא שמגרש את האשה בגט שאינו שלו, או אין אומן קונה בשבח כלי, וממילא ה"ז מגורשת.

והביא שבנו רצה לומר שכ"ז שאומן קונה בשבח כלי היינו כשנתן האומן שום דבר, אבל הכא שהקלף והדיו של הבעל, אין הסופר מקבל רק שכר פעולה גרידא, והו"ל כנותן צמר לצבע דבזה לכו"ע ל"א אומן קונה בשבח כלי.

אולם בגט פשוט דוחה את דבריו, דלעולם אפילו אם אין האומן נותן שום דבר ג"כ י"ל אומן קונה בשבח כלי, כדמצינו בא"ל עשה שלי שירים ונזמים, ובנתן לו עצים לעשות שידה תיבה ומגדל, אבל דוקא כשעושה מעשה חשוב, לאפוקי בנתן צמר לצבע אין זה מעשה גדול, ובעינן שיתן סממנים שלו.

ולפ"ז בסופר שכותב הגט שהוא מעשה גדול, שוב י"ל כנ"ל דתליא באומן קונה בשבח כלי אי קנהו או לא.

אמנם הנתיבות בספרו תורת גיטין (סי' ק"כ) השיג על הג"פ, דבשטמ"ק כאן כתב בשם הראב"ד דהטעם דנתן צמר לצבע אין האומן קונה, בשביל שהסממנים עושים את השבח, משא"כ בעצים דל"ד לסממנין, א"כ אומנותו של האומן היינו במקום הסממנים, ולהכי קני לי' ע"כ. ולפ"ז הכא בסופר שנצרך לסממנין דהיינו הדיו, א"כ שפיר י"ל דהסופר שקיל שכר פעולתו, ולא קני לי' לקלף והרי היא מגורשת.

ועיין עוד בפתחי תשובה אהע"ז סי' ק"כ (סק"ב) שדן להסוברים דבסופר שייך אומן קונה בשבח כלי, אם נתן לו הבעל קלף ודיו שלו, האם צריך אח"כ הסופר שוב לחזור ולהקנות לו להבעל בחזרה, כיון שהוא קנאו בשבח כלי, או לא, עיין שם.

★★

בגמ': נתנה לו בחצי היום, כיון ששקעה עליו החמה עובר עליו משום בל תלין.

כתב הרש"ש דלאו דוקא קאמר בל תלין, אלא עובר בלא תבוא עליו השמש שזה הלאו למי שלא שילם לפני ששקעה החמה. וכן כתב השיטה מקובצת (בב"מ קיב.) שלאו דוקא נקט בל תלין ואגב רישא נקטיה. וברישא נקט בל תלין דהוא לאו יותר שכיח שנאמר בשכיר יום שמצוי יותר משכיר לילה.

התורי"ד גורס: עובר עליו משום לאו.

הרמב"ם (פי"א דשכירות ה"ג) כתב ג"כ עובר עליו משום בל תלין, ומקשה הכס"מ דהיה לו לדייק שעובר בלא תבוא עליו השמש.

הלח"מ מתרץ דהרמב"ם לשיטתו שסובר (שם הל' ב') ששכיר לילה עובר אף על לאו דשכיר יום (וכן להפך, ופליג על רש"י [ב"מ קיא.] שסובר שבשכיר לילה אין לאו של שכיר יום וכן להפך), ולכן קאמר הברייתא לרבותא ששכיר לילה עובר גם בבל תלין. וקשה דגם אם שכיר לילה עובר בבל תלין, מ"מ אינו עובר כששקעה החמה אלא בבוקר כמש"כ הכס"מ (שם פרק י"א הלכה ב'). גם הסמ"ע (סימן שלט ס"ק יא) רצה לתרץ כמו הלח"מ, ודחה שרק בכובש שכר שכיר

שלגמרי אינו רוצה לשלם סובר הרמב"ם שעובר שני הלאוין, אבל מי שמשהה תשלום השכר עובר רק בלאו אחד.

(דבר יעקב)

דף צ"ט ע"ב

בגמ': הנותן בהמה לטבח ונבילה, אומן פטור, הדיוט חייב, ואם נותן שכר, בין הדיוט ובין אומן חייב.

סוגית הגמ' ודברי הראשונים כאן, הם יסוד לשאלה שנשאלו באחרונים, בענין סוחר סת"ם שנתן למגיה פרשיות תפילין שיגיהם ויתקנם במקום הצריך תיקון, ובעת ההגהה פסל את התפילין, דהיינו שבמקום לתקן את האות, קלקלו ושינה צורתו באופן שהתפילין נפסלו בוודאות, והסוחר תובע מן המגיה שישלם לו שוויות התפילין כיון שהוא הזיקם ופסלם, האם צריך המגיה לשלם ע"כ

★★

וכתב הרה"ג ר' יעקב אברהם כהן שליט"א בקובץ אור ישראל (קובץ ד' ע' קכ"א והלאה) לפשוט ספק זה מסוגיין, דהנה בגמ' כאן מבואר, דיש חילוק בין אומן להדיוט, ובאומן גופיה יש חילוק בין נוטל שכר על פעולתו לעושה בחינם, דאומן שהזיק תוך כדי עבודתו ולא מתוך רשלנות אם נטל שכר על עבודתו חייב לשלם, ואם עושה בחינם פטור, אבל אם הוא אינו אומן אלא הדיוט אז אפילו עושה בחינם גם חייב.

והנה יש שני שיטות בראשונים בביאור הסיבה שאומן [-בחינם] שהזיק פטור מדין אדם המזיק, השיטה הראשונה היא שיטת התוס', דאדם המזיק פטור באונס כעין גניבה, והא דמרבינן מקרא דפצע תחת פצע לחייב על האונס כרצון מיירי דווקא באונס כעין אבידה, ולכן אומן שטעה תוך כדי מהלך עבודתו והזיק פטור, והיינו דשם אדם המזיק איכא על האומן, אלא דהתורה פטרתו כיון דאנוס הוא ואונס רחמנא פטריה.

והשיטה השניה היא שיטת הרמב"ן ודעימיה דלעולם אדם המזיק חייב אף באונס גמור, אלא דאומן שטעה והזיק תוך כדי מהלך העבודה, אין שם אדם המזיק מוטל עליו, כיון שמתעסק ברשות ועליו מוטל להתעסק בדבר, ולכן לא מחייבינן ליה בעושה בחינם.

אולם בעושה בשכר אז אע"ג שאין דין אדם המזיק עליו, מ"מ חייב מדין שומר דכיון שהוא נושא שכר מוטל עליו להזהר ביותר כדין השומר שמתחייב גם באונס כהאי גוונא, דהיינו אונס כעין גניבה, ולכן אע"פ שטעה במלאכתו ולא נתרשל, מ"מ חייב מדין שומר, דהוה ליה להזהר טפי וכמש"כ הסמ"ע בחו"מ (סי' ש"ו סקי"ג).

★★

והמורם מכל האמור, דאומן מומחה שהזיק, אז אם לקח שכר על פעולתו חייב, ואם עשה בחינם פטור, אבל אם הוא אינו מומחה אלא הדיוט והזיק תוך כדי עבודתו, אז אפילו עשהו בחינם חייב לשלם, וכן פסק להלכה ברמב"ם (פ"י מהלכות שכירות ה"ה) וכו'

ולנידון דידן פשוט, דאם המגיה הוא מומחה להגהה ולתיקון, וגדר מומחה היינו שיודע ההלכות היסודיות בהגהה ותיקון תפילין ומזוזות על בוריין, ויודע לאמן ידיו היטב בתיקון תו"מ כמש"כ הפרמ"ג ביור"ד (הלכות שחיטה סי' א' שפתי דעת סק"ד) וז"ל ודע דמומחין היינו יודעין הלכות שחיטה ויודעין לאמן ידיהם בכלל עכ"ל, וכבר תיקן כמה פעמים תפילין ומזוזות כמש"כ הש"ך (בחו"מ סי' ש"ו סק"ז) וז"ל מיקרי מומחה כששוחט ג' פעמים עופות קטנים ע"כ ומקורו מדברי המהרש"ל (ביש"ש ב"ק פ"ט סי' כ"ג עי"ש), אז אם נוטל שכר על הגהתו חייב לשלם הנזק שנגרם באונס תוך כדי עבודתו, ואם הוא מגיה בחינם פטור.

אבל אם הוא אינו מומחה, נחשב להדיוט וחייב לשלם הנזק אפילו אם הגיה בחינם, וכל זה רק אם הנזק נגרם שלא כתוצאה מרשלנות אלא תוך כדי עבודתו טעה דהוי כאונס כעין גניבה, אבל אם הנזק נגרם כתוצאה מרשלנות, אז אפי' אם הוא מומחה חייב לשלם גם כשעושה בחינם.

★★

בשו"ת עמק הלכה (ח"א סי' ל') נשאל:

על דבר השו"ב שזה כחצי שנה, שנתקבל לשו"ב דמתא פה, ועתה באו פלוני ושותפיו בקובלנא שמעת שהתחיל לשחוט עבורם נתרבו הטריפות עשרת מונים מהרגיל, וטענה בפיהם שמפאת שאינו רגיל בשחיטות הוא מקלקל שחיטתו, ורק למען העלם דבר הוא בודק הריאה ואומר שטריפה מחמת סירכא וכדומה, וע"כ הם תובעים שאחת משלש אלה יעשה, או

שיתפטר ממשמרתו ויקחו אחר תחתיו, או שישלם להם הפסדם, או ישבע שבאמת נטרפו הבהמות מחמת הסירכות ולא בשחיטה, והשו״ב כמובן מכחישם ואומר שאינו מקלקל את שחיטתו, ועוד שלא נשמע מעולם שאם אירע לשו״ב קלקול בשחיטתו שיצטרך לשלם ההפסד, זה תורף הטענות.

★★

וכתב, דכיון דקיי״ל (ב״ק ע״ט וב״מ צ״ט) דכשם שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרים, וכל כמה דלא משך לא הוי שומר, וממילא בטבח דמיחסרא גביה משיכה, דכששוחט הבהמה על הארץ אינו מושכה ולא מגביה, א״כ ליכא כלל חיוב שומרין בטבח ולא מחייב אף אי קלקל, ורק אי מקדים לו דינר חייב מטעם שכיר.

ועל כל זה יתכן רק לשיטת רש״י ז״ל בב״מ צ״ט הנ״ל, דסבירא ליה דהא דתקנו משיכה בשומרים הוא אף לענין תשלומין, דהיכא דלא משך ונגנב אחר כך אינו מחויב לשלם, וע״כ בעי שפיר הכא הקדמת דינר ואי לאו הכי לא מתחייב בתשלומין, אבל לשיטת התוס׳ שם דסבירא להו דהא דתקנו משיכה בשומרים הוא רק לענין חזרה, דבלי משיכה יכול הוא לחזור בו אימת שירצה, אבל חיוב תשלומי שומר שכר הוי מיד שסלקו הבעלים עצמן, ואם נגנב חייב לשלם אף שלא משך, ממילא בטבח לא איצטרך הקדמת דינר.

★★

והוא מסיק לפי כל הנ״ל: ומעתה לדינא, כיון דאנן קיי״ל כרש״י ז״ל ודעימי׳ דהא דקתני משיכה בשומרים הוא אף לענין תשלומין, ובלי משיכה לא מיחייב כלל כמבואר בחו״מ סימן רצ״א בש״ך ס״ק י״ג, ואם כן לא מחייב טבח אומן לדידן רק בהקדים לו דינר, אבל בלאו הכי פטור אפילו ניבלה בודאי, וא״כ לא מיבעי השובי״ם בכפרים ועירות קטנות שמקבלים שכר מכל שחיטה בפני עצמה בודאי פטורים, כיון דלא מקבלים השכר אלא לבתר השחיטה, אלא אפילו אותן שמקבלין שכרן מקופת הקהל, מכל מקום כיון דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף כל חודש לא הוי הקדמת דינר ולהכי פטורי מלשלם.

ברם צריכין אנו למודעי, דזה שייך רק בבהמה ועגלים שהשו״ב אינו עושה לא משיכה ולא הגבהה, אבל בעופות שתופסין בידיהן ושוחטין אם כן איכא הגבהה, ונעשו שומרים גם בלי הקדמת דינר, ומחויבין לשלם בניבלו בטריפות ודאי, ורק בספק דנמצא פגום אחר השחיטה פטורין, ובשאר ספיקות באנו למחלוקת הרמ״א והש״ך ז״ל.

והאריך שם בענין זה ובתו״ד כותב:

אולם ראיתי בספר דברי גאונים כלל פ״ב סימן ל״ג הביא בשם השואל ומשיב (מהדו״ג ח״ב סי׳ י״ח), שדן בזה לפטור השו״ב בזמנינו מלשלם אם אירע לו קלקול מטעם פשיעה בבעלים כיון שהקהל והשוחטים משועבדים זה לזה, וכתב שמטעם זה לא נשמע שהשוחט ישלם כשלא שחט כראוי עכ״ד. ואין לי השו״מ לעיין בו, אך בדעת קדושים להגאון מבוטשאטש זצ״ל יו״ד סימן א׳ האריך לברר את כל החילוקי דינים בטבח אומן שקלקל, ולא הזכיר כלל מהמנהג שנהגו לפטור את השו״ב, ואולי לא היה מנהג זה אלא במקומו של השו״מ ואין ראיה לשאר מקומות.

★★

אולם אחר העיון נראה דמנהג זה לפטור השו״ב מלשלם יש לו יסוד גדול בהלכה, וכדי לברר דבר זה נציע סוגית הש״ס ב״ק צ״ט הצריך לענינו, תמן תנינן אמר שמואל טבח אומן שקלקל חייב לשלם מזיק הוא פושע הוא נעשה כאומר לו שחוט לי מכאן ושחט לו מכאן וכו׳, לא קשיא כאן בחנם כאן בשכר כי הא דא״ר זירא הרוצה שיתחייב לו טבח יקדים לו דינר, ע״כ סוגית הש״ס בקצרה.

והנה הך מימרא דר׳ זירא היא לכאורה מימרא מוסכמת באין חולק דבעי שיקדים לו דינר, אבל בלי ״הקדמת״ דינר לא מחייב אף שהותנה ליתן לו שכר כיון דלא הקדים לא נתחייב, אך בשיטמ״ק כתב בשם הרמ״ה מסרקסטה וז״ל הני טבחי דילן דשקלי כרכשתא הוי בשכר וחייבין, וצ״ע כיון דלא שקלי אלא לבתר הכי ואנן בעינן שיקדים לו דינר, ואפשר דהאי יקדים לאו דוקא קאמר אלא יפסוק לו שכרו, וכן נראה, עכ״ל, ומבואר מדבריו דהאי יקדים לא דוקא וא״צ כלל הקדמת דינר, רק העיקר תלוי בפסיקת שכר דאם פסק לו שכר אף על פי שלא נתן עדיין מכל מקום הוי בשכר וחייב.

ולהלן מביא מהשיטמ״ק בשם ראשונים אחרים דס״ל ד״יקדים״ דר״ז הוא דוקא.

★★

בגמ׳: לעכר מוחך וכו׳ **אמאי דייקת מילי** וכו׳ **מאן אית ליה** וכו׳.

כתב החזון איש (יורה דעה סימן רה)

׳נראה דהיה מכיר בו שמואל חסרון הכנעה, וראוי היה לו להאמין שלא היה שמואל מאריך בדברים לחינם, וראוי היה לו להאמין שלא שכח שמואל ברייתא דפריך ליה מיניה, והיה לו לשאול לשמואל מה כונתו באריכת הדברים, או לשאלו אם אפילו לרבנן קאמר, וקושיתו היה נרשם כאילו איפריך שמואל בודאות, ופגע בזה בכבוד רבו ונתחייב בנדוי.

וקללו כדי לעוררו להוספת אמונה לדברי חכמים שלשונם מרפא, והיה מוסיף לו לפרש דבריו כמו שאמר לחבירו אמאי לא דייקת מילי, אלא שבתוך הדברים שאיל ליה גם חברו ואמר לשניהם, ומצינו מנחות ס״ח ב׳ דבשביל דצהבו פניו של ריב״נ א״ל ר״ע תמהני אם תאריך ימים, ולא האריך ימים מפרוס הפסח עד עצרת, והכא נכנעו ולא פגעה בהן קללת שמואל דלא נאמר בגמ׳ וכן הוה, ונראה דכל הני דמצינו בגמ׳ אמוראי דקללו היה הדבר חובה להיות כבוד התורה קבועה בלבבות ושלא יתרגלו בזלזול כבוד החכמים, וזהו הטעם דמנדין על כבוד הרב.

★★

בגמ׳: המראה דינר לשלחני ונמצא רע כו׳ **חייב.**

בשו״ת מהר״י ווייל (סי׳ פ׳) כתב על פי זה שמי שבא ללות כסף מאיש אחד, והלך המלוה לשאול לאחר אם אפשר לסמוך על הלוה, ואמר הלה שאפשר לסמוך עליו, אם אמר לו המלוה חזי דעלך קא סמיכנא, והתברר אח״כ שלא הי׳ הלוה אדם נאמן, חייב אותו האיש שאמר עליו שהוא נאמן לשלם להמלוה מדין מזיק בדינא דגרמי, כמו שולחני שאומר על מטבע שהוא טוב, ונמצא שהוא רע, שהוא חייב לשלם כיון שהוא סמך עליו, והובא ברמ״א חו״מ (ס׳ קכ״ט סעיף ב׳).

ועיי״ש בש״ך שאם באמת הי׳ בטוח, אלא שאח״כ ירד מנכסיו וכדו׳, פשיטא שהוא פטור.

★★

בתומים (סי׳ קכ״ט סק״ג) כתב דמתבאר מדברי פוסקים שני טעמים להא דמבואר כאן דאינו חייב האומן רק אם אמר לו זה שהראה לו את המטבע ״חזי דעלך קא סמיכנא״, טעם א׳ דאל״כ יכול לומר האומן שחשב שכמו שמראה המטבע לו כן מראה לאחרים, ולכן לא הי׳ מוכרח כ״כ לדייק בדבריו. טעם ב׳ י״ל שיכול לומר שחשב שכבר קיבל את המטבע, ורק לרווחא דמילתא רצה לדעת אם מטבע זו טוב או לא, ולכן ל״א לו שהוא פסול כמ״ש (רפ״ב דכתובות) מי שלקח מקח רע בשוק ישבחנו כו׳.

ונפק״מ אם הי׳ השולחני באותו מעמד שקיבל המטבע עבור המקח, דלטעם הא׳ פטור, דדלמא כבר הראה לשולחני אחר ולא סמך עליו, ולטעם הב׳ חייב שהרי הוא רואה בעיניו שדבר זה נוגע אליו למעשה לדעת אם מזויף הוא או לא.

★★

בגמ׳: ההיא איתתא דאחזיא דינרא לרבי חייא א״ל מעליא הוא למחר כו׳ **בישא הוא ולא קא נפק לו א״ל לרב זיל חלפי׳ ניהלה וכתוב אפנקסי דין עסק ביש.**

לכאו׳ יש לתמוה ממילא סכום הכסף שהי׳ חייב הי׳ צריך לכתוב אפקנסו, אבל בשביל מה הי׳ צורך שיכתוב ״דין עסק ביש״.

וביאר האדמו״ר הגה״ק מוהר״י מסאטמר ז״ל בדברי יואל (יתרו ס״ז ע״ב) עפ״י המובא בספרים שצדיקים הם בעלי חושבנא, וכל יום ויום מחשבין העבירות שעשו, וכמשאחז״ל בת״ח אם ראית ת״ח שעבר עבירה כו׳ ודאי עשה תשובה, וכותבין ורושמים את אשר העוו פני מלכם, וזה הפנקס שאמר לו ר׳ חייא לרב לרשום שם, זה הי׳ הפנקס של ״חשבון הנפש״, וכיון שאירע לו כזה מקרה, שהכשיל וציער את האשה, צוה לו לכתוב בתוכו דין עסק ביש ולשוב בתשובה לכפר על עון זה.

דף ק׳ ע״א

בגמ׳: את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זו ביקור חולים, בה זו קבורה.

הנה הרמב״ם (בפי״ד דאבל הלכה א׳) כתב, שביקור חולים, ניחום אבלים וקבורת מתים הוי מצוה מדבריהם וכולן

בכלל ואהבת לרעך כמוך ע״כ. ומקשה המגילת אסתר בסה״מ (שורש א׳) אם הוי מה״ת בכלל ואהבת לרעך כמוך, למה אומר הרמב״ם שהוי מדבריהם, והלא אם יפרשו חכמים אחת ממצוות התורה לא נאמר כי הם מדרבנן. ותירץ, דכיון דהגמ׳ כאן למדה מהפסוק והודעת להם ולא מואהבת לרעך כמוך, לכן אמר שהם מדרבנן שסמכום לפסוק והודעת להם. ונראה דבתורה כתוב מצוה כללית של גמ״ח, ורבנן קבעו חיוב מדבריהם לבקר חולים וניחום אבלים ולקבור מתים, ומי שמקיים מצוות אלו מקיים מצוה מה״ת של ואהבת לרעך כמוך עכ״ד.

★★

ויש לציין שבספר המצוות (שורש שני) מביא הרמב״ם דעות הבה״ג דיש ג׳ מ״ע נפרדים. בקור חולים, ניחום אבלים וקבורת מתים. ונמנין במנין המצוות בג׳ מצוות, והרמב״ם חולק על דעה זו וס״ל דהכל בכלל מ״ע ״ואהבת לרעך כמוך״ ע״ש.

★★

בגמ׳: אשר יעשון זו לפנים משורת הדין.

המלבי״ם בפירושו למכילתא (פר׳ יתרו) תמה: היכן מרומז במה שנאמר ״אשר יעשון״, שהכוונה: ללפנים משורת הדין, כך גם תמה המהרש״א בחידושי אגדות במס׳ ב״מ (ל׳ ע״ב), וכתב הגר״י ענגיל ז״ל בספרו גליוני הש״ס לבאר את דברי הברייתא בצורה חריפה: הגמ׳ במס׳ מכות (דף ח.) מביאה את הדין: שאדם שחטב עצים לצורך מצוה, והגרזן נפל והרג בן אדם, פטור החוטב מגלות, הדבר נלמד, ממה שנאמר: ״ואשר יבוא את רעהו ביער״, ואנו דורשים: כל ״ואשר״ רשות. המילה ״ואשר״ כוונתה: אם רצונו, הוא יכול לעשות זאת, ואם לאו, רשותו לא לעשות זאת, וזו הכוונה ואשר יבוא רעהו ביער, ברצונו הוא נכנס ליער, וברצונו הוא אינו נכנס ליער, משא״כ חטיבת העצים של מצוה שהוא חייב להיכנס ליער, ממועטת מתיבת ואשר.

א״כ ההסבר בדברי הברייתא נפלא. ממה שנאמר: ״אשר יעשון״, אנו לומדים לפנים משורת הדין, לא דבר שאנו חייבים מעיקר הדין, אלא הדבר תלוי ברצונו של העושה ברצותו עושה וברצותו אינו עושה, והיינו דבר של רשות ע״כ.

★★

בגמ׳: ר׳ מאיר הוא דדאין דינא דגרמי.

ידוע מה שכתבו הראשונים והאריך בזה הרמב״ן בקונטרס ״דינא דגרמי״ והש״ך (סי׳ שפ״ו) דגרמא וגרמי שניהם גורמים להיזק הם, אלא שגרמא הוא ע״י סיבה רחוקה ולכן פטור מלשלם, וגרמי הוא ע״י סיבה קרובה ולכן חייב לשלם, ע״ש שהאריכו בהגדרות שבדבר.

אלא מה שצריך לבאר אמאי באמת כינו חז״ל להסיבה הקרובה - ״גרמי״, ולהסיבה הרחוקה - ״גרמא״.

וכתב הלבוש (חו״מ סי׳ שפ״ו) וז״ל: ״ונ״ל בטעם הלשונות על דרך הדקדוק, שכמו שיש חילוק בלה״ק בין קל לכבד, כגון בין שָׁלח שהוא מבנין הקל, לשִׁלח שהוא מבנין כבד, וכן שָׁבר ושִׁיבר. ואמרו חכמי הדקדוק שאין חילוק בין זה לזה, אלא שקל מורה על פעולה רכה שאינה חזקה, והכבד מורה על פעולה שנעשית בחזקה, כגון ושָׁלח פירושו ששלח שליח שאח״כ יחזור אליו, ואילו שִׁילח פירושו שמשלחו לגמרי שלא יחזור אליו, כמו ושִׁלח את אשתו, וכן מלת שָׁבר שהוא מן הקל מורה על שבר קטן שבכלי, ואילו שִׁיבר שהוא מן הכבד היינו שנשבר לחתיכות הרבה.

ה״נ במלה זו ששרשו ״גרם״, כשנשתמשו בו כשנעשה גרם ההיזק בחוזק ע״י סיבה קרובה, קראוהו ״גַּמִי״ שהוא מן הכבד, שהרי הפתח שתחת הג׳ היא תנועה קטנה, וממילא הרי״ש שאחרי׳ מודגשת, כידוע עפ״י חכמת הדקדוק. משא״כ כשנעשה ההיזק בסיבה רחוקה קראוהו ״גְּרָמָא״ שהוא מן הקל כמו שָׁלח ושָׁבר.

★★

בסמ״ע (שם סוס״ק א׳) כתב לבאר באופן אחר, דהני גרמות שפטור בהן מלשלם, קראוהו ״גרמא - בנזקין״ כאילו הגרמות נסתובבו ע״י הנזקין מעצמן, ולא מכח אדם המזיק. משא״כ באותן גרמות שהאדם חייב בהם, קראוהו ״דינא דגרמי״ ר״ל שלא באו ע״י עצמן, אלא מכח האדם שעשה אותם, עיי״ש עוד.

★★

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

הרמב״ן (בתחילת קונטרס דינא דגרמי) מקשה, למה חייב במחיצת הכרם שנפרצה רק מדין גרמי, הרי הוי

כמו שורו שהזיק, דכיון שהגפנים שלו הלכו והזיקו הם כמו שורו שהזיק.

ותיריץ דכיון שאין כלאים נאסרים אלא אם כן הבעלים ניחא להו, לכן עצם הגידול של הגפנים הזיקו, ורק ניחותא דידיה גרם לגפנים להיזק, וזה הוי גרמי.

והקשה הגרש״ז אויערבך ז״ל במנחת שלמה (סי׳ פט) על קושית הרמב״ן, דמה הקשה הרמב״ן שהגפנים יהיו כמו שור המזיק, הרי הגפנים נאסרו בהנאה משום כלאים וא״כ הם הפקר, והוי כמו שור שנגח ואח״כ הפקירו שפטור (כדאיתא לעיל יג:). ומתרץ הגרש״ז ז״ל שנגח ואח״כ הפקיר הוי פטור רק בשור שהזיק, וגפן דומה לאש, ולכן אין פטור של כלים ואין פטור של הזיק ואח״כ הפקיר.

דף ק׳ ע״ב

בגמ׳: נפרצה א״ל גדור.

כתבו התוס׳ דלבעל הכרם אומרים לו שיגדור, לפי שהוא עיקר האוסר, דד׳ אמות שאמרו הוא בשביל עבודת הכרם.

אמנם הגר״א בשנות אליהו כלאים (פ״ד משנה ד׳) אהא דס״ל ר׳ יוסי ור״ש דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומסכך גפנו ע״ג תבואתו של חבירו אינו אוסר אותם, מביא ירושלמי דר״א סובר דלדידהו אף הגפנים שהם שלו אינם נאסרים, שהוא ק״ו אם התבואה שזהו האוסר, כדכתיב ״פן תוקדש הזרע״ אינו נאסר, ק״ו שהנאסר דהיינו הגפנים אינו נאסר. הרי דיש לנו פלוגתא אם העיקר האוסר הוא הגפנים או הזרעים.

וכתב הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט״א בדרך אמונה (כלאים פ״ז ה״ה בביאוה״ל ד״ה חברו) די״ל בזה נק״מ לדינא אם הכרם הוא בא״י והזרעים הם בחו״ל, דלהתוס׳ שהעיקר האוסר הוא הכרם אסור, משא״כ להגר״א שעיקר האוסר הם הזרעים, כיון שהם בחו״ל אינם נאסרים, וכן להיפוך ע״ש.

★★

בגמ׳: נתייאש ממנה ולא גדרה ה״ז חייב באחריותו.

ועיין בתוס׳ (ד״ה חייב) דמסכך גפנו של חבירו אין לחייבו מטעם קנס שקנסו במזיק חבירו היזק שאינו ניכר שחייב כמו במטמא מדמע ומנסך שחייב שלא יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו, דהכא ליכא למיחש להכי כיון שהמזיק דהיינו בעל הכרם נמי מפסיד.

על פי זה כתב בשער המלך (הל׳ חבל ומזיק פ״ז ה״ג) באשה ששאלה מחברתה קדרה של בשר ושכחה והכניסה לתוכה כף חולבת ונאסרה הקדרה, אי יש לחייבה מדין מזיק או לא.

וכתב דיש לפטרה כיון דהו״ל היזק שאינו ניכר, וכאן שגם היא הפסידה לעצמה שנאסרה הכף החולבת שלה, תו ליכא למיחש בכה״ג שיזיק של חבירו, ואין לחייבו מדין היזק שאינו ניכר.

★★

במשנה: הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה וכו׳ ר״מ אומר נותן לו דמי צמרו וכו׳.

ובטעמו של ר״מ איתא בגמ׳ לעיל (צ״ה ע״א) דהוא משום דשינוי קונה, וכתב בספר בנין אפרים (ח״א ס׳ י״ז):

ותימה דבגמ׳ (ק.) בעו למילף מהכא, דר״מ דאין דינא דגרמי, ופירשו תוס׳ משום דס״ד דאין הצמר משתנה מיד כשנותן בסממנים דאין קולט הצבע עד ב׳ וג׳ ימים וגרמא בעלמא הוא. יעוי״ש. וצ״ע, דמה ענין גזלן אצל מזיק. הא שינוי קונה גם בנשתנה מאיליו, והגזלה שמתחייב עליה הרי עשה בידים, ומה לי שהנזק נהי׳ רק בגרמא בעלמא, הא משום גזלן מחייבינן ליה דקני׳ לה בשינוי מעשה ולא משום מזיק. וצע״ג.

★★

בסה״ק נועם אלימלך פר׳ קדושים (בתו״ד) כותב רמז במשנתינו:

והעולם אשר אין לנו רשות להציץ ולית מחשבה תפיסה בו כלל זה נקרא ״צמר לבן״ ושאר העולמות נקראים ״צמר סתם״, וזהו שאמר התנא ״הנותן צמר לצבע״ דהנה העולמות הם חלוקי׳ במיני גוונין כל א׳ גוון לעצמו כידוע, וצריך האדם ליחד הגוונין שזה נקרא המתקה, והשי״ת נתן לאדם כח לצבוע גווני העולמות דהיינו להמתיקם, וזהו ״הנותן צמר לצבע והקדיחו היורה״ פי׳ שהקדיח קצת מחמת היורה דהיינו ע״י הגוף שהוא חומר עב ולא תיקן כראוי, ״נותן לו דמי צמרו״ פי׳ שהש״י נותן לו שכרו לפי עבודתו, ומפרש

התנא ״אם השבח יתר כו׳״ רמז כפי עבודתו כן שכרו וכו׳ עכד״ק.

דף ק״א ע״א

בגמ׳: יש שבח סמנים על גבי צמר או דלמא אין שבח סמנים ע״ג צמר.

והקשו בתוס׳ (ד״ה אין) דאפילו אם נימא אין שבח סמנים ע״ג צמר, מ״מ הא הוא נהנה מהסמנים, ומאי שנא מבהמתו שנפלה לגינה של חבירו שמשלם מה שנהנה שניצול בהמתו מהיזק הנפילה. ותירצו דשאני הנא׳ דהכא דלא נהנה לא ע״י מעשה שלו ולא ע״י בהמתו כגון דצבע קוף צמר שלו בסמנין של אחר, אבל היכי דנהנה הוא ע״י המעשה חייב. וכן פסק להלכה בש״ך סי׳ שצ״א סק״ב עפ״י הרא״ש כאן שאם שמעון נתן אוכל של לוי לבהמתו של ראובן בלי ידיעתם, פטור ראובן לשלם אף מה שנהנה.

והקשה בשער המשפט (סי׳ רצ״א ס״ק ד׳) מהא דאיתא בפרק המפקיד (ב״מ מ״ב ע״ב) שמי שהופקד אצלו כשות, ואמר לשלוחו ליטול מכשות שלו שבצד אחר, וטעה השליח והביא לו מכשות הפקדון, ועשה ממנו שיכר צריך עכ״פ לשלם מה שנהנה. וק׳ הא התם לא נהנה ע״י מעשיו ולא ע״י מעשה בהמתו, ולמה יצטרך לשלם מה שנהנה.

וכתב דיש לחלק דשאני התם שהוא שומר, ושומר חייב בהשבה, אלא דהיכי דלא פשע פטרתו התורה, ולהכי היכי דנהנה בהפקדון, אפילו זה לא הי׳ ע״י מעשיו, חייב הוא עכ״פ בהשבה, משא״כ מי שהנה את חבירו שלא בידיעתו בחפץ של אחר אינו צריך לשלם אף מה שנהנה.

ומסיים שאעפ״י שיש לחלק באופנים אחרים, מ״מ חילוק זה מחוור יותר.

★★

בגמ׳: או דלמא אין שבח סמנין ע״ג צמר וא״ל לית לך ולא כלום.

והקשו בתוס׳ (ד״ה או) דהא עכ״פ נהנה משל חבירו ולא גרע מהא דאיתא בכתובות דף ל״א דאם תחב לו חבירו מאכל של אחר בבית הבליעה משלם מה שנהנה. ותירצו דהנאה דנוי לאו הנא׳ מיקרי.

עפי״ז כתב העונג יום טוב (סי׳ י״ז) אם חלק מהקהל לא נתרצו שיסתרו בית הכנסת של העיר, וגברה ידם של האחרים, וסתרו ובנו ביהכנ״ס חדש ברוב יופי ופאר, אין המוחים צריכים להשתתף במה שנהנים שנבנה בהידור והרחבה, דהנאה כזו לא מיקרי נהנה, וכיון דבעל כרחם בנו אינם צריכים להשתתף.

ועיין שם שנשאר בצ״ע על קושיית התוס׳ דמבואר שם בסוגיא שאם תחב לו חבירו האוכל במקום שא״י להחזירה אף ע״י הדחק אנוס הוא ואינו צריך לשלם. וא״כ מה הקשו משם לכאן, דהא הכא אנוס גמור הוא שבא הקוף וצבע את צמרו בלי ידיעתו.

★★

בגמ׳: או דלמא אין שבח של סממנין על גבי צמר.

ובתוס׳ (ד״ה או וכו׳) הקשו: תימא, הרי נהנה, שצמרו מעולה בדמים יותר וכו׳ ע״כ. וכתב במחנה אפרים (הל׳ נזקי ממון סי׳ ב׳) די״ל דאין לחייבו משום נהנה משום שיכול לומר לא הייתי רוצה בהאי הנאה, והא דחייב היכא דתחב לו חבירו בבית הבליעה מיירי שהיה יכול להוציאה ואם אינו מוציא מרצונו נהנה. ומביא המחנה אפרים ראיה דיכול לומר שאינו רוצה ההנאה, מדברי התוס׳ [בחולין קלא.] שכתבו שהאוכל מתנות כהונה פטור וליכא חיוב משום קא משתרשי ליה משום שיכול לומר הייתי מתענה. ע״ש.

★★

בגמ׳: אלמא חזותא מילתא היא.

בשו״ת שבות יעקב (ב, סימן כח) נשאל אודות אנשים שיש להם לולב ישן וצובעין אותו בעלים לחים וירוקים כדי שיהא נראה כאלו הוא לולב חדש, האם יש בדבר משום חשש בל תוסיף, מפני שהוא כמין אחר ומוסיף על הד׳ מינים (ראה או״ח סי׳ תרנ״א).

בעל השבות יעקב השיב, שהנה בודאי אם נאמר שחזותא לאו מלתא היא, פשיטא שאין כאן חשש דבל תוסיף, אלא אפילו אי נאמר שחזותא מילתא היא בשאר דברים, מכל מקום אין כאן משום בל תוסיף, כיון שלא נקרא הלולב מחמת הצבע הירוק שמחמת עלים אלו שם אחר רק נקרא לולב הירוק, וכדרך הלולבים להיות כשהם חדשים, והוא רק הידור

מצוה, ואין בו משום בל תוסיף וכמובא בסוכה (דף לז) שכל לנאותו אינו חוצץ.

★★

בגמ': חזותא מילתא.

הני לענין איסורי אכילה אי חזותא מילתא היא או לא, כגון שנתנו יין של איסור במים ואין בו טעם יין, אבל יש בו מראה יין, והוא דבר המצוי שנותנין "חומרי צבע" מדבר איסור במאכלים.

דעת הפרי חדש (סי' ק"ב ס"ק ה') דכיון דנשאר כאן בספק אי חזותא מילתא היא או לא, בדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן אזלינן לקולא.

אמנם המנחת יעקב (כלל ע"ד אות ה') והפרי תואר (סי' ק"ב אות ג') כתבו דחזותא לאו מילתא היא, דדוקא לענין איסורי הנאה אסור דנמצא נהנה מן האיסור, אבל אינו כממשו של איסור דהא קחזינן דלית בי' ממשא. ולפי שיטתם לגבי איסור הנא' גם כן יש קולא לדידהו, שאם צבעו דבר בצבע ביחד עם חומץ של יי"נ שרי דהו"ל זה וזה גורם.

בפמ"ג (משבצ"ז ריש סי' ק') רוצה לומר להיפוך, דעד כאן לא מבעיא לי' כאן רק לענין איסורי הנא' אי שרי חזותא או לא, אבל לענין איסורי אכילה, כיון שהאיסור ניכר ע"י מראהו תו אינו בטל. [וכיו"ב כתב הרשב"א בחולין דהא דקיי"ל דטעם כעיקר אינו בטל מן התורה, היינו משום שכיון שניכר האיסור ע"י הטעם תו לא בטיל].

אמנם כתב, דאם המראה נעשה ע"י דבר איסור והיתר ביחד, כמו שבטעם בכה"ג ששתי כזיתי בשר א' איסור וא' היתר נפלו לששים כזיתים ירקות שרי, דאין הטעם בא ע"י האיסור בלבד, ה"נ לגבי חזותא שרי בכה"ג.

★★

בגמ': בגד שצבעו בקליפי שביעית ישרף.

וברש"י מפורש דהאיסור כאן הוא משום סחורה דאסור לעשות סחורה בפירות שביעית. ובמלאכת שלמה (פ"ז דשביעית) תמה על רש"י דאיזה סחורה יש בזה שצובע לעצמו, ומפורש במתני' פ"ז דשביעית דמותר לצבוע בחנם ורק בשכר אסור משום סחורה, ואפילו נדחוק דכונת רש"י שצבע בשכר, אכתי קשה למה ישרף הבגד, וכי מפני שעבר על איסור סחורה ישרפו פירות שביעית.

וכתב בספר הערות וציונים כאן: הפשט הפשוט בגמ' הוא כמו שכתב השיטמ"ק בשם המאירי שצבע בצבע שהגיע זמן ביעורו, אך אכתי הניחא לשיטת הרמב"ם (בפ"ז משמיטה ה"ג) דס"ל דמצות ביעור הוא לבער מן העולם "שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד", אבל לשיטת הרמב"ן בפרשת בהר שהחיוב הוא רק לבער מרשותו ואחרי שמפקיר יכול לזכות ומותר באכילה, א"כ אין שום דין לאבד פירות שביעית ולמה ידלק. ועיין בר"ש סיריליאו בסוף פ"ט משביעית שהאריך בענין זה והרבה להקשות על שיטת הרמב"ן ובין קושיותיו הקשה הגמ' דידן.

אך החזו"א שביעית (ס' י"א אות ו') כתב דצ"ל דלדעת הרמב"ן דמיירי שהגיע זמן הביעור ועבר ולא ביער, ובזה מודה הרמב"ן דהפירות נאסרים כמפורש בדבריו [ומסופק הרמב"ן אם זה אסור מן התורה או מדרבנן]. אבל מוסיף החזו"א באות ז' דעדיין קשה דלא מצאנו שיש דין לאבד מן העולם לרמב"ן ולמה קתני' ידלק, בשלמא לרמב"ם י"ל דידלק לאו דוקא וה"ה בכל דבר המאבד אבל לרמב"ן קשיא.

להלכה מסיים שם החזו"א דנהגו להקל כשיטת הרמב"ן, אמנם בספר שערי צדק לבעל החכמת אדם בפי"ט סע' ו' כתב דמי שיכולת בידו יחמיר כשיטת הרמב"ם, ומוסיף בזה"ל וכן דעתי לעשות אם יזכני ה' לעלות לאה"ק עכ"ל.

דף ק"א ע"ב

בגמ': הא בכלים דהוו מעיקרא וכו'.

בערוך לנר עמ"ס נדה (ס"ב ע"ב) כותב:

קצת קשה מאי קמ"ל, פשיטא דכלים שהיו באוהל שבו רביעית דם טמאים שכבר שנה באהלות (פ"ב מ"ב) דרביעית דם מטמא באוהל, וי"ל ע"פ מה שהביא השיטה מקובצת בב"ק (קא:) בשם גדולי המפרשים מהרב המאירי, דאפילו נבלע מקצת רביעית בקרקע כל שלא נבלע כולו מצטרף הנבלע לשאינו נבלע ע"ש, ולפ"ז טובא קמ"ל דמצטרף וטמא, אבל לשיטה האחרת שהביא שם דאינו מצטרף קשה.

★★

בגמ׳: ממין הצובעין, ספיחי סטים וקוצה, יש להן שביעית וכו׳.

וברש״י ביאר דהאיסור לצבוע הוא בגלל סחורה, וביאר בספר תורת זרעים (פ״ז דשביעית מ״א) בזה עפ״י מה שכתב רש״י בסוכה (לט.) בגדר איסור סחורה בשביעית וז״ל לאכלה ולא לסחורה שכל פירות שביעית חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית ולהעשיר עכ״ל, דהיינו שיש קשר בין איסור סחורה לדין ביעור, ויסוד איסור סחורה הוא דהוי פעולה המקיימת את הפירות וגורם שיהיה תועלת מהפירות גם אחר זמן הביעור. ולכן ס״ל לרש״י דאסור לצבוע אפילו בחנם דגם צביעה מקיימת את הפירות והוי בכלל איסור סחורה. ומה שמבואר במשנה דמותר לצבוע בחנם היינו באותן שאין להם ביעור ע״כ.

★★

בגמ׳: יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן.

וכתבו תוס׳ (ד״ה והאיכא) דבלולב יש בו קדושת שביעית כיון דעומד לכבד בו את הבית. אבל דעת הרמב״ם (הל׳ שמיטה ויובל פ״ח הי״א) ודיעה א׳ בר״ן סוכה (דף מ׳) דהולכין אחר רוב עצים שעומדים להסקה, ואין בו קדושת שביעית.

והביא בס׳ דרך אמונה (שם) בשם החזון איש דאף לדעת התוס׳, בזמנינו שאין הלולב עומד לטאטא בו את הבית, י״ל דלכו״ע אינו נוהג בו קדושת שביעית, ומ״מ לחומרא הקפיד ליקח לולב מן המופקר.

ודן שם עוד לענין אם מותר לעשות טבעות ונרתיק מעלי הלולב לשיטת התוס׳, וכתב דכיון דאפשר להתיר קשרן ולכבד בהן את הבית, נמצא שאינו מפסיד את הנאתן שרי.

ובשם אביו בעל קהלת יעקב הביא ראי׳ ממ״ש בסוכה ל״ו ע״ב דר׳ אליעזר סובר דאין אוגדין את הלולב רק בעלי לולב דוקא, ומה עשו בשביעית, ולא מסתבר לומר שהשאירו להם עלין מלולבי שישית, וע״כ דאינו מפסיד הנאתו.

דף ק״ב ע״א

בגמ׳: ור׳ יוסי אומר, נותנין פירות שביעית לתוך המשרה.

וברש״י (ד״ה לתוך המשרה וכו׳): אין שורין פשתן ביין של שביעית וכן אין מכבסין בגדים, דהוו סחורה ע״כ.

הקשה בכפות תמרים (סוכה מ׳ ע״א ד״ה אין וכו׳) מה שייך כאן איסור סחורה, הלא סחורה הוי במי שמוכר לאחרים וכאן מכבס לעצמו. ועוד מקשה למה רש״י לא מפרש שאסור משום הפסד, כיון שנהנה בדבר שאין הנאתו וביעורו שווה.

ומתרץ הכפות תמרים דרש״י סובר, שלא שייך כאן הפסד כיון שיש לו הנאה, ולכן פירש שאסור משום שדמי לסחורה משום שמקלקל היין מזמן שמניח בתוכו את הבגד, ורק לאחר ג׳ ימים מרויח שנשרה הבגד, ולכן הוי כסחורה שמפסיד עתה כדי להרויח אח״כ, ע״כ.

★★

בספר משנת יעב״ץ להגאון ר׳ בצלאל ז׳ולטי ז״ל (פ״ה מהל׳ שמיטה ויובל הלכה י״א) כתב ליישב הקושי׳ הב׳ של הכפו״ת, מדוע לא מפרש רש״י שאסור משום הפסד, וכתב:

ונראה דיש בזה נפ״מ בספיחי שביעית לאחר שגזרו עליהם איסור אכילה, א״כ אפשר שאין איסור להפסידן, דכיון שאסרום חכמים ואין לקיים בהן ״לאכלה״, שוב מותר לאבדן ביד, וכמו שהעיר המשנה ראשונה (פ״ח דשביעית מ״א) הנ״ל, וכ״ה דעת החזו״א שביעית סי׳ ט׳ אות ו׳, שספיחי שביעית מותר לאבדן ביד, אמנם איסור סחורה יש בספיחי שביעית, שהרי כתבו התוס׳ בקדושין ד״ג ע״א, דלר״ע שספיחין אסורין מה״ת, יש בהן איסור סחורה. ואשר ע״כ הרי ניחא הא דכתב רש״י הטעם שאין מוסרין פירות שביעית למשרה ולכביסה, משום דהוי מפסיד פירות שביעית, שהרי לאחר שגזרו איסור ספיחין שוב אין בהן איסור מפסיד, אבל מ״מ יש בהן איסור סחורה, וזה הוי ג״כ בכלל איסור סחורה, מה שמשתכר בפירות שביעית שעושה בהן משרה וכבוסה שהנאתן אמר ביעורן. וע״ש מש״כ עוד בשיטת הרמב״ם בזה.

★★

בגמ׳: כולה נזיקין חדא מסכתא היא.

המהר״ץ חיות מציין לדברי היד מלאכי (סימן שלח) שהביא מחלוקת בענין זה, דעת רב שרירא גאון ור״י הלוי

שדווקא השלוש בבות נחשבים למסכתא אחת, רק שנחלקו לשלשה שערים, כי בבא פירושו שער ראשון ושער האמצעי ושער האחרון, והם חדא מסכתא היא, אבל מסכת סנהדרין ועבודה זרה ושאר המסכתות בסדר נזיקין הם מסכתות נפרדות. אמנם דעת הריטב"א, שכל המסכתות בסדר נזיקין נחשבות כחדא מסכתא.

דף ק"ב ע"ב

בגמ': מתקיף לה רב שמואל בר שמואל בר ססרטי אי הכי אפילו חיטים וחיטים נמי וכו'.

בקצוה"ח (סי' קפ"ג ס"ק א' וס"ק ג') מסכם ביאור הסוגי' כאן ומביא דיש ג' דרכים בראשונים בביאור דברי הגמ'.

שיטת תוס' דהחולקים על בני מערבא גם מודים לטענת מי הודיעו אלא שס"ל דמיירי שבאמת הודיע, ובני מערבא ס"ל דמיירי שלא הודיע, וע"ז הקשה רשב"ם אם לא הודיע אפילו חטין וחטין נמי. והתדע הוא דמתני' דאחר המקדיש נכסיו ע"כ מיירי שלא הודיע כמש"כ תוס' בסד"ה שאני.

שיטת הרשב"א והשיטמ"ק בשם הרא"ש, דסברת החולקים היא דס"ל שתמיד דעת המקנה להקנות לבעל המעות. והתדע הוא, דהתם הבעל הוא בעל המעות ובזה כו"ע מודו דאין דעתו להקנות לאשה ואעפ"כ מוכח במשנה שזכתה, אלא מוכח דחטין וחטין שאני. ופסקו הרא"ש ושאר הראשונים כר' יוחנן ולא כבני מערבא דתמיד דעתו להקנות לבעל המעות.

★★

בגמ': אי הכי אפילו חטין וחטין נמי לא [נימא מי הודיע דשליחותי' דבעה"ב קא עביד].

בעונג יום טוב (יו"ד סי' קי"ג) דן בחקירת האחרונים אי שלוחו של אדם כמותו היינו שאף השליח נעשה כגוף המשלח, או שאינו אלא מסירת כוחו, אבל אין הוא כגוף המשלח ממש.

וכתב דלכאו' מדברי ר"א כאן שהמוכר בעל החטין מקנה לבעל המעות בחטין וחטין כיון דשליחותי' קא עביד, מוכח דסובר דגוף השליח נעשה כגוף המשלח, ולכן אף שאינו יודע שהוא שליח, ממילא ה"ז כאילו מתכוין להקנות להמשלח.

אמנם למסקנא דמילתא הרי אידחא לה מילתא דר"א, ולעולם לא אמרינן דמחשבת המוכר הוא להקנות להמשלח, והטעם דאין השליח כגוף של המשלח אלא מסירת כוחו בעלמא, לכן אין המוכר מקנה אותו רק לו, ולא להמשלח.

★★

הגר"ש שקופ (בחי' לבבא מציעא סי' י"ז) ביאר הפלוגתא כאן בסוגיין, דנחלקו באומדנא כשהמוכר מקנה האם הוא מקנה לה"צורה" כלומר להשליח שעומד לפניו, או לה"סיבה" דהיינו לבעל הכסף שהוא המשלח, עיין שם.

★★

בגמ': מי הודיע לצבע שיקנה צבעו לאשה כו'.

במחנה אפרים (קנין משיכה סי' ו') כתב לגבי מי שנתן צמר לצבע וצבעו, ואח"כ נגנב מרשותו של צבע, אם צריך לשלם דמי צמר צבוע או דמי צמר בלבד. לכאו' לפי מה דקיי"ל (לעיל צ"ט ע"א) דאין אומן קונה בשבח כלי, נמצא דהשבח שייך לבעל הצמר, ומשלם לו דמי צמר צבוע.

שוב כתב דלפי מה דאיתא הכא דאין הצבע מקנה צבעו לבעל הבגד, א"כ לא הקנה האומן את הצבע לבעל הצמר. ולא דמי להא דאמרינן לעיל הקדיחו לאחר נפילה נותן לו דמי צמרו וצבעו, דהיינו משום דס"ל דחזותא לאו מילתא היא, אבל כיון שנשאר בספק אי חזותא מילתא היא או לא, יכול האומן לומר קים לי דמילתא היא ולא קנאם בעל הצמר.

בדברי חיים (דיני שומרים סי' י"ח) השיג על המחנה אפרים, דמן הסתם הצבע רוצה להקנות לבעלים גוף הסמנים, והו"ל כאומר לו קנה וזכה בסימנים על גבי צמרך דאיתא בחו"מ (סי' ר' סעיף ג') דקנה.

★★

בגמ': כל המקדיש נכסיו אין דעתו על כסות אשתו ובניו וכו' **דעתו של אדם על תפיליו** וכו'.

בקובץ עולת החודש (תשל"ח ע' שי"ד) דן בענין מי שמכר את כל החמץ שבביתו בערב פסח, האם בכלל המכירה ג"כ החמץ שרוצה לקיים בו מצוות שריפה, וכתב שם חכ"א בענין זה: כיון דכל עיקר מה שמוכרין הכל ואין סומכין על הביטול הוא מחשש שמא ישאר בביתו איזה חמץ

חשוב, וימצאנו תוך הפסח או לאחר הפסח ולענין חמץ שעבר עליו הפסח, אבל לאותו חמץ שרוצה לשרוף בודאי אין בדעתו לכללו בהמכירה, דלזה די לו במה שמבטלו כיון שכבר הוציאו מרשותו, ואינו רוצה לזכות בו ואפילו לאחר הפסח וז"ב.

ונראה דאין זה בכלל מה דקיי"ל דברים שבלב לא הוי דברים, דהנה בחי' הרשב"א קידושין (מ"ט ע"ב) הביא משם ר"ת להקשות על הא דפסק שם דברים שבלב ל"ה דברים, מהא דתנן (תרומות פ"ג) נתכוון לומר עולה ואמר שלמים לא אמר ולא כלום, ותי' דהתם טעמו משום דטעות הוא ואין דיבורו דיבור דלישני' דאיתקיל לי', ודומה לזה נדרי שגגות קונם אם אכלתי ונזכר שאכל שלא הי' בלבו לידור ונדר, אבל הכא שאומר מה שבלבו לומר אעפ"י שאין בלבו רוצה במה שגמר בלבו להוציא בפיו דברים שבלב הם ואינם דברים, וכן במכר עכ"ל, ועיי"ש שהאריך. וכ"כ תי' זה ברא"ש ור"ן (שבועות כ"ו ע"ב) הביאו ש"ך יו"ד (סי' רל"ב סקל"ד) ובר"ן קידושין שם, בשינוי לשון קצת. מבואר מדבריו דדוקא בגומר בלבו לומר דבר שיהא מוכיח נגד מה שרוצה בלבו, אמרי' דמה שרוצה בלבו הוה דברים שבלב, אבל אם לא עלה בלבו שדיבורו יהי' היפוך רצונו שבלבו, ואילו כן לא הי' אומרו, אין דיבורו כלום וכהא דנדרי שגגות דדומה להא דלישנא הוא דאיתקל לי' ודו"ק. וה"ה בכל דבר כגון במכר וכדומה אילו אנו יודעין בבירור שעל דעת זה לא גמר בלבו לומר דברים הללו אין דיבורו מועיל כלל.

ראי' לדבר מגמ' (ב"ק ק"ב ע"ב) דאמרי' כל המקדיש אין דעתו על כסות אשתו ובניו, אבל דעתו של אדם על תפיליו עיי"ש. הרי אם הקדיש אדם כל נכסיו סתם, ואעפ"י שבלבו גמר להוציא בשפתיו הלשון כל נכסיו, מ"מ כיון שאנו אומדין דעתו שאין אדם מקדיש כסות אשתו ובניו אין בדיבורו כלום, וה"ט כיון שלא הי' בלבו אז שדיבור זה כולל כסות אשתו ובניו, וכן לפי ההו"א שם לענין תפילין שלו.

ולהלן כותב:

ועתה האיר ה' את עיני בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' צ"ז) שכ' כעין סברא זו וז"ל, וכל שמחשבת לבו ניכרת מתוך מעשיו ל"ה דברים שבלב, אלא כלנו יודעים שלא הי' דבורו הראשון דבור מוחלט עם הסכמת הלב והמחשבה, וכל מה שאדם עושה בלי לב אין בו ממש עכ"ל ועיי"ש, והוא מבואר בחי' הרשב"א הנ"ל ומראיות שהבאתי.

והוא מסיים שם:

ולפי"ד אין כאן בית מיחוש מה שחששו איזה פוסקים עפ"י מה שכתב המהר"ם שיק (סי' ר"ה) דאם נהנה מהחמץ שמכר הרי הוא מבטל המכירה, וכבר הביאו האחרונים דבריו והסכימו עמו, וכן כתב בשד"ח מערכת חו"מ (סי' ט' אות ל"ה), וא"כ אם ימכור חמצו ואח"כ יקח חמץ לשרוף או לאכול הרי מבטל בזה את המכירה. ולפי הנ"ל ניחא, דאין בכלל המכירה מה שאנו יודעין בבירור שאין בדעתו למכרו, וכמו דל"ה בכלל הביטול וכנ"ל. ומהר"ם שיק מיירי בנו"נ בתוך חנותו, דבודאי רוצה למכור אותו חמץ לנכרי, אם לא ימכרנו לאחר בע"פ או בתוך הפסח.

★★

כתב הגאון ר' יצחק זילברשטין שליט"א בספרו חשוקי חמד עמ"ס פסחים (ל"ח ע"א):

שאלה, אדם שחלה וכדי לממן את הוצאות ריפויו ונסיעתו לחו"ל, מכר את כל נכסיו ונמצאו בהם מצות שקנה לקראת הפסח, האם גם הם מכורים, או שמא חפצי מצוה שאדם זקוק להם אינם בכלל המכר, כי אנן סהדי שאין אדם מוכרם?

תשובה, נאמר במסכת בבא קמא (דף קב ע"ב) אמר ר' אבא כל המקדיש נכסיו אין דעתו על כסות אשתו ובניו, מתקיף לה ר' זירא וכי דעתו של אדם על תפיליו? ותנן המקדיש נכסיו מעליו לו תפילין [ילוה המעות ויתן בשבילם להקדש, רש"י]. אמר ליה אביי אין, דעתו של אדם על תפילין, המקדיש נכסיו סבר מצוה קא עבידנא, ואין דעתו דל אדם על כסות אשתו ובניו משום איבה.

ולפי זה המוכר כל נכסיו אין התפילין בכלל המכירה, ורק בהקדיש נכסיו דעתו גם על התפילין כי סבר מצוה קא עבידנא. וכך משמע מדברי התוספות יום טוב במסכת ערכין (פ"ו מ"ד), וע"ש עוד בענין זה.

דף ק"ג ע"א

במשנה: הגוזל את חבירו שו"פ ונשבע לו יוליכנו אחריו אפילו למדי.

ומבואר בסוגיא דהיינו דוקא בגזל ונשבע דבעי למיעבד השבה אבל בעלמא לא.

וכתב ברשב״א והובא להלכה בחו״מ (סי׳ ע״ג סעיף ח׳) דלפ״ז אף אם נשבע הלוה למלוה לפרעו ביום פלוני, ובאותו זמן המלוה איננו נמצא בעיר, גם כן פטור הלוה מללכת אחריו עד שיבא המלוה או שלוחו, דכיון דלא תבעי לי׳ הו״ל כמי שא״ל ליהוי לי בידך לפקדון כדקאמר הכא, ויוצא בזה ידי פרעון.

אבל צריך שיהי׳ לו מעות מוכנים בידו באותו יום, ואינו רשאי להוציאם, שהרי מעכשיו פקדון הם אצלו.

וכתב במהרי״ק (שורש י״ז) שמה שהלוה אינו צריך ללכת אחרי המלוה, היינו אם המלוה עקר דירתו ממקום שהי׳ ההלואה למקום שהוא רחוק יותר, אבל אם עקר את מקומו למקום אחר ואינו רחוק יותר ממקום הלוה, צריך הלוה ללכת אחריו (אפילו אם לא נשבע שיפרענו), שכל הפטור הוא מחמת שהמלוה הרחיק את עצמו מן הלוה.

★★

במשנה: הגוזל את חבירו שוה פרוטה וכו׳.

המנחת חנוך (מצוה ק״ל אות ד׳) כתב לדון אם שיעור פרוטה בגזילה הוי דין מהלכות שיעורים, כמו בשאר איסורי תורה שיש הלכה למשה מסיני מה שיעור האיסור, או דבגזל אין שיעור אלא שפחות משוה פרוטה הנגזל מוחל.

וכתב המנ״ח כמה נפק״מ בב׳ הצדדים הנ״ל, האם פרוטה הוי שיעור או משום שאין מחילה, א. בגוזל פחות משו״פ מחרש שוטה וקטן שלאו בני מחילה נינהו. ב. אם הנגזל אומר בהדיא שאינו מוחל. ג. אם הנגזל אינו יודע שגזלו ממנו וא״כ אינו יודע שעליו למחול. ד. אם גזל פחות משו״פ והתיקר, דאם היה מחילה פטור ואם הוי שיעור אז לאחר שהתיקר חייב. ה. אם גזל חצי פרוטה וחזר וגזל עוד חצי פרוטה, אם הפטור משום מחילה כבר נפטר על חצי ראשון, ואם הוי שיעור השבה אז לאחר שהצטרף לפרוטה איכא שיעור השבה ע״כ. הפנ״י כתב, שאם גזל חצי פרוטה וחזר וגזל עוד חצי קמא קמא אחיל ליה.

★★

במשנה: יוליכנו אחריו אפילו למדי.

רבינו הגר״א זצ״ל כתב לבאר הא דאיתא בקדושין (י״ב ע״א):

אמר שמואל קידשה בתמרה אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי. וי״ל שהנה בגמ׳ ב״ק (קג.) איתא הגוזל את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו אפילו למדי, ויש לדקדק בלשון אפילו למדי כו׳, אבל נראה עפמש״כ (ישעיה יג) הנני מעיר עליכם את מדי אשר כסף לא יחשבו וזהב לא יחפצו בו, והשתא לפ״ז י״ל דמשום הכי אמר יוליכנו אחריו אפילו למדי, ר״ל דאף שבמדי לא נחשב פרוטה למאומה מחמת שיש להם כסף וזהב הרבה אעפ״כ צריך להוליך אחריו אפילו למדי, וזהו גם כן מה שאמר חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, י״ל מחמת שהמטבע לא חשוב שם כלל א״כ יכול להיות שהתמרה שוה פרוטה במדי ויכולין להשיג שם פרוטה אף בעד תמרה אחת עכ״ל.

★★

וכתב חכ״א בקובץ ישורון (כרך ו׳ ע׳ תקמח-ט):

ולא נתחוור לי ההיא דמס׳ ב״ק דבשלמא אי הוי תנן התם הגוזל את חבירו פרוטה שפיר הוי רבותא, דיוליכנו אחריו למדי, אף שבמדי לא נחשב פרוטה למאומה, אבל השתא דתנן הגוזל את חבירו שוה פרוטה, א״כ אדרבא במדי אולי יהא שוה טפי וטפי, וכמו דפירש לגבי תמרה, אחר זמן ראיתי בשאר ציון על משניות שכתב על זה דתמוה מאד מאד.

ואולי יש ליישב דרבותא דמדי הוא, באין הגזילה קיימת, דנתחייב בדמיה כשעת הגזילה, ואשמעינן דמחוייב להוליך הפרוטה שנתחייב אפילו למדי, אף שבמדי לא נחשב הפרוטה למאומה, [וגם שייך בגזילה קיימת כשהי׳ הגזילה כסף או זהב בשוה פרוטה כאן, אף שהם במדי לא יחשבו] ודו״ק, ועי׳.

★★

בספר שושנים לדוד להגאון ר׳ דוד פארדו זצ״ל (כאן בב״ק) כתב לבאר מה שנקטה המשנה הגוזל את חברו שוה פרוטה ונשבע לו, יוליכנו אחריו ״אפילו למדי״, וכתב, דתנא באר״י קאי, וה״ק אע״ג דאסור לצאת מאר״י לחו״ל, הכא שרי לקיים מצות השבה, ואי הוה תנא לבבל לא הוה שם רבותא, דלבבל מעשים בכל יום שהיו יוצאים ללמוד תורה וכו׳, מש״ה תני למדי וכו׳ ע״כ.

★★

במשנה: מחל לו וכו' חוץ מפחות מפחות שוה פרוטה בקרן אינו צריך לילך אחריו.

במחנה אפרים (דיני גזילה סי' א') כותב:

כתבו רבותינו הראשונים ז"ל דאסור לגזול אפילו כל שהוא דין תורה, ומ"מ אינו מחוייב להשיבו. ולכאורה היה נראה דהיינו טעמא משום דמסתמא כל פחות משוה פרוטה ישראל מחלי בתר הכי כדאמרינן בסנהדרין דף נ"ז אמר רב פפא לא נצרכה אלא לפחות משוה פרוטה, והקשה תלמודא אי הכי גוי בישראל אסור הא בר מחילה הוא, ותי' נהי דבתר הכי מחיל לי' צערא בשעתי' מי לית לי', ופי' רש"י ז"ל הלכך גזל הוא אלא שאין ב"ד נזקקין להשיבו דבתר הכי מחיל לי' ע"כ, והכי נמי איתא התם בדף נ"ט גבי מאי דקאמר תלמודא ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור. דהקשה תלמודא ולא והרי פחות משוה פרוטה ותירצו משום דלאו בני מחילה נינהו ע"כ.

ולפי זה מספקא לן באם גנב פחות משוה פרוטה ולא נודע לבעלי' שנגנב מהם, מי נימא דחייב להחזיר, דהא כיון דלא ידע עדיין לא מחל ואע"ג דלכי ידע בי' מחיל מ"מ השתא מיהא לא ידע ולא מחיל, ודמי קצת לאותה שאמרו יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואף ע"ג דלכי ידע ודאי מתייאש, מ"מ כל כמה דלא ידע באיסורא אתא לידי'.

ולכאורה היה נראה דאינו חייב להחזיר, וראי' לדבר מהא דגרסינן בפ' אלו מציאות (דף כ"ו) גבי מאי דאמר רב נחמן התם ראה סלע שנפל משנים חייב להחזיר, משלשה אינו חייב להחזיר, ואמר רבא האי דאמרת משלשה אינו חייב להחזיר לא אמרן אלא דלית בי' שוה פרוטה לכל חד וחד, ופרש"י והתוס' ז"ל דאפילו אי שותפי נינהו ולא מתייאשי מ"מ כיון דאין לכל חד אלא פחות משו"פ, הן אמת דבפ' הגוזל קמא דף ק"ג אמתני' דמחל לו חוץ מפחות משוה פרוטה בקרן אין צריך להוליכו אחריו פירש רש"י ז"ל אלא יניחנו שם ויבאו הבעלים ויטלו את שלו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז יע"ש, משמע מהכא דאפילו פחות משוה פרוטה כל שלא מחלו הבעלים הרי הוא של בעלים במקום שהוא. והטור בסי' שס"ז כתב דאם נתייקרה אח"כ צריך להחזירה לו ובודאי מה"ט דכיון דהוו של בעלים כי נתייקר אח"כ דידיה אייקור, ומ"ש בשם ר"י דאין צריך להחזירה אפילו כי נתייקר לאו למימרא דגזלן זכה בה אלא דאין צריך להחזיר אחריו קאמר. ע"כ.

★★

ויש לציין דמש"כ המחנה אפרים וכנ"ל מדברי רש"י במתניתין, לא נמצא ברש"י שלפנינו כאן וצ"ע

דף ק"ג ע"ב

בגמ': נשבע לו אין לא נשבע לא.

פירש"י: לא נשבע לא בעי להוליך אחריו עד דמטי לידיה.

כתב המנחת חינוך (מצוה ק"ל אות ו') דלכאורה עשה דהשבת גזילה הוא ככל עשה שבתורה כתפילין לולב ומצה וכיו"ב דמחויב כל אחד מישראל לטרוח בגופו בכל האפשרות ובממונו להוציא ממון עד חומש ממונו לקיים המצות עשה, ומכ"ש דעבר בלאו והוא ניתק לעשה זה ואם יקיים השבת גזילה יעקור הלאו, א"כ הדין נותן דחייב לבזבז אפילו יותר מחומש ואפילו כל ממונו וגם בגופו עד פיקוח נפש. וא"כ צ"ע אמאי אין הגנב חייב לחזר אחר הנגזל למדי כדי לקיים העשה ולעקור ממנו הלאו ומה נשתנה עשה זו מכל מצוות עשה שבתורה, וצ"ע. וע"ע בסמ"ע וש"ך ריש סי' שס"ז.

★★

בגמ': דתניא ר' אליעזר ברבי צדוק אומר, תקנה גדולה התקינו, שאם היתה הוצאה יתירה על הקרן משלם קרן וחומש לב"ד ומביא אשמו ומתכפר לו וכו'.

כתב חכ"א בקובץ סיני (שנה ל"ד ע' רפא-ב) בסיכום הסוגי' כאן:

יש מהקדמונים שהביאו דברי ר"א ברבי צדוק להלכה, ופירשו ש"הוצאה יתירה על הקרן" דוקא קאמר, השאילתות (שאילתא עא) מביא דברי ראב"צ ומוסיף: "אבל יציאה אין יתרה על הקרן, כי יהיב לשליח בית דין לא מיפטר, אלא יוליכנו הוא עצמו".

ונראה שכן היא גם דעת הגהות אשר"י (ב"ק פ"ט סי' כא), שכתב: "ואם היתה הוצאה מרובה על הקן נותן ליד בית דין קרן וחומש ואין צריך להוליך אחריו".

רש״י במשנה ד״ה לשליח ב״ד, כותב: ״תקנתא הוא דעבוד רבנן מפני תקנת השבים שלא נחייב לזה להוציא מנה בהוצאת הדרך״. התחלת דברי רש״י מיוסדת על הברייתא דר״א ברבי צדוק, אבל סוף דברי רש״י ״שלא נחייב לזה להוציא מנה בהוצאת הדרך״ אינו מתאים לדברי ראב״צ, ומקורן בדברי התלמוד (סנהדרין לא, ב): ״מי שנושה בחבירו מנה יוציא מנה על מנה״. ושם הכונה ברורה שגם פחות ממנה אינו חייב להוציא וכופין אותו ודן בעירו.

ולפי זה עלינו לפרש דעת רש״י שהוא פוסק להלכה כר״א ברבי צדוק, אלא שרש״י מפרש דברי ראב״צ ש״הוצאה יתירה על הקרן״ הוא לאו דוקא, וכונתו שאם נחייב את הגזלן להוליך הגזילה אחרי הנגזל, אפשר שיגיע הדבר לידי כך שיוציא בהוצאת הדרך יותר מהקרן, לכן תקנו שאפשר למסור הגזילה לבית דין.

התוס׳ (ב״ק קג, א ד״ה אבל) מקשה כמה קושיות על פי׳ הקונטרס, ובא לידי מסקנא: ״דמתניתין איירי לענין אחריות הדרך דמיפטר כשיתן לשליח בית דין ויש לו כפרה מיד, ואין צריך לו להמתין עד שיגיע ליד הנגזל כיון שקבלו שליח בית דין אבל בתקנתא זו לא איירי מתניתין כלל״. פירוש הדברים שבעלי התוס׳ מחלקים בין ״שליח בית דין״ הנזכר במשנה ובין ״בית דין״ הנזכר בתקנה הנזכרת בברייתא.

התוס׳ פירשו את המשנה אבל לא את הברייתא, ואין אנו יודעים דעת התוס׳ בפירוש התקנה כלל, כמו כן אין אנו יודעים דעת התוס׳ מתי מותר לגזלן למסור הגזילה לבית דין, אם דוקא כשהוצאה יתירה על הקרן כדעת השאילתות, או שבכל אופן מותר לו למסור לבית דין, כדעת רש״י.

הרמב״ם אינו מבדיל בענין זה בין בית דין לשליח בית דין, ולא עוד שבפירוש המשנה הוא מפרש המשנה כאילו היה כתוב בה בית דין, אף שבאמת כתוב במשנה שליח בית דין.

★★

וכתב בספר הערות וציונים: לשונו של ראב״צ הוא שתקנו שישלם קרן וחומש לב״ד ומביא אשמו. וצ״ב למה נזכר כאן חומש, הרי תקנה זו היא במקום הולכה למדי וחיוב הולכה למדי הוא על הקרן ולא על החומש. וחומש אינו מעכב האשם, וביותר קשה על לשון הרמב״ם שכתב בפ״ז מגזילה ה״י וז״ל ואם הביא את הגזילה ואת החומש לב״ד שבעירו ה״ז מביא אשמו ומתכפר עכ״ל משמע שאפילו בדיעבד אם הביא הקרן ולא החומש אינו יכול להקריב האשם.

וצ״ל שלמד הרמב״ם מלשונו של ראב״צ דאע״ג דאם מוליך הקרן למדי ומקיים עיקר הדין יכול להקריב האשם לפני תשלום החומש, מ״מ כשבאו חכמים ועקרו דבר מן התורה והקילו שיביא לב״ד, התירו להביא האשם על סמך תקנתם רק אחר שמביא לב״ד גם קרן וגם חומש.

★★

בגמ׳: וכי תימא דמישתבע והדר הוי חסיד כו׳.

אא״ז זצוק״ל מקאזמיר אמר, גדר שם חסידות, הוא, להיות חומר כזה שאינו מקבל שום כתם. למשל יש שהוא פייטן, סופר מצוין, ולמדן וכיוצא בו, ובה בשעה יכולים להגיד עליו החסרונות והפגמים אשר נמצאים בו, שהוא כזבן, כילי וגנב וכדוגמא. אבל אם יאמרו על החסיד שהוא שקרן או גנב וכו׳, אין זה חסיד כל עיקר עכדה״ק.

ועל פי זה תירץ כ״ק אדמו״ר בעל ה״אמרי שאול״ ממודזיץ זצוק״ל הקושיא אשר הובא בשו״ת יהודה יעלה על דברי רש״י בדברי חז״ל (סוכה נג) חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים שם, ופירש רש״י ״כל חסיד הוי חסיד מעיקרו״, שקשה מדברי חז״ל (דאמרינן הכא) ואי ס״ד דמישתבע, חסיד מי מישתבע בשיקרא, וכי תימא דמישתבע והדר הוי חסיד וכו׳ עיי״ש. הרי משמע שיתכן השם חסיד אף שלא היה טוב מעיקרו.

ועל פי האמור נכון שפיר, כי אין הכוונה בדברי רש״י לומר שגדר החסיד הוא שלא חטא מעולם, אלא מעת שנעשה חסיד הוא חסיד מעיקרו, מה שאינו מקבל שום כתם, והחסידות נעשה אצלו עיקר ושורש הכל, ולא תקבל שום רבב ופגם, ולכך הביעו תמיהתן, חסיד מי מישתבע בשיקרא, כי אם מישתבע בשיקרא איננו חסיד, אבל אפשר דמישתבע והדר הוי חסיד ודו״ק. [קונטרס תפארת ישראל, תשרי תש״ה]

★★

בגמ׳: וכי תימא דמישתבע והדר הוי חסיד. והא כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או ר״י בן בבא וכו׳.

הנה במס׳ סוכה (נ״ג ע״א) איתא: ת״ר יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו אלו חסידים ואנשי מעשה (כל חסיד הוי חסיד מעיקרו שלא ביישה כו׳, שלא עברנו עבירה בילדותנו לבייש את זקנותנו, רש״י) ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו אלו בעלי תשובה, אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו.

וכתב רבינו החתם סופר זצ״ל בדרשותיו לסוכות (ד׳ נ׳ ע״א): ודבריו [של רש״י בסוכה הנ״ל] צע״ג בש״ס פ׳ הגוזל דקאמר דאשתבע בשיקרא והדר הוי חסיד, אע״ג דדחי ליה התם משום דר״י בן בבא ור״י בר אילעאי חסידים מעיקרא הוה מ״מ לאו מהאי טעמא דחינן ליה, ונראה אפילו בעל תשובה מחמת שחלאים ויסורים באים עליו נמי נקרא חסיד אח״כ, והיינו תרי מיני חסידים דקרא תהלתו בקהל חסידים מעיקרא ועליהם נאמר ישמח ישראל בעושיו כי מעיקרא הוו חסידים מתחלת עשייתם ויצירתם, ושוב מיירי מחסידים ע״י חולי ומכאוב היינו יעלזו חסידים בכבוד שכיפרה על ילדותם ירננו על משכבות מטת חולי ומכאוב ועי״ז חרב פיפיות בידם להוציא ניצוצות מהקליפה ואין להאריך עכ״ל.

★★

וכתב בספר בית אהרן להגר״א מגיד ז״ל (כרך ט׳ ע׳ רפד):

והנה כוונת הח״ס בקושיתו הוא דשם בב״ק ק״ג ע״ב מתיב רבא מעשה בחסיד אחד וכו׳ ואי ס״ד דמישתבע חסיד מי משתבע בשיקרא, וכ״ת דמשתבע והדר הוי חסיד והא כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי ור״י בן בבא ור׳ יהודה ברבי אילעאי חסידים דמעיקרא הוו, ולדברי רש״י בסוכה קשה על המקשן דהיכי קאמר וכ״ת דמשתבע והדר הוי חסיד, והרי א״א לומר כן דהרי כל חסיד הוי מעיקרא, ומגמרא זו מוכח דאפשר להיות שעבר עבירה ואח״כ נעשה חסיד רק דפריך דכאן ע״כ לא מיירי מחסיד כזה, דהא קי״ל דכל היכא דאמרינן מעשה בחסיד א׳ הוא או ריב״ב או ר״י ברבי אילעי.

★★

ולהלן כתב בבית אהרן (שם): ולענ״ד נראה לתרץ דאין זו כ״כ קושיא על רש״י ז״ל, די״ל דאה״נ דהיה יכול להקשות דתיבת חסיד משמע חסיד דמעיקרא וכדמבואר בסוכה נ״ג לפי פרש״י ז״ל, וחדא מינייהו מקשה, וה״ק דאפילו אי תימא כך, מ״מ יוקשה דהא כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד א׳ הוא ריב״ב או ריב״א והם חסידים דמעיקרא הוו, אבל באמת גם בלא״ה א״א לומר כן ומטעם הנ״ל, ולמסקנת הגמ׳ א״ש ויכולים לומר דחסיד לא מיקרי רק כשהוא חסיד מעיקרא.

★★

וחכ״א כתב בקובץ בית ועד לחכמים (קובץ ז׳ סי׳ קלז):

ואפשר לומר לפענ״ד דכשם שיש מדרגות בצדיקים בין שאינם גמורים לגמורים ועיין במגילה דף ו׳ ע״ב, ובגמורים עצמם ועיין בחגיגה דף ט׳ ע״ב יש צדיקים מעיקרם ויש צדיקים לבסוף, ועיין בקידושין דף מ״ט ע״ב ובש״ע אהע״ז סימן ל״ח סעיף ל״א ובמדרש רבה במדבר פרשה י׳ תני רשב״י הרי שהיה רשע גמור כל ימיו, ולבסוף נעשה צדיק גמור כו׳, ובמדרש רבה שם פרשה י״ג מ״ש שם אלא צדיקים גמורים הי׳ כו׳ ובמדרש משלי י׳ מ״ש זו נפש צדיק שהוא נפטר מן העולם בלא חטא.

כמו כן יש מדרגות בחסידות ששורשה מלשון חסיד, לעשות לפנים משורת הדין, בין בענינים שבין אדם למקום כמו אשם חסידים דבמשנה כריתות דף כ״ה ע״א וכדומה ועיין במועד קטן דף י״ח ע״א ובתוס׳ תענית דף י״א ע״א אסור, ובקרבן העדה למסכת שקלים פרק ג׳ הלכה ג׳, בין בדברים שבין אדם לחבירו כדאיתא באבות פרק ה׳ משנה י׳ האומר שלי שלך ושלך שלי חסיד, ועיין בחולין דף ס״ג ע״א, ובין לעצמו ועיין בתענית דף י״א ע״ב.

ומי שמתנהג בחסידות רק באיזה ענינים אם כי הנהו נקרא חסיד בכ״ז חסיד גמור לא נקרא עד שיעשה לפנים משורת הדין בכל הענינים, ועיין מ״ש באגדות מהרש״א ובנמוקי יוסף על מימרא דבבבא קמא דף ל׳ ע״א האי מאן דבעי למהוי חסידא כ׳ וכמו דאמרינן במי שהיה רשע ולבסוף נעשה צדיק הכונה שעשה אז מעשים של צדיקים אבל לא יקרא בשם צדיק רק בשם בעל תשובה, כן גם מי שאין פרקו נאה ולבסוף נעשה חסיד דהיינו חסיד דלאו מעיקרו הכונה שעשה

אז מעשים של חסידים שהתנהג בחסידות אולם הנהו נמנה רק בקהל בעלי תשובה לא בין החסידים.

והשתא ניחא מ"ש ברש"י סוכה דף נ"ג ע"א דחסיד הוי חסיד מעיקרו, ומ"ש במדרש תלפיות אות ח' דחסיד הוי מי שלא חטא מעיקרו, משום דחסיד דלאו מעיקרו דהיינו שמתנהג בחסידות לבסוף כששב מרשעתו, ההוא יקרא בעל תשובה ועיין מ"ש בספר הישר לר"ת שער י"ג, ובדברי ר' יעקב עמדין ז"ל מ"ש על הא דאיתא במועד קטן דף י"ז ע"א עיילוהו למערתא דחסידי כו' ובש"ע יו"ד סימן שס"ב סעיף ה' ובש"ך שם ס"ק ו', ועיין עוד מ"ש בחובת הלבבות שער התשובה פרק ח', ובספר הישר לר"ת שער י'.

★★

וכעין דבריו הנ"ל בקצרה כתב כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל בספרו רשימות (חוברת ט"ו ע' 81): ואולי הא ד"מישתבע והדר הוי חסיד" הוא רק שם המושאל פה, ואין זה אמיתת שם התואר ד"חסיד" שאינו אלא "חסיד מעיקרו". וע"ד דאמרינן לענין צדיק, בסש"ב פ"א, שיש חילוק בין צדיק ב"שם המושאל" ל"אמיתת שם התואר והמעלה" דצדיק).

ויש לומר הפירוש ד"חסיד מעיקרו" - מעקרו ושרשו, היינו, שכל קומה הרוחניית שלו הוא חסיד.

דף ק"ד ע"א

בגמ': אלא אמר רבא, שאני מתניתין דכיון דידע למאן גזלי' ואודי ליה, כיון דאפשר לאהדורי ממונא למרי' וכו'.

בספר ציץ הקודש להרה"ק ר' צבי מיכל שפירא זצ"ל (ח"א סי' ו') כתב להסתפק: יש לבאר בלאו דגזילה, אם גם בהודאה לחוד מתקן לאו זה. וכותב: לכאורה מדברי התוס' ב"מ (ו', א') ד"ה הקדישה שכתבו בגזילה דכיון דאודי לי' הוי כפקדון שיש לו ביד אחרים ע"ש, משמע דהוי תיקון הלאו.

ודנתי זאת לפני כבוד קדושת עטרת ראשינו הגאון הקדוש מו"ה משה יהושע יהודא ליב שליט"א [דסקין זצוק"ל] וכמדומה לי שאמר דשאני התם שהחפץ ביד הנגזל עכד"ק, ולכאורה נראין ד"ק וכו'.

ולהלן (ס"ק ב') הוא מביא: אולם כבוד עט"ר הגאון שליט"א (זצ"ל) אמר לצדד בזה מדברי הש"ס ב"ק (ק"ד א') אלא אמר רבא שאני מתני' דכיון דידע למאן גזלי' ואודי לי', כיון דאפשר לאהדורי ממונא למרי' דאמר לי' יהיו לי בידך וכו', הא לא אשתבע' הוי גבי' פקדון עד דאתי ושקיל לי', וע"ש ברש"י ותוס', משמע מזה דגם בלא חזרה בהודאה לחוד כבר תיקן העבירה עכתוד"ק.

אמנם לענ"ד יש להתבונן טובא בזה, דהא דעת כמה פוסקים ז"ל דס"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דבלא נשבע א"צ להודיע לבעלים כלל, הובא בדברי הש"ך (סי' שס"ג ס"ק ג'), וכן גם דעת הגר"א ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל והמחבר ז"ל וכן נמי דעת הכנה"ג כדעת הב"ח ע"ש. לפ"ז איך נימא דע"י מה שהודה ולא הודיע כלל להבעלים, בהודאתו לחוד, נפיק משם גזילה, ונעשה פקדון בידו.

אלא ע"כ צ"ל, דמה דנקט הש"ס הוי גבי' פקדון וכמ"ד יהי' לי בידיך, הוא, רק לענין זה דא"צ להוציא הוצאות להוליכו עד מדי, אבל אין סברא לומר שכבר תיקן הלאו, או שנפטר מחיוב אונסין, וכיון שלא נפקע שם גזילה, גם שינוי קונה, גם אם נתייקר אחר שגמר בדעתו להחזיר ונאבד אח"כ בפשיעה א"צ להחזיר רק כשעת הגזלה, ואם הי' נפקע שם גזלה ודינו אח"כ כשומר חנם הי' ראוי שישלם כיוקרא דלקמי', וגם הקדש הניגזל י"ל דאינו חל, בהודה שלא בפניו אף שהבעלים יודעים, דמה שהוכיחו התוס' ב"מ (ו' א') הנ"ל דהיכא דאודי לי' הוי כפקדון ויכול להקדישה, הוא רק בהודה בפניו.

וע"ש עוד באריכות בענין זה.

★★

בגמ': שליח שעשאו בעדים.

בחושן משפט (ריש סי' קכ"א) מבואר שיש כאן ג' דרגות לגבי פטור הלוה והנפקד מאחריות הדרך כשמוסר ליד שליח: א' יש שנפטר בשליח בלי עדים, ב' יש שנפטר רק בשליח שעשאו בעדים (שאז מדהוא טורח להעמיד אותו שליח בעדים, רוצה שיצא קול שהעמידו שליח, וא"כ דעתו שיהי' שליח גמור). ויש אופן ג' מה שמבואר כאן בסוגיין ש"ממציא לו שליח", שבזה אפילו העמידו בעדים עדיין האחריות על הלוה. ונפרטם אחד לאחד עם השיטות השונות:

א. אם אמר או שלח בכתב להלוה שלח ע"י פלוני, או אפילו א"ל שלח ביד מי שתרצה, או ששלח לו ע"י השליח שיאמר לו תשלח או על ידי או על יד מי שתרצה, ה"ז שליח, וכיון שנתן לו הלה להשליח, באחריות המפקיד והמלוה הוא. ואפילו אם השליח הוא גוי נפטר הלוה. (עיין שם בנתיבות המשפט דהוא מטעם שה"ז הלוה מוציא ממון על פיו ליתנו להשליח, ומשו"ה נפטר. ובקצות שם (סק"א) מפקפק בשליח גוי עיי"ש)

ב. אם אמר להשליח תגיד לו שאתה עובר דרכי, אבל לא אמר לו שיגיד להלוה ויצוהו ליתן לו, אז אם העמידו בעדים נעשה שליח, ואם לאו חייב הלוה.

ג. אבל אם אמר להשליח לך תתראה לפני פלוני אולי הוא "ישלם על ידך", ולא אמר לו "הביאם לי", אפי' העמידו בעדים חייב הלוה.

ועיי"ש בש"ך (סק"י) שיש ראשונים שחולקים על דין הא', וסוברים דאפילו בכה"ג בעינן דוקא שיעמוד השליח בעדים, אבל בלי עדים ה"ז באחריות הלו.

וגם בדין הב' חולקים אותם הראשונים, וסוברים דבכה"ג הו"ל כממציא לו ע"י שליח, וגם בעדים לא מהני.

ועיין שם בנתיבות המשפט (סק"ד) מה שהאריך בדינים אלו.

★★

בגמ': היכי דמי, אי דלא עשאו בעדים מנא ידעינן וכו'.

והנה בסמ"ע (חו"מ סי' קכ"א ס"ק ו') ס"ל שאינו שליח אלא רק אם טרח וייחד עדים לכך, דאז אמרינן דדעתו הי' שיהי' שליח גמור, אבל אם העמיד עדים לבד לא מהני, ע"כ.

ובשער משפט שם (ס"ק ג') כותב: אך מסתימת לשון הטור ושולחן ערוך משמע דאין חילוק, אלא דעיקר הטעם הוא דביש עדים כיון דאיכא קלא וידוע ללוה עושהו שליח גמור, אבל היכא דליכא עדים חושב שלא יודע ללוה ואינו מחשיבו לשליח גמור לפטור הלוה מהאחריות, וכן מוכח בש"ס דב"ק דפריך לר"ח דס"ל שליח שעשאו בעדים הוי שליח ממתניתין דהשואל את הפרה ושילחה ביד שלוחו של שואל, וכן ממתניתין דלא יתן לא לבנו ולא לשלוחו, האי שליח היכי דמי אי דלא עשאו בעדים מנא ידעינן, אלא לאו דעשאו בעדים וקשיא לר"ח. ודחיק לאוקמי בשכינו ולקיטו. ואמאי לא משני בפשיטות דמתניתין מיירי שלא יחד עדים לכך רק שהי' במעמיד עדים, אלא ודאי דאין חילוק, ובכל גווני חשיב שליח שעשאו בעדים ע"כ.

דף ק"ד ע"ב

בגמ': אין משלחין מעות בדיוקני.

כתב בנימוקי יוסף, שכל הצורות נקראות 'דיוקני' בשביל צורת האדם, שהיא נקראת כן על שם שהיא שניה לקונה, שאין בכל הצורות כמותה, כפי שנאמר (בראשית ט, ו) 'כי בצלם אלקים עשה את האדם, ו'דיו' היינו כמו - דיו פרצופים (ברכות סא, א) 'קני' מלשון קונה (כלומר הקב"ה).

הגאון רבי יוסף ענגיל העיר בגליוני הש"ס (שבת קמט, א), שמדברי הנימוקי יוסף משמע שצורה ודיוקן הם דבר אחד, אמנם מדברי הגמרא במסכת שבת (קמט, א), 'כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות' משמע שצורה ודיוקן הם שני דברים נפרדים (עיין שם ברש"י).

★★

בגמ': דלמא אדאתית שכיב רב ספרא כו'.

מבואר כאן דהטעם דהנפקד והלוה אינם צריכים ליתן להשליח של המלוה והמפקיד, אע"ג דבכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו, מ"מ חיישינן שמא ימות המלוה, ואז יתבטל השליחות, ונמצא שיתחייב הלוה באחריות הכסף שהוא בידו של השליח שנתבטל שליחותו.

ואפילו אם בעלמא לא חיישינן "שמא ימות", כתב בנמוקי יוסף דהכא שהלוה הוא מוחזק בהכסף, אינו צריך להחזירו רק באופן שהוא מובטח ביותר, לכן צריך המלוה לעשות באופן הטוב ביותר להמלוה, שיחזירו ע"י מורשה שיקנהו להשליח. והנה בר"ש כאן כתב עוד חשש שמא יבטל המלוה את השליח, ונמצא שהלוה יתחייב באחריות הכסף.

אבל בספר התרומות (שער נ' חלק ג' אות ו') כתב דלא חיישינן להכי, דחזקה על המשלח שלא יבטל השליחות.

והקשה הגידולי תרומה (שם) דא"כ אמאי חיישינן שמא ימות במשלח, ה"נ נימא שיש לו חזקת חיים, ולא חיישינן שימות כשהשליח הוא בדרך.

ותירץ דשאני התם לגבי ביטול, שהמשלח הוא פושע בזה שביטל את השליחות, לכן אין הלוה אחראי על פשיעת המשלח. אבל היכי שמת המשלח, ליכא שום פשיעה לא בהמשלח ולא בהיורשים, שמן השמים גזרו על מיתתו, לכן הלוה חייב באחריות, ואין לנו פתרון רק שהמלוה יקנה המעות לשליח.

★★

בתומים (ריש ס' קכ"ב) כתב דלהכי כתב הרא"ש החשש שמא יבטל המלוה השליחות, דמשום שמא ימות אין לחשוש, דלא חיישינן למיתה, רק משום דאיכא תרי חששא - שמא ימות ושמא יבטל להכי חיישינן.

★★

בקצוה"ח (סי' קכ"ב סק"א) הביא בשם המהרש"ל דלכן כתב כאן רש"י שרב אבא הי' זקן, דמשום הכי חייש למיתה.

ותמה ע"ז בקצוה"ח דהרי קיי"ל דגם בזקן לא חיישינן למיתה, ועיי"ש מש"כ עוד.

★★

בגמ': כי אתא נפק לגבי עד תואך.

וכתב רש"י: הלך לקראתו עד תווך שם מקום, שהי' שמח שהביא לו מעותיו.

וברשב"ם (ב"ב ע"ז ע"ב ד"ה עד תווך) כתב דלאשמעינן אתא, דמשום קנין זה מסרו לו המעות, דכיון דנפק לאפי' שמעינן דהביא רב שמואל המעות עכ"ל.

וכתב בים של שלמה (סי' מ') מש"כ המפרשים דרב פפא שמח מחמת שהביא לו מעותיו, אני אומר משום זה לא הי' לו להתלמוד לכתבו, דאין בו תועלת (עיין מש"כ לעיל מהרשב"ם). ואדרבה רב פפא הי' עשיר גדול ולא הי' חש לסך זה, כי באמת לפי חשבון אינה סך גדול.

אלא לפי שלא היו יודעין בני הישיבה בזמנו למצא תקנה להיות השליח כופה הנפקד או הלוה להחזיר לו מעותיו ולשלחו בלי שום טענה ואמתלא, ור"פ המציא דין זה ותיקון זה, ושמח בשמעו שהי' מוציא מן הכח אל הפועל כתקנתו, שירד לעומק ההלכה עכתו"ד. ומסיים כשם שדנתיו (- לרב פפא) לכף זכות, כך המקום ידיני לכף זכות.

★★

בדרישה (חו"מ ריש סי' קכ"ב) כתב דהי' נראה לפרש, דמשו"ה כתב הגמ' דנפק לאפי' עד תואך, ללמדנו שאם מבקש מחבירו שיביא לו מעותיו, ומקנה לו המעות אגב קרקע, זכה בהן השליח בזכי' גמורה, ועדיף מהרשאה גרידא דקיי"ל (לעיל ע' ע"א) דשליח שווי' ואין השליח יכול להחזיק בהמעות לעצמו, אבל הכא שהקנם לו אגב קרקע ולא בקנין סודר גרידא, הרי הם של השליח.

ומשום הכי נפק לאפי' ופייסו כדי שלא יעלה על דעתו להחזיק בהמעות לעצמו. ואפשר שגם ברש"י יש לפרש כן, שיצא כנגדו בשמחה, וקבלו בסבר פנים יפות, עד שהי' מתבייש להחזיק המעות לעצמו והחזירם לו.

דף ק"ה ע"א

בגמ': גזל שלוש אגודות בשלוש פרוטות.

כתב בספר החינוך (מצוה קל): אמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין נז, א), כמה תהיה הגזילה שיתחייב הגוזל להשיבה, כל גזילה השוה פרוטה, אבל פחות מכאן, אף על פי שעבר על איסור תורה אינה בתורת השבון, וכמו שנכתוב בארוכה על לאו דלא תגזול, לפי שישראל בני אברהם יצחק ויעקב נדיבים בני נדיבים הם, וידוע הדבר שכל שהוא פחות משוה פרוטה, אפילו עני שבישראל מכיון שנגזל ממנו מוחל אותו ואין חפצו אחריו כלל.

ולפיכך אמרו זכרונם לברכה שהגוזל שלש אגודות ששוות בשעת גזילה שלש פרוטות והוזלו ביד הגזלן ועמדו על שתי פרוטות, אף על פי שהחזיר השתים חייב להחזיר השלישית, שאחר שעת גזילה אנו דנין, וכבר היתה שוה פרוטה באותה שעה. גזל שתים ששוות פרוטה והשיב אחת, גזילה יש כאן, השב גזילה אין כאן.

★★

בגמ': אמר רבא הרי אמרו גזל חמץ ועבר עליו הפסח וכו'.

בקצוה"ח (סי' פ"ז ס"ק א') כתב: ראובן תבע לשמעון שתי פרות שאולות מסרתי לך, ושמעון מודה אחת שאולה ועל אחת אומר שהיא שכורה ואחר כך מתו שניהן באונסין. ונסתפקתי אם הוי דין מודה במקצת בזה, או נימא כיון דבשעת תביעה לא הוי כפירת ממון כיון שהיו שתיהן קיימות ואח"כ כשמתו הוא דנעשה הודאה וכפירה, ואם כן

כבר יצאה הודאה בפטור וכמ"ש הר"ן בפרק שבועת הדיינין (שבועות מ"ג ע"א) דכל מודה במקצת בעינן שיהיה דוקא בשעה שיוצאה מפיו, ומשום הכי אם קדמה הודאה לתביעה לא הוי מודה במקצת, אף שחזר ותובעו כיון שיצאה בפטור.

אמנם בפרק הגוזל קמא (ב"ק דף ק"ה ע"א) אמר רבא הרי אמרו גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר הרי שלך לפניך נשבע עליו מהו, מי אמרינן כיון דאילו מיגניב בעי שלומי ממונא כפר, או דילמא השתא מיהא הא מנח ועפרא בעלמא ולא כפר ממונא וכו', פשיטא ליה לרבה, דאמר רבה שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי, מה טיבו אצלך, שומר חינם אני עליו חייב, שהרי פטר נפשיה מגניבה ואבידה וכו', אלמא אע"ג דהא קאי כיון דאי מגנב ממונא קא כפר ליה, הכא נמי אע"ג דעפרא בעלמא הוא, כיון דאי מיגנב בעי שלומי הוי ממונא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהלכות שבועות ה"ח, וכיון דמבואר בפרק שבועת הדיינים דשבועת העדות ושבועת הדיינים ושבועת הפקדון בכולהו בעינן כפירת ממון, וכיון דהוי כפירת ממון לענין שבועת הפקדון, הכי נמי לענין שבועת הדיינים וכו'. עכ"ל הקצה"ח.

★★

וכתב בספר אבני חושן (ח"א ע' רלג):

ונראה לענ"ד ליישב, דשבועת מודה במקצת נאמרה רק אם דנים בו בית דין [כמו שנאמר בתורה וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים ונקרב בעל הבית אל האלוקים וכו']. ואם בית דין לא דנים בו אין בזה דין מודה במקצת, ולכן כיון דעדיין לא נגנב יש מקום לומר דמאחר ואין על זה מושב בית דין, לכן אין כאן מודה במקצת. מה שאין כן בשבועת הפקדון, עיקר הקרבן בא על השבועת שקר, אלא דקיים תנאי שיהיה בזה גם ממון, לכן מאחר ונשבע לשקר ויש כאן קצת דררא דממונא, חייב שבועת הפקדון.

דף ק"ה ע"ב

בגמ': שואל אני עליו חייב שהרי פטר עצמו ממתה מחמת מלאכה.

המהרי"ל דיסקין זצ"ל (תורת האהל בסוף שו"ת מהרי"ל דיסקין) חקר ודן באריכות בהא דקיי"ל בגנב שאין לו לשלם דנמכר בגניבתו, איך הדין בלא היו עדים על הגניבה כי אם הודה מעצמו, אי נמכר על פי הודאתו.

וכתב שם דיש להביא ראיה מסוגיין דאינו נמכר עפ"י עצמו, דכאן משמע דכל חיוב שבועה במשקר ואומר דשואל אני עליו, משום דפוטר עצמו ממתה מחמת מלאכה, ומבואר דבאופן שאינו יכול להפטר מצד מתה מחמת מלאכה אינו חייב שבועה, ואי נימא דגנב נמכר עפ"י הודאת עצמו א"כ בלא"ה חייב בשבועה, דפוטר עצמו מלהמכר כשאין לו כסף לשלם, דשואל בודאי אינו נמכר אפילו עפ"י עדים.

ושוב דחה די"ל דהכא בזמן בית שני איירי דלא היה היובל נוהג, ודין עבד עברי אינו נוהג רק בזמן שהיובל נוהג. ועע"ש.

★★

בגמ': וכחש בה פרט למודה בעיקר וכו'.

בשו"ע חו"מ (סי' ע"ז) נפסק: שנים שלוו כאחד או שלקחו מקח אחד וכו' שניהם ערבים זה לזה אע"פ שלא פירשו וכו'. ועל מ"ש המחבר "שנים שלוו כאחד" כתב בביאור הגר"א סק"א: ירושלמי ר"פ שבועת הפקדון וכחש בעמיתו וכו' פרט למכחש לאחד מן השותפין וכו', הדא אמרה שנים שלוו מאחד אע"ג דלא כתבין אחראין וערבאין זה לזה, אחרין וערבאין זה לזה, ר"ל כמו שנים שהפקידו וכו' כן שנים שלוו או שהפקיד להם, יכול לומר לכל אחד הלויתי והפקדתי וכו' עכ"ל.

ועל מ"ש המחבר "או שלקחו מקח אחד" כתב בביאור הגר"א סק"ב: דגם מקח נכלל בהלואה בהאי קרא דוכחש בעמיתו, כמ"ש בב"ק ק"ה ב' וכחש בה פרט כו' אתה מכרתו לי מאי כו' וע"כ על כולם אמר פרט, דאל"כ היאך הוכיח הלואה מפקדון, עכ"ל.

כוונת הגר"א לדברי הגמ' כאן: וכחש בה (ויקרא ה') פרט למודה בעיקר כיצד שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי מה טיבו אצלך אתה מכרתו לי וכו' והודה, יכול יהא חייב תלמוד לומר וכחש בה פרט למודה בעיקר וכו' אתה מכרתו לי מאי מודה בעיקר איכא, לא צריכא דא"ל לא נתתי לך דמי, שקיל תורך וזיל, ע"כ דברי הגמ'.

וכאשר הנתבע טוען שהתובע מכר לו את השור, והנתבע לא שילם תמורת השור, הרי זו הלואה מחמת מקח, ואילו לא היינו אומרים "פרט למודה בעיקר" היה צריך להיות הדין שחייב קרבן שבועה. ומגמ' זו הוכיח הגר"א שגם בהלוואה הנובעת ממקח הוי נכלל בהאי קרא דוכחש בעמיתו.

★★

והעיר הגאון ר' ברוך רקובר בקובץ מוריה (שנה כ"א גליון ג-ד ע' קח):

ודברי הגר"א צ"ב, דאם רוצים להוכיח שהלואה מחמת מקח נכלל ב"וכחש בעמיתו", צריכים להביא ראי' שחייבים קרבן שבועה על הכחשה דהלואה, הנובעת ממקח. ואילו הגמ' דב"ק הנ"ל, ההכחשה היא לא על הלואה הנובעת ממקח, אלא על גניבת השור. ורק לפי טענת הנתבע יוצא שחייב לו הלואה הנובעת ממקח. וא"כ איך הוכיח הגר"א שהכחשה דהלואה הנובעת מקח "נכלל בהאי קרא דוכחש בעמיתו".

★★

בגמ': וכחש בה פרט למודה בעיקר כיצד שורי גנבת וכו'.

בקו"א במקור חיים (סי' תמ"א) הקשה בשם הרה"ק ר' אברהם מטשעכנאוו זצ"ל לשיטת רש"י (קדושין ז.) דגם בן חורין הוקש לקרקע, איך נשבעין על טענת גניבה, ואמאי לא נפטר משום שעבוד קרקעות, דהא אם אין לו ונמכר בגניבתו כתיב. ותירץ בקו"א, דלא נשתעבד גופו רק משעת העמדה בדין ואילך, אבל בשעת הכפירה עדיין אין כאן שעבוד קרקע.

ולכאו' היה נראה, דדינא דנמכר בגניבתו אינו בתורת שעבוד, אלא דהתורה חייבתו להשיב דמים אפי' בצריך למכור את גופו, ודמי למ"ד דשעבוד קרקע לאו דאורייתא [אפי' בבני חורין], דחייב לישבע, אע"ג דפשיטא דחייב להשיג כסף כדי לשלם חובו ע"י מכירת קרקע או ע"י שיגבה לו את קרקעותיו.

עוד אפש"ל דכל היכא דתנן שבועה בגניבה היינו דוקא בזמן שאין היובל נוהג, דאז איננו נמכר לעבד עברי.

(קובץ קול התורה קובץ נ"א ע' כב)

★★

בגמ': שורי גנבת כו' **דקיימא באגם** כו'.

בהגהות רבינו עקיבא איגר ז"ל לחושן משפט (סי' רצ"ד סעיף א') חקר בשומר שכפר בפקדון, ובשעת הכפירה היתה הבהמה באגם, ובאופן דלא שייך לאשתמוטי, דמלשון הסוגיא כאן דקאמר כי קאמר אנא דקיימא באגם משמע שכיון שכפר בו מיד חייב באונסין.

אלא שצ"ע דמהיכי תיתי יהי' כפירה של הפקדון עדיף מגזילה ממש, והלא בגזילה ממש אם לא עשה מעשה קנין אינו חייב באונסין, ואמאי יתחייב הכופר בפקדון באונסין גם באופן שלא הי' שם קנין, וצ"ע.

★★

בגמ': אתה מכרתו לי מאי מודה בעיקר איכא, לא צריכא דא"ל לא נתתי לך דמי, שקיל תורך וזיל.

בקובץ דרכי הוראה (קובץ ג' ע' רכו והלאה) דן חכ"א בענין בעל חנות שפשט רגל והשאיר חובות רבים, והסחורה שנשארה בחנות אינה מספיקה עבור כל בעלי החובות, ועתה רוצים בעלי החובות לחלוק ביניהם את הסחורה בשוה כדין בעלי חובות שאין להם קדימה זה על זה, ומנגד רוצה מוכר אותה סחורה לקבל את הסחורה בחזרה, כיון שהצ'קים שקיבל מבעל החנות עבור סחורה זו עדיין לא נפדו, אף כי בעל החנות כבר קנה סחורה זו בקנין גמור.

וכתב שם לדון בענין זה באריכות, ומביא דברי הב"ח (חו"מ סוס"י צו) על מה שכתב בעל התרומות דהיכא שהאשה לוותה ויש עדים שמעות עצמן ההלואה או מה דאתי מחמתיה קיים דיכול לגבות מהם. וכתב הב"ח וז"ל: "ולפי זה, הוא הדין לוה שאין לו לשלם לכל בעלי חובותיו, אם הסחורה שלקח בהקפה הוא בעין או מאי דאתי מחמתייהו קיים אין לאחרים חלק בהם, וכן כתב רב אלפס בפרק המקבל (סימן תקמט) וכתבו רבינו (בסימן קח ס"ז) וכ"כ בסימן רפ ס"א בשם הרמ"ה, וכן הוא באלפסי פרק אע"פ גבי דין מורדת והכי נקטינן".

ותלמידו בשו"ת צמח צדק (סימן קיז) העיד, שדן לפניו דאין זה מדינא אלא מתקנת הקהילות ולא הסכים עימו הב"ח, דלדעתו גם מדינא גובה סחורה שלו. ודחה ראייתו מהרי"ף, דהתם הוא דוקא בעיסקא כמו שאמר שם (קד, ב)

רבא, להכי קרי ליה עיסקא כדי שלא יהיו מטלטלים אצל בניו, משמע דאם לא היה עיסקא לא היו יכולים ליטול [כ״כ הגט פשוט סי׳ קכ סק״ח].

★★

אמנם לדינא כתב שם הצמח צדק, דאם הסחורות הן בעין, המוכר נוטל אותם מצד התקנה, אך כיון דהוה תקנה, ליה דלא לוסיף עליה, ואם הסחורות עצמן אינם בעין אלא רק מה דאתי מחמתיה, ע״ז לא חל התקנה. וכן כתב הקצוה״ח לדינא (בסימן צט סק״א) ״ובפרט לפי מה שנהגו עכשיו עפ״י תקנת המדינה דאפילו לקח סחורה בהקפה אם הסחורה שלו בעין הוא קודם״. והוא כדעת הצמח צדק דיש למוכר דין קדימה מצד התקנה, וכן כתב שם הנתיבות בס״ק ב בחידושים.

אכן החיד״א בתשובותיו חיים שאל (ח״ב סימן לח אות לא) כתב דהסכמת האחרונים דיד כל בע״ח שווים ודלא כהב״ח. וכן כתב בשו״ת חתם סופר (חו״מ סימן נה) ע״ש.

וכתב הנתיה״מ (סי׳ ק״צ ס״ק ז׳) ״נראה דהא דיכול הלוקח לכופו להמוכר בקיום מקצת המקח כנגד הדמים שנתן [היכא דלא היה עייל ונפיק אזוזי], היינו דוקא כשהלוקח טוען שרוצה ליתן המעות עדיין, רק שהמוכר רוצה לבטל מטעם דעייל ונפיק אזוזי ודחה אותו, אבל אם הלוקח טוען שעדיין אין לו מעות ורוצה ליתן מעות כשיזדמן לו, יכול המוכר לבטל המקח לגמרי, כי לא מכר לו רק אדעתא ליתן דמים וכו״. עכ״ד.

★★

וכתב הגאון ר׳ יצחק אלחנן זצ״ל בנחל יצחק (חו״מ ח״ב סי׳ צ״ו סעיף ד׳ ענף א׳):

ולפענ״ד נראה להביא ראיה דאם מכר חפץ לחבירו ולא קבע זמן פרעון דאם לא שילם לו דמי המכירה בטל המכר למפרע. ושייך גוף החפץ ממילא להמוכר בלא שום דרכי הקנין כלל ג״כ. מהא דב״ק (דף ק״ו) דאמרו שם וכחש בה פרט למודה בעיקר, כיצד שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי מה טיבו אצלך אתה מכרתו לי אתה נתתו לי במתנה כו׳. כי תניא ההיא דקאמר ליה הילך כו׳. אתה מכרתו לי מאי מודה בעיקר איכא, לא צריכא דאמר לי׳ לא נתתי לך דמי שקיל תורך וזיל. אתה נתתו לי מאי מודה בעיקר איכא, דאמר לו על מנת דעבידנא לך נייח דנפשיה ולא עבדי לך ושקיל תורך וזיל כו׳ עכ״ל הגמ׳.

והנה במתנה אמרו שם על מנת דעבידנא כו׳. ואלו במכר לא אמרו על מנת דאתן הדמים. ואי נימא דהיכא דלא פרע דמי המכירה אין גוף החפץ שייך להמוכר בלא קנין מחדש וכמו בסי׳ קפ״ט. משום דאין המוכר רק כמו כל בעל חוב. אלא גוף החפץ שייך עדיין להלוקח. א״כ מאי מודה בעיקר איכא במכר כשמודה דלא נתתי הדמים, דהא עדיין לא קנה המוכר את החפץ וצריך קנין חדש בגוף החפץ.

וע״כ מוכח, דכיון דלא משלם דמי המכירה הוי למפרע גזל בידו, דבכה״ג לא אקני ליה ונתבטל המכירה. והוי דומיא דאתה נתתו לי על מנת דעבידנא לך נייח נפשא ולא עבד ליה כמבואר שם בפירוש דנתבטל המתנה למפרע. וה״ה במכירה אף בלא תנאי נתבטל. א״כ מוכח כדברי החלקת מחוקק. [דמוכר בהקפה, גם אם לא קבע זמן לפרעון, אם לא שילם, נתבטל המכר, ורק בקבע זמן ולא שילם לא נתבטל המכר, כיון דכבר זקף עליו המלוה את המעות] ובוודאי אין לומר דמיירי שם בעייל ונפק אזוזי. דא״כ ה״ל להש״ס לומר כן בפירוש כיון דזהו העיקר וכמו דאמרו שם במתנה דע״מ דעבידנא לך כו׳. וע״כ מוכח כנ״ל. וזה ראיה נכונה לדבריהם.

ולפי זה כל הנ״ל מסיק בקובץ דרכי הוראה הנ״ל:

נמצאנו שיש כמה פוסקים דס״ל להדיא דהיכא שאינו משלם לו המעות נתבטל המקח מעיקרו וכדין גובה אותן המוכר, א״כ בנד״ד אף בלא התקנה יש לנו ספיקא דדינא למי שייך הסחורה.

דף ק״ו ע״א

בגמ׳: ולקח בעליו ולא ישלם כיון שקבלו בעלים שבועה כו׳.

באגרא דכלה העיר, שיש להבין למה הוציא השבועה בלשון לקיחה. גם הוא מיותר לגמרי. ונראה לי דהתורה הק׳ מרמזת לנו שצריך לאיים בשבועה גם על המשביע, כמ״ש בשלחן ערוך (חושן משפט סימן פז, כ) לומר לשניהם סורו נא וכו׳, דקורין רשע גם להמשביע, דהוה ליה לוותר בכדי שלא יתגלגל שבועה על ידו, ואם כן גם על ראשו יחול חומר השבועה, וזהו שאמרו ולקח בעליו השבועה. והנה הלכה רווחת

בישראל על פי תקנת הגאונים להטיל חרם על המשביע, כי באפשר מטיל עליו בחנם שבועה למען ייראה ויפשר. והנה ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, ובפרט תקנת הגאונים אשר לאורם ניסע ונלך, ונרמז לדעתי ״ולקח בעליו״, ועליו להטיל קבלת חרם באפשר עושה למען ייראה ויפשר.

★★

בגמ׳: אמר רב הונא אמר רב, מנה לי בידך והלה אמר אין לך בידי כלום ונשבע ובאו עדים פטור וכו׳.

כתב הגאון ר׳ בצלאל זולטי ז״ל בספרו משנת יעב״ץ (חו״מ סי׳ כ״א ס״ק ג׳) לבאר דעת הר׳ יקר שהובא בטור (חו״מ סי׳ ל״ד) דס״ל דהנשבע הנשבע להכחיש העד, העד ואותו שנשבע לו מצטרפין להעיד עליו לפוסלו, דלא חשיב כנוגע בדבר שכבר נשבע לו ונפטר ממנו. אמנם רבינו ירוחם במישרים נ״ב ח״ד הביא תשובה מהרשב״א, דמי שנשבע להכחיש עד אחד, ושוב פעם אחרת נשבע להכחיש עד אחר, שאין מצטרפין שני העדים לפוסלו, דכיון שהאמינתו תורה להכחיש העד שוב אין אותו העד נאמן לפוסלו מחמת אותה שבועה, שאם לא כן מי שנשבע לשני בני אדם יבואו ויעידו שנשבע לשקר.

וכתב במשנת יעב״ץ שם לבאר ב׳ הדעות הנ״ל. דדעת הרבינו ירוחם מהרשב״א היא, דהא דנאמן בשבועה זה לא להכחיש את העד, אלא הוא נאמן בשבועה להכחיש את טענת התובע. ונמצא דיש עד בלא טענה של תובע דלא מיחייב מידי. ואשר ע״כ כתב המהרש״ל דגם לאחר שנשבע, העד לעולם בחזקתו, שהרי בשבועה הוא לא נאמן להכחיש את העד, אלא הוא נאמן להכחיש את טענת התובע, ולכן התובע לא מצטרף לפוסלו, כיון שנשבע הרי הוכחש התובע, א״כ אין הוא נאמן לפסול את הנתבע.

אולם בדעת רבינו רבינו יקר דכל דין שבועה הוא לא מתורת ראיה, היינו דהשבועה הוי ראיה שהוא אומר אמת, אלא דחיוב הוא כדאמרינן בב״מ ד״ג ע״ב, ורמי רחמנא שבועה עליה כי היכי דלודי ליה, אבל גם לאחר שנשבע ולא הודה אין זה ראיה שהאמת כדבריו, אלא דיותר אין לחייבו שהרי היה חייב שבועה ונשבע. ולפי זה שפיר כתב רבינו יקר דגם התובע מצטרף לפסול את הנתבע, כיון דשבועה היא לא מתורת ראיה להכחיש את טענת התובע, לכן הוא מצטרף עם עד אחד לפוסלו.

★★

וכתב להוכיח כדעת הרבינו יקר מהגמ׳ כאן הנ״ל דמבואר כיון שקבלו בעלים שבועה שוב אין משלמין ממון. ולכאורה צ״ע הלא שבועה היא מתורת ראיה, א״כ כשאח״כ באו עדים למה הוא פטור, הלא כללא הוא דשני עדים נאמנים יותר משבועה, א״כ גם לאחר שנשבע יהא חייב לשלם, שהרי התברר ע״י העדים דהשבועה לא הוי ראיה אלא נשבע לשקר. ואשר מוכח מזה דשבועה לאו מתורת ראיה היא, אלא דכל דין חיוב שבועה הוא כי היכי דלודי ליה, וא״כ סובר רב דמה שהוא פטור מלשלם לאחר שנשבע, זה לא מפני שהוא הביא ראיה לדבריו שהוא פטור, שהרי שבועה לא הוי ראיה כלל, אלא שגזה״כ הוא שפטור מלשלם דכתיב ולקח בעליו ולא ישלם כיון שקבלו בעלים שבועה שוב אין משלמין ממון, א״כ מהאי קרא למדים דגם כשבאו עדים הוא פטור מלשלם.

ור״נ דפליג שם ארב והלכתא כוותיה, דאם באו עדים חייב לשלם, וקרא ולקח בעליו ולא ישלם את לכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, היינו דגם הוא סובר דשבועה לאו מתורת ראיה היא, והא דפטור לאחר שנשבע, זה לא מפני שהביא ראיה לדבריו ע״י השבועה, אלא כיון שכל חיובו הוא שבועה כי היכי דלודי ליה והוא לא הודה ונשבע, א״כ יותר אין לחייבו שהרי נשבע כפי חיובו, וממילא הוא פטור דכלל הוא המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן כשבאו אח״כ עדים הוא חייב לשלם.

★★

בגמ׳: ולא קשיא, כאן בקפץ כאן בשלא קפץ.

כתב הגר״מ רוזין זצ״ל בספרו נזר הקודש על ערכין (ע׳ 128):

יש לעיין בשבועה זו דקפץ, אם לא הוי שבועה כלל, ולא נפטר גם משבועת השומרים בזה, או דלמא דמשבועת השומרים נפטר גם בקופץ ונשבע, רק דבקפץ לא אמר רב דנפטר מהבעלים, אף כשיבואו עדים ויחייבוהו, מטעם דלא קרינן בזה ולקח בעליו, מפני שהבעלים לא קבלו השבועה ע״י כח בי״ד.

ופליגי בזה הראשונים, הר"ח והרמב"ן, דדעת הר"ח (הובא ברשב"א גיטין ל"ה) דשבועה דקפץ, לא הוי שבועה כלל, והרמב"ן כתב דרק לענין זה דלא קרינן בי' ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שלא קבלו הבעלים השבועה ע"י בי"ד, אבל משבועת השומרים נפטר בשבועה זו.

דף ק"ו ע"ב

בגמ': הכא במאי עסקינן כגון שאכלו נבילה.

הבית יצחק (או"ח סי' פ) תמה דאם אכלו נבילה מ"ט נתחייב בכפל, והא האוכל נבילה לוקה, ונימא משום רשעה אחת אתה מחייב ואי אתה מחייבו בב' רשעות, ואע"ג דאוכל חלבו של חבירו חייב וכדאיתא בכתובות (ל:) היינו משום דמדאגבהיה קניא, אבל בשומר לא שייך כן, דמעיקרא נמי ברשותיה קאי, והחיוב חל רק בשעת אכילה.

ותירץ דאיירי באכלו בשגגת איסור נבילה, ור"י ס"ל דחייבי מלקות שוגגין חייבין בתשלומין, וקושית הגמ' כאן אדר"י קאי.

★★

בגמ': והא הכא דאי אפשר לכזית בלא שחיטה וכו'. **ולישני לי' בבן פקועה** וכו'.

בשו"ת בית יצחק או"ח (סי' פ' ס"ק ב') הביא מהחוות דעת (יו"ד סי' ק"ג) שכתב לחדש, דנותן טעם לפגם, אף שחזר ותיקנו כבר, פרח האיסור מיני' ע"ש, ופלפל הבית יצחק בדבריו ובס"ק ד' שם כותב:

ק"ל על סברת החו"ד מב"ק ק"ו דמקשה לר"י דטוען טענת גנב חייב דו"ה ממשנה דהעדים מעידין אותו שאכלו חייב כפל, והא א"א לכזית בשר בלא שחיטה, ומשני כגון שאכלו נבילה, ומקשה ולישני בבן פקוע', משום דדוחק לשנויי' באכלו באיסור וע"כ בנסרחת לא בעי לאוקמי דלא הוה בכלל אכילה בסתם כמ"ש תוס' שבועות הנ"ל, אבל להחוו"ד לוקמא בחזר ותיקנה.

שוב ראיתי שי"ל עפ"ז דברי הגמרא דמקשה ולוקמא כגון שאכלו טרפה וצ"ע מה בין נבילה לטריפה, ואהא דמקשה ולוקמא בבן פקועה קשיא, הנה התוס' ב"ק מ"א אהא דמקשה ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבלה, הקשו ולוקמא נקרא בבן פקועה. ותירץ בשטמ"ק דבן פקועה לא מיקרי שור, עוד תירצו בשם רבינו ישעי' דמ"מ נחירה בעי, א"נ דבן פקועה נמי מוכח דשחטו לאחר שנגמר דינו אסור דסקילתו זו היא שחיטתו, והנה לתי' הראשון דבן פקועה לא מיקרי שור קשי' מב"ק ק"ו דמקשה לוקמא בבן פקועה קתני היכן שורי, וי"ל דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

אמנם לתירוץ הב' בשם ר"י דבן פקועה בעי נחירה, ומשמע נחירה בסימנים, וזולת זה הוה נבלה כמ"ש חולין כ' למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת, קשה דא"כ מה מקשה בב"ק ולישני בבן פקועה הרי ע"כ נחרו, דאל"כ הוי נבילה, ונימא נחירתו זו שחיטתו וליחייב בדו"ה כמו דאמרינן בחולין כ"ח לענין עוף, ובשלמא להפוסקים דלא בעי נחירה אינו חייב בדו"ה דמעיקרא היה כשחוט, אלא לשיטת ר"י ודאי קשיא.

ונ"ל דאף לשיטת החו"ד דנבילה שאינה ראיי' לגר אף שחזר ותיקנה מותרת, מ"מ עדיין עומד באיסור עשה שאינה זבוחה כיון שלא נזבח, והסברא היא דלכאורה אף דגלי קרא דנבילה שאינה ראוי' לגר מותרת, מ"מ הרי לא נזבחה, ואף דמשמע במנחות כ"ב גבי נבילה אינה בטלה בשחיטה דאפילו איסור עשה ליכא, וצ"ל כיון דכתיב וזבחה ואכלת וזה שאינו בר אכילה לא הוה בעשה שאין זבוח (ומזה מוכח דלא כפמ"ג בפתיחה לה' שחיטה דכ' דקרא ואכלה אינו אלא רשות) וכל זה שלא חזר ותיקן, אבל כשחזר ותיקנ' והוה בר אכילה ודאי אסור בעשה, נהי דנבילה לא הוה אבל לא נזבח.

ומעתה כשתירצה בגמ' כשאכלו נבלה, צ"ל שאכלו באיסור דליכא למימר בנסרח וחזר ותיקן דעדיין זבוח, ולענין הלאו י"ל נסרח וחזר ותיקן, ומשני דס"ל שחיטה שאינה ראוי' לא שמי' שחיטה, ומקשה ולוקמא באכלו טריפה דאינו אסור בעשה דשאינו זבוח, ולענין הלאו י"ל נסרח וחזר ותיקן, ומשני דס"ל שחיטה שאינה ראוי' ל"ש שחיטה, והקשה ולוקמה בבן פקועה ואי דנחירתו זו שחיטתו וזולת זה אסור משום נבלה, לזה י"ל דאכלו לאחר שנסרח ונתקן ואיסור שאין זבוח לית בי', דבדידי' ליכא עשה דאפילו ע"י נכרי כשר כמ"ש הרא"ש סיף יומא לענין עוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת, ומשני דס"ל בן פקועה טעון שחיטה ואסור בעשה, והתבונן בזה.

★★

ולהלן כותב עוד:

ושוב העירני המופלג מ' ברוך אסט מברעזאן די"ל דשיטת ר"י לא כמש"ל דבן פקועה בעי נחירה בסימנים, רק דס"ל דאסור מחיים, ואי נתנבל נמי מותר, והפי' הכי הוא בשטמ"ק דר"י תירץ דנחירה בעי, ומלת אי נמי אינו תירוץ אחר הוא התירוץ של ר"י, דאי נמי דמיירי בבן פקועה מדאסר בסקילה הבשר מוכח דשחטו לאחר שנגמר דינו אסור דסקילתו שחיטתו. ותירוץ ר"י הוא כתירוץ רבנו פרץ שהובא אח"כ בשטמ"ק (ואם כנים דברי' יסבור ר"י כשיטת הפרשת דרכים בדרך מצותיך דבן פקועה מפרכסת אסור רק לאחר שנשחט או נתנבל מותר) ולפ"ז לא קשה מגמרא הנ"ל דל"ל נחירתו זו שחיטתו שיתחייב דו"ה רק היכא דאם נתנבל בעצמו אסור, משא"כ אם נתנבל בעצמו מותר אינו חייב ד' וה', אבל עדיין צ"ע בלשון השטמ"ק.

ומצאתי בח"ס יו"ד סימן י"ד כתב דבן פקועה אינו חייב ד' וה' דלא בעי שחיטה, אבל לא הרגיש בדברי השטמ"ק. ושמא י"ל דגם הר"י ס"ל כתירוץ הא' דבן פקוע לא מיקרי שור בלשון תור' ומשום הכי אינו חייב דו"ה לרבנן, דאינו חייב רק בשור ושה ולר"מ מיקרי שור ודוק.

והחריף מ' חיים בערנשטיין העירני בגוף הקו' די"ל נהי דבעי נחירה, מ"מ הו"ל מקצת כשחוט ולא הוה וטבחו כולו באיסורא ופטור מדו"ה. אבל לפ"ז קשיא על הרז"ה דס"ל דגם לר"מ מהני שחיטת אמו לטהר מידי נבילי', א"כ הו"ל מקצת כשחוט ופטור מדו"ה, ומה משני כר"מ ודוק.

★★

בגמ': ואם איתא תיהוי נמי כאבידה וכו' **רב אשי אמר לא דמי, אבידה קא אתיא מכח בן דעת והא לא אתיא מכח בן דעת** וכו'.

ובשיטמ"ק הביא בשם הראב"ד שמבאר דברי רב אשי, דר"ל דלא קשיא, דאפי' אכלו כשהוא גדול פטור, דלא אתיא לידו מכח בן דעת, שהוא עצמו לא היה יודע לשמור ממונו האיך יתחייב אדם בפקדונו משום שמירה. אבל אבידה הרי באה לידו מכח בן דעת, כלומר ממונו של בן דעת שיודע לשמור ממונו, הלכך כל אדם חייב בשמירתו כשבא לידו, עכ"ל.

וכן פירשו כאן בתוס' דלתירוץ רב אשי אינו יכול להשביעו על מה שהפקיד בקטנותו, אפי' החפץ בעין, דאינו נעשה שומר כלל. ע"כ.

★★

והנה בקובץ עומקא דדינא (קובץ ב' ע' 117) דן חכ"א בענין אבידת קטן, והביא מדברי הנתיה"מ (חו"מ סי' ר"ס ס"ק י"א) הכותב, דכשאדם רואה דבר שאין בו סימן ונודע לו ע"י עדים שהוא של יתומים, חייב להחזיר, דאין יאוש מועיל בקטנים, דהוי יאוש שלא מדעת עיי"ש. ולכאורה מלשונו משמע דאפי' עוד לא הגביה האבידה, כיון דיודע שהוא של קטן חייב בהשבת אבידה ע"כ דברי הנתיה"מ.

ובגמ' דידן הנ"ל יוצא לכאורה, דכמו שבפקדון אינו נעשה שומר על חפץ קטן, א"כ גם אם קטן איבד חפץ, אין המוציא חייב בהשבת אבידה. דכיון דהקטן אינו יכול לשמור נחשב כאבוד, וזה סותר למה שביארנו מהנתיה"מ וכנ"ל דחייבים בהשבת אבידה של קטן.

והיה מקום לומר דכוונת הגמ' כאן היא דאינו חייב בשמירה, אבל לקחתו ודאי אסור, דנחשב עדיין ממונו של קטן כיון דאינו מפקירו ואינו יכול להפקיר, כמבואר בב"מ (כ"ב ע"ב) וכן באבידה אסור ליטלו, ורק חיוב השבת אבידה אין עליו, דנחשב ממון שאינו של בן דעת.

ולפ"ז צ"ע אם כוונת הנתיבות דחייב להחזיר, היינו כשכבר נטלו דלכך צריך להחזיר, והיינו אם הקטן תובעו, אבל אינו מחוייב להחזיר לו כל זמן שלא תובעו לדרכינו דאין חיוב השבה. אמנם כל זמן שלא הגביהו, אינו מחויב. ומלשון הנתיבות משמע כן, דכתב דאם נתוודע בעדים שהוא של קטן חייב להחזיר, דהוה יאוש שלא מדעת. משמע דהוא כבר בידו, ולא קונהו משום יאוש, דהוה יאוש שלא מדעת. אבל כל זמן שלא הגביהו, אה"נ דפטור, וצ"ע.

★★

בגמ': אמר רבי חייא בר אבא אריו"ח הטוען כו' **עד שיכפור במקצת ויודה דאמר קרא כי הוא זה.**

בפרדס יוסף (פ' משפטים) הביא מרבי אברהם בנו של הגר"א ד"הוא" הוא לשון נסתר שמדברים על חפץ שאיננו פה, ו"זה" הוא לשון נוכח שמצביעים על חפץ מסוים.

וא"כ על כרחך איירי שמודה במקצת וכופר במקצת, ועל המקצת שמודה נאמר "זה", ועל המקצת שכופר אומר "הוא".

ועיין בכתב והקבלה (פ' משפטים) שתמה, שהרי כשמודה על "זה" מה שנמצא לפניהם, אמאי צריך להישבע, הא הו"ל "הילך" עיין שם.

דף ק"ז ע"א

בגמ': עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב.

ופירש"י: פסוק הוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו כו'.

כתב מהרצ"א מדינוב ז"ל בספרו דברים אחדים על משניות (שביעית פרק ו' משנה ו') רמז בהא דעירבה התורה אם כסף תלוה וכו' עם כי הוא זה הנאמר בפרשת שומרים, על פי מה שכתב הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) שלולא המשתגעים לא הי' העולם נבנה, ומה שאנשים אצים רצים אחרי הכסף והזהב, הוא הכל שבא יבא הצדיק ויירשנו, כמו אותו עשיר שבנה ארמון גדול, הכל בשביל שיבא שם חסיד אחד בשעת הגשמים, וגגו של הארמון יסוך עליו מפני הגשמי זעף, ו"ברוך אשר מסר עולמו לשומרים".

וזהו הרמז כאן, שאשר יאמר כי הוא זה שנאמר בפרשת שומרים, שייך לפרשת אם כסף וגו', שהקב"ה מסר כספו לשומרים בעולמו, שיכין רשע וילבש צדיק, ויהנו מכספיו צדיקים הבאים אחריו.

★★

בגמ': עירוב פרשיות כתוב כאן כו'.

הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספרו טעמא דקרא (פ' משפטים) ביאר באמת למה נאמר "כי הוא זה" בפרשת שומרים, דהנה ברמב"ם מבואר, דהא דשומרים חייב שבועה אף בכופר הכל היינו רק בטוען נאנסה וכדו', אבל אם טוען טענה אחרת כגון שאומר שלא קיבל לשמור, או שאמר שבהמה אחרת קיבל לשמור בעי הודא' במקצת עיי"ש בפ"ב מהל' שכירות.

ולפ"ז י"ל דהא דכתיב כאן "כי הוא זה" היינו שהמפקיד אומר שנתן לו שור לשמור והלה אומר שנותן לו חמור וכדו', דבכה"ג בעי שיודה במקצת, ורק בפסוק הבא אחריו שטוען שנאנסה, ובזה ל"ב הודא' במקצת.

ומש"א הכא כי כתוב כי הוא זה אמלוה הוא כתיב, היינו שבמלוה בעי בכל ענין הודא' במקצת, משא"כ בשומרים תלוי בדו"ד שביניהם.

ועיי"ש שמביא ממכילתא "אשר יאמר כי הוא זה, שזה אומר זה הוא, וזה אומר אינו הוא", וכתב דיש להעמיס בהמכילתא כהנ"ל, שמפרש דהויכוח ביניהם הוא אם הפקיד לו שור או חמור וכדו', דבכה"ג בעי הודא' במקצת.

★★

במכתב מאליהו עמד על כך שאנו מוצאים בתורה הקדושה דברים הנראים לכאורה תמוהים, כגון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', 'עירוב פרשיות כתוב כאן', קרי וכתיב וכו', וכן במשנה 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' - מילתא אגב אורחא קמשמע לן (ברכות ב, א), וכן הרבה מאוד. וצריך עיון, כי לכאורה נראה כחוסר שיטתיות.

אבל הענין הוא, שהתורה היא סוד היחוד, ואינה נתפסת במחשבת החכמה אלא בדרך הלב, כי עיקר התורה היא בלב. סוד יחוד הוא 'פה ולב שוים', דהיינו יחוד קודשא בריך הוא ושכיניתה (גר"א), וגדר פה ולב שוים היינו איחוד שכל ולב.

נמצא שהשיטתיות שלנו אינה לשם ידיעה בעלמא, אלא בעיקר לשם קניית יראת שמים בלב. ולכן יש לה צורה לגמרי אחרת מהשיטתיות הנהוגה בלימוד שאר חכמות.

★★

בגמ': דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכולה בעי דליכפריה וכו', **ובכולה בעי דלודי ליה** וכו'.

רש"י ותוס' בב"מ (דף ג') נחלקו בביאור דברי רבה. רש"י מפרש דהכי קאמר, מפני מה אמרה תורה שישבע והא הו"ל משיב אבידה, ומשני דאין אדם מעיז ולהכי אינו כמשיב

אבידה. והדר מקשה א"כ אדרבא רשע הוא שכופר בשאר החוב, והיה כופר בכל אלמלא שאין יכול להעיז וחשוד אממונא הוא והו"ל חשוד אשבועתא. ומשני דבכולהו בעי דלודי ואשתמוטי קא משתמט כו'.

ואילו דעת תוס', דמעיקרא מקשה שיפטר מכח מיגו, הואיל ואין מעיז, והדר מקשה דא"כ ממה שהעיז לכפור מחצה מוכח שאמת הוא דובר על האי מחצה, ומשני דאין זה העזה, הואיל ומשתמט כו'.

ורש"י לא פירש כהתוס', משום דס"ל דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, וע"כ לא יכל לפרש שרבה בא לתרץ אמאי לא נאמן במיגו להפטר מן השבועה, אלא פירש שבא לתרץ אמאי חייב שבועה הא הו"ל משיב אבידה. ותוס' ס"ל דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן ועל כן פירשו דאתא לתירוצי אמאי אין נפטר משבועה ע"י מיגו.

(אור לציון - כתובות י"ח ע"א)

★★

בגמ': אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו.

וברש"י: אין אדם מעיז פניו בפני מי שעושה לו טובה ע"כ.

ובתוס' גיטין (נ"א ע"ב) כתבו פירוש אחר בזה, שאין אדם מעיז בפניו בפני בעל חובו. היינו משום שהוא יודע שהתובע יודע שהוא משקר ע"ש.

ורבה חידש לנו כאן, שבגלל הכרת הטוב שיש ללוה על המלוה, הוא אינו יכול לכפור את טענתו, ואחרי שמודה הוא במקצת אנו יודעים שגם בחלק שנשאר הוא חייב ורק בגלל דאשתמוטי קא משתמיט אינו מודה.

וכתב הגאון ר' חיים פנחס שיינברג שליט"א בקובץ מוריה (שנה כ"ו קו' ז-י ע' קעו) דלכאורה יש להקשות בדברי הגמ': והאי בכוליה בעי דלודי לי', והאי דלא אודי. אשתמוטי הוא דקא משתמט מיני' וכו'. וצ"ב מנ"ל שמודה במקצת ודאי אשתמוטי.

ולפי ביאור רש"י הנ"ל כאן מיושבים הדברים, שאחרי שהודה במקצת הוא מאמת את טענת המלוה, וכנגד טענה חשובה כזאת, לא יכול הלוה להעיז פניו לכפור בה בגלל הכרת הטוב שיש למלוה, ואם הוא כופר בכל זאת בחלק השני של התביעה, בהכרח שהוא רק משתמיט ולא כופר באמת ועל זה בא חיוב השבועה, כדי שמי שישבע יודה הוא על החוב שעדיין לא פרעו.

דף ק"ז ע"ב

בגמ': א"ר אילעא א"ר יוחנן, הטוען טענת אבידה בפקדון ונשבע וחזר וטען וכו' פטור הואיל ויצא ידי בעלים בשבועה ראשונה.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' פ"ז סעיף כח) פסק המחבר וז"ל, נשבע היסת ואח"כ הודה מעצמו במקצת, אם דרך תשובה הודה שמתחרט על מה שנשבע לשקר, נפטר מהשאר, ואם הודה שלא ע"ד תשובה, אינו נפסל לשבועה עפ"י עצמו, עכ"ל, וז"ל הסמ"ע שם (ס"ק פ"ח): ז"ל הטור ואם שלא על דרך תשובה הודה, נשבע על השאר, שאינו נפסל עפ"י עצמו, וכתבתי בפרישה דר"ל דחוזר ונשבע בזה על השאר, שהרי הודה ששבועתו הראשונה היתה לשקר, ודוקא אם הודה דרך תשובה אמרינן אילו הי' חייב לו יותר ממה שהודה הי' מודה בו ג"כ, ומש"ה אינו צריך לחזור ולישבע, והמחבר השמיט ולא כתב הא דכתב הטור נשבע על השאר, ונ"ל שלשיטתו אזיל שבב"י כתב לאו דקאמר קאמר, אלא לאת"ל דאפילו הודה שלא ע"י תשובה הרי כבר נשבע על המותר ונפטר באותה שבועה כיון שלא נפסל עפ"י עצמו, עכ"ל.

★★

וכתב בקצוה"ח שם (ס"ק כז): ונלע"ד דא"צ שבועה אחרת, ואביא ראי' מהא דאיתא פרק הגוזל קמא דף ק"ז אמר ר"י הטוען טענת אבידה בפקדון ונשבע, וחזר וטען טענת גניבה ונשבע, ובאו עדים פטור הואיל ויצא ידי בעלים בשבועתו הראשונה, וכתבו התוס' אע"ג דהודה שלשקר נשבע אין חייב מן הדין לישבע פעם שנית, אלא נאמן שלא בשבועה לומר שנגנב ממנו, דאי בעי אמר באמת נשבעתי והי' פטור עיי"ש.

ומוכח מזה, דאפילו הודה דשבועתו הראשונה הי' שקר אפ"ה א"צ לשבע פעם אחרת, ונראה מזה דה"ה בטוען לא לויתי ונשבע שלא לוה, ואח"כ הודה שלוה ופרע נמי א"צ שבועה אחרת, לכן נראה דהך דהכא צריך לישבע פעם אחרת, היינו משום דבפעם הראשונה לא נשבע אלא היסת שבועה דאורייתא בנקיטת חפץ, וגבי מודה במקצת ל"ש

מיגו כדאמר רבה מפני מה אמרה תורה וכו׳, וזה ברור וכו׳ עיי״ש.

★★

בגמ׳: אמר רב ששת הטוען טענת גנב בפקדון כיון ששלח בו יד פטור.

הנה במס׳ שבועות איתא שהאומר מנה לי בידך, והוא אומר להד״ם שלא לוה ממנו לעולם, כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, ואם יש עדים מעידים שלוה ופרע, אז מחלקין העדות, ומה שמעידים שלוה הם נאמנים, ומה שמעידים שפרע אינם נאמנים, שהרי כנ״ל הודה שלא פרע, והודאת בע״ד יותר ממאה עדים, וחייב לשלם.

והקשה הג״ר שמואל מבראדי חתנו של הגרעק״א (בסוף הקדמה לשו״ת הגרעק״א חלק א׳) דאם כן כמו כן נימא הכא, שהרי כל שומר נשבע שלא שלח בה יד, ואם כן איך נאמין לעדים ששלח בה יד כדי לפטרו, הרי הוא אומר שלא שלח בה יד, וא״כ נחייב אותו על פי הודאתו.

ותירץ הגרעק״א (בהשמטות שם) דשאני הכא דאיירי לענין קנס, ומודה בקנס פטור היינו שכל מה שטוען בפיו אינו נאמן לענין קנס, ולכן אף שטוען לפטור שלא שלח בה יד, ויוצא מזה חיוב, לענין קנס גם זה לא מהני.

וכעי״ז הביא מהריטב״א (שבועות ל״ג ע״ב) שהאומר לחבירו אנסת את בתי, והוא אומר לא אנסתי אשה מעולם, ובאו עדים והעידו שאנס איזה אשה, והוחזק כפרן, שבממון בכה״ג (שאמר לו הלויתיך מנה, והוא אומר לא לויתי מאדם מעולם, ועדים מעידים שלוה ממאן דהוא, ואין מכירין ממי, הוחזק כפרן וצריך לשלם, מ״מ בקנס פטור, אע״ג שבא לפטור א״ע, ומתוך פטורו יוצא חיוב, גם כן פטור בקנס.

★★

החזון איש (בליקוטים לב״ק סי׳ י״ט) כתב לתרץ את הקושי׳ הנ״ל, דכאן א״א לחייב ע״פ הודאתו, כיון שלפי טענתו לא היה חייב, כיון שטוען שנגנב, וע״פ עדים א״א לחייבו כיון שמעידים ששלח יד, ולא דמי למי שטוען לא לויתי ועדים מעידים שלוה ופרע שחייב כיון שמודה שלא פרע כדאמר בגמ׳ (ב״ב ו.) דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, דשם לפי עדות העדים היה חוב אבל כאן גם לפי דברי העדים וגם לפי דבריו לא היה אף פעם חיוב כפל.

דף ק״ח ע״א

בגמ׳: אלא לאו ש״מ, ממון המחייבו כפל פוטרתו מן החומש.

כתב בספר לבוש ישע להג״ר ישעיהו אפשטיין ז״ל (ע׳ צז):

הנה לכאורה בשטחיות העיון עולה על הדעת שזו היא משנה בתרומות פ״ו מ״ד הגונב את התרומה וכו׳ אכלה משלם שני קרנים וחומש וכו׳ אלמא דמשלם כפל וחומש.

אבל כשתמצי לומר אינו מן הדומה כלל, דהתם על איסור אחר אתה מחייבו חומש, ולא על הגניבה והוא כתרי דינים ואיסורין מיוחדים וכפל מחמת הגניבה אינה פוטרתו מן החומש על איסור אכילה וז״פ וברור.

★★

בגמ׳: בעי רבינא, חומש וכפילא בתרי גברי מאי, היכי דמי, כגון שמסר שורו לשני בני אדם וכו׳.

כתב הגר״א פרייס ז״ל בספרו משנת אברהם על ספר חסידים (כרך ג׳ ע׳ ק״ה אות ב׳):

יש לעיין היכי דאחד טוען טענת גנב ואחד טוען טענת אבד, אם להשביעם, דממה נפשך אחד ישבע לשקר, ולמ״ד בשבועות מ״ה, בחנוני על פנקסו דשניהם נשבעין מכל שכן הכא דנשבעין שניהם, אלא אפילו לבן ננס דאמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא, אפשר דמודה הכא דשניהם נשבעין, דשאני התם דאם ישבעו שניהם לא יהי׳ שום בירור אשר יברר את הדין, ולכן הוא אומר, אלו ואלו באין לידי שבועת שוא, כלומר השבועות תהינה ללא כל תכלית, דמתכלית השבועה הוא לברר וכאן לא יהי׳ שום בירור, אבל כאן בנ״ד, יש תכלית בשבועת שניהם דהן נגנב או אבד, השומרים פטורין מלשלם, ועוד שאם יתברר אח״כ ע״י עדים שלא נגנב ישלם כפל כדין טוען טענת גנב בפקדון ובלא שבועה לא ישלם כפל, וצ״ע.

אלא שבכלל קשה להבין מה ענין שבועה לעדים, הלא אין שבועה משתייכת כלל בעדים, אלא או שמאמינים להם

בלא שבועה מתורת עדים, או שאין מאמינים להם אז אין שבועה מועלת להם, כמו שכתבו בתוס' קידושין מג: ד"ה והשתא, ואומר ר"י דלכך אין נאמנים לאחר שנשבעו, משום דרחמנא אמר ע"פ שנים עדים יקום דבר, דמשמע הנאמנים בדיבור בלבד אבל העדים הטעונים לישבע קודם שיאמינו דבריהם, אין ממש בעדותם, ע"ש.

★★

בגמ': אביי אמר לבעל הפקדון וכו' כיון דאטרחי' בשבועה לא מקני לי' כפילא.

כתב בספר אשל אברהם להגרא"י ניימרק ז"ל (ע' תטז):

לכאורה אינה מובנת הטרחא שבזה ומאי איכפת ליה וסוף סוף כספו בא לידו, אך באמת לא קל הוא גם חלקו של המשביע, עי' שבועות ל"ט ע"ב דכשבאו להשביע הכריזו סורו מעל אהלי האנשים הרשעים וכללו גם את המשביע בזה עי"ש.

דף ק"ח ע"ב

בגמ': רב כהנא מתני הכי.

הש"ך (חושן משפט סימן תיט) הביא מה שכתב הרא"ש שרב כהנא היה תלמידו של רבא, ותמה הש"ך שלא מצינו בשום מקום שרב כהנא היה תלמידו של רבא, אלא היה תלמידו של רב. ולכן הסיק שנוסחא מוטעית נזדמנה לרא"ש.

אולם בשער משפט הביא ראיה מהמובא כאן בגמרא שרב כהנא פשט את ספיקו של רבא, וכן הביא שם ראיות נוספות שרב כהנא היה בימי רב אשי (שהיה הרבה אחרי רב), ולכן הסיק שהיו שני רב כהנא, ורב כהנא השני היה בימי רבא והיה תלמידו.

ובאמת כן כתבו התוס' מנחות ק"ב ע"א (ד"ה אמר ר"א) קידושין ח' ע"א (ד"ה רב כהנא בחד תירוצא) וחולין קל"ב ע"א דתרי רב כהנא הוו.

★★

בגמ': אתמר, נגנבה באונס והוכר הגנב אמר אביי אם שומר חינם הוא וכו'.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' קל"א ס"ב) איתא:

"**האומר** לחבירו ערבת לי והוא אומר לא ערבתי, או שאמר הערב ללוה אתה הרשיתני לערוב אותך וליתן והוא אומר מדעתך ערבת או לא ערבת כלל, או שאמר הערב פרעתי המלוה בפניך והלוה אומר לא פרעתי, או שאמר לו כן פרעת ונתתי לך מה שפרעת, או שאמר המלוה ערבת לי ק"ק (מאתיים) והוא אומר לא ערבתי אלא מנה, בכל אלו הטענות וכיוצא בהן המוציא מחבירו עליו הראיה. או ישבע הנתבע שבועת היסת או שבועת התורה אם הודה במקצת".

ובפתחי תשובה (סק"ב) הביא "כתב בספר שער משפט ונראה דהוא הדין אם אומר לחבירו ערבת לי בתורת קבלנות ואין אני רוצה לטרוח לגבות מן הלוה, והלה אומר לא הייתי אלא ערב סתם ויש נכסים ללוה ותגבה מן הלוה עצמו, דבכה"ג נמי צריך הלה לישבע שלא היה אלא ערב סתם. ולא אמרינן דלא הוי כפירת ממון כיון שיכול לגבות מן הלוה עצמו, דחסרון טרחא נמי הוי כממון גמור, וראיה מב"ק (קח, ב)".

★★

והנה מש"כ בשער המשפט להוכיח מב"ק ק"ח ע"ב כוונתו למה דאיתא בגמ' (וכנ"ל):

"**אתמר**, נגנבה באונס והוכר הגנב (רש"י: נגנבה באונס - בליסטים מזוין. דשומר שכר פטור בו, ואח"כ הוכר הגנב ויכול לכופו ולהוציא מידו), אמר אביי אם שומר חינם הוא - רצה עושה עימו דין רצה נשבע. אם שומר שכר הוא - עושה עמו דין ואינו נשבע (רש"י: רצה נשבע - והבעלים יפרעו מן הגנב. עושה עמו דין - משלם לבעלים והוא יפרע מן הגנב). ורבא אמר אחד זה ואחד זה עושה עמו דין ואינו נשבע".

וכתב השער המשפט, דלאביי דס"ל דשומר חינם אינו צריך לישבע אם אינו רוצה לטרוח להוציא מן הגנב, כדקאמר רצה נשבע, אלמא אף דאין חילוק אלא מי יטרח להוציא ממון מן הגנב, דהא הבעלים יכולים ג"כ להוציא הממון מן הגנב, אפ"ה צריך השומר חינם לישבע שבועת השומרים שלא פשע אף שאין כאן כפירת ממון גמורה. א"כ הוא הדין לענין ערבות, כיוון שהוא טוען אתה צריך לשלם לי, והלה טוען תגבה מן הלוה עצמו, חייב לישבע היסת או שבועה דאורייתא, אם הוא מודה במקצת.

★★

וכתב בספר יחל ישראל להגרי"מ לאו שליט"א (ח"ג סי' ק"ה אות ב'):

יש לדון בדברי בדברי השער משפט, שהביא ראיה מסברת אביי, ששומר חינם שרצה עושה עימו דין רצה נשבע. אך באמת אפשר לומר דאזיל לשיטתו בסוגיא בבבא מציעא (לו, א) "איתמר שומר שמסר לשומר, רב אמר פטור ור' יוחנן אמר חייב. אמר אביי וכו' ולטעמיה דר' יוחנן לא מיבעיא שומר שכר שמסר לשומר חינם דגרועי גרעה לשמירתו, אלא אפילו שומר חינם שמסר לשומר שכר דעלויי עלייה לשמירתו חייב, דאמר ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר". ומבואר סברתו של אביי, שאף ששני השומרים בחזקת כשרות ושמירתם טובה, בכל זאת חייב השומר, אף במקרה שאילו היה קורה תחת ידו היה אז פטור. א"כ יש לומר דבסוגיא דב"ק חשיב השומר שנגנב מאיתו - כל זמן שלא פטר את עצמו בשבועה שלא פשע - כאילו מסר ליד אחר, וממילא נתחייב בתשלומים.

אבל לדידן הלכה כרבא ששומר שמסר לשומר חייב, משום שאומר לו את מהימנת לי בשבועה איהו לא מהימן לי בשבועה, וכמו שכתב תוס' (ד"ה את) וכן נפסק בשו"ע (סי' רצא סכ"ו), ולכן סובר שאחד זה ואחד זה עושה דין עם הגנב, והשומר חינם צריך לטרוח ולהוציא מן הגנב מפני שנתחייב ממון לבעלים, ושוב אין לומר שיש חיוב שבועה אף שאין כפירת ממון.

★★

בגמ': נגנבה באונס והחזיר גנב לבית שומר כו' כלתה שמירתו או דלמא כיון דהדרה הדרה לשמירתו תיקו.

הרמב"ם (סוף הל' שאלה ופקדון) פסק בעיא זו כמו שנשאר בספיקא, ולכן כתב כיון שאם החזירו גנב לבית השומר ונאבד בפשיעה פטור השומר, ואם תפס המפקיד ממנו אין מוציאין מידו. והיש"ש פסק כעין זה אלא שסובר שאף אם תפס המפקיד מוציאין ממנו.

אולם הטור והשו"ע השמיטו ספק זו, וכתב בהגהות רעק"א (חו"מ סי' ש"ה) דמזה מוכח דס"ל (וכן הרא"ש שהשמיט הך בעיא) כהרמ"ה בשיטה מקובצת כאן, דאליבא דאביי ורבא דסוברין דשומר שכר עושה דין עם הגנב, וכן שומר חנם אם רצה עושה דין עם הגנב, ע"כ דסבירא להו דלא כלתה שמירתו, וא"כ בודאי אם החזירו גנב לבית שומר חייב השומר באחריותו.

★★

במשנה: הגוזל את אביו ונשבע לו ומת הרי זה משלם קרן וחומש ואשם לבניו או לאחיו.

וברש"י פירש: לבניו או אחיו של הנגזל. והתוס' מפרשים: בניו או אחיו של הגזלן ע"כ.

וכתב הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל-הי"ד בספרו קובץ הערות עמ"ס יבמות (סי' מ' אות י'): פירש"י לבניו של אביו. או לאחיו של אביו. ולפ"ז צ"ל דיש להמאוחר דין יורש במקום המוקדם. דלדעת הרשב"א (בשו"ת ח"ד סי' כב - שהובא בקובץ הערות קודם שם) דאחי האב כנכרין הן חשובין במקום בן. א"כ מה טיבה של חזרה זו לאחי אביו דהוי כמחזיר לנכרי.

ולדעת הרשב"א צריך לפרש כפירוש תוס' שם. לבניו של גזלן. או לאחיו של גזלן. דכיון דאין הגזלן יכול ליקח הגזילה לעצמו. ודמי כאילו אינו ראוי לזכות בחפץ זה. שייך לשאר הבנים. אבל אם אין בנים לאביו. אין צריך להחזיר לאחי אביו דכנכרין הן חשובין.

דף ק"ט ע"א

בגמ': ואם אין לאיש גואל וכו' וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים וכו'.

וברש"י: אם אין לו בן או בת או אח, יש לו קרוב עד יעקב אבינו - הקרוב קרוב יורש עכ"ל.

בספר משאת המלך (פר' נשא) כותב: העירני הגרמ"מ שולזינגר שליט"א מה דנסיב רש"י עד יעקב, והרי להדיא אמרו בגמ' ב"ב (קט"ו:) נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ואצ"ל עד יעקב משום דגמירי לן דלא כלה שבטא. וכיוצ"ב יקשה בסנהדרין (ס"ח:) עפרש"י ד"ה שאין לו גואלים, אין לך אדם בישראל שאין לו גואלים כל זמן שלא כלו בני יעקב. וכן יקשה ברש"י קידושין (כ"א.) לענין גאולת קרובים דכתב וכי יש לך אדם בישראל מנוטלי חלק בארץ שאין לו גואלין מזרע יעקב, וקשה כנ"ל דהול"ל עד ראובן.

והנה מקידושין אין קושיא כלל והתירוץ פשוט דלענין גאולה הרי לא כלה שבטא שהרי הוא המוכר קיים, וא"כ יתכן שח"ו כלו כל שבט ראובן מלבדו ואין לו גואלים אלא מיעקב.

אלא שאף לענין גזל אין להקשות וכי אין לך אדם שאין לו יורשים בשבטו, דיתכן שהגזלן הוא מאותו השבט וכלו ח"ו כולם מהשבט מלבד הגזלן, כך שאין לו למי להשיב ופשוט. מיהו אם נימא דבגזל את אביו והוא יורשו ה"ה פטור מדאורייתא מהשבה (יעויין שטמ"ק ב"ק קח: בשם הרא"ש), א"כ הקושיא בגזל במקומה עומדת, דהא הגזלן שנשאר יחידי משבט ראובן יורש הוא לאביו ופטור מהשבה, וא"כ א"צ לומר משום בני יעקב.

★★

רבינו החתם סופר זצ"ל בשו"ת (חו"מ סי' קכז) נשאל ע"ד איש א' עשיר מת וחיים לנו ולכל ישראל שביק שציוה לפני מותו בזה"ל חמשה מאות זהו' יחולק לעניים קרובי הדרים בק"ק פלוני, ומסתפק השואל מה גדר קרובים כי אם נימא פסולי עדות דאורייתא כמ"ש תה"ד לענין אבילות, לא נמצא באותה הקהילה כ"א ב' או ג', ואומדן דעת שלא נתן סך רב כזה לב' או ג' וגם הי' לו לפרש בהדי'.

והשואל הביא מדברי רש"י ב"מ ע"א ע"א עניי קרובים ממשפחתו משמע כל שהוא ממשפחתו אפי' דור עשירי ויותר, וכותב ע"ז החת"ס: גם זה רחוק קצת מאומדן הדעת.

ולהלן כותב רבינו החת"ס זצ"ל: ומיהו מ"ש מרש"י ב"מ ע"א ע"א משפחתו אפי' עד עשרה דרי, מרש"י אין ראי' דוודאי היכי דליכא קרוב אחר הכל נקרא משפחתו אפי' עד יעקב אבינו ע"ה, ובהכי מיירי התם שקרוביו קודמי', והיינו כל הקרוב לו אפי' עד יעקב אבינו יש בו חיוב קדימה יותר, אבל היכי דאיכא קרובים ממש, יש לומר אינך לא מיקרי קרובים כלל, ובירושה כתיב לשארו הקרוב אליו, ואמרי' בפ' יש נוחלין קט"ו ע"ב נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, והתם פריך ולימא עד יעקב, ותי' אביי גמירי דלא כלה שבטא.

ויש לעיין קצת בב"ק ק"ח ע"א בגזל הגר קאמר ש"ס וכי יש לך אדם שאין לו גואלים ופירש"י אם אין לו בן או בת או אח יש לו קרוב עד יעקב אבינו הקרוב קרוב יורש עכ"ל, לא נזהר רש"י וכתב עד יעקב אבינו.

ואולי י"ל ולומר, נהי דלא כלה שבטא מ"מ משכחת לי' שהגזלן הזה הוא בעצמו ממשפחת הנגזל ומשבטו וכלה שבטא ולא נשאר כ"א זה הגזלן, נמצא לענין גמירי דלא כלה שבטא הרי לא כלה שזה הגזלן ומ"מ לענין החזרת הגזילה למי יחזור, והוה סד"א דבהכי מיירי קרא שיתנו לכהן, לכן פירש"י מדליתא דאפי' בכי האי גוני נחלה ממשמשת עד יעקב בקבר וממנו ירשו שארי השבטים ויחזור הגזילה לכל השבטים בשוה ולא לכהן בלבד אע"כ קרא בגזל הגר מיירי כנלע"ד ליישב.

מ"מ מבואר, דאפי' עד יעקב הכל נקרא הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה והיינו משום דליכא קרוב אחר, אבל היכי דאיכא קרובים לעולם י"ל דהמרוחקים אינם בכלל קרובים כ"א הפסולי עדות.

★★

בגמ': וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים.

בשו"ת הרמב"ם (סימן תכא) נשאל אודות יהודי שנפטר מבלי צוואה, ואין לו יורש ליורשו, והניח דינרי זהב ומעות ובגדים וכלים וספרים ומטלטלי בית, ולא צוה מה ייעשה בהם. מה דין הירושה ומה יעשו בה. וכן מה הדין אם יעמוד איזה אדם לטעון שיש לו אצל זה הנפטר פקדון או משכון.

השיב הרמב"ם, אין ראוי להטפל בכל מה שהניח ולא נוציא אותה בשום פנים, וכל מי שיקח ממנה שוה פרוטה הוא גזלן. אך אמנם ראוי שישאר הפקדון ביד בית דין, דאין לך אדם מישראל שאין לו יורשין, עד שיבוא אליהו, או יבוא יורשו, ונתן אח"כ את ירושתו בראיה ברורה. ומי שיטעון שיש לו בידו פקדון או נתן סימניה והיה זה הנפטר אינו אמוד לשיהיה לו אותו הדבר, ויתברר לב"ד אמתת הדבר בזה, אזי ראוי למסור הפקדון לבעליו. וכן מי שבא וטען שיש לו פקדון אצל פלוני שמת וכו'.

★★

בגמ': אמר רב יוסף אפילו לארנקי של צדקה.

וברש"י: אם אינו מוצא יורש לאביו. למי ישיב יתן אותה לארנקי של צדקה ולא יעכבנו בידו ע"כ.

והנה בספר חסידים איתא דאם נהגו לתת לעניים לגלול ספרי תורה והם מרויחים בזה איזה סכום למחייתם, הרי אפי' אם אין הם מתכוונים במעשיהם לשם שמים אסור למנוע מזה כיון שיש לעניים מזה פרנסה, ומוסיף שם בספר חסידים, דאם נותן הכסף לעניים מקיים בזה המצוה של קשירת ס"ת ע"כ. וכתב הגר"א פרייס ז"ל בספרו משנת אברהם על ספר חסידים (ח"ד ע' רכ"ו אות א'):

ואפשר דהמקור לדברי רבינו דצריך ליתן הכסף לעניים ורק אז חשוב כאילו קיים את המצוה של קשירת ס"ת הוא מהא דב"ק (ק"ט.) אמר רב יוסף אפילו לארנקי של צדקה. אם אינו מוצא יורש לאביו למי ישיב, יתן אותה לארנקי של צדקה ולא יעכבנו בידו, רש"י שם. בכל אופן נשמע מדברי רבינו בעל ספר חסידים דין מוסרי חדש, דהחפץ לעשות מצוה שיש בה חסרון כיס ואינו יכול לעשות המצוה בשביל איזו סבה, לא מחמת חסרון הממון, עליו ליתן את הממון לעניים ויהי' חשוב כאילו עשה את המצוה וגם מצות צדקה בידו. ומסתבר דהוא הדין למי שחפץ לעשות מצוה העולה בסכום גדול ולו אין לו אלא סכום קטן, דעליו לפזר את הסכום קטן שיש לו לעניים, ומעלה עליו הכתוב כאילו עשה את המצוה בהסכום גדול וגם מצות צדקה בידו.

דף ק"ט ע"ב

בגמ': אלא בגזל הגר דקאמר רחמנא נתינה לבעלים היכי משכחת לה וכו'.

והנה למסקנת הגמ' מבואר, דלא משכח"ל אלא בהודה לאחר מיתת הגר דבעידנא דאודי קנאו השם ונתנו לכהנים, אבל אם הודה בחיי הגר אינו נותן לכהנים, ומבואר דלא משכח"ל שניתן לכהנים אלא באופן שהחיוב חל אחר מיתת הגר, ופשטות הסוגיא שם קאי רק אליבא דריה"ג אך ברמב"ם מבואר דזה גם אליבא דרע"ק, ע' בהשגות ובכ"מ.

והקשה הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בספר הזכרון כנסת עזרא (ע' תע) דלר' מאיר דס"ל בב"מ (ג' ע"ב) דאין צריך דווקא "הודאת פיו" כדי לחייבו חומש ואשם, אלא גם ע"י העדאת עדים מתחייב, ועיי"ש תוד"ה אשם.

א"כ יוקשה איך משכחת לה לר"מ גזל הגר שניתן לכהנים, דהרי לר"מ לעולם החיוב חל מחיים, דבשעה שכפר ונשבע כבר חל עליו חיוב חומש ואשם, דלרבנן דווקא דבעינן "והתודה" הרי ההודאה היא מחייבתו. אבל לר"מ דגם העדאת עדים מחייבתו חומש ואשם נמצא דעצם החיוב נשלם כבר בשעה שכפר ונשבע, [ומה שצריך הודאת פיו או העדאת עדים זה רק היכי תמצי "לברר" חיובו וכמו שאר דיני ממונות].

ואין לומר דלר"מ העדאת עדים זה עצמו תנאי לעצם החיוב וכמו הודאת פיו לרבנן [וכעין שמצינו בקנס], דפשטות הסוגיא והתוס' לא משמע כן אלא דלר"מ העדים או הודאתו זהו רק היכי תמצי "לברר" חיובו, וצ"ע.

★★

בגמ': הכא במאי עסקינן כשגזל את הגר ונשבע לו ומת הגר וכו' דבעידנא דאודי קנאו השם ונתנו לכהנים.

בתוס' מכות י"א ע"ב (ד"ה אמר אביי וכו') כותבים: וכפרה לא שייכא אלא למי שמחויב וכו' ע"כ. והגאון בעל צפנת פענח בחי' למכות מביא כמה דוגמאות לסברא זו, דכפרה לא שייכא אלא רק אחר שחל החיוב, וכן מציין לדברי הגמ' כאן שג"כ מבוארת סברא זו, שאע"פ שגר שמת ואין לו יורשים כל המחזיק בנכסיו זכה וכל חוב שיש לו ביד אחרים זכה הלה במה שבידו, אעפ"כ אין הגזלן יכול לזכות בגזילה שבידו כ"ז שהוא כופר בה, משום שאין זה עדיין בגדר חוב עד שיודה ובעידנא דאודי קנאו השם וכו'.

★★

בגמ': בעי רבינא גזל הגיורת מהו, איש אמר רחמנא, או דלמא אורחי' דקרא הוא.

וכתב הגאון רבי ישעי' פיק זצ"ל בספרו אומר השכחה בחדושי הש"ס:

ברור דמודה רבינא דכל מקום שנאמר איש להוציא אשה כמבואר בכמה דוכתי. ועיין תוס' ע"ז י"ט. ותוס' סנהדרין ס"ז. ד"ה לרבות בת וכו'. ותו' דלעיל ט"ו. ד"ה

השוה וכו׳ ולא אמרינן אורחי׳ דקרא הוא, אלא נראה דדוקא הכא בגזל ממון הגר מספקא לי׳, ע״פ האמור בקידושין ל׳: ת״ר איש אין לי אלא איש אשה מניין כשהוא אומר תראו הרי כאן שנים א״כ מה ת״ל איש איש סיפק בידו לעשות אשה שאין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עלי׳ (בעלה. רש״י), ולפיכך גבי גזל ממון הגר שפיר י״ל דאיש דכתיב אורחי׳ דקרא הוא. דאשה אין סיפק בידה וכל שקנתה אשה קנתה בעלה, אבל בנמצא שיש לה, כגון שנתנו לה אחרים על מנת שאין לבעלה רשות ובכי האי גוונא חייב גם בגזל הגיורת ע״כ.

★★

ברמ״א (או״ח סי׳ תרצ״ה ס״ד) כותב:

ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ואשה תשלח לאשה וכו׳, ע״כ וכתב הפר״ח: אין דין זה מחוור, דאיש כתיב ולא אשה מנין לו זה, וכ׳ הריק״ש ששום פוסק לא כתב כן עכ״ל.

וכתב בשו״ת שבות יעקב (ח״א סי׳ מ״א) דדברי הרמ״א ברורים, דודאי גם נשים היו באותו נס, דמה״ט נשים מחויבות במקרא מגילה, וגם אצל מנות כתיב וקבלו עליהם היהודים גם הנשים בכלל, ומה דמקשה בפר״ח דהא כתיב משלוח מנות איש לרעהו דמשמע איש ולא אשה לק״מ, דהא איתא בפ״ק דקדושין (ל״ב) ת״ר איש אמו ואביו תראו, אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים, א״כ מה ת״ל איש, איש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה, ועי׳ ב״ק (ק״ט, ב) בהא דבעי רבינא גזל גיורת מהו, איש אמר קרא ולא אשה או דלמא אורחא דקרא הוא ע״ש, וא״כ ה״ה כאן, אף דאשה ג״כ חייבת במשל״מ מ״מ איש כתיב לפי שסיפק בידו לעשות משא״כ האשה, ובהכי ניחא דגבי מתנות כתיב סתמא ולא כתיב איש, משום דמקבלין צדקה מן הנשים כדאיתא בסוף ב״ק ובי״ד סי׳ רמ״ח, נמצא דדברי הרמ״א שרירין וקיימין עכ״ל.

★★

וכתב הגאון ר׳ שמואל בנימין סופר זצ״ל מדערעצ׳קע (בקובץ עולת החודש תש״מ ע׳ רצד): לא זכיתי להבין מש״כ השבות יעקב מהגמ׳ בב״ק, וז״ל הגמ׳ שם, בעי רבינא גזל הגיורת מהו איש אמר רחמנא (אם אין לאיש גואל) ולא אשה או דלמא אורחי׳ דקרא הוא, א״ל רב אהרן לרבינא ת״ש דתניא איש אין לי אלא איש אשה מנין, כשהוא אומר המושב הרי כאן שנים, א״כ מה ת״ל איש, איש אתה צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים אם לאו, קטן א״א צריך לחזור אחריו בידוע שאין לו גואלים ע״כ.

הרי לפנינו, דצריך קרא לרבות נשים, ואל״ה הרי ממעטינן אשה ולא הי׳ ממעט קטן, ורק רבינא הוי קס״ד לומר דאורחי׳ דקרא הוא, פי׳ וממעטינן קטן, דאין סברא כלל למעט אשה דיותר מסתבר למעט קטן, וכדאיתא כ״פ דממעטינן מאיש ולא קטן, וזה שאמר דאורחי׳ דקרא בהכי למעט קטן, אבל היכי דפשיטא דא״צ למעט קטן הדרינן לכללא דבכל דוכתא איש ולא אשה.

וז״ל השיטמ״ק שם בשם הרא״ש, אע״ג דבכל דוכתא ממעטינן אשה מאיש רבינא מבעיא לי׳ איש יש שום פסוק לרבות גיורת דלא מסתבר לי׳ לחלק בין ממון גר לגיורת עכ״ל, הרי דבכל דוכתא ממעטינן אשה מאיש, ובאמת מסיק רב אהרן מברייתא דשאני גזל גיורת דכ׳ המושב הרי כאן שנים, ע״כ

★★

בגמ׳: ת״ר מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה כו׳ ואם הי׳ זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה כו׳ ואי דלא מצי עביד עבודה שליח היכי משוה.

בשו״ת שער אפרים (סי׳ ל״א) נשאל בקהל שמינו חזן להתפלל לפני התיבה בימים הנוראים וחלה אותו חזן והוא רוצה להעמיד חזן אחר במקומו, והקהל רוצים להעמיד חזן אחר תחתיו הדין עם מי.

וכתב שם השער אפרים שמינוי זה תחת הש״ץ החולה תלוי בהקהל ולא בהש״ץ, עיין שם שהביא ראי׳ לזה מהגמ׳ ביומא.

ובהגה״ה שם מבנו של השער אפרים הביא ראי׳ מסוגיין, דהרי התורה נתנה זכות לכל כהן שיכול לבא בכל עת ובכל זמן ולהקריב את קרבנו בבית המקדש אע״פ שאין זה המשמר שלו. מ״מ אם חלה ואינו יכול לעבוד את עבודתו אינו משלח אחר במקומו. הרי שזכות זה ניתנה לו בלבד, ואם

אינו יכול לעבוד אינו יכול להעביר זכות זה לאחר, וא״כ הה״נ בש״ץ שחלה אין לו זכות למנות ש״ץ אחר תחתיו, אלא הקהל ממנין ש״ץ אחר תחתיו, עיי״ש עוד מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: אם היה בעל מום נותנה לכהן שבאותו משמר ועבודתה ועורה שלו.

המשנה למלך (תמידין ומוספין פ״ב ה״ט) מסופק אי קרבן יחיד צריך פייס לעצמו או דמי שזכה בפייס בתמיד של שחר זכה גם בקרבנות יחיד, וע״ש מש״כ בזה.

החקרי לב (או״ח סי״א) תמה על המל״מ וכתב בזה״ל: וכשאני לעצמי אחרי המחילה רבה לבבי לא כן יחשוב, אלא שהכל תלוי בדעת בעלים, ולמאן דיצבא יתנינא, ואמינא לה מההיא דאיתא בב״ק ת״ר מנין לכהן שבא וכו׳ הא כיצד אם היה כהן בעל מום נתנה לכהן שבאותו משמר כו׳ לא מצי יהיב דכל דלא מצי עביד איהו שליח לא מצי משוי, ומ״מ מדקתני נותנה לכהן שבאותו משמר נראה דכהן המקריב בקרבן יחיד אינו אלא מדעת בעל הקרבן, דאי כדברי הרב שאין הבחירה ביד בעל הקרבן אלא כל הקודם זכה לא הו״ל למיתני נותנה לכהן שבאותו משמר דמשמע דבעיא דעת בעלים אלא הו״ל למתני זכו אנשי משמר, והרי ידוע דכהן בעל מום כישראל חשיב לגבי הקרבה.

★★

בגמ׳: אם הי׳ בעל מום ניתנה לכהן וכו׳.

וברש״י מביא ב׳ לשונות האם עבודה ועורה שלו או לאנשי משמר שהקריבוהו ע״ש.

וכתב חכ״א בקובץ וכתבתם (תשס״א ע׳ שלט):

יש לחקור, בדין כהן שהיה לו קרבן, ובא ומקריבו בכל אות נפשו, שהעור של הקרבן ועבודתו שלו, ואינו של אנשי המשמר, דיש לדון שסיבת זכייתו בעור ובבשר היא מפני שהוא בעל הקרבן, שכשם שמפני כך מקריבו בכל יום שירצה, כן מפני כך העור והבשר שלו, אך עוד י״ל, שמאחר וחילקו הנביאים את הכהנים לכ״ד משמרות, והעורות והבשר שייכים כל שבוע למשמר הקבוע בו, שוב לא סגי בעצם היות הקרבן שלו, לזכות מפני כך בעור ובבשר, אלא סיבת זכייתו היא מפני שקיבל זכות להקריב את קרבנו שלא במשמרו, וכיון שהוא הכהן המקריב, זוהי הסיבה שהעור והבשר שלו.

ונראה, שבזה נחלקו שתי הלשונות ברש״י בב״ק. ללשון הראשון, אם היה הכהן בעל הקרבן בעל מום, נותנה לכהן שבאותו משמר, ועבודתה ועורה שלו, דאע״פ שלא הקריב בעצמו, זוכה בעור ובבשר מפני שהוא בעל הקרבן. וללשון אחר דהעור והבשר לאנשי משמר, מפני שהם הקריבו, סיבת זכיית הכהן היא מדין הכהן המקריב, וכיון שאנשי משמר הקריבו, זכו הם.

★★

וברמב״ם פ״ד מכלי המקדש ה״ז, וכן כהן שהיה לו קרבן וכו׳ ואם רצה ליתן את קרבנו לכל כהן שירצה להקריבו, נותן, ועור הקרבן ועבודתו לאותו הכהן אכילתו שנתן לו. והשיג הראב״ד, לא כי, אלא אכילתו ועורו של בעליו. הרי שלהדיא נחלקו בצדדים הנזכרים.

דף ק״י ע״א

בגמ׳: האי זקן או חולה היכי דמי כו׳ ואי דלא מצי עביד עבודה שליח הכי משוי כו׳.

בשו״ת נו״ב (מהדו״ת אהע״ז סי׳ ס״ט) נשאל לפי מה שהשריש הנו״ב במקו״א דהא דאמרינן בנזיר (י״ב ע״ב) דלא מצי עביד שליח במאי דלא עביד השתא, היינו שהשליח לא יכול לעשותו השתא, אבל מה שהמשלח לא יכול לעשותו השתא לא איכפת לן, וא״כ תיקשי מה מקשה כאן דהיכי דלא מצי עביד עבודה היכי משוי שליח, הא במשלח אע״ג דלא מצי עביד שפיר משוי שליח.

וכתב ע״ז הנו״ב דהכא כוונת הגמ׳ ע״כ באופן אחר לגמרי, דא״א בכלל לפרש שמי שאינו יכול להביא קרבן לא מצי למישוי שליח, דהא ישראל מביא קרבנותיו לכהן, ובקידושין (כ״ג ע״ב) מספק״ל אי כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא.

אלא כאן הכוונה בענין אחר, דהנה התורה נתנה זכות הקרבת הקרבנות לאנשי המשמר, ורק כהן שבא להקריב את קרבנותיו, זיכתה לו התורה שיכול להקריב הוא בעצמו, אבל שיהי׳ ביד הכהן ליתן את קרבנותיו לאחר שיקריבו הוא לא, דאנשי משמר מעכבין עליו, דרק לו זיכתה להקריב, אמנם

באופן שהוא בעצמו הי׳ יכול להקריב, מכיון שהוא בעצמו הי׳ יכול להקריב, נמצא שאינו מפסיד אותם, לכן יכול ליתן לאחר, אבל אם הוא זקן או חולה שאינו יכול להקריב, אז אנשי המשמר מעכבים בעדו שהוא לא יתן לאחר אלא להם, הא למה זה דומה לתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים שאפילו אם שוי׳ שליח לא מהני כמש״כ הרא״ש (גיטין פ״א סי׳ י״ג), ה״נ לא מצי לשוי׳ שליח לחוב לאנשי המשמר.

★★

בגמ׳: ואם הי׳ זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה ועבודתה ועורה לאנשי משמר וכו׳.

כתב הגאון ר׳ זלמן נחמי׳ גולדברג שליט״א בקובץ זכור לאברהם (תש״נ ע׳ קסט):

המתבאר מגמ׳ זו שכהן יכול לעשות שליח לאכילת קרבנו אם היה יכול בעצמו להקריבו. וקשה איך יתכן דבר זה, והרי אמרו בגמ׳ קידושין מ״ב שמודה שמאי הזקן באומר לשלוחו צא אכול חלב או בעול הערוה שפטור המשלח וחייב השליח, שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב. אף שסובר שמאי הזקן באומר לשלוחו צא הרוג הנפש שחייב המשלח, וא״כ איך יתכן שיעשה שליח על אכילת קרבן, והרי זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, וכן לא נאמר זה נהנה וזה מקיים מצווה. וכמו שלא מצינו שליחות לאכילת פסח מצה ומרור, וכתב באור שמח שטעם זה שכל שנהנה השליח לא שייך שליחות היא גופא מטעם שכל שהעבירה היא הנאה גדרה שאסור שיהנה גופו מעבירה ואין גידרה מעשה וכוחו שעושה העבירה.

ונראה ליישב על פי מה שכתב הבית הלוי (ח״א סימן ב אות ז׳) וז״ל ״דמצוות אכילת קדשים לא הוי מצווה כלל על אדם מיוחד דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצווה דבשר קדשים יהיו נאכלים, ומי שיש בידו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאוכלו וגם כן מקיים מצווה זו וכו׳״.

ומדבריו יש ללמוד, שכל מצוה שאינה חיוב על הגברא רק החיוב בחפצא בזה יש שליחות גם אם גדר המצווה לא שיעשה בכוחו של אדם אלא גם אם המצווה שגופו של אדם יהנה, לכן גם אם עושה על ידי שליח, אף שמה שנהנה שלוחו לא יתכן לומר כאילו הוא נהנה, מ״מ מתחילה אין חיוב שגופו שלו יהנה וכל שנהנה גוף מבשר קודש מתקיים המצוה, רק שמוטל החיוב על בעל הקרבן שהוא חייב לגרום שיאכל בשר הקודש, לכן על זה שייך שליחות, ששלוחו גרם שיאכל הרי זה כאילו גרם הדבר.

★★

בגמ׳: אי דלא מצי עביד עבודה שליח היכי משוי.

בשו״ת מהר״י מברונא (סימן קעח) נשאל, מי שקנה בבית הכנסת מעות גלילה והוצאה ונעשה חולה, האם יכול לעשות שליח במקומו.

מהר״י מברונא השיב, שלכאורה יש להביא ראיה מדברי הגמרא כאן שאין ביכלתו לעשות שליח, שהרי אמרו כאן, שאם היה זקן או חולה נותנו לכל כהן שירצה, ומקשה הגמרא, אי דלא מצי עביד עבודה היכי משוי שליח כו׳. והביא שכן כתב גם המרדכי והרי״ף.

אך לבסוף הביא שם ראיה מהמובא בקדושין (כג, ב) שאף שעבד אינו מקבל גט מיד רבו, אבל מקבל הוא גט לעבד אחר מרב אחר, ואם כן יש ללמוד מזה שהוא הדין החולה, אף שאין ביכלתו לילך לבית הכנסת ולעשות גלילה, אבל הרי אם יביאו את הספר תורה אליו יוכל לעשות גלילה, ולכן ביכלתו לעשות שליח. אמנם כתב, שאם הוא חולה כל כך שאין יכלתו בשום אופן לעשות גלילה, פשיטא שלא יכול למנות שליח.

★★

בגמ׳: ואי דלא מצי עביד עבודה, שליח היכי משוי.

בבית מאיר (אבהע״ז סי׳ קי״ט) רצה להוכיח מדברי הגמ׳ כאן דגידם לא מצי לעשות שליח שיניחו לו תפילין במידי דאיהו לא מצי עביד ע״ש. ובשו״ת תשורת שי (ח״ב סי׳ כד) כתב לדחות הראי׳, די״ל הטעם דבשלמא אם מצי עביד אם לא מהני שליח שיהא כמותו כאלו בעצמו עושה המצוה ודאי יקריב בעצמו נמצא לא חב לאחריני לכן מועיל השליחות נמי, אבל אי לא מצי עביד בעצמו אם לא יעשה שליח ע״כ שייך לאנשי משמר נמצא חב לאנשי משמר אף דעבודתה דהיינו הבשר כפירוש הרמ״ה והשיטמ״ק וגם עורה לאנשי משמר מ״מ מצות העבודה נוטל מהם, וכמה מסרו נפשם על זה והוצרכו לפייסות כדאיתא ביומא, והוי כתופס

לבע״ח או כמגביה מציאה לחברו דאיתא בב״מ וגיטין וכתובות דלא מצי משוי שליח לדעת התוס׳ וכן איפסק הלכה בחו״מ סימן ק״ה, אבל אין הטעם משם חסרון כח של המשלח ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא שיכול לעשות ע״י הדחק, ומודה ע״י הדחק שמה עבודה ומשוי שליח, אכילה ע״י הדחק לא שמה עבודה - לא מצי משוי שליח משום הכי וכו׳.

הגאון רבי צבי יהודה רבינוביץ-תאומים ז״ל כותב בקובץ מקבציאל (קובץ ל״א ע׳ ע״ז אות ח׳): יש לכאורה להביא ראי׳ דחצי שיעור במצוה לאו כלום הוא, דבגמ׳ כאן קשה, נוקמי כגון שאינו יכול לאכול רק חצי שיעור, והוי אפילו שלא על ידי הדחק, ולכך לא מצי משוי שליח, אע״כ דחצי שיעור חשוב מצוה ואכילה, ושוב תהוי עבודתה ועורה שלו. אכן י״ל דכאן ל״ש חצי שיעור דבעינן דווקא שיאכל כל הקרבן לא כזית ממנו ודוחק כ״ז ע״כ.

ובהג״ה שם כתב: ראיתו חזקה מאד ולא הבנתי מדוע היא רק בדוחק. ומה שסיים דמצותו לאכול כל הקרבן ולא רק כזית, צ״ע בכוונתו, דהרי אין לך אדם שיכול לאכול קרבן שלם, ואטו משום כך נחשב שאינו ראוי לאכול ונותן את האכילה לאנשי משמר, בודאי לא, אלא כיון שראוי לאכול כזית חשיב שיש לו חלק מהמצוה, והשאר נותן לשליחיו. לפיכך אם נאמר דחצי כזית יש בו מצוה, שוב יוכל לתת השאר לשליחיו ולא יפול לאנשי משמר, וצ״ע.

★★

בגמ׳: אם היה כה״ג אונן נותנה לכל כהן שירצה.

המשנה למלך (ביאת מקדש פ״כ ה״ו) צדד בתחילה בדעת הרמב״ם דאף כה״ג אסור להתחיל בעבודה כשהוא אונן אלא אם התחיל גומר. והעיר המשנה למלך דלפ״ז איך הכה״ג נותנה לכל כהן שירצה, והא קיי״ל דכל מילתא דאיהו לא מצי למעיבד שליח נמי לא נמי למיעבד. ותירץ דכיון דהאיסור להתחיל הוא רק מדרבנן מצי למיעבד, והא דאמרינן כל מילי דלא מצי למיעבד אינו אלא באיסורי דאורייתא. [מיהו ע״ש שהסיק דכה״ג אינו מותר אפילו להתחיל בעבודה].

★★

בגמ׳: אמר רבא, גזל הגר שהחזירו בלילה לא יצא.

כתב בחזון איש כאן: נראה דוקא אם נתאכלו המעות ביום, אבל אם האיר המזרח והמעות קיים זכו ביום. וכן הא דקאמר שם החזירו לחצאין לא יצא הוא דוקא בנתאכלו המעות אבל אם מחצה ראשונה קימת הרי יש כאן עכשיו כל הגזילה. עכ״ד.

וכתב בספר שלמי שמחה (ח״א סי׳ נד):

ולא זכיתי להבין את דבריו הק׳, דהרי מהגמ׳ משמע דמעשה החזרה דהיינו נתינה הוי כפרה, וכסף דמכפר מחצה, היינו מעשה הנתינה כמו אשם דאין קרב אלא ביום. ואם החזיר בלילה אף שהמעות קיים ביום, הרי ביום חסר מעשה הנתינה, דצריך שתהי׳ הנתינה בשעת שראוי להקריב אשם. וכן צריך שצריך הנתינה של כל סכום של הגזלה ובנתינת מחצה מחצה לא יצא.

ואם נימא דהא דאמרי׳ כסף מכפר מחצה הכוונה דצריך מעשה נתינה של הכסף וצריך שתהי׳ הנתינה ביום כמו הקרבת אשם דביום היא, וכן דאם החזירו לחצאין לא יצא, משום דאי כסף מכפר צריך כל השיעור כסף, דהיינו כל הכסף דגזלה. כמו הקרבת אשם דא״א לחצאין, דאין אשם לחצאין, כמש״כ השטמ״ק משום דהוי מום.

יתכן ליישב מה שהקשה בנזר הקודש מנחות ע״ג שנתקשה מדוע לא מהני השלמה בנותן מחצה ואח״כ נותן מחצה, דנתמלא השיעור והוי השבה משעה שהשלים. [ולדברי החזו״א, אין הכ״נ, אם קיים המעות בנותן מחצה השני שפיר יצא, אלא כל הדין הוא אם נתאכלו המעות]. אולם להנ״ל אפשר לומר דצריך נתינה של שיעור דכפרת הכסף תלוי בשיעור הנתינה, ואם נותן מעט מעט, אע״ג שקיים המעות י״ל שאין דין נתינה בנותן לחצאין ולא היתה נתינה בב״א של שיעור הדרוש.

והנה בעיקר הדבר אי שקלים בעצמם מכפרין, ראיתי בצפנת פענח הל׳ שקלים שכ׳ לפרש דברי הר״מ בפ״א משקלים ה״א שכ׳ ואינו נותנו בפעמים רבות, היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כאחת בפ״א. ולכאורה קשה דלמה לא יתן בפעמים רבות ויצטרפו לשיעור מחצית השקל. וכתב הצ״פ

דכמו דאמרין בגזל הגר דהחזירו לחצאין לא יצא משום דאשם קרוי רחמנא, והכ״נ בשקלים א״א לחצאין עיש״ה.

★★

בספר שואלין ודורשין (חלק ה׳ סי׳ ב׳) דן האם אפשר להשיב גזל הגר בבין השמשות, והביא ממה שאמר הגאון רי״ש כהנמן מפונביז׳ ז״ל (בקו׳ דברי הרב סי׳ ה׳) בהקדם דברי הרדב״ז ללשונות הרמב״ם בהל׳ קידוש החודש (סימן קכא) שכתב חידוש נפלא, וז״ל: והוי יודע, דלא שייך הכי בין השמשות, דלא אמרינן הכי אלא להבדיל בין היום שלפניו ובין היום שלאחריו, ובכולם דנים אותם להחמיר. אבל בנידון דידן אין אנו צריכים להבדיל בין שני הימים, אלא להבדיל בין היום ובין הלילה, ולפיכך בזמן שלא נראה עדיין כוכב, יום מיקרי - עכ״ל הרדב״ז. וכך כתב שם בסימן סט יעו״ש.

ומבואר מדבריו, דדין ספיקא דבין השמשות הוא רק לענין חילוף הימים ותאריכים, דמספקא לן אי זמן זה שייך להיום הקודם או להיום הבא אחריו, אבל זה ברור דהוא ״יום״ ודאי, ולענין הדינים התלויי בשם ״יום ולילה״, ודאי דהוה ״יום״. ובספר אבן האזל הל׳ קריאת שמע הביא כן גם מספר סדר זמנים לבעל הבנין עולם, וכתב שם דיש לדון לפי״ז במי שתקע בשופר בבין השמשות דערב ראש השנה ובבין השמשות שלאחריו דיצא ידי מצות שופר כיון דממ״נ קיים המצוה, דהא יום ודאי הוה כמו שנתבאר.

ולפי״ז י״ל, דמזה דנקטה הגמ׳ וברמב״ם (פ״ח דגזילה ואבידה הלכה ו׳) דהמחזיר גזל הגר בלילה לא יצא, ומזה שכתב הרמב״ם דרק בלילה לא יחזיר, ולא הזכיר כלל דגם בבין השמשות לא יחזיר, שהרי הוא ספק לילה, הרי מבואר מזה שבאמת יכול להחזיר בבין השמשות אף שהוא ספק לילה. ועל כרחך דהביאור בזה הוא כמו שכתבנו, שהרי כאן הנידון הוא לא אם זה ״היום״ או שהוא ״מחר״, אלא הנידון כאן הוא אם זה ״יום״ או שהוא ״לילה״ שהרי אין מקריבין בלילה, ולענין זה מה שקובע את ״הלילה״ הוא צאת הכוכבים בלבד, וכל זמן שלא יצאו הכוכבים הוי יום גמור לענין זה, ושפיר יכול להחזיר גם בביה״ש כל זמן שעדיין אינו לילה, ולענין זה כאמור מה שקובע ״הלילה״ הוא צאת הכוכבים.

★★

בגמ׳: גזל הגר וכו׳ החזירו חצאין לא יצא מ״ט אשם קרייה רחמנא וכו׳.

הרי״ט אלגזי (פ״ח דבכורות ד׳ ע״א) הקשה, לפי מה שהעלה תוס׳ (חגיגה דף ו׳ ע״ב) דעל דבר שיש שעור אינו יוצא לחצאין, א״כ למה צריך רבא (ב״ק דף קי) לגזל הגר דאינו יוצא בהחזירו לחצאין קרא דאשם, תיפוק לי׳ דבר שיש לו שעור לא מהני לחצאים. ועוד הקשה על פי׳ הרמ״ה שבשיטמ״ק דנתן טעם דהחזירו לחצאין דלא יצא משום דהו״ל בעל מום, ע״כ דסבר הרמ״ה בפי׳ החזירו לחצאין דהחזיר רק החצי, והלא זה פשיטא, דלזה א״צ קרא, דבלא״ה פשיטא דסברא הוה שיחזיר כולו יעיי׳ בו והניח בצ״ע.

★★

וכתב בשו״ת משיב דברים (יו״ד סי׳ קעט):

ולפענ״ד עפ״י מה דאמר אביי בב״ק (דף קט ע״ב) ש״מ כסף מכפר מחצה, דאי לא מכפר הו״א מהדר ליורשים מ״ט דאדעתא דהכי לא יהיב לי׳, והשתא לפי״ז, אם נתן לכהן רק חצי המעות ומת דיורשין מוציאין כיון דלא נתן כל המעות, א״כ אינו מתכפר לו, דאדעתא דהכי לא יהיב. והנה בפאה אמרינן דאם נתן פחות מהשעור זכה בהם העני, אע״ג דאינו פטור מן המעשר עד שנתן כל הפאה מ״מ העני זכה, ולפי״ז בגזל הגר ג״כ, אלו לא כתב רחמנא אשם דהוא כקרבן, הוי אמרינן דאין הכסף מכפר והתורה נתנה רק מתנה או ירושה להכהן, ואף שנתן רק חצי המעות, נהי דלא יצא עד שיתן כל המעות, אבל מ״מ הכהן זכה במה שנתן לו, ואם מת אח״כ אין הכהן צריך להחזיר להיורשים.

אבל אחר שהקרא קראו אשם, דהוא כקרבן וכסף מכפר ואין כפרה לחצאין, א״כ אדעתא דהכי לא יהיב לי׳ וצריך להחזיר להיורשין, ולפי״ז שפיר צריך קרא ודו״ק. ומיושב על נכון דברי הרמ״ה, דגם לולי הקרא דאשם ידעינן דצריך להחזיר כל הקרן, אבל הו״א באם נתן רק החצי ג״כ זכה הכהן משו״ה צריך קרא אשם דלא יצא ולא הוי כפרה, וצריך הכהן להחזיר ליורשים אם מת כנ״ל.

דף ק״י ע״ב

בגמ׳: אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה וגזל וכו׳) כתבו: תימא וכו׳ דכי היכי דאמר רבא החזירו בגזילה ולחצאין לא יצא דאשם קרייה רחמנא, ה״נ אם החזירו בגבולין לא יצא כדין אשם ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בבאור ההלכה (פ״א דבכורים הלכה ז׳):

ולכאו׳ י״ל דע״כ אין הנתינה כהקרבה ממש, דא״כ יצטרך לתתו על גבי המזבח ולתת עליו מלח וכו׳ וע״כ דהתורה עשתה ידי הכהן כמזבח, וכשנתנו לידי הכהן (או כשמזכה עבור הכהן) כאילו נותנו על גבי המזבח (דוגמתו מצינו בברית מילה דהנותנו על ברכי הסנדק כנותנו על גבי המזבח עי׳ יו״ד סי׳ רס״ה סי״א ובנובי״ק חיו״ד סי׳ פ״ו) ולכן פסול בלילה ולחצאין דהוי כמקריב על גבי המזבח בלילה ולחצאין, אבל אין צורך להביאו לביהמ״ק דידי הכהן בכל מקום שהוא הוי כמזבח לענין זה. ע״כ.

★★

וראה בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ רל״ג) שמובאת קושי׳ מתלמיד יח״ל הבחור מרדכי ווארשוויאק ז״ל־הי״ד, האם כיון דגזל הגר אשם קרייה רחמנא א״כ יש להסתפק אי בעי נמי פתיחת דלתות היכל כמו אשם לשיטת התוס׳ ביומא (כט ע״א ד״ה אלא) דגם אשם בעי פתיחה ולאו דוקא שלמים או אפשר דלא ע״כ.

ולפי״ד הגר״ח קנייבסקי שליט״א הנ״ל יש לפשוט הספק ודו״ק.

★★

בגמ׳: בעי רבא, כהנים בגזל הגר יורשין הוו או מקבלי מתנות הוו וכו׳ כגון שנפלו לו עשר בהמות בגזל הגר, מחייבו לאפרושי מיניהו מעשר או לא וכו׳.

מבואר בגמ׳ דהספק הוא, האם השייכות של גזל הגר לכהנים הוא מגדר ירושה או כמקבל מתנה. דאם הכהן חשיב יורש א״כ הוא חייב במעשר בהמה כדאמר מר קנו בתפיסת הבית חייבין, אבל אם נחשב כמקבל מתנה חל פטור ״בניך״ (שמות יג: יג) שממעט לקוח ומקבל מתנה.

ולכאורה לפי הרמב״ם (פ״ו דבכורות הלכה י׳) המחייב במעשר בהמה רק בבהמות שנולדו לאחר השיתוף או לאחר שחלקו האחים, א״כ כאן דמיירי בבהמות שנפלו מיד לאחר מיתת הגר הו״ל להיות פטורים ממעשר בהמה גם אם נאמר שדינו כיורש, וכבר עמד בזה הלחם משנה ונשאר בצ״ע.

★★

וכתב ליישב בזה האחיעזר (ח״ג סי׳ מ״ג), דהנה הרמב״ם כתב ששותפים פטורים במעשר בהמה בבהמות שהשתתפו בהן כי ״כל טלה מהן כמכור״ כלומר הפטור של בניך שממעט לקוח (בכורות נו.). ולכאורה מבואר בהדיא בדף נו: שהשותפים פטורים מחמת המיעוט ״יהיה לך״ - ולא לשותפים, ואם אפשר למעט שותפים מטעם לקוח למ״ל מיעוט מיוחד לשותפים.

והרי״ט אלגזי מתרץ [בדף א. ד״ה וצריך], שהשותף אינו לקוח גמור ולא בעלים גמורים ונשאר בידו בעלות על חלק מהבהמה ולקוח בחלק של בהמת חברו.

ולכן בענין מיעוט מיוחד לשותפים המלמדנו שגם הם נכללים בשם לקוח. ואיצטריך ״יהיה״ להיכא שהבהמות בתפיסת הבית שהם חייבים במע״ב למרות שהם כשותפים כי אין השם שותפות פוטר אותם, ולא נתמעט שותפות בתורת פטור. מ״מ ג״כ אין ריבוי שהשותפות מאחדת אותם, ולכן שותפים שהביאו כל אחד חמשה טלאים יהיו פטורים אע״פ שבהשתתפותם יש בסך הכל עשרה טלאים, דבכ״ז אין ריבוי שיחשב רשות אחת לכולם. אמנם כ״ז בשותפות בעלמא אבל אחים בתפיסת הבית חייבים אפילו יש רק עשרה טלאים וכמה אחים כי בתפיסת הבית ע״כ הם כרשות אחת.

ולפי״ז מיושבת קושית הלח״מ הנ״ל, דמיירי התם שהבהמות נפלו בעודם מחוסרי זמן, דבכה״ג אין פטור לקוח (בכורות דף נו.) ״דבשעת עשיה תלה רחמנא״ והיה בדין שיהיו חייבים בין אם חשיבי יורשים או מקבלי מתנות. ומ״מ כיון שיש רק עשרה טלאים וכמה כהנים, ואין לכל אחד ואחד כשיעור חיוב מעשר בהמה. אע״פ שאין פטור לקוח, אבל מכיון שגם אין ריבוי ששותפות מחייבת הו״ל להיות פטור. ולכן נסתפקה הגמ׳ דאם נאמר שיש לכהנים דין יורש א״כ הם נחשבים להיות בתפיסת הבית והרשות ההיא מאחדת אותם ״דהרי הם כאיש אחד״ והוה כאילו יש לכל אחד שיעור חיוב.

★★

החזון איש (קדשים סי׳ כ״ז) מיישב קושית הלח״מ הנ״ל, ומעמיד את דברי הגמ׳ בב״ק כאן באופן דחוק, דהגמ׳ לא מיירי שנפלו לאחר מיתת הגר, דהבהמות ההם ודאי פטורים ממע״ב, וכמ״ש הרמב״ם. וספיקת הגמ׳ היא רק בבהמות שנולדו לבהמות האלו שנפלו לפני הכהנים שאם יש לכהנים

דין יורש הם חייבים במע״ב, ואם יש להם דין מקבל מתנה הם פטורים.

וכתב חכ״א בקובץ בנתיבות ים (קובץ ט״ו ע׳ קנח) להעיר על דברי החזו״א הנ״ל:

איברא דפשטות לשון הגמ׳ לא משמע דמיירי בבהמות שנולדו לבהמות שנפלו, גם החידושי בתרא (באות תרע״ט) הקשה דלשון הגמ׳ מוכח דלא כוותיה, דהרי הגמ׳ נסתפקה אם הכהנים חייבים להפריש ״מינייהו״ למעשר בהמה, וא״כ ה״מינייהו״ מתייחס לבהמות שאיירי כהן עד עתה שהם הבהמות שהיו ביד הגזלן.

★★

בגמ׳: בעי רבא כהנים בגזל הגר וכו׳ **למאי נפק״מ** וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה למאי נ״מ וכו׳) כתבו:

תימה אמאי לא פשיט ליה מדידיה דאמר לעיל גזל הגר שאין בו שו״פ לכל אחד ואחד לא יצא, אלמא מקבלי מתנות הוו, דאי יורשין הוו אמאי לא יצא מאי דשבוק להון אבוהון יהיב להון ע״כ. ועיין מהרש״א.

והנה הגאון ר׳ מנשה קליין שליט״א מאריך בקובץ זכור לאברהם (תשנ״ב ע׳ ש״ע) בענין אי יש דין ירושה בפחות משו״פ, וכתב להוכיח מכאן:

והנה מבואר דיורשין יורשין אפילו פחות משו״פ, מדכתב דאי יורשין הוו אמאי לא יצא מאי דשבק להון אבוהון יהב להון, והנה האי דשבק להון הרי הוא פחות משו״פ, וס״ל דצריך להחזיר להון מדין ירושה אלו היו יורשין. מבואר דפחות משוה פרוטה ירושה הוא ויורשין הם וזה ברור בס״ד.

★★

בגמ׳: אמר אביי ש״מ כסף מכפר מחצה דאי לא מכפר הו״א מהדר ליורשין מ״ט דאדעתא דהכי לא יהיב לי׳.

בהגהות מיימוניות פ״ח מהל׳ גזילה והובא בש״ך (חו״מ סי׳ רנ״ג ס״ק כ״א) כתב להוכיח מסוגיין בשם מהר״י מקורבי״ל, שמי שקבץ מעות להשיא את בתו ואח״כ מתה בתו חוזר המעות להנותנים, כמו דאמרינן הכי דאם הכסף לא הי׳ מכפר מחצה הי׳ חוזר להיורשים.

אמנם בתשו׳ הרשב״א (סי׳ תתקצ״ג) כתב שמי שנתן מעות לעניים לנדוני׳ ומתה, יורשי׳ יורשים אותה.

וכתב בשו״ת חתם סופר (חו״מ סי׳ קמ״ז) דלא פליגי, דהרשב״א איירי דכבר נתן להבת, ואז כבר נתקיים מצותו, וא״כ הו״ל ככסף שכבר כיפר מחצה, ומה לו למה שיקרה אח״כ, אבל הר״י מקורבי״ל איירי כשהעני קיבץ כסף עבור נדוניית בתו, ונתן לו ליתן לה לכשתנשא, וכיון שמתה ועדיין לא קיים מצותו, ה״ז חוזר להנותנים עיין שם.

★★

בגמ׳: אמר אביי ש״מ כסף מכפר מחצה וכו׳ **אלא מעתה חטאת שמתו בעליה** וכו׳ **דאדעתא דהכי לא אפרשי׳** וכו׳.

הגר״י ענגיל ז״ל בספרו ציונים לתורה (כלל ל״א) כתב להסתפק אם ההפרשה והשחיטה של הקרבן מצטרפים בכפרתו, ובתו״ד כתב להוכיח מהגמ׳ כאן, דמשמע דאין ההפרשה מצטרפת כלל בכפרה, דאי נימא דיש להפרשה ג״כ קצת כפרה, א״כ בחטאת נמי אמאי יש לנו לומר דאדעתא דהכי לא אפריש, הרי כבר הי׳ לו קצת כפרה בהפרשה שהפריש מחיים, ואי דלא הי׳ לו כפרה שלימה, הרי גם בכסף לא הי׳ לו כפרה שלימה, דהא רק מכפר מחצה, ואעפי״כ לא אמרינן תו דאדעתא דהכי לא אפריש. וי״ל דכסף מכפר מחצה ובמחצה הוא דלא אמרינן דאדעתא דהכי כו׳, דכפרת מחצה חשובה, ומשא״כ בהפרשה דאף דמצטרפת ג״כ בכפרה, מ״מ אין לה כפרת מחצה רק מיעוט כפרה וע״כ אכתי שייך לומר דאדעתא דהכי כו׳.

ואולם נראה דהך דכסף מכפר מחצה, אין הכוונה מחצה דווקא, רק דגם כסף מכפר חלק כפרה מה, והוא כמו דאמרינן חצי שיעור אסור מה״ת, דאין הכוונה דווקא חצי רק חלק משיעור, וכזה הוא בכמה דוכתי תיבות מחצה וחצי דאין הכוונה ממש רק לחלק.

★★

בגמ׳: אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין כו׳ טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.

הגאונים כתבו דיבמה שנפלה לפני אחיו של הבעל שהוא מומר אינה צריכה חליצה. וכתב בתשו׳ מיימוניות

(נשים סי׳ כ״ט) שמהר״ם הביא ראי׳ לדבריהם, דלגבי מוכה שחין שייך למימר טב למיתה טן דו מלמיתב ארמלו, אבל לגבי מומר ליכא למימר הכי, דאנן סהדי דלא ניחא לה להתייבם לו, כי יעביר אותה על דתה, אדעתא דהכי לא קידשה נפשה מעיקרא, היכא דהי׳ מומר בשעה שנתקדשה לאחיו.

וכן הובאו דברי מהר״ם אלו בהגהות מרדכי פ׳ החולץ (יבמות סי׳ ק״ז), וכתב ע״ז דביבמה מן הנישואין ליכא למימר הכי, שהרי כתבו התוס׳ כאן (ד״ה אדעתא) דכל הסוגיא איירי ביבמה באירוסין אבל מן הנישואין ודאי קידשה נפשה כדי שתהא נשואה לו.

וכתב בנו״ב (קמא אהע״ז סי׳ נ״ד) דאין כוונת המרדכי להשיג אמהר״ם, אלא לומר שמהר״ם חולק על תוס׳, וסובר דסוגיין איירי גם בנישואין, ע״ש דבכה״ג ל״א הך חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ובסימן פ״ח כתב הנו״ב, די״ל דתוס׳ לא כתבו כן רק לגבי מוכה שחין. אבל גבי מומר דגרע טפי, ס״ל דגם לגבי נישואין י״ל דלא ניחא לה.

★★

בתרומת הדשן (סי׳ רכ״ג) הביא ירושלמי (ב״מ פ״ז ה״ז) המתנה על מה שכתוב בתורה, כגון המקדש אשה ואמר אם מתי לא תזדקקי ליבום תנאו בטל. והק׳ התרומת הדשן (סי׳ רכ״ג) דא״כ מאי מקשה הכא בסוגיין אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה, דאדעתא דהכי לא קדשה את עצמה, הא הו״ל מתנה עמש״כ בתורה.

וכתב הנו״ב (קמא אהע״ז סי׳ נ״ו) לחלק שאם מקדש ומתנה על מנת שלא תזקק ליבום, זה הוה מתנה עמש״כ בתורה, אבל אם יש לנו גילוי דעת שבכה״ג לא רצתה להתקדש לו, ויבטלו הקידושין למפרע, אין זה כמתנה לעבור ע״מ שכתוב בתורה.

ועיין עוד בשו״ת נו״ב מהדו״ת (סי׳ פ׳) מה שדן עפ״י הנ״ל במי שקידש אשה, והטעה אותה שנודע אח״כ שהי׳ מומר, אי בטלו הקידושין למפרע או לא.

★★

בגמ׳: אלא מעתה יבמה נפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה, דאדעתא דהכי לא קדשה עצמה.

הנה הגה״ק מקוז״יגלוב זצ״ל־הי״ד בשו״ת ארץ צבי (ח״ב סי׳ נ״ב) דן בענין אחד שמכר עז א׳ מעוברת מבכרת, ואח״כ נודע שלא היתה מעוברת ואח״כ נתעברה וילדה זכר, אם לסמוך על קנין הראשון.

ורוצה הארץ צבי לומר אם למשל לא היתה מתעברת אח״כ, אם הנכרי הי׳ יכול להוציא ממנו העז בדיינין מצד הקנין. הדבר פשוט דאינו יכול להוציא בדיינין [אף אם הי׳ קנין ודאי], דאדעתא דהכי לא מכר רק משום דסבור שהיא מעוברת והוי מקח טעות.

ושוב כותב:

ולכאו׳ יש לדון, כיון שכתב הש״ך סי׳ שנ״ח סק״א דאע״ג דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מתנה שלא מדעת הוי מתנה, ושאני יאוש דמאי תאמר אילו הוי יודע שאבד הוי מייאש, ה״נ י״ל אילו הוי ידע מי המוצא לא הוי מייאש, עיי״ש. וה״נ מה תאמר אילו הוי ידע שתתעבר אח״כ הי׳ מוכר.

אך אינו דמיון, דשם שני הידיעות שייכי בזמן א׳, משא״כ כאן תיכף בשעת מכירתו הי׳ שייך אילו הוי ידע קמא, אבל אילו הוי ידע בתרא ל״ש אז רק אח״כ כשחזרה ונתעברה, ואין לומר אילו הוי ידע אז שתתעבר אח״כ, זה לא אמרי׳, דעל אח״כ לא אמרינן אילו הוי ידע, וכעי״ז בנדרים (ס״ד ע״א) אין פותחין בנולד, דמה שנולד אחר הנדר לא משוי לנדר טעות רק מה שהי׳ במציאות תיכף בשעת נדרו.

★★

ולכאו׳ יש סתירה לזה בש״ס ב״ק (ק״י ע״ב) יבמה שנפלה לפני מוכה שחין, נימא אדעתא דהכי לא קידשה נפשה, הנה דאף דבר שנולד אחר הקדושין משוי קדושין טעות.

אך אחר העיון אין נסתר מחמתו, דהנה ברש״י שם (קי״א ע״א) ד״ה דמינח ניחא לה כתב וז״ל: להתקדש לראשון שהוא שלם על ספק זה שאם ימות תזקק לאחיו, עכ״ל. ולכאורה יש לדקדק למה כתב רש״י על ספק, משמע שאם

היתה יודעת בבירור שתפול לפני מוכה שחין לא הי׳ רצונה להתקדש, וא״כ הדרא קושית הגמ׳ לדוכתה נימא אדעתא דהכי לא קידשה שתפול לפני מוכה שחין.

אך נראה, דרש״י ז״ל נחית לסברתי הנ״ל, דזה ל״ש כלל לומר שיתבטלו הקידושין משום דבר שנולד אח״כ, כהא דאין פותחין בנולד, אך עיקר כוונת הש״ס, אילו הי׳ עולה בדעתה בשעת קדושין להסתפק בזה שאפשר שתפול לפני אחיו, לא היתה מתקדשת אליו על הספק. וזה שפיר משוי טעות, כיון דהחסרון מחמת שלא עלה על דעתה בשעת קדושין חשש ספק ע״ז, וזה טעות בהוה לא בעתיד, ודו״ק. וע״ז משני שפיר דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, שאפילו הי׳ עולה על דעתה חשש ספק לא היתה נמנעת בשביל כך מלהתקדש לו. ואף דאם היתה יודעת בודאי שתפול לפני מוכה שחין בודאי לא היתה מתרצית להתקדש. אבל זה פשיטא לי׳ לרש״י ז״ל דזה לא משוי קדושי טעות, כיון דזה יולד אחר הקידושין, וז״ב. וא״כ ארדרבא יש ראי׳ מדברי רש״י ז״ל לסברתינו, ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: דאדעתא דהכי לא קדשה עצמה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה דאדעתא וכו׳): וא״ת אדם וכו׳ וי״ל דהתם לאו בלוקח לחודיה תליא מילתא וכו׳.

והקשו בזה הראשונים, שהרי גם במו״מ מצינו שאומדנא מבטלת אע״פ שתלוי גם בלוקח, כמו שמצינו בקידושין (מט.) בא׳ שמכר נכסיו שאם פירש שמוכר על דעת לעלות לאר״י ולא עלה, מבטל המכר מצד האומדנא אע״פ שלא התנה כדיני התנאים, וכן בכתובות (צז.) מסיק במי שמכר שדהו בגלל שצריך למעות ולבסוף א״צ להם מבטל המקח, והרי בב׳ נידונים אלו מדובר במקח והלוקח לא היה מסכים לבטל את המקח באומדנא זו, וכיצד מבטל. ונאמרו בזה כמה תירוצים ועולים מזה כמה חילוקי דינים הנוגעים למעשה.

הנוב״י (קמא יו״ד סי׳ סט ד״ה ומעתה) תירץ שרק לענין קלקול שמתחדש אח״כ כגון שקנה פרה ונטרפה אח״כ, וכן כל קלקול שקורה במקח אחר הקנין, בזה כתבו התוס׳ שכל תלוי בב׳ הצדדים אין לבטל באומדנא בלבד, שלא חשב הקונה ע״ז וסמך שלא יארע קלקול ולא תמצא טריפה, משא״כ באומדנא הנוגעת לעצם המקח שלשמה עשה את המכירה, כגון המוכר מחמת שצריך למעות ואם לא היה צריך לא היה מוכר כלל, או המוכר כדי לעלות לאר״י, ודאי שלא התכוין להקנות אם לא תתמלא מטרתו, ומועיל האומדנא אפילו כשיש ב׳ צדדים.

והמשל״מ (פ״ו מזכיה ה״א) כתב, שעד כאן לא כתבו תוס׳ שלא תועיל האומדנא במו״מ, רק כשיש הפסד למוכר בביטול המקח. כגון שנמצא מום וקלקול במקח או שנטרפה הבהמה, שאם יבטל המקח יפסיד המוכר, שיחזיר המעות והבהמה או החפץ אינם שוים כלום. משא״כ במוכר ביתו למעות או לעלות לאר״י, אין הקונה מפסיד כלום בביטול, שהרי מחזיר לו המוכר את כל כספו.

★★

והנתיבות (בסי׳ רל סק״א) הוסיף שאפילו במקום שאין הפסד למוכר ע״י הביטול, אם היה הקונה יכול ליהנות מהמקח עד שנגרמה הסיבה שרוצה לבטל המקח בגינה, אינו יכול לבטל אף כשרוצה להחזיר המעות. ועפי״ז דן הנתיבות בראובן שקיבל מהמלך הזמנה משעת מלחמה לספק לו בגדים ביוקר רב כנהוג בשעת מלחמה, והוא הזמין אצל שמעון בעל ביח״ר את הבגדים, וגם הוא קבע איתו על מחיר ביוקר רק קצת פחות ממה שמקבל מהמלך, ועד שהביא שמעון את הסחורה, נגמרה המלחמה וא״צ לסחורה והוזלו המחירים, ושמעון תובע מראובן המחיר שקצץ עמו מראש, ופסק הנתיבות לטובת ראובן, שהרי אומדנא היא שעל דעת כן שתסתיים המלחמה לא קנה הסחורה, וגם נתקיימו כל התנאים דלעיל, שהרי לא היה ראוי ראובן ליהנות ממנו עד שהוזל בכל המקומות,וגם שמעון אינו מפסיד כלום מביטול המקח שהרי גם אילו היה הפשתן נשאר אצלו היה נפסד.

וע״פ חילוקים אלו דן הגאון רבי מנדל שפרן שליט״א בקובץ הישר והטוב (חלק ז עמ׳ יא), בנידון שער הדולר שצנח במידה דרמטי במהלך שנת תשס״ח, וחפצו מוכרים ומשכירי דירות רבים לבטל הקנין, בטענה שאדעתא דהכי שירד השער כ״כ לא הסכימו למכור במחיר ע״פ דולרים, ופסק שאין לבטל הקניינים ע״פ כל הסברות האמורות, שהרי זה דבר שהתחדש אח״כ, ויש הפסד לצד השני בביטול, שהרי עכשיו כבר לא יוכל לקנות או לשכור דירה במחירים הקודמים, וגם שכבר נהנה המוכר או המשכיר מהקנין שכבר קיבל עד עתה תשלומים עבור המקח או השכירות.

דף קי"א ע"א

בגמ': טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.

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': זה זכה בשלו וזה זכה בשלו וכו'

הגרי"ז מבריסק זצ"ל בחידושיו לתמורה מוכיח מדברי הגמ' כאן דהשומר יש לו זכיה בקרבן ולא סתם דין הקרבה, ומיישב לפי"ז מה שהקשה בתמורה (ז' ע"ב) דאיתא: **הכהנים** ממירין בשלהן וישראל ממירין בשלהן, אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם וכו', והא דאין ממירין בחטאת ואשם, פירש"י דאיירי שנתן לו ישראל שיקריבנו לו ואין הכהן עושה תמורה דהא אין לו זכיה מחיים רק לאחר הקטרה, וכן הוא ברמב"ם פ"א מהלכות תמורה ה"ט וז"ל אין הכהנים ממירין בחטאת ואשם שאע"פ שהם שלהם אינן זוכין בהם מחיים שאין להם בבשר עד שיזרק הדם וכו', ומוכח דאם כהנים היו זוכין מחיים שפיר יכולין לעשות תמורה בחטאת ואשם.

וקשה, דבפשטות מה שהמשמר מקריב הוא סתם זכות הקרבה ואין להם זכות בעלות, וממתניתין מוכח דאית להו זכות בעלות ורק הא דאין ממירין כיון דאין זוכין מחיים רק לאחר הקטרה.

אכן למבואר בגמ' כאן וכנ"ל דלמשמר יש זכיה בקרבן ולא רק בדין הקרבן א"ש וכמובן.

ומציין עוד הגרי"ז למש"כ ברמב"ם (פ"ח מהלכות גזילה הי"ב ובמל"מ) שדן לענין אם נתנו קרבן למשמר ועדיין לא הקריבוהו האם יכולין להקריבו עתה אף שאין זה זמן משמרן או דצריך להמתין עד שיבוא שבת משמרן, וכתב דמוכח מרש"י דצריכין להמתין עד שיבוא שבת משמרן, עכ"פ מוכח דאית להו זכות בגוף הקרבן ולא סתם דין הקרבה, ולכן אין משמרת אחרת יכולה להקריב קרבן שכבר זכו בו משמרת אחרת.

★★

בגמ': הכא במאי עסקינן כגון דנפק משמרתו דיהויריב ולא תבעו, והא קמ"ל דאחולי אחילו גבייהו וכו'.

בשו"ת מהרי"ק (שורש קכ"ג) דן בקופה של צדקה שהגבאים עברו כבר מאותו מקום ונשאר א' ממונה, האם יכול לחלק אותה כרצונו או צריך לשאול דעת הקהל וכיו"ב. וכתב בתו"ד:

איכא למימר דמדלא צוו על עסק הקופה, גלי אדעתייהו דניחא להו בכל מה דעביד הגבאי דהא בדבר קל בגילוי מועט יש לנו לומר כן דמסתמא ניחא להו בהכי, דהא אפילו בענין מצוה מהני גלוי דעתא כדאיתא שילהי פרק הגוזל קמא (בבא קמא קיא, א) דאפילו לרבי יודא דאומר יחזור

כסף אצל אשם גבי נתן אשם ליהויריב וכסף לידעיה אפילו הכי מודה דאי נפיק משמרת יויריב ולא תבעי דאוחלי אחולי משמרת יהויריב [גבי] משמרת ידעיה, שמע מינה דאפילו לענין מצוה מהניא מחילה וגילוי דעת לא שנא לגבי כסף ולא שנא לגבי אשם כדמוכח הסוגיא התם בהדיא, והכי נמי לא שנא ואית לן למימר דכיון דלא תבעו ולא הפקידו לגבאי על אודות הקופה דאחולי אחלי גביה כל טובת הנאה דאית להו בגוה, וביד הגבאי לעשות ממנה את הישר והטוב לפי ראות עיניו ע״כ.

★★

ובספר בעי חיי חו״מ (ח״א סי׳ קה) הביא דברי המהרי״ק הנ״ל וכותב:

וכבר ראיתי מי שהביא ראיה זאת, ושוב דחה אותה בטענה דדילמא שאני התם דכיון דבני יאוידע עבדי שלא כהוגן למשקל במשמר יהויריב ושתקי משמרת יהויריב ולא תבעו ש״מ אחולי אחיל גביה, ולפי זה הוקשה לו על דברי מהר״י קולון ז״ל דאיך הביא ראיה לדינו מהך סוגיא ואיכא לדחויי דשאני התם דבני יהוידע עבדי שלא כהוגן, משא״כ בנ״ד דאיכא למימר דניחא להו דליהוי נכסי ביד הגבאי וסומכים עליו שלא יוציאום מידו בלתי רשותם כי באמונה הם עושים.

והני מילי לא דייקי גבן כלל, דלפי זה אפי׳ דלא נפיק משמרת יהויריב יחזיר אשם אצל כסף דודאי אחולי אחילו לגבייהו ואילו רבי יאודה מודה דאם לא יצאו משמרת יהויריב ממשמרתן דיחזיר כסף אצל אשם, ועוד באידך ברייתא דקתני לדברי רבי יהודה אם קיים אשם יחזיר כסף אצל אשם ומפרשינן בגמ׳ דנפיק משמרתם דהני ודהני ולא תבעו, מהו דתימא אחולי אחיל גבי הדדי קמ״ל דאמרינן כיון דלא תבעו להדרו ברישא ע״כ, ופירש״י ז״ל קמ״ל כיון דבני ידעיא נמי לא תבעו לאשם משמרתם יחזור כסף אצל אשם כו׳ ע״כ אמאי הוי מחילה כיון דליכא טעמא דעבדי שלא כהוגן למשמרת יהיריב כיון דאינהו עבדי כהוגן, ואם יש לדחות ראיית מהר״י קולון ז״ל בדרך זה יש לדחותה, דבשלמא התם בני יהויריב עבדי שלא כהוגן לקבל אשם מקמי כסף, ואפ״ה לא קנסינן להו לגבי בני ידעיה, כיון דגם בני ידעיה עשו שלא כהוגן ליכנס בגבול חבריהם במשמרת יהויריב, אם לא דנפיק משמרתו של יהיריב, דהשתא איכא למימר בגילוי כל דהו סגי כיון דאינהו עבוד שלא כהוגן ליתן בדנפיק משמרת׳ דהני ודהני כיון דכולהו עביד שלא כהוגן וכולהו נפיק וגילו דעתם דאחולי אחילו חזר הדין כאלו לא נפיק חד מינייהו, אבל בנדון הרב מהר״י קולון ז״ל דליכא האי טעמא מנ״ל דהוי מחילה.

ומי שידקדק בדברי הגאון מהר״י קולון ז״ל יראה דלא הביא ראיה מהך סוגיא, אלא דמחילה מהניא אף לדבר מצוה, וכיון דמצינו דמחילה מהניא לדבר מצוה אף בנ״ד אמדינן דעתייהו דמדלא צוו על עסק הקופה גלי דעתייהו דניחא להו בכל מה דעביד הגבאי, אבל אין דעתו להביא ראיה דכי היכי דהתם השתיקה הויא מחילה אף כאן, דיש לחלק ביניהם וכמ״ש.

★★

בגמ׳: כגון דנפיק משמרתם דהני ודהני ולא תבעו מהו דתימא כו׳ קמ״ל **דאמרינן כיון דלא תבעו להדרו ברישא.**

וכתב רש״י (בד״ה קמ״ל) בסוה״ד: יחזור כסף אצל אשם, ויקריבוהו בני יהוריב כשיחזור שבת משמרתם.

במשנה למלך (הל׳ גזילה סוף פרק ח׳) נסתפק בכהנים בני משמרת א׳ שזכו באיזה קרבן, ולא הקריבוהו במשמרתו, אם הם יכולים להקריבה בשבת הבאה, כיון שהם כבר זכו בה. או דלמא נימא שהם צריכים להמתין עד שיגיע שבת של משמרתם ואז יקריבוהו.

וכתב דלכאו׳ כמו דאמרינן (לעיל ק״ט ע״ב) שכל כהן שיש לו קרבן שלו, יכול להקריבו כל זמן שירצה, ועבודתו ועורו שלו, וא״כ ה״נ כיון דמשמרת זה זכה בקרבן זה יכולים להקריב אותו מתי שירצו.

אלא שדייק מרש״י כאן שכתב: ויקריבוהו בני יהוריב ״כשיחזור שבת משמרתם״, שאין הם יכולים להקריבם במשמרת אחר עד שתחזור להיות משמרתם. וצ״ע אמאי לא. ועיין חזון איש (ב״ק סי׳ נ׳ סוף אות ט״ו).

ועיין שם עוד במשנל״מ שהאריך בביאור הסוגיא כאן, וכתב ז׳ חילוקי דינים היוצאים מתוך הענין.

פרק עשירי

דף קי״א ע״ב

בגמ׳: אמר רב חסדא, גזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו ממנו וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה וגזל וכו׳) כתבו, דהגוזל מן הגזלן קודם יאוש הבעלים, ואכל את הגזילה לאחר יאוש, פטור השני. ואין הבעלים גובים אלא מן הראשון.

ודין דרב חסדא בגמ׳ כאן הוא בגזל ולא נתייאשו הבעלים, וגם אכילת השני היתה קודם יאוש, שאז רצה מזה גובה רצה מזה גובה.

וכתב הגאון בעל חלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ פג) להקשות מכאן בדברי נתיה״מ דס״ל (בסי׳ ל״ד ס״ק ג׳) לגבי הגונב מן הגנב דפטור מכפל, דאם השני הוסיף בהוצאת החפץ מרשות הבעלים, כגון דשינה בו, חייב השני ע״כ (ודלא כהקצוה״ח שם ע״ש). והקשה החלק״י, דהרי כיון שגזלו קודם יאוש הרי שעדיין לא נפיק מרשות בעלים, ולאחר מכן משהתייאשו הבעלים הרי דהיה ברשותו, וברשותו נפיק מרשות בעלים, ומדוע יפטר. ומוכח כהקצות, דאין על השני שום דין גזילה כלפי הנגזל.

★★

ונביא תירוצי האחרונים בזה בקצרה עפ״י מש״כ בספר ״קבא דתירוצא״:

א. יש ליישב, דכיון שהראשון גזל כבר, אף שנטל ממנו השני קודם יאוש, מ״מ כיון שיאוש הבעלים הוא מחמת גזילת הראשון, שוב אין תורת חיוב גזילה על השני אלא עד היאוש בלבד. ואם אכל את הגזילה לאחר יאוש אינו חייב. ומשא״כ במקום שהשני גרם שינוי הרשות, כגון ששינה בו, שפיר חייל חיובי גזילה עליו.

ב. עוד י״ל דהתוס׳ הקשו דכיון דאם הגזילה קיימת חייבין, אמאי פטורין כשאכלום. ותירצו דמקור הדין כשבא ליד השני לפני יאוש, אם אח״כ נתייאשו הבעלים ואכלם הגזלן פטור, הוא מגזירת הכתוב. וא״כ נמצא דהתוס׳ עצמם הקשו את הקושיא על הנתיבות אמאי פטור הא נעשה יאוש ברשות, ותירצו דזה מגזירת הכתוב, וא״ש.

ג. עוד י״ל דהתוס׳ מיירי שהשני לא לקח את החפץ בתורת גזילה, אלא שהגזלן נתן לו וכסבור היה שהוא של הגזלן, ובכה״ג לא נעשה כלל גזלן אף להנתיבות, כיון שהוא שוגג. ולכן אף דבשעה שבאה הגזילה לידיו היה קודם יאוש, מ״מ כיון דבשעת האכילה כבר נתייאש פטור שני.

ד. ובפשטות יש ליישב, דכיון שלא עשה הגזלן השני שינוי בפועל, א״כ לא עשה שום מעשה להוסיף הפקעה מרשות הבעלים, ולכן פטור אף דאכל לאחר יאוש שקנה. ולא קשה אנתה״מ מתוס׳.

★★

בגמ׳: אמר רמי בר חמא, זאת אומרת רשות יורש כרשות לוקח דמי, רבא אומר רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי.

בספר משנת אברהם על ספר חסידים (ח״ג ע׳ קסט) כתב ביאור נפלא בסוגיין ונביא דבריו:

קשה, בשלמא לרמי ב״ח שפיר משמיענו במתני׳ חידוש דין ואם הניח לפניהם פטורין מלשלם, דהגם דהגזילה קיימת, פטורין מלשלם, דבזה המשנה מלמדת אותנו דרשות יורש כרשות לוקח, והוי שינוי רשות לאחר יאוש, וקני היתומים את החפץ, אבל לרבא דמיירי כשאכלום, א״כ סיפא דמתני׳ והניח לפניהם דפטורין, למאי מיתי, השתא ברישא שאכלו בחיי אביהם דליכא אלא יאוש גרידא אמרת פטורין, כשהניח

לפניהם ואכלום לאחר שמת אביהם, דיש כאן שנוי רשות אלא דרבא סובר דאין זה שנוי רשות מעליא, לא כל שכן דפטורין מלשלם. ובשלמא בברייתא דר׳ אושעיא דמפורש דבגזילה קיימת חייבין להחזיר, שפיר יש בזה חידוש דין, אבל במתני׳ דלא אשמעינן אלא פטורא, למאי אתי.

★★

ונראה דיש לדקדק בסיבת הפלוגתא של רמי ב״ח ורבא אי רשות יורש כרשות לוקח דמי או לא, דבש״ס לא הוזכר שום סברא או ילפותא לשום צד. וצריך לומר דסבת הפלוגתא היא, מה היא ירושה של נכסים, מי אמרינן דהפעולה נעשית בהנכסים, כלומר, הדין של ירושה מעתיק ומעביר את הנכסים מיד המוריש ליד היורש, כשם שמקח ומתנה מעתיקים ומעבירים את הנכס להלוקח או לקבל המתנה, או שמא אין כאן שום העתקה והעברה בעצם הנכסים, אלא שדין ירושה מכניס את היורש במקומו של היורש, כעין דאמרינן ברא כרעא דאבוה, כלומר, המורש והיורש הם בגוף אחד, ומזמן מיתתו של המוריש, היורש מתהווה הגוף של המוריש.

ובזה תלוי׳ הפלוגתא של רמי ב״ח ורבא אי אמינן רשות יורש כרשות לוקח, כלומר, כשם שבמכר, הדין של מכירה מעתיק ומעביר את הנכס לרשות לוקח ויוצא על ידי כך מרשות המוכר לרשותו של הלוקח, כן הוא גם כן בירושה שהדין של ירושה מעתיק ומעביר את הנכס מרשותו של מוריש לרשותו של יורש, ויש כאן שנוי רשות, או שאין זה דומה למכר, כי בירושה אין מעתיקים ומעבירים את הנכס לרשות אחר, אלא אותה הרשות שהיתה היא גם עתה, אלא שהיורש ממלא את מקום המוריש באותה הרשות עצמה של המוריש, ואין כאן שום שנוי רשות.

ויש לשער דפלוגתת רמי ב״ח ורבא היא במשמעות המקראות, דבתורה כתיב: איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו, במדבר כ״ז, והאי והעברתם וכן ונתתם יתירא הוא, דמצי למכתב איש כי ימות ובן אין לו נחלתו לבתו, ראה רש״י ב״ב קמ״ז, לכך מפרש רמי ב״ח, דניבים אלו באו ללמד על כל עניני ירושה, אפילו ירושת הבן מהאב היא בתורת העברה ונתינה, היינו שהנכס נעתק וניתן מהמוריש להיורש, ולכך יוצא מזה שרשות יורש כרשות לוקח. אולם רבא סובר דהתורה אמרה העברה ונתינה בשעה שאין כאן בן, אלא שהנכס נעתק מהאב להבת או לאחד מקרוביו אז יש כאן העברה והעתקה, אבל בזמן שיש בן היורש את אביו, אין כאן העברה, כלומר, אין בזה משום העברה של הנכס, אלא הכנסת הבן במקום ובמצב של אביו. ואפשר דמטעם זה אמרו שם בב״ב קמ״ז יש העברה אחרת שהיא כזו ואי זו זו מתנת שכיב מרע, כלומר, כשם שאין מתנת שכיב מרע ירושה אלא העברה ונתינה כך ירושת הבת או שאר הקרובים - חוץ מהבן ובני הבן - אינה בתורת ירושה אלא מתורת העברה.

★★

ומעתה לרבא הסובר דאחר מיתת האב הבן נכנס במקומו והוא כגופו של אביו, סד״א, דבגוזל והניח לבניו, והם אכלו את הגזילה לאחר מיתת אביהם, הרי הוא כאילו אביהם הי׳ אוכל את הגזילה דאז אין שום דבר אשר יפטר את הגזלן החי לשלם, כן נמי הבנים יחייבו לשלם את אשר אכלו, כי הם במקום אביהם ממש וכגופו, ודמי כאילו הנגזל מתדיין עם אביהם הגזלן בחייו, לכך איצטריך לאשמעינן דפטורין, והטעם כמו שפירש״י בגמ׳, וד״ה כשאכלום, לאחר מיתת אביהן ונגזל אין יכול לתובען שהרי לא גזלוהו, עכ״ל. כלומר, האמנם דבשעה שאכלו את הגזילה הרי הם כגופם של אביהם, אבל בשעת הגזילה עדיין לא היו במקום וכגופו של אביהם, כי אביהם הי׳ אז עוד בחיים והוא גזל, ואנן בתר שעת הגזילה אזלינן. ולפי זה אפשר דגם רבא מודה שבמניח את הגזילה לבתו או לקרוביו משום שאין לו בנים, דאפילו הגזילה קיימת פטורין, ובניו דנקט במשנה דוקא, כלומר, זכרים. ולא נקט והניח ליורשיו. ויש בזה אריכות דברים. עד כאן מחידושי הנצרך לעניני שבסימן זה.

ואם כנים הדברים הנ״ל, נמצא שיש בזה פלוגתא מה היא ירושת הבת ושאר קרובים, אם כדברי רמי ב״ח, הבת ובן ושאר קרובים יורשים, במקום שאין בן, ככל ירושה, ואין חילוק בין דין ירושת הבן ובין דין ירושת הבת, שבשניהם הדין הוא משום העתקה והעברה מרשות מוריש לרשות יורש כמקח שמעביר מרשות מוכר לרשות לוקח, ולדברי רבא שהלכה כמותו, אין ירושת הבת כדין ירושת הבן, אלא יש כאן העברה והעתקה אצל הבת ולא אצל הבן, ושוב יש מקום להסתפק אם הבת זוכה במלוכה או בהמשרה, כלומר, כיון שאין זה ירושה טבעית אלא מכח העברה והעתקה, דשמא במקום שיש

איסור משום שום תשים עליך מלך ולא מלכה, אין אנו מצווים לקיים והעברתם או ונתתם. עכ"ד והדברים יקרים.

★★

בגמ': אמר רבא, כי שכיבנא, ר' אושעיא נפק לותי דמתריצנא מתני' כוותיה.

ובתוס': "כך היה רגיל לתרץ משניות כמותו, אבל בשביל שהיה מתרץ משנה אחת לא היה אומר כן" ע"כ.

וכתב בספר קול צופיך (ח"ב ע' שנא):

כל פעולה, הגם שהיא ישרה וטובה, אבל אם היא רק חד - פעמית אין לייחס לה חשיבות מרובה כל כך, אלא אם כן ממשיך בה האדם ומתמיד בה לחזור עליה ימים ושנים, וזה סימן ואות כי המצווה הזו היא קנין הנפש שלו, שהיא אמתית אצלו מאל"ף ועד תי"ו.

★★

וכתב בספר בית אהרן (ח"ג ע' שפז):

הספר חסידים (סימן רכ"ד) כתב: וכל האומר דבר שמועה מפיהם [של צדיקים] הם מתפללים עליו שם, ומליצים טובה עליו.

וכן איתא בב"מ (ס"ב ע"ב), וראה בש"ך חו"מ (סימן צ"א ס"ק ל"ג) שכתב וז"ל ומובטח אני בחסד עליון כד שכיבנא קא נפקי בעלי המשנה ובריתא וש"ס לאפאי דמתריצנא מילתייהו בקושטא ולית ביה ספיקא וגמגום כלל עי"ש, וראה בספר פלא יועץ (אות ד') ד"ה דובב, שכתב וז"ל: וכבר כתוב בספרים שפעם א' היה שמד ונגלה המהר"ם אלשי"ך ז"ל בהקיץ והציל לאחר מתוך ההפכה מפני סיבה שהיה לומד ספרו בתמידות, ומה גם אם יטרח לתרץ דבריהם שזה חשוב מאוד אצלם.

ועיין בספר מגיד מישרים (פר' ויקהל) שגילו למרן ב"י ז"ל שהרמב"ם היה מליץ בעדו בשמים ממעל על שטרח לתרץ ולפרש דבריו ובעת פקודתו היה נפיק לאפיה.

★★

בהקדמה לספר מגיני שלמה כתב וז"ל: בכן שמעו נא נגידים, דעו נא רבותי כי הגאון אמ"ז ז"ל [הגאון בעל מגיני שלמה] הגיד באזני תלמידיו בחייו, שהגאון רש"י ז"ל בא אליו והראה תמונתו בעצמו ובכבודו לפניו בשמחה גדולה ואמר לו בז"ל, אשריך בעוה"ז וטוב לך לעולם הבא, בשביל שאתה מציל אותי מפי האריות והכפירים גבורים חריפים בעלי תוספות ז"ל, אתיא לקבלך לעולם הבא עם כל תלמידי, וכן הווה שקודם מיתתו כמו חצי שעה שכבה נ"י היו אצלו גדולי ישראל בק"ק קראקא ואמר לפניהם בז"ל, פנו מקום שרבינו מאור עינינו הגאון רש"י ז"ל רבינו שלמה יצחקי בא אלי וכל קדושיו עמו וקבלני בשמחה "להראות לי דרך החיים" באשר שעמדתי לימינו תמיד לתרץ קושיות התוס' על רש"י עכ"ד והדברים מופלאים.

דף קי"ב ע"א

בגמ': הניח להן אביהן מעות של ריבית וכו' אמר רמי בר חמא, זאת אומרת רשות יורש כרשות לוקח דמי וכו'.

באחרונים דנו באריכות אי ריבית קצוצה דיינינן לה כגזל ביד המלוה, ודעת הב"ח (חו"מ ריש סי' ט') דריבית קצוצה הוה כגזל ע"ש והאריכו בזה האחרונים.

וכתבו להוכיח מהגמ' כאן דמעות ריבית קצוצה ביד המלווה חשיבי כגזילה, דקאמר רמי בר חמא (וכנ"ל) ז"א רשות יורש כרשות לוקח דמי.

ופירשו התוס', דס"ל לרמב"ח דאעפ"י דמדעתם נתנם לו הלוה, אתנייהו גביה בתורת גזילה, דהוי כנתינה בטעות, דלא נתן לשם מתנה אלא בתורת רבית, ומקרי גזילה בעיניה עיי"ש.

אמנם כבר כתב הגרע"א ז"ל (ריש פרק איזהו נשך) דלמסקנא דהתם לדעת רבא, דעיקר הטעם דבניו פטורין להחזיר הרבית הוא משום דלדידיה קא מזהר ליה רחמנא, לבריה לא מזהר ליה רחמנא, באמת רבית לא הוי כגזילה, אלא מיד שקבל המלוה את הרבית, קנאה המלוה, ואין צריך להחזירה אפילו היא בעין, אלא דמצוה עליו להחזיר דמיה מכח העשה דוחי אחיך עמך עיי"ש, לכן אמרינן על עשה זו דלדידיה אזהר רחמנא לבריה לא אזהר רחמנא.

★★

בגמ': **אמר רמי בר חמא זאת אומרת** וכו' **רבא אמר** וכו'.

כתב חכ"א בקובץ הפרדס (שנה ס"ה חוברת א' סי' ו'):

בתוס' כתבו: וא"ת היכי מדקדק מינה דרשות יורש כרשות לוקח דמי דאפי' לאו כרשות לוקח א"ש דפטורין כיון דמדעת נתנו לו וכו', וי"ל אע"ג דמדעת נתנם לו איתנייהו גבי' בתורת רבית ומיקרי גזילה בעיני' כיון שהמעות בעין והוא חייב להחזיר אי לאו כרשות לוקח ע"ש.

ונראה דרמי בר חמא ורבא פליגי ברבית קצוצה היוצאה בדיינין הנלמד מוחי אחיך עמך, אם הוא חיוב חזרת הרבית שלקח או הוא חיוב חדש שהטילה התורה על המלוה. דלרמי בר חמא פירוש וחי אחיך עמך החזר לו מה שלקחת וכמו בגזילה חייב להחזיר מה שלקח כמו"כ ברבית ולדידי' שפיר הוי לאו הניתק לעשה, וזהו שדקדק רש"י וכתב "קומו אהדורו מה שלקחתם" ולכן אי רשות יורש לאו כרשות לוקח ולא קני להו ביאוש לחוד חייב להחזיר ושפיר הוכיח מדאמרינן הניח להן אביהן מעות של רבית אינן חייבין להחזיר ש"מ רשות יורש כרשות לוקח.

אבל רבא דאמר אפי' רשות יורש לאו כרשות לוקח אינן חייבין להחזיר משום דסבר דפירוש וחי אחיך עמך שחייב הוא לא מדין חזרת הממון שלקח, רק חיוב חדש ולדידי' מזהר רחמנא ולא לברי', ובגמר' ב"מ (ס"ב ע"א) דאמרינן למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית לאו בגזל וכו' רבא קאמר לה, לכן שפיר כ' תוס' ע"ז דהוי מצי למימר דלהכי כ' רחמנא בכולן משום אין מזהירין מן הדין דלרבא שפיר לקי אלאו דרבית ול"ה ניתק לעשה דתשלומין אלו לא ניתנו לתיקון הלאו.

★★

בט"ז אבהע"ז הל' קידושין (סי' כ"ח ס"ק י"ט) כתב, דמשמע מכל דיעות שאם מקדש ברבית קצוצה אינה מקודשת, ונראה הטעם כיון שצריך להחזיר בדיינים הוי ליה גזל, דרבית וגזל דין אחד להם וכדאיתא ריש פרק א"נ וכו', ע"כ.

והבית שמואל שם (ס"ק כ"ו) כתב, דמרש"י משמע דהמקדש ברבית מקודשת וכ"כ הב"ח בשם הריטב"א שכתב, דאם נתנה לו רבית קצוצה והוא מקדש אותה ברבית זה מקודשת, ע"כ. וכ"ה בריטב"א קדושין (ו' ע"ב) ע"ש

וראה גם בריטב"א ב"מ (ס"ה ע"א) שהביא כן בשם הרמב"ן ע"ש.

וכתב במחנה אפרים (הל' מלוה ולוה סי' ב') להוכיח שלא כריטב"א מהגמ' כאן דהניח להן אביהן מעות של רבית אין חייבין להחזיר לרמי בר חמא משום דרשות יורש כרשות לוקח דמי, ומוכח דהאב חייב להחזירם כעין גזילה עיי"ש בתוס', ואף לרבא דאין הבנים חייבין להחזיר היינו משום גזה"כ לדידיה אזהר רחמנא ולא לבריה, משמע דהאב עצמו חייב להחזירם בעינייהו.

ואע"ג דמשמע מגמ' ב"מ דף ס"ה, דאין צריך להחזיר החפץ, דאיתא שם אמר אביי האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דרביתא בחבריה ויהיב ליה גלימא בגוייהו כי מפקינן מיניה ארבעה מפקינן מיניה גלימא לא מפקינן מיניה, רבא אמר גלימא מפקינן מיניה מאי טעמא כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דאבוהא הוא ע"כ, הרי מבואר דבשאר חפצים לכו"ע אין צריך להחזיר בעינייהו.

תירץ המחנ"א דיש לחלק בין היכי דקצץ על חפץ דבא לידו בתורת רבית וגזל וצריך להחזירו, משא"כ בב"מ מיירי כשקצץ על דמים והוה כמו שמכר לו גלימא בשביל הדמים, ואע"ג דהוה מעות של רבית אפ"ה המקח קיים עי"ש.

★★

בגמ': **ואם אמרו גדולים אין אנו יודעים חשבונות שחשב אביך עמך, פטורים, משום דאמרי אין אנו יודעים** - **פטורים** וכו'.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' ק"ח סעיף ד'): הוציא על היורשים וכו', כגון שהודה אביהם שלא החזיר או שמת וכו'. אין טוענין להם שנאנסו.

והקצה"ח (בס"ק ה') הביא את שיטת הרא"ש (בתשובה כלל פ"ו) וז"ל, וגם האפוטרופוס של היתומים אסור לטעון ליתומים דבר שנראה לו דלא שכיח כולי האי ואינו ניכר כל כך שהוא שקר, שאם טען האפוטרופוס טענתו טענה. ואם לא טען האפוטרופוס לדיין אין לנו לטעון בשביל היתומים וכו'.

והקשה שם הקצה"ח וז"ל: ואיכא למידק הא דאמרינן פרק הגוזל בתרא הגוזל ומאכיל את בניו פטורים מלשלם,

הניח לפניהם גדולים חייבים קטנים פטורים. ואם אמרו גדולים אין אנו יודעים חשבונות שחשב אבינו עמך פטורים. ופריך משום דאמרי אין אנו יודעים פטורים. וצ"ל דקושית הש"ס כמ"ש הרא"ש בפסקיו (סימן א' פ"י), משום דהוי מלתא דלא שכיחא לומר שאבוהון חזר ולקחו ממנו ומלתא דלא שכיחא לא טענינן ליתמי. וכן כתב בעל המאור סוף פרק הגוזל בתרא.

וכיון דמבואר ברא"ש דאפוטרופוס מצי טעין בדבר דלא שכיח אם כן מכל שכן יתומים עצמן, והתם הרי אמרו גדולים אין אנו יודעים חשבונות שחשב אבינו עמך, ואם כן נהי דאין הבית דין טוענים עבורן הא הם בעצמם טוענים כך. וא"ל דהתם הוי מלתא דלא שכיחא כלל דאפילו האפוטרופוס לא מצי טעין. דמכל מקום נראה דהיתומים מצי טעני אפילו מלתא דלא שכיחא כלל דמ"ש אינהו מאבוהון כיון דהם בעלי דבר בעצמן. עכ"ל הקצה"ח.

★★

וכתב בספר אבני חושן (ח"א ע' ש"נ):

ולענ"ד נראה ליישב, דבשלמא אם הם טוענים דהחזירו בדבר שמיועד להחזיר כגון הלואה או פקדון, בכה"ג גם אם לא שכיח טענינן להם. מה שאין כן היכא שהטענה באה לחדש מעשה לקיחה שהם עצמם אינם יודעים על כך, א"א לפטרם ממעשה גזלה ודאית של האב.

★★

בגמ': הניח להם אביהם פרה שאולה משתמשין בה כל ימי שאילתה.

הגרעק"א (בשו"ת ח"ה סי' קכ"ב, ועיין בהגהותיו לחו"מ סי' שמ"ב ס"א) נשאל מאת בחור ישיבה שהביא כרים וכסתות מביתו, והשאילם לבחור אחר, ורוצה לחזור בו מהשאלתו, וטענתו בפיו, דכיון דאין השואל רשאי להשאיל, א"כ יכול הוא לחזור בו תוך ימי השאילה.

והשיב הגרעק"א דלכאו' לפמש"כ הפוסקים דהא דאין השואל רשאי להשאיל הוא רק לכתחילה, אבל לא בדיעבד כיון שמסרם לבן דעת, א"כ ה"נ כיון שכבר השאיל לאחר בדיעבד אינו יכול לחזור בו תוך ימי שאילתה.

וראי' לזה מסוגיין שהיורשין של השואל משתמשין בהפרה כל ימי שאלתה, וקשה דאמאי לא יעכבו הבעלים על היורשים מטעם דאין השואל רשאי להשאיל, אלא ע"כ דבדיעבד מהני לא"י לחזור בו, ויורש דממילא כדיעבד דמי.

אמנם הביא משו"ת הרשב"א שהובא בבית יוסף (סו"ס שמ"ב) שהוכיח מכאן דלא אמרינן דאין השואל רשאי להשאיל, אלא במטלטלין שאין דרכם של בנ"א שיהיו אצל אחרים, ואפשר שיבריחו אותם. אבל במטלטלין שדרך שיהיו אצל אחרים ומשאיל אותן, ואין עשויין להבריח אותם, ל"א שלא הי' בדעתו לעשות חסד רק לזה, אלא רשאי להשאיל לאחרים, ע"כ. ומשמע מזה דהרשב"א לית לי' הסברא הנ"ל שבדיעבד מהני השאלה של השואל לאחר, ולפ"ז בדברים אחרים יכול לעכב עליו שיחזירם לו בתוך ימי השאלה.

★★

במחנה אפרים (הל' שכירות ס' י"ט) כתב גם כן כסברת הגרעק"א הנ"ל דבדיעבד לא אמרינן אין השואל רשאי להשאיל. והביא תשו' הרשב"א הנ"ל.

והביא שם עוד מהגהות מרדכי דהטעם דהיורשין משתמשין בו, דכל המפקיד ע"ד שישתמשו בו בניו ובני ביתו של הנפקד. אלא שתמה על סברא זה, דאם אין לו יורש רק קרוב רחוק, א"כ אמאי משתמשים הם בו, והפוסקים לא חילקו בזה.

דף קי"ב ע"ב

בגמ': תהי בה ר' יוחנן.

כתבו התוספות בכתובות (ב, ב), על הלשון שנאמר שם 'פשיט רב אחאי', שאין פירוש הדבר כמו שפירש רשב"ם דהיינו רב אחאי גאון שעשה שאלתות והיה בסוף כל האמוראים ולכך משנה לשונו בכל הש"ס, ונוקט, פריך רב אחאי, פשיט רב אחאי. שהרי כאן רב אשי עונה על דבריו. אלא אומר רבינו תם שהוא אמורא, וכל אמורא היה תופס לשונו, כמו מגדף בה ר' אבהו (סנהדרין ג, ב), תהי בה ר' יוחנן, לייט עלה אביי (ברכות כט, א).

★★

בגמ': **וכי מקבלין עדות שלא בפני בעל דין** כו' **כגון שהי' חולה או עדיו חולים או שהיו עדיו מבקשים לילך למדינת הים** כו'.

בחי' הרשב"א כאן כתב דלהכי במקום אונס מקבלין עדות שלא בפניו, משום דעיקר קרא דילפינן מוהועד בעליו דבעינן בפני הבעלים היינו בדיני נפשות אבל בדיני ממונות אינו אלא מדרבנן, ולהכי היכי דרדופין הבעלים מקבלים בהעבד גם שלא בפניו.

והק' הגרעק"א בשו"ת (ריש סי' צ"ט) דהבית יוסף (חו"מ סי' שפ"ח) מביא מתשו' הרשב"א דגם בדיני נפשות מקבלין עדות שלא בפניו ברדופין, עיין שם לגבי מסור. ועיי"ש בהגרעק"א מה שדן לגבי קבלת עדות לאסור אשה לבעלה שלא בפני'.

★★

בהגהות רבינו יהודה מאדערן על תרומת הכרי (סי' א' אות ב') מצדד לומר דלגבי קנס מקבלין בכל ענין עדים שלא בפניו, דתמיד הו"ל במצב של אנוס ורדופין, שהרי אם יודה יפטר מהקנס, ולכן יכול לקבל העדות שלא בפניו.

★★

בגמ': **וכי מקבלים עדות שלא בפני בעל דין** וכו'.

הנה בקצוה"ח (סי' רמ"ג ס"ק ז') הביא מספר מעדני מלך שהעלה בבכור שמת אביו בתוך שלשים אין ב"ד יכולים לפדותו כשהוא קטן, דכל שהוא קטן אין כאן כלל חיוב שקטן איננו בר חיובא, ע"ש. ובקצוה"ח הקשה עליו ע"ש.

וכתב בספר דברי רבינו שפטיה סגל ז"ל (סי' ל):

ולכאורה דברי הקצוה"ח ומעדני מלך הם נגד גמרא ערוכה בב"ק דף קי"ב שמבואר שם גבי הגוזל ומאכיל את בנו סומכוס אומר קטנים פטורים, ומבואר בגמרא הטעם מפני שאין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין ולא משום שקטן איננו בר חיובא ולכאורה זו השגה גדולה.

אכן דברי הקצוה"ח יסודם בדברי הרשב"א ז"ל בשם הראב"ד בשיטמ"ק שם בדף קי"ב, וז"ל, איך פסק סומכוס קטנים פטורים דהא לכי גדלי מיהא מקבלין סהדותא ומשלמין, ותירץ דמהא שמעינן דאין מוציאין אפילו גזילה קימת מתחת ידו של הקטן, אפילו להעמידה ביד ב"ד עד שיגדלו, אלא מניחים בידם והם אוכלים אם ירצו, ולפיכך אמר סומכוס שהם פטורים כמו קטנים שחבלו באחרים פטורים עכ"ל הרשב"א ז"ל. א"כ דברי קצוה"ח הם דברי הראב"ד והרשב"א ז"ל שאין חיוב כלל על קטן אפילו בגזילה קיימת, וא"כ מכ"ש שאין עליו חיובי נזקין וצ"ע.

דף קי"ג ע"א

בגמ': **אמר רב יהודה לא יהבינן זימנא לא ביומי ניסא ולא ביומי תשרי** כו'.

רש"י פי' בטעם הדבר דאז העם טרודין בבציר וקציר, משו"ה אין קובעין אז זמן. אבל ברמב"ם (בפכ"ב מהל' סנהדרין) כתב הטעם מפני שהעם טרודים במועדות וימים טובים. וכתבו המהרש"ל (ביש"ש) והש"ך (סי' ה' סק"ג) דנפק"מ יהי' אם מזמינין מיד אחרי החגים. דלטעמי' דרש"י אין מזמינין, דכל יומי תשרי וניסן טרודין בקציר ובציר, אבל לטעם הרמב"ם מפני שטרודין במועדות, א"כ מיד אחרי החג ששוב אין טרודין מזמינים.

אמנם בגידולי תרומה כתב דאף לדידהו כל החודש בכלל, והטעם כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קל"ט) דטרודין אחרי החג להחזיר הכלים שהכינו לחג, א"נ כיון שבחג לא עשו מלאכה, צריכין אחרי החג להשלים את מלאכתם ועבודתם.

ועיין שם בשו"ת שבות יעקב שמביא מכנה"ג (חו"מ סי' ה') דה"ה לחתן בימי חופתו אין קובעין לו זמן דיום טוב דידי' הוא, והוסיף בכנה"ג דהשיעור הוא - כ"א יום, דהיינו ז' ימים לפני החתונה ז' ימי שבע ברכות וז' ימים לאח"כ.

אמנם השבות יעקב חולק עליו, וכתב דשאני בחתן שרק הוא אסור במלאכה ולא אחרים, ולכן אחרים יכולים לעשות מלאכתו בשבילו ואינו טרוד כל כך. ומשו"כ כתב דהכל תלוי בראות עיני הדיין, וכפי מנהג אותו מדינה.

★★

בגמ': **אסור להבריח את המכס ר"ש אומר משום ר"ע מותר להבריח את המכס, בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי דמר סבר דבר שאינו מתכוין מותר.**

בשו"ת חות יאיר (סי' קפ"ח) תמה דהא הוא פסיק רישא שיהנה מן הבגד, ועוד הקשה דאמאי מדמה לי' לדבר שאינו מתכוין, יותר הו"ל להשוותו למלאכה שאינה

צריכה לגופה, כגון מוציא מת שלא יסריח את ביתו, אלא כדי לקוברו, וה"נ לובש בשביל להבריח את המכס ולא בשביל הנאתו.

ותירץ דלגבי שבת, אין איסור הנא' מעצם המלאכה, ולהכי כל שאינו למטרה הרצוי של המלאכה מיקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה, משא"כ לגבי כלאים, הרי עצם האיסור שאסרה תורה ללבוש שעטנז הוא מצד הנאה שיש לו, דבעינן דומיא דלביש' שיש בו הנא', וא"כ לגבי ההנא' לגנוב את המכס מיקרי דבר שאינו מתכוין, ולא הוה פסיק רישא, דמי יימר שיעלה לו ערמתו, דלמא יבחין בו המוכס, ויצטרך לשלם על כל מה שלבש, עיין שם.

★★

בגמ': ישראל ונכרי שבאו לדין אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל זכהו כו' בדיני כנעני זכהו ואמור לו כך דינכם.

על פי זה פסק המגן אברהם (סי' תמ"א סק"ג) וביתר ביאור בשו"ע הרב שם (סעיף י"ג וקונטרס אחרון סק"ה) שישראל שהלוה לנכרי על חמצו ולקח הישראל את החמץ לביתו, והגיע זמן הפרעון לפני הפסח ולא שילם לו הגוי, דבישראל בכה"ג אם החמץ שוה הרבה יותר מההלוא' אינו זוכה בו, דהוה לי' אסמכתא, מ"מ כיון שבדיני האומות זכה בו ישראל, שבדיניהם אין דנין דין אסמכתא, אם כן אף בדינינו זכה בו ישראל, שכן הוא הדין, שאם אפשר לזכות את הישראל על פי דין הגוים, זוכה בו הישראל על פי דין תורה, וממילא צריך הוא הישראל לבערו, ואם לא ביערו אסור בהנא'.

ולהיפוך אם ישראל לוה מנכרי ונתן לו חמצו למשכון, אז הדין הוא דאזלינן לגבי הדין ממון לטובת הישראל, וכיון דבדיננו אסמכתא אינו קונה, לכן החמץ עדיין ברשותו של הישראל ונאסר בהנא'. ועיין שם בסי' תמ"ח בשו"ע הרב סעיף ד'.

ועיין ברש"ש גיטין י"ג ע"ב בתוס' באור חדש בסוגיין.

★★

בגמ': מנין לגזל כנעני שהוא אסור תלמיד אחרי נמכר גאולה תהי' לו וכו'.

הרמב"ם בריש הלכות גזילה כתב: אפילו עכו"ם אסור לגוזלו או לעשקו, וכתב הכסף משנה שם שהרמב"ם דייק לכתוב אסור לגוזלו ולא כתב שעובר עליו בל"ת לומר שאין איסור זה מן התורה.

והש"ך בחו"מ בריש הלכות גזילה (סי' שנט ס"ק ב) כתב עליו, דמדברי הרמב"ם בריש הלכות גניבה שהעתיק המחבר לעיל בריש סי' שמ"ח לא משמע כן, דהרמב"ם כתב שם כל הגונב ממון משוה פרוטה ולמעלה עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנוב וכו' ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון עכו"ם וכו'.

והנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' פא) דלדעתו דעת הרמב"ם ברורה דיש חילוק בין גניבה וגזילה, דהלא תעשה של גניבה שפיר יש גם בגניבת עכו"ם משום דהלא תעשה של לא תגנבו סתמא כתוב וכולל ישראל ועכו"ם, אבל הלאו דלא תגזול שם נסמך לתיבת רעך כדכ' ולא תעשוק את רעך ולא תגזול, א"כ רק ברעך דהיינו ישראל יש את הלאו של לא תגזול, אלא דאף דאין צריך לאו, מ"מ איסור גזילה בעכו"ם הוי מן התורה לפיכך מאחרי נמכר גאולה תהי' לו או מוחשב עם קונהו כדמבואר כאן בגמרא, וזה הוי שפיר איסור תורה אך לא לאו, ושפיר בהלכות גזילה כתב הרמב"ם אסור לגוזלו וכוונתו דאסור מן התורה אך לא הוי לאו. ודלא כהכס"מ והש"ך הנ"ל, עיי"ש.

★★

בגמ': מנין לגזל כנעני שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה וכו'. (ולהלן עוד פסוקים לענין זה).

וכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ד תשובה אלף רעו-רה) בענין עד שהיה גונב מגויים החתום בגט האם לפסול הגט מצד עד פסול. וכתב דלענין הדין, הדבר ברור דגניבה מהנכרים אסורה מהתורה, אלא דאין לפוסלם כיון דהם סברי דמצוה עבדי כיון דכתיב ואכלת שלל אויבך, וסומכים על כמה תנאים דסברי גזל הגוי מותר, לכך אין לפוסלם רק כשיתרו בהם ויודיעום שהדבר אסור מהתורה.

ובתוך הדברים דן הרדב"ז מהו האיסור של גזל וגניבת הגוי. והביא דמשמעות הסוגיא הנ"ל בב"ק דף קיג משמע דמקרא דלא תגנוב לא היינו לומדים דזה כולל גניבה מישראל וגוי, דאם משמעות לא תגנוב כולל גוי הגמ' לא היתה צריכה לחפש פסוקים אחרים לגזל הגוי, ומזה שהגמ' הביאה לר"ע פסוק דוחשב עם קונהו או לר"ה ואכלת את כל העמים ולא הביאה פסוק דלא תגנוב, ש"מ דס"ל דמהלא תגנוב לא היינו

לומדים לכלול גם גניבת גוי שיעבור בלאו וצריך לזה לימוד מפסוקים אחרים, ומ"מ לכ"ע גניבת וגזילת הגוי הוא איסור מהתורה.

ושם תמה הרדב"ז על הרמב"ם בה' גניבה שהשוה גוי לישראל לעבור בלא תגנוב, וזה דלא כפשטות סוגיא דב"ק עיי"ש. והרי יש נפ"מ בין איסור שהוא לאו לאיסור שהוא סתם איסור מהתורה אבל אינו בלאו ומדוע הרמב"ם כתב סתם שיש לאו דלא תגנוב על גוי ע"ש.

★★

אכן בחסדי דוד על התוספתא כאן (פ"י מ"ח) פשיט"ל דקראי דלא תגנובו או תגזולו פשטייהו משמע דסתם נאמרו, ומשמע בין לישראל בין לגוי וע"כ דקרא גם לגוי, דהרי בפרשת נזקין ע"י שור בלי שהתורה לא היתה מלמדת אותנו דנזקי שור רק בשור רעהו, היינו מחייבים גם על נזקי שור עכו"ם משום דכל מקום דנאמר סתם גם לגוי במשמע. לפי"ז לא תגנוב ולא תגזול דנאמר סתם, גם לגוי במשמע, וגם עובר בלאו.

ומה שהוצרכה הגמ' (ב"ק דף קיג) לפסוקים ללמוד גזל גוי, כתב החסדי דוד דזה מפני שבפסוקים שכתבה תורה לא תגנוב ולא תגזול היה מקום לטעות דזה לא כולל גוי אף דבכ"מ גוי במשמע, והטעם, דבפסוק דלא תגנוב נאמר בסיפא דקרא איש בעמיתו, והיה מקום לומר דלא תגנוב ג"כ ישנו רק איש בעמיתו דהיינו ישראל שהוא עמיתו בתורה ובמצות משא"כ גוי, וכן בלאו דלא תגזול, אף דבסתם גם גוי במשמע היינו אומרים דבלא תגזול אין הגוי במשמע מפני שסמוך ללא תגזול כתבה תורה רעך, והו"א דוקא ברעך יש לא תגזול ולא בגוי, לכך הוצרכה הגמ' להביא לימודים אחרים מהתורה דגזל וגניבת גוי אסורים דהיינו הך, וממילא זה מלמד אותנו דעמיתו הנאמר בגניבה ורעך הנאמר בפסוק דלא תגזול לא נאמרו על גניבה וגזילה דישנם רק ברעך, ואחרי הגילוי חזרנו לכללא דגם גוי בכלל לאו דלא תגנוב ולא תגזול ובכולם עוברים בלאו ע"כ וזה שלא כדברי הרדב"ז הנ"ל.

★★

בגמ': גזל כנעני אסור וכו'.

בחכם צבי (סי' כו) הביא קושית המהרש"ל על הרמב"ם דס"ל (לפי דעת מהרש"ל לאפוקי לפי דעת הכס"מ) שגזלת וגנבת הנכרי אסורה בלאו כמו של ישראל, ודבר תימה הוא בעיני, כי התורה בכללה ובפרטה לישראל ניתנה עכ"ל מהרש"ל.

וכתב עליו החכם צבי: ולי דברי מהרש"ל תמוהין מאוד, ומה ענין דהתורה לישראל ניתנה ולא לנכרים שהביא מהרש"ל ומה זה קושיא להרמב"ם, אטו משום לתא דידהו הוא, וכי הרמב"ם סבור שהנכרי נצטווה שלא יניח לישראל לגוזלו או לגנוב ממנו, והלא אנחנו נצטוינו שלא לעשות מעשים מכוערים, ולא יהא אלא גונב על מנת למיקט או על מנת לשלם תשלומי כפל אף שאינו מתכוין לגנוב ולא עוד אלא שמתכוין לטובת הנגנב עכ"ז נצטוינו אנחנו שלא להרגיל עצמינו לגנוב.

וכבר מצינו שני לאוין מפורשים בנכרים לא תתעמר בה ומכור לא תמכרנה בכסף, וכשצרין על ערי הנכריים נצטוינו להניח רוח אחת מבלי מצור לכל מי שירצה להמלט על נפשו כמה שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים (פרק ששי דין ז) וכן כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום ואף בבע"ח בלתי מדברים נצטווינו על צערם מדאורייתא למאן דאמר ואותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד ומצות שלוח הקן יש בה עשה ול"ת, ואף בצמחים נצטווינו לא תשחית את עצה, וכל זה אינו בעבור הפעול אלא בעבורינו אנחנו הפועלים לקנות בנפשינו דעות אמיתיות ומדות טובות וישרות לזכותינו לטוב לנו וזה ברור מאוד ע"כ.

הנה שכתב החכם צבי סברא חדשה לאסור גזל עכו"ם, כיון שזה מרגיל את היהודי למידות רעות וכו'.

★★

וכתב בחלקת יואב (ח"א או"ח סי' כז):

עלה בדעתי לתרץ קושיית התוס' סוכה (דף ט ע"א) ד"ה ההוא שהקשו דלמה לי קרא דלך למעט גזולה ת"ל משום מצהב"ע. נראה דצריך קרא לגזל עכו"ם ובמקום שאין לו סוכה אחרת. דהרי לכאורה קשה דלמה הוי מצהב"ע. דהרי רשאי לגזול מטעם עדול"ת. אך זה טעות כמש"כ השאג"א סוף הל' מצה דרק בעבירה לשמים אמרינן עדול"ת ולא לגזול מאחר. ממילא בגזל עכו"ם דמבואר בתשו' חכ"צ סי' כו דהאיסור רק שלא נרגיל עצמנו במדות רעות וכן בפה"מ להרמב"ם פי"ב דכלים משנה ז. וכן בתדב"א הובא בילקוט ואתחנן (תתלז) דסוף שיבוא לגזול לישראל ואין זה עבירה

שבין אדם לחבירו ושוב אמרינן בו עדול״ת וליכא מצהב״ב כלל, ושפיר צריך קרא דלך כנ״ל.

★★

ובפרדס יוסף (ר״פ בראשית) כתב ליישב דברי רש״י סוכה (ל ע״א) באוונכרי דגזלי ארעא מישראל והקשו המפרשים דהרי ר״ה בעצמו ס״ל (בגמ׳ ב״ק כאן) גזל עכו״ם אסור, ולמה כתב דגזלי רק מישראל.

וי״ל בהקדם קושית המפרשים למה פסול לולב הגזול משום מצהב״ע לימא עשה דלולב דוחה ל״ת דגזל, ותירצו דל״ת בין אדם לחבירו אין בכח עשה לדחות, וכעת י״ל לפמ״ש בשו״ת חכם צבי סי׳ כו דהא דגזל עכו״ם אסור משום דלא נרגיל עצמינו במדות רעות לגזול אחד מחבירו אבל באמת ממון עכו״ם שרי מה״ת ורק האיסור לתיקון עצמינו ע״ש ובשאג״א הל׳ חמץ, ובאמת כבר קדמו בזה הרמב״ם בפי׳ המשניות פי״ב מ״ז מכלים. ועי׳ בחלקת יואב קמא או״ח סי׳ כז. נמצא לפי הנ״ל דאף דגזל עכו״ם אסור, לא הוי רק ל״ת כשאר ל״ת ולא בין אדם לחבירו, ורק שלא נרגיל עצמינו במדות רעות, ושוב אמרינן עדל״ת, ושפיר נקט רש״י דגזלי מישראל דהוי בין אדם לחבירו ולא אמרי׳ דעשה דמצוה דוחה ל״ת דגזל.

דף קי״ג ע״ב

בגמ׳: וחשב עם קונהו כו׳ הפקעת הלואתו כו׳.

הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ ז״ל בספרו בני אהובה על הרמב״ם (הל׳ אישות פ״ה ה״ח) הקשה למה לי קרא למעט בשבועת השומרים אם המפקיד הוא גוי, תיפוק לי׳ דהפקעת הלואתו שרי, ואם כן אינו צריך להחזיר לו את הפקדון. ומזה מוכיח דהפקעת הלואתו שרי רק בהלוא׳ דלהוצאה ניתנה, אבל בדבר דלא ניתנה להוצא׳ כגון פקדון אסור שלא להחזיר לו. וע״ע בתומים (סי׳ ע״ב ס״ק נ״ז).

בחת״ם (סוכה ל׳ ע״א) דחה ראייתו, די״ל דאה״נ אין איסור לישראל המכחיש את הפקדון אם ליכא חילול ד׳, ואף דידע בנפשי׳ שהוא של הגוי, מותר לו להכחיש בפקדונו, אבל קרא איצטריך באופן דאיכא עדים שראו הפקדון אצלו, ואיצטריך קרא לכה״ג שא״צ להישבע שנאנסה.

★★

באגרות הגרי״ד הלוי סולובייצ׳יק (ע׳ רפ״ג) כתב לתרץ דנק״מ יהי׳ אם ירצה הישראל לשלם לו חיובו אי שרי או לאו, דלגבי שומרים אי נאבד ממנו ורוצה לשלם לו, כיון דנפקע ממנו תורת חיוב שומרים, אין לו כלל חיוב, וממילא נמצא שעובר על לא תחנם.

משא״כ לגבי הפקעת הלואתו, לא נפקע החיוב, אלא שהוא רק פטור מלשלם, ועיין בתוס׳ קי״ד ע״א ד״ה ולא, לכן אם ירצה לשלם לו שפיר דמי ולא קעבר אולא תחנם.

★★

יש לציין כאן לדברי באר הגולה חושן משפט (סי׳ שמ״ח אות ה׳) וז״ל: ״ועיין לעיל ריש סימן רס״ו שאם החזיר אבידה לגוי לקדש את השם, כדי שיפארו את ישראל שהם בעלי אמונה, ה״ז משובח ע״כ. וכן הדין בהחזרת טעות לגוי כשטעה בעצמו.

ואני כותב זאת לדורות, שראיתי רבים גדלו והעשירו מטעות שהטעו לגוי, ולא הצליחו, ונכסיהם ירדו לטמיון, ולא הניחו אחריהם ברכה כמ״ש בס׳ חסידים סי׳ תתרע״ד, ורבים אשר קידשו השם והחזירו טעות גוי בדבר חשוב, גדלו והעשירו והצליחו, והניחו יתרם לעולליהם״ עכ״ל.

ועיין בשו״ת השיב משה (להגה״ק בעל ישמח משה, חו״מ סי׳ ק״ה) שכתב תשובה ארוכה בענין איסור גזל עכו״ם. ומסיים דבריו וז״ל: ״א״כ מצד זה גזל עכו״ם חמור יותר מגזל ישראל, דענין חילול ד׳ חמור מן הכל, ואין חילול ד׳ גדול מזה, על כן יש להזהר ולהזהיר מאוד מעון זה״ עכ״ל.

★★

בגמ׳: כי הא דשמואל זבן מכותי לקנא דדהבא במר דפרזלא בד׳ זוזי ואבלע ליה חד זוזא.

מוסר היהדות האיר ארחות חיי רבותינו חכמי התלמוד כולם, למותר להוכיח כי אנשי קודש אלו שונאי בצע היו ומה גם בצע מעשקות, והנה לפנינו מאורע מפליא, מר שמואל זה שאמר כי אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו״ם, וכאשר עבר נהרא במברא אמר למשמשו שיתן שכר לנכרי בעל המעבורת, והמשמש נתן לנכרי שהעביר אותם תרנגולת בשכרו, והנה התרנגולת ההיא היתה טריפה, אבל המשמש נתנה לנכרי בתורת שחוטה, ונמצא שהנכרי החזיק

לו טובה יותר, אם כי הוא הנכרי הרי אוכל טריפות, עם כל זה הקפיד שמואל על משמשו שהטעה לנכרי ומחזיק לו טובה בחינם, (ראה חולין צד א).

וכן כאשר בדק בשפחתו מדי עמדו בהלכות סימני נערות, נתן לה ארבעה זהובים דמי בושתה (נדה מז, א), אם כי בושת השפחות לא היתה באותם הימים, שלכן מן הדין אין בושת לעבדים (ראה בבא קמא פח, א), ובכל זאת ויתר לתת לה זהובים, האם זהו האיש שכאשר באה לידו הזדמנות שמכר לו נכרי מזרק של זהב בתור של נחושת, שלא ידע הנכרי אם של זהב הוא, ולכן לא דרש במחירו כי אם ארבעה זהובים כדמי בושת השפחה שוויתר, הנה עתה לא הסתפק בקנין כלי זהב במחיר זול ככלי נחושת כי אם עוד אבלע ליה חד זוזא, וממש כמו כן נהג רב כהנא אחריו להבליע במקום שגם בלי הבלעה הרויח טעותו של המוכר עשרים חביות, וכל זה יסופר כמו העשר מילי דחסידותא שנהג בהן רב ונהגו תלמידיו אחריו.

ברם כשנתבונן תיפתר לנו חידה מפליאה זו, ואמנם ראוי הוא מאורע זה להימנות בין מדותיו התרומיות של שמואל חכימא דיהודאי והנוהגים אחריו.

כי הנה ידענו שהנכרים שהיו בזמנם מוחזקים היו לגזלנים גם בקרקעות ומה גם במטלטלין, ומי יטיל על עצמו חשד מבוסס יותר מאדם שבא למכור מזרק של זהב ואומר כי כלי נחושת הוא, אם נחלת אבותיו הוא שירשו או אם הוא קנאו, הן עליו לדעת מה קנה ומה הוא מציע למכירה, כן המוכר דבר שבמנין ולא ידע כמה חביות הן, האם זהו אדם אשר בנפשו יביא לחמו וחביב עליו ממונו שעמל עליו, ובכן בסחר אנשים כאלה חשד גזלנותא מיוסד הוא מאד וידים לדבר.

התחכם שמואל לבחון אם בתומתו מוכר האיש מרכושו מבלי יודעים, אז היה מעירו על כך שהחפץ אינו של נחושת, כי אם של זהב בכדי שלא להונות אותו, או באמת גזלן הוא שרוצה לבער הגזילה מביתו למען לא יכירנה בעלה אצלו, והנה גמירי כי גזלן מניח כרבע מהמחיר (ראה גטין נח, ב) בלוקח מן הסיקריקין נותן לבעליו רביע שגזל הסיקריקין, ואמר שמואל רביע בקרקע שהוא שליש במעות, ולכן דוקא משום שמכר הנכרי ההוא זהב בתור נחושת אבלע ליה שמואל, לראות אם יתבע ממנו להשלים לו הזוז כארחות הצדיקים אשר ממונם לא בא לידם בגזל וחביב עליהם, ואז היה שמואל מעמידו על טעותו במהות חומר המתכת היקר שמוכר, או כי גם המעט יקח ובלבד שלא תהיה הגזילה תחת ידו, שאז כדאי להציל בפחות מכדי דמיה ככל האפשר, שהיא כהשבת אבידה לבעלים, (ראה תשובות חוות יאיר סי׳ כ״ט).

(מחקרים בדרכי התלמוד)

★★

בגמ׳: מאן דמשתכח בבי דרא כו׳ **בר מתא אבר מתא** כו׳ **להנ״מ** כו׳ **דהאי שתא אבל שתא דחליף** כו׳ **חליף.**

מבואר כאן דמצד דינא דמלכותא אם תפסו המלכות מאדם א׳ עבור מסים של השני צריך השני לשלם לו.

וכתב בשו״ת חכם צבי (סי׳ קל״ב) שמכאן הוכיחו הפוסקים שמי שבאו גזלנים ואנסו ממנו ממונו עבור חבירו, אפילו הי׳ חייבין לו מן הדין, פטור הוא מלשלם לו, דהרי דוקא הכא במסים מחמת דינא דמלכותא דינא, צריך לשלם לו עבור מה שהמלך תפס ממנו, הא שאר דברים לא.

והביא עוד ראי׳ מהירושלמי על המשנה הגוזל שדה מחבירו ונטלוהו מסיקין כו׳, אם מחמת הגזלן חייב להעמידו לו שדה אחר. א״ר יוחנן הלא אמרו קרקע אינה נגזלת, קנס הוא שקנסו בגזלן, הרי שאף שגזלוהו מחמת הגזלן, אי לאו שקנסוהו הי׳ פטור מלשלם, מוכח מזה דבעלמא מי שתפסו ממנו עבור חברו, כמו כאן שתפסו הקרקע עבור הגזלן, אינו צריך לשלם.

★★

בגמ׳: האי בר ישראל דידע סהדותא לעכו״ם וכו׳ **משתמתינן לי׳.**

בספר ברכי יוסף (חו״מ סי׳ י״ח ס״ק ג׳) הביא שו״ת בית יעקב שנסתפק בבי״ד ששנים מחייבים ואחד דעתו לזכות אי מותר לו לומר איני יודע כדי שיוסיפו עוד ב׳ דיינים כדקיי״ל שם בחו״מ סי׳ י״ח.

וכתב בחיד״א להביא ראי׳ מגמ׳ דידן, דאי נימא דשרי לאיניש למעבד כל טצדקי להעמיד דעתו, אמאי משתמתינן לי׳, הא ידע בקושטא דהאי ישראל חייב לעכו״ם, ואם אילו היה בא לבי״ד ישראל לא הי׳ נשבע להכחישו,

השתא נמי לא אפסדי' מידי, ואם הי' נשבע לשקר, דטבא עביד לי', לשלם ולא ישבע לשקר.

אלא ודאי דאמרי' לי' מאי דאפקדת איבעי לך למעבד ותו לא, ואין עליך להעיד אלא בבי"ד של ישראל, ואם נשבע לשקר לא אכפת לך, וה"נ בני"ד האי דיינא מחייב לגלויי דעתי' לחברוהי ותו לא, ואסור לי' למעבד טצדקי לאוקמי מילתי'.

★★

בגמ': לכל אבדת אחיך, לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני.

כתב בספר מרפסין איגרא (פרק מד ע' שא): קשה, דהנה במסכת בבא מציעא (פז, ב) מובאת שיטה הסוברת, כי "גזל כותי - מותר". ולשיטה זו יש לתמוה: לשם מה הוצרכה התורה לכתוב "לכל אבידת אחיך" כדי ללמדנו שאין צריך להחזיר אבידה לגוי, והלא אפילו "גזל גוי מותר"?

תירץ הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א. אכן אפשר ללמוד מגזל כותי, לשיטה המתירה לגוזלו, שאין צריך להשיב גם את אבידתו. אך מכל מקום צריך את הפסוק "לכל אבידת אחיך" ללמדנו שלא רק שאינו צריך, אלא גם אסור לו להשיב לכותי את אבידתו.

עוד תירץ בזה הגרש"ז ברודא ז"ל: אלמלא הפסוק "לכל אבידת אחיך", היה צריך להחזיר אבידת גוי גם לשיטה הסוברת שגזל עכו"ם מותר, וזאת משום שאם נתיר למוצא ליטול אבידת גוי, הוא יבוא ליטול גם אבידת ישראל מתוך הרגל, שכן בנטילת האבידה לעצמו אין הוא חושב שהוא גוזל.

דף קי"ד ע"א

במשנה: נטלו לסטים את כסותו כו' הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים.

בחו"מ (סי' קי"א סעיף י"ג) נפסק לגבי הא דקיי"ל דאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, דהיינו שיש לו להלוה קרקעות אצלו. שאם בא אנס וגזל שדות של הלוה, אעפ"כ אינו גובה המלוה מלקוחות של הלוה, לפי ש"מצוין הן בעל זרוע ליפול", וצריך להמתין עד שיוציאנו הלוה הנגזל מיד הגזלן, והמקור הוא מתשו' הרשב"א בשם הירושלמי נדרים (פ"ג ה"ד).

והקשה בשו"ת חכם צבי (סי' קמ"ד) דא"כ אמאי אמרינן הכא דסתם גזילה יאוש בעלים, הא כמו דהתם אמרינן דמצויין בעלי זרוע ליפול, וא"כ ה"נ נימא דמהאי טעמא אין הבעלים מתייאשים מהם.

ותירץ דהחילוק הוא פשוט, לפי דהכא איירי במטלטלין, שנטלו את כסותו וחמורו, להכי הרי הוא מתייאש מהגזלן, משא"כ התם דאיירי בקרקע העומדת לעולם, ואינו יכול להכריחו, בזה אמרינן שפיר "מצויין הן בעלי זרוע ליפול".

ותמה בזה על הט"ז (חו"מ סי' קס"ג) שלא חילק בזה. והקשה משם על המהרי"ק שכתב שקהל שנתייאשו מחוב שנתנו להשר, נעשה הפקר, וכשבא אח"כ השר לשלם כל הקודם זכה. וכן הקשה החכם צבי כמו כן על המהרי"ק בהגהותיו על הט"ז הנ"ל.

★★

במשנה: המציל מן הנהר וכו' או מן הלסטין אם נתייאשו הבעלים הרי אלו שלו.

בספר מנחת סוטה ביאר על פי דין זה את מה ששנינו במסכת סוטה (יז, א), בשכר שאמר אברהם אבינו למלך סדום 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו למצות ציצית ותפילין, ויש לבאר בזה, על פי מה ששנינו כאן, שהמציל מיד לסטים גוי או מוכס גוי חייב להחזיר כיון שסתמא דמילתא לא נתייאשו הבעלים, ואם נתייאשו הרי אלו שלו. אברהם הציל מיד לסטים גויים ולא נודע לו אם נתייאשו הבעלים אם לאו, וחייב להחזיר, ולכך אמר לו מלך סדום 'תן לי הנפש', ובדין היה לו לתבוע מאברהם אפילו את הרכוש, אלא שמחל לו, אך אברהם לא נתרצה לכך, מפני שרק מחמת הבושה מחל זאת, או מפני האונס, ולכן החזיר לו.

ועיין מה שכתב באור החיים הק' שם.

★★

במשנה: מפני שהבעלים מתייאשים מהן.

בענין דברים שנמצאו אחרי מלחמת העולם השני' שנחרבו הקהלות באירופא ל"ע אם צריך להחזיר השלל

לבעליהן, כתב הגרי"ש אלישיב שליט"א בקובץ תשובות (ח"א סי' רי"ז) דהוה כשיירא שעמד עלי' גייס לטרפה שאם אינם יכולים להציל הרי זה נתייאשו, ואם עמד א' והציל הרי זה שלו.

אמנם בחו"מ (סי' שס"ח) כתב הרמ"א, שישנה תקנה מיוחדת להחזיר מה שקונים מן הגנבים. וגם זה הרי הוא בכלל.

ואין לומר דשאני הכא דהגרמנים ימ"ש קנאו החפצים ע"י כיבוש מלחמה, שהרי גם באותו זמן שגמרו הכיבוש, גם כן שללו ובזזו כל מה שהי' ליהודים שבארצותם. ולפ"ז פסק שצריך להחזיר להבעלים הקודמים.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח' סי' ס"ט אות ב') גם כן דן בנידון כזה אשר נמצא כתב יד של גאון אחד ויורשיו טוענין שיחזירו להם. וכתב שזה גרוע מסתם לסטים מזויין, דאם מחייהם נתייאשו ק"ו שנתייאשו מממונם. וכתב כנ"ל דשייך כאן התקנה של הרמ"א שיחזירו לבעליהם.

אלא שכתב שיש לומר דלגבי היורשים יש להסתפק אם עשו התקנה הנ"ל, וכל ספק תקנה מעמידין על הדין, ולכן המוחזק בכת"י א"צ להחזיר להיורשים.

★★

בגמ': ר"ש אומר חילוף הדברים כו' של גזלן מחשבה מטמאתן כו'.

בתורת כהנים (פ' מצורע) איתא: במשכבו ולא הגזול, או יכול שאני מוציא את הגנוב ת"ל טמא, ר"ש אומר במשכבו ולא הגנוב, או יכול שאני מוציא את הגזול ת"ל טמא, וכתב בפנים יפות (פ' מצורע) לבאר דפלוגתתם דהתם בתורת כהנים תליא בפלוגתתם דהכא, דע"כ א"א לומר דאיירי בגזלן גופי', דהא בע"כ מיירי בגזלן ישראל, דגוי אינו מטמא בזיבה (שבת פ"ג ע"א), והרי בגזלן ישראל ס"ל לרבנן דמתייאש. ועוד דיאוש כדי לא קני.

אלא מיירי שגזלן גוי ומכרן לישראל, דהו"ל יאוש ושינוי רשות, ור"ש לשיטתו שסובר דסתם גזילה איכא יאוש בעלים, נמצא שיש כאן יאוש ושינוי רשות, משא"כ רבנן סובר דלא הוה יאוש ומשו"ה בגזלן מטמאים ובגנב מטהרים.

★★

בגמ': וחד נמי לא אמרן אלא בדיני דמגיסתא אבל בי דוואר וכו'.

וברש"י: על פי עד אחד אין מוציאין ממון אבל מחייבין בעל דין שבועה וכו' ע"כ. ועפ"י דברי הגמ' כאן נפסק בשו"ע חו"מ (סי' כח ס"ב וברמ"א שם ס"ד) דבמקומות שהערכאות אין מחייבים ממון על פי עדות עד אחד, מותר לישראל להעיד יחידי שם לטובת נכרי שתובע את ישראל, וגם אם יחייבו את ישראל הנתבע לישבע מותר להעיד, אף שבדיני ישראל היה פטור מלישבע, שאין נשבעים על טענת נכרי.

ובשו"ת תועפות ראם (חו"מ סי' יט) הקשה האיך יכול להעיד, הרי מחייבו יותר ממה שהיו מחייבין אותו בדיני ישראל, ועיי"ש שכתב, משום דנהי דפטור משבועה, מ"מ אינו מפסידו בזה, משום דאם אמת אתו נשבע, ואיך אפשר לאסור לו להעיד כיון שהוא יודע שאמת העיד.

★★

וכתב חכ"א (בקובץ הפרדס שנה מג חוברת א סי' י) להקשות מהגמ' כאן לדברי הגמ' ב"מ (פג ע"ב) דמבואר דמותר עפ"י דין למסור גנבים ולהחמיר בענשם אפי' כשלא הי' עדים והתראה כדי לייסר העולם וכמו שביאר בריטב"א (שם). ומדוע כאן מבואר דאסור להעיד בפני בי דוואר, והרי דינא דמלכות דינא וצריך לדון עפ"י דיני המלכות וכנ"ל.

וכתב: צריכים לחלק בין משפט אזרחי, דהיינו בדברים שבממון, למשפט פלילי, דהיינו העונשים שנאמרו בביעור הפושעים, דבמשפט אזרחי אף דאמרו דדינא דמלכות אדינא, לא אמרו כן אלא היכא דאין דיניהם עומדים בניגוד גמור לדיני התוה"ק (ועי' מה שהאריכו בזה בש"ך ח"מ סי' עג ס"ק לט ובאבן האזל פ"ח מהל' נזקי ממון ה"ה), אבל היכא דדיניהם עומדים בניגוד גמור לדיני התורה לא אזלי' בתרייהו, ברם במשפט פלילי הורחבה סמכותה של מלכות ומותר לה להעניש אף שלא כדין תורה.

וסיבת הדבר הוא משום דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שהרי ע"פ דיני התורה צריכים לשני עדים, להתראה, ולקבלת התראה, ודרישה וחקירה, וכדומה, וקשה הדבר מאד לבצע משפט מוות שבתורה בפועל, וכמו כן קשה לבצע עונשי התורה למעשי גניבה, גזילה, חבלה וכדומה, להכי אמרה

רחמנא דכחה של מלכות יפה להעניש שלא כדין תורה. וכבר אר"ע ור"ט בסופ"ק דמכות (ז.) אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם, והשיב רשב"ג אף הן מרבין שופכי דמים בישראל, וע"כ דסמכו ר"ע ור"ט דהיכא דהוה צורך יעניש המלך שלא כדין תורה למיגדר מילתא, משא"כ הסנהדרין צריכים ללכת בתר כל חומר דיני התורה בבדיקת העדים. וכמו כן אמרו דלצורך שעה ומיגדר מילתא אף בי"ד מכין ועונשין שלא כדין תורה וכמבואר בברייתא דראב"י בסנהדרין (מו.) וקיי"ל כן בח"מ (סי' ב). וע"ע בדרשות הר"ן (דרוש יא) שהאריך בבאור ענינים אלו.

ומעתה א"ש דאין שום סתירה בין מעשה דראב"ש בב"מ ובין הא דאמרי' בב"ק, דהא דאמרי' דאסור להעיד קמיה ערכאות היכא דלא עבדי כדין תורה איירי בדברים שבממון ובדברים שבממון אמרו דדינא דמלכותא דינא רק היכא דלא סתרו דיניה לדיני ישראל, אבל הא דראב"ש בגמ' הנ"ל איירי במשפט פלילי ובכגון דא אמרי' דמלכות מענישה אף שלא כדין תורה. ובדומה לזה נימא אף בדעת הרמב"ם דשאני בין משפט אזרחי למשפט פלילי, ואף דבמשפט אזרחי סובר הרמב"ם דאין כח מלכי ישראל יפה כלל, מ"מ במשפט פלילי יכולים הם להעניש אף שלא כדין תורה, דאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

★★

במשנה: נטלו מוכסין וכו'. ובגמ': **מיהו אם אמר אי אפשרי בממון שאינו שלי, מחזיר לבעלים הראשונים.**

וברש"י פירש, שלפי האיכא דאמרי הראשון יוצא, שפליגי ברייתא אמתניתין.

והרמב"ם (בפ"ה דגזילה ואבידה הלכה י) כתב: "נטלו מוכסין כסותו והחזירו לו כסות אחרת, נטלו חמור והחזירו לו חמור אחר, הרי אלו שלו מפני שזו כמכירה היא וחזקתן שנתיאשו הבעלים מהן ואינו יודע בודאי שזו גזלה, ואם היה ותיק ומחמיר על עצמו מחזירן לבעלים הראשונים" עכ"ל וכן נפסק בשו"ע חו"מ (סי' שפט סעיף ה) ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ דרכי הוראה (קובץ ד' ע' קמו) בנידון של ראובן שפתח עסק, והעסק לא הצליח ובתוך זמן קצר הידרדר מצבו הכלכלי, והסתבך עם השילטונות והוכרז כפושט רגל, וההוצאה לפועל החלה לפעול כדרכה, וכידוע החפצים המעוקלים נמכרים בדרך כלל ע"י ההוצל"פ במכירה פומבית לכל המרבה במחירם, (או במכירה רגילה), והרבה חפצים נמכרים בזול מאוד, וע"פ החוק החפץ שנקנה עובר לבעלותו של הקונה, ואכן כך אירע ששמעון קנה חפץ ששווה דרך כלל 7000 ₪ במחיר של 3000 ₪ ונודע לראובן, וכעת תובע אותו ראובן שיחזיר לו את החפץ ומוכן לשלם תמורתו רק 3000 ₪ כי במחיר זה קנה שמעון, ושמעון אינו רוצה כלל להחזיר את החפץ כי קנהו ע"פ חוק ושייך לו, ואם בי"ד יחייבוהו להחזירו הרי הוא תובע את מחירו המלא שהוא 7000 ₪ כי כך זה שווה, הדין עם מי.

וכתב שם, דלפי פסק הרמב"ם והשו"ע הנ"ל, א"כ כיון ששמעון קנה את החפץ במחיר של 3000 ₪ כשמחירו הרגיל הוא 7000 ₪ וכן הוא יודע שזה מעוקל ויקזזו מהחובות של ראובן רק 3000 ₪ במקום 7000 ₪ ואם כן הרי גזלו מראובן סך של 4000 ₪ ולפי"ז לכאורה צריך שמעון להחזיר לראובן 4000 ₪ או להחזיר את החפץ לראובן ויתן יתן לו סך של 3000 ₪ ששמעון שילם, וע"ש עוד באריכות בזה.

דף קי"ד ע"ב

בגמ': אפילו נחיל של דבורים דקנין דרבנן הוא סד"א האי כיון דרבנן בעלמא הוא דקני לי' כו'.

ובתוס' (ד"ה דתקנה בעלמא) כתבו: ותימה דאמאי לא קנה להו מדאורייתא בהגבהת הכוורת.

בפני מנחם (לשמיני עצרת תשנ"ה) כתב עוד דיש להקשות כיון שאינו רק קנין דרבנן, האיך שייך לומר שיהושע תיקן שנכנס ישראל לארץ שיקוץ שוכו של חבירו להציל את נחילו, הא אין זה "נחילו", דהא עדיין לא תיקנו שיהי' נחיל שלו.

וביאר דבר זה בדרך רמז, דהתורה היא כצוף דבש של נחיל, שכתיב בה תורה צוה לנו משה מורשה יעקב, שלכל אחד ואחד יש חלק בה, אך כדי לזכות בחלקו שלו צריך יגיעה כמ"ש התקן עצמך ללמוד שאינה ירושה לך, ואף שהתורה איננה הפקר, ואיזה קנין יעשה בה, אך ע"י הגבהת הכוורת דהיינו העמל והיגיעה בתורה, זוכה לקנין דאורייתא,

וכאשר מתכוין בשם כל ישראל, אז הרי הוא מברר את חלקו שבתורה, ונותן אותו לכלל ישראל.

ובזה מיושב שמצד א' אמר תורה הפקר לכל היא, ומצד שני נאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אלא שא"א לזכות בה לגמרי לעצמו, רק ע"י יגיעתו בתורה, יכול לעשות בה קנין ולתתו להכלל.

★★

בגמ': רבי אומר - אומר אני וכו'.

כתב הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל בספרו בית האוצר (מערכת א-ו כלל לג):

כן הי' דרכו של רבי לומר דבריו בלשון "אומר אני" ע' קדושין (דף ט ע"ב) רבי אומר אומר אני הראשון בסקילה וכולם בחנק וע' גיטין (דף לח ע"ב) רבי אומר אומר אני אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא ושם (דף לט ע"ב) אמרו לפני רבי, אמר נתייאשתי מפלוני עבדי מהו אמר להן אומר אני אין לו תקנה אלא בשטר וכו' וע"ש עוד עשרות דוגמאות בחז"ל.

ולהלן כותב: והנה הבנת ענין הלשון "אומר אני" שהי' שגור על לשונו של רבי נראה, דהוא דרך ענוה [ע' סוטה (דף מט ע"א) משמת רבי בטלה ענוה כו' ובהוריות (דף יד ע"א) אמר רבא אפי' רבי דענוותנא הוא תני אמרו משום ר"מ כו' ובגיטין (דף נט ע"א) שאני מניינא דבי רבי דכולהו מנייניהו מן הצד הוו מתחילין ובתוס' משום ענוה שלא להראות עצמו גדול הי' עושה כן עכ"ל] והכוונה שאיננו אומר את הדין והדבר דרך החלט רק אומר אותו בייחוס אל עצמו, שלו נראה כך, וכדרך שרגילין היום לכתוב מליצת "נלענ"ד" כן הוא ג"כ מעין ענין זה הלשון אומר אני, ולדמיון הך דקידושין (דף ט ע"ב) רבי אומר אמר אני הראשון בסקילה כו' הכוונה שאיננו אומר סתם את הדין הראשון בסקילה והשני בחנק דרך החלט רק "אומר אני" היינו שאני נראה לי כך אבל אינני מחליט שכן הוא.

והנה לפי המבואר בספרי תלמידי הבעש"ט ז"ל כי דרך אנשי המעלה הגדולים להתבונן על כל דיבוריהם ומעשיהם, שאין הם המדברים והעושים בכח עצמם רק כח אלק"י אשר בהם ובכל הנבראים כטעם ואתה מחי' את כולם הוא העושה חיל, הדיבור וכל המעשים כטעם ד' שפתי פתח וכדנודע, הנה יתכן ג"כ כזה הבנת לשון אומר אני, היינו דהקדים אל דיבורו שלא הוא בחכמתו ובתבונתו הוא האומר והמשיג שהדין הוא כך וכך רק כח אלק"י אשר בו היא השכינה הקדושה המחי' את כל הנבראים ונקראת אני כנודע בחכמת האמת וע' תוס' סוכה (דף מה ע"א) על אני והו הושיעה נא הוא האומר את הדברים וזהו ענין הלשון אומר אני דו"ק.

★★

וכותב עוד הגר"י ענגיל ז"ל (שם): והנה כמו שלא נמצא שיגרות לשון אומר אני לשום אחד מן החכמים רק לרבי והוא דבר של חידוש קצת, הנה נמצא עוד דבר של חידוש והוא, כי כמדומה לי שבכל המקרא לא נמצאו תיבות אומר אני זולת פעם אחת בתהלים מ"ה רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך לשוני עט סופר מהיר, והנה נודע כי ספר תהלים נכתב ברוה"ק על ענינים עתידים וע' הקדמת הראב"ע בפי' תהלים וע"כ י"ל דמקרא זה רומז ברוה"ק על רבי וחיבור המשנה שלו, דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב ורבי חיבר המשנה משום עת לעשות לד' הפרו תורתך ע' תמורה (דף יד ע"ב) ותוס' ב"ק (דף ג ע"ב) וזהו שהכתוב מדבר ברוה"ק בעד רבי כאילו רבי בעצמו אומר הדברים, רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך, היינו מה שאני רוצה לעשות כביכול עבור המלך העליון ית' [ונאמר כאן מעשי למלך כמו ששם נאמר לעשות לד' ומדוקדק ביותר תיבת למלך וכנודע דתושבע"פ עניינה הספיר' הנקראת מדת מלכותו ית'] לשוני היינו מה שצריך להאמר בלשון דברים שבע"פ אני רוצה לתקן שיהי' נכתב בעט סופר מהיר [והנה לבי דבר טוב ס"ת רבי. תיבת לשוני גימט' יהודה הנשיא הרי רמוז השם רבי שכינוהו חכמים וגם שמו העצמיי יהודה הנשיא וכן הוא נקרא כמה פעמים בש"ס ג"כ בשם רבי יהודה הנשיא] וע"כ נאמרו במקרא זה תיבות אומר אני, יען הכתוב מדבר ברוה"ק בעד רבי וזה הי' דרכו לומר דבריו בלשון אומר אני וכנ"ל, ולכן גם כאן נאמר אומר אני ודו"ק. עכ"ד והדברים נפלאים.

★★

בגמ׳: ואכתי דאורייתא לא, והא וכו׳ **מעשה בא לפני רבי בתינוק אחד** וכו׳ **בשבויה הקילו.**

הנה הגר״י ענגיל ז״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל י) כתב:

קצת האחרונים הוסיפו לחדש עוד דשוגג באיסור דרבנן א״צ כפרה וסליחה, שאינו דומה לשוגג באיסור תורה שבכל איסורי תורה המעשה בעצמותה עבירה ואיסור וכן המאכל בעצמותו במאכלות האסורות וע״כ גם בשוגג אף שלא הי׳ שם מחשבת עבירה, עכ״ז הרי נעשתה מעשה עבירה וע״כ צריך כפרה וסליחה, משא״כ בדרבנן שאין המעשה או המאכל בעצמותו איסור כלל לפי ההנחה דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא נינהו וע״כ רק אם האדם בזדון לבו עובר על דברי חכמים ה״ז עבריין ורשע, אבל כשהי׳ שוגג בדבר אז לא הוי עבירה כלל וא״צ כפרה וסליחה עכת״ד.

וכותב על זה הגר״י ענגיל ז״ל:

ולענ״ד סברא זאת צריכא עיונא רבא מש״ס חולין (ד״ו ע״א) ר׳ זירא ור׳ אסי איקלעו לפונדקא דיאי אייתי לקמייהו בצים המצומקות ביין, ר׳ זירא לא אכל ור׳ אסי אכל, א״ל ר״ז לר״א ולא חייש מר לתערובות דמאי א״ל לאו אדעתאי, א״ר זירא אפשר גזרו על תערובות דמאי ומסתייע מילתא דר׳ אסי למיכל איסורא (בתמי׳) השתא בהמתן של צדיקים וכו׳ עכ״ל הגמ׳. והנה מפורש פה דגם שוגג באיסור דרבנן נחשב לעבירה, דהא דמאי רק מדרבנן אסור ור״א בשוגג הוא שאכל ואעפ״כ חשיב לי׳ ר״ז תקלה וקמתמה השתא בהמתן של צדיקים כו׳.

והשיב על כך הגר״י ענגיל ז״ל:

ולכאורה יש ליישב, דשאני דמאי דאף שהאיסור הוא מדרבנן עכ״ז הרי האיסור דרבנן הוא מחשש איסור תורה דשמא לא עישר העם הארץ וה״ל טבל ואסור מה״ת, אלא דמדאוריית׳ לא חיישי׳ להכי דרוב מעשרין הן ועכ״ז כיון דמדרבנן חיישי׳ להכי שיש בו איסור תורה, ע״כ שפיר הוי החשש הזה איסור חפצא ושפיר חשוב עבירה גם בשוגג.

★★

וכתב (שם) אסמכתא לתירוצו הנ״ל מהגמ׳ כאן בב״ק, דלכאורה קשה דהו״ל להגמ׳ לתרץ בפשיטות דשבוי׳ דרבנן היא והרי לגבי רבנן קי״ל דמסל״ת נאמן, ועל כרחך דשבוי׳ גרע דהוי דרבנן מכח חשש דאורייתא דהיינו חשש זונה שמה״ת אסורה לכהן, וע״כ אי לאו טעמא דבשבוי׳ הקילו לא הי׳ מסל״ת נאמן בשבוי׳ אע״פ שמדרבנן היא, והוא כסברא הנ״ל לגבי טבל ודמאי ודו״ק.

דף קט״ו ע״א

בגמ׳: גנב ומכר ואח״כ הוכר הגנב כו׳ **תרווייהו אית להו דרב חסדא.**

בשו״ת הרא״ש (כלל צ״ג סי׳ ב׳) כתב ראובן שמשכן ספרים לשמעון ושמעון השאילם ללוי בלי רשות של ראובן, ונמצא שנפחתו הספרים אצל לוי, וראובן תובע אותו. אם לוי ידע שספרים אלו ממושכנים הם אצל שמעון, הרי הוא גזלן, וראובן יכול לתובעו, דרצה מזה גובה רצה מזר גובה. אבל אם לוי לא ידע שספרים אלו ממושכנים הם, וחשב שהם של שמעון, אינו יכול ראובן לגבות משמעון. ע״כ.

מבואר מזה דהא דאמרינן רצה מזה גובה רצה מזה גובה, הוא רק אם האחר ידע שהוא גזול, אבל אם האחר לא ידע שהוא גזול פטור. וכ״כ הריטב״א כתובות (ל״ד ע״ב).

אמנם הנמוק״י (ב״ק כ״ט ע״א בדפי הרי״ף) כתב שאם שאל שמעון חפץ מראובן, והי׳ סבור שזה של ראובן, ונמצא שזה של אחר, ה״ז חשיב גזלן כיון שכיון לקנותו כשהוציאו מרשות ראובן. הרי דאף שלא ידע שהוא גזול גם כן מיחייב עלה.

וכתב במחנה אפרים (הל׳ גזילה סי׳ ז׳) דלכאו׳ יש להוכיח כדעת הנמוק״י מהא דאמרינן הכא גנב ומכר ואח״כ הוכר הגנב כו׳ ותרווייהו אית להו דרב חסדא דאמר רצה מזה גובה רצה מזה גובה. וע״כ איירי כאן שלא ידע הלוקח שהוא גזול, מדאיתי׳ לגבי׳ תקנת השוק, ואעפ״כ חשיב הוא כגזלן, וצ״ע.

★★

בגמ׳: תקנת השוק.

יש לעיין בתקנה זו האם תיקנו חז״ל שהחפץ קנוי ללוקח והבעלים יכולים לפדותו או שהחפץ הוא של הבעלים ותיקנו חז״ל שהבעלים צריך לשלם דמי החפץ. והנה בשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ ק״כ) תולה זאת במחלוקת הטור ורש״י, דהטור (בסי׳ שנ״ו) כתב שתיקנו חכמים שאין הלוקח

צריך להחזיר החפץ עד שיתן לו מעותיו, משמע מזה שהלוקח הוא הבעלים ונחשב שלו לכל דבר רק אם הבעלים נותנים לו דמי החפץ חייב ליתן לו, ורש"י (בד"ה ורבי יוחנן) כתב מיהו לאחר שישלם הגניבה יתבע מעותיו מבעל הבית, משמע מזה שהחפץ הוא של הבעלים ולכן צריך קודם להחזיר החפץ ואח"כ יכול לתבוע מעותיו. ומסיק הדובב מישרים להלכה כדעת הטור שהחפץ קנוי ללוקח.

עוד נפ"מ בין רש"י להטור י"ל, בשנודע ללוקח שהחפץ גנוב האם מותר לו להשתמש, לדעת הטור מותר לו להשתמש כי החפץ קנוי לו, ולדעת רש"י אסור.

אמנם יל"ע בדברי הטור, הרי מעיקר הדין הי' צריך הלוקח להחזיר החפץ לבעליו בלי שיצטרכו הבעלים לשלם עבורו, וא"כ מהיכ"ת נימא שחז"ל עשו תקנה גדולה כזו שיהא קנוי ללוקח, די בזה שתיקנו שהבעלים צריך לשלם דמי ההוצאות של הלוקח.

ועוד יל"ע דאי' במשנה (קיד:) נשבע הלוקח כמה הוציא ויטול (ועי' רמב"ם פ"ח ה"ו מהל' טוען שזה דין של כל הנשבעים ונוטלין), ולכאו' לדעת הטור למה צריך הלוקח לישבע, הלא הוא המוחזק והבעלים המוציא, וא"כ יביא הבעלים ראי' שאינו כדברי הלוקח.

ועל כן נראה שאין כונת הטור שהחפץ קנוי, אלא כדברי הרמ"ה הובא בשיטמ"ק כאן, וז"ל זיל שרי עביטך כלומר לך ותן לו מה שהוציא והתר המשכון מידו, וש"מ דלא מפקינן לי' מידא דלוקח עד דיהיב לי' בעה"ב דמיו עכ"ל, דהיינו שאע"פ שאין הלוקח חייב להחזיר החפץ עד שהבעלים יתן דמיו, אבל הרי הוא בגדר משכון אצל הלוקח וכלשון הגמ' "עביטך", ולפי"ז א"ש דצריך לישבע כמו כל משכון. [אמנם גם אם נימא שזה משכון ביד הלוקח, י"ל שכ"ז שלא נודע לו שהוא גנוב תיקנו חז"ל שיהא שלו לענין לקיים מצות שצריך שיהא לכם].

(הרה"ח רי"מ ניימן שיחי' - ב"ב)

★★

בגמ': מתקיף לה רב כהן ודלמא גלימא בהני זוזי קמאי יהביה ניהלי' וכו' אמר הילכתא כרב כהן וכו'.

בנחל יצחק להגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל חו"מ ח"א (בקו' באור ספק תקנה ענף ו) כותב:

ברמב"ם בה' גניבה פ"ה הל' ח ובח"מ סי' שנו ס"ט נפסק כמסקנת הגמ' כאן, אלמא דאף מספיקא מוציאין מהמוחזק, דהא האתקפתא הוא בלשון ודילמא גלימא כו', דמשמע דהוי ספק בעיקר הך מילתא אי הימני' בהלואה בתרא או דלא הימני' כי אם על סמך הך גלימא, ואפ"ה מוציאין מהבעה"ב דהוי מוחזק. וקשה, דהא קיי"ל המוציא מחבירו עליו הראי', ואף בספק חוב מהני תפיסה כמו שהשיג הש"ך בת"כ על היש"ש.

וע"כ מוכח מזה כשיטת הרב המגיד דבספק תקנה לא מהני תפיסה, ולכן א"ש הא דאמרו דמוציאין מהבע"ב מספיקא, דכיון דעיקר הך מילתא אינו רק מצד תקנת השוק על כן בספק תקנה מוקמינין על ד"ת. ועי' בש"ך סי' שנו ס"ק ו משכ"ש שם גבי גנב מפורסם. אכן לפי משכ"ש להוכיח במקו"א דדוקא בספק עיקר תקנה אמרו כן, אבל כשהספק מצד אחר מיקרי התופס מוחזק ואמרינן המע"ה, א"כ עדיין תקשה. דאיך אמרו שם דמחוייב להחזיר מספיקא להבע"ב הא התופסו הוה מוחזק. והא זה הוי תקנה וודאית, דאף בהוכר הגנב איתא לתקנת השוק. ובוודאי אין לומר, דכיון דהוי ספק א"כ ממילא מקרי דברים שבלב דזה אינו מכמה טעמים. וע"ש עוד משכ"ש בזה.

★★

בגמ': אבימי בר נאזי חמוה דרבינא הוה מסיק בההוא גברא ארבעה זוזי, גנב גלימא אתיא ניהלי' וכו' מתקיף לה רב כהן וכו'.

הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו שו"ת בן פורת (ח"א סי' ב) כתב כאן ענין נפלא ונביא דבריו:

ענין הספק כאן הוא דאיש הזה הי' לו אמון (קרעדיט בל"א) אצל אבימי על הלואת ד' זוז ולא על יותר, וע"י שגנב גלימא ונתנה לו, הנה נשתלמה ונסתלקה הלואה הישינה וניתן מקום עי"ז להתחדש אותה הלואה שנית בסכום זה והלוה לו שנית ד' זוז, ונחלקו בזה רבינא ור' כהן אם נחשב שהגלימא היא שפעלה הלואה השני' כאילו הלוה ממש עלי' וצריך לשלם לו דמי הלואה השני' עכ"פ, או נחשב שהגלימא סילקה רק הלואה הישינה [ועלי' הא ליכא חיוב תשלומין דהיא הרי הוא גנב ופרע בחובו] והלואה השני' מאילי' נעשית ולא הגלימא היא שפעלתה.

וס״ל לרבינא דנחשב שהגלימא היא שפעלה הלואה השני׳ והו״ל הלוה על הגלימא וצריך להחזיר לו דמי הלואה זאת מיהת, ור׳ כהן ס״ל דלא הגלימא שפעלה כו׳ דאף דהגלימא סילקה הלואה הישינה וניתן מקום עי״ז להתחדש הלואה שנית, מ״מ סוף סוף השני׳ מאילי׳ נעשית, כמו שהי׳ מלוה לו מתחלה בלא דבר ומה שניתן מקום לה ע״י הגלימא שסילקה הישינה, אין זה נחשב שפעלה כו׳ וכאילו הלוה בעצם על הגלימא שיצטרך לשלם לו מעותיו דו״ק היטיב כי הענין דק מאוד.

[ובחידושי לשם הארכתי בזה ביותר, דוודאי לא הי׳ שם הכחשה במציאות דאבימי טען דלולא הגלימא שבידו לא הי׳ מלוה לו שנית ועל הגלימא הוא שהלוה, ושכנגדו טען דמפאת ההאמנה לבד ג״כ הי׳ מלוה, רק זה וודאי דמפאת ההאמנה לבד ג״כ הי׳ מלוה כמו שהלוה לו כן מתחלה ושניהם היו מודים בזה, ואך דההאמנה הא היתה לו רק על ד׳ זוז דהא כשרצה ללוות עוד הוצרך לגנוב גלימא ולהביא לו וע״כ הי׳ שם רק ספיקא דדינא הנ״ל, אי מה שהגלימא עשתה מקום להלואה שני׳ ע״י סילוק הישינה נחשב שפעלה בעצם כו׳ וכאילו הלוה עלי׳ או לא וכנ״ל ודו״ק היטב מאוד עכ״ד].

★★

בגמ׳: איתמר גנב ומכר ואח״כ הוכר הגנב וכו׳ **והכא בעשו בו תקנת השוק קמיפלגי** וכו׳.

פליגי הראשונים ז״ל בגדר תקנת השוק דברש״י כתב בכמה מקומות ״מיהו לאחר שישלם הגניבה יתבע מעותיו מבעה״ב״ ומבואר דס״ל דקודם מחזיר הגניבה ואח״כ נותנים לו דמים. אכן בטור כתב ״תקנו חכמים שאינו צריך להחזיר לבעליו אלא עד שיתן לו מעותיו״ ומבואר דעד שיתן מעותיו הוי דידיה.

ובחי׳ הגרע״א הביא בשם מהרי״ט (חו״מ סי׳ יב) דגנב מפורסם דפליגי המחבר ורמ״א אם עשו תקנת השוק ומשוי ליה לספיקא דדינא, ונסתפק האם כיון דעכ״פ צריך להחזיר החפץ ממילא לגבי הדמים מקרי מוציא וכספק אילן קודם או דבמטלטלי דהוי תפוס גמור ליתא להאי כללא. והגרע״א בחי׳ כתב ע״ז דחלוק מהתם, דהתם מחויב לקצוץ, אבל הכא אף דהחפץ חייב להחזיר מ״מ אם מגיע לו דמים א״צ להחזיר החפץ עד שיתנו לו דמים וא״כ מספק אין מחזיר בלא דמים.

★★

וכתב חכ״א בקובץ בנתיבות המשפט (ע׳ קעד):

ולפום ריהטא פלוגתתם דמהרי״ט והגרע״א תליא בטור ורש״י, דלרש״י דקודם מחזיר החפץ א״כ אינו מוחזק כלל, ולטור דקודם צריכים ליתן דמים נחשב בחזקת הלוקח, ובקצה״ח (סק״ד) נראה דאינו מוחזק עייש״ד. אמנם בסק״ה בשם הנמוק״י נראה דהוי דידיה דכתב דלא מהדרינן למריה בלא זוזי וכדעת הטור.

דף קט״ו ע״ב

בגמ׳: לא יתן מים מגולין לפני בהמתו.

בשו״ת פני מבין (יו״ד סי׳ שכ״ח) מביא ראי׳ להתיר בהמה ששתתה מן המים שבשכונת המת ואח״כ נשחטה, ממ״ש הפוסקים ראי׳ לשפיכת המים ממרים דכתיב ותמת שם מרים ולא הי׳ מים לעדה ובמדרש אמרו ולא הי׳ מים לעדה אבל לצאן ובקר הי׳, הרי שהניחו המים לבהמות שישחטום אחר מעל״ע, ועכ״ז קשה להקל הואיל ובשד״ח הביא בשם כמה פוסקים לאסור אף כשבשלו במים אלו.

ובשו״ת יביע אומר יו״ד (ח״א סי׳ כג ס״ק י״א) כתב להעיר דבגמ׳ ב״ב (י״ז.) מבואר דמרים מתה בנשיקה וא״כ אין שייכות למלאך המות שם. ובארחות חיים מביא ב׳ טעמים להמנהג לשפוך מים שבשכונת המת או משום שמלאך המות מפיל טיפת דם מן המת לתוך המים, או שידעו הכל שיש שם מקרה מות, ולא יהי׳ צריך להוציא בפה שעל זה אמר הכתוב מוציא דיבה היא כסיל.

נמצא שבמרים ליכא ראי׳ להתיר רק אטעם מוציא דיבה, אבל אטעם מה״מ ליכא ראי׳ כיון שבמרים ל״ה מלאך המות שמנשיקה מתה, ומה שנסוג אחור בהיתרו עפי״ד השד״ח כתב די״ל דמותר בדיעבד, דל״ד למ״ש ב״ק קט״ו שלא יתן מים מגולים לפני בהמתו משום סכנה שישחטנו אח״כ כפירש״י שם, דשאני ארס נחש דמקלא קלי, וע״ש שהביא משנה חולין

נ"ח: דבהמה ששתתה מים הרעים ופירש"י דהיינו מים מגולין, ומוכח דל"ח בהא בדיעבד וסכנת נפשות.

★★

בגמ': ולא ישקה מהם את בהמתו.

פירש"י משום סכנת נפשות שמא ישחטנה אח"כ.

הב"ח והט"ז (יו"ד סי' קט"ז) תמהו דהא תנן בחולין (נח:) בהמה ששתתה מים הרעים [פרש"י מים מגולים] כשרה ואין בה סכנה. וכתב הט"ז דרש"י כאן דייק להוסיף שמא ישחטנה "אחר כך", וכוונתו דהחשש שישחטנה מיד אחר ששתתה, אבל בחולין איירי כששהתה כמה שעות לאחר ששתתה ונשארה בריאה דאז חזינן שלא שתתה מארס נחש.

הנחל אשכול (ח"ג ס"כ) מתרץ עפ"י שאחז"ל בענין חמורו של בלעם [ע"ש ברש"י] נתן הקב"ה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, וכך ברא הקב"ה בטבע הבהמות שמתרחקות מדברים המזיקין לה, וע"כ י"ל דשם בחולין איירי כשהבהמה שתתה מעצמה, דאז אמרינן דודאי הבינה שאין ארס במים המגולין, אבל הכא איירי באדם שמשקה את בהמתו, וע"כ בודאי יתכן שיש במים ארס נחש ובעל הבהמה יסתכן כשישחטנה.

★★

פירש"י משום סכנת נפשות שמא ישחטנה אח"כ. וכ"כ הר"ן בע"ז (פ"ב) והתוס' פירשו דהאיסור משום בל תשחית שמפסיד את בהמתו.

וע"ש בר"ן ובב"י יו"ד (סי' קט"ז) שכתבו דמותר להשקות לכל בהמה טמאה שהרי בודאי לא יבא לאכלה ולא יכנס לסכנה. בתשוב' מהר"י אסאד (יו"ד תשוב' קס"ד) תמה על הר"ן והב"י איך התירו להשקות מים מגולין לכל בהמה ואמאי לא חששו לבל תשחית. ותירץ דבל תשחית כה"ג הוא רק איסור דרבנן ובכל מים מגולין יש רק ספק אם שחתה מהם נחש, וקי"ל דספק דרבנן להקל.

עוד תירץ המהר"י אסאד דהכא איירי במשקה את הבהמות לנסות אם יש במים ארס נחש, וס"ל דבשאין כוונתו להשחית אפילו איסור דרבנן ליכא.

★★

בגמ': ולא ישקה מהם את בהמתו ולא בהמת חבירו.

התוס' הוכיחו מע"ז (ל:) דהוא משום איסור בל תשחית ומזיק. ולכאו' צע"ג, דהא בחולין ט: הוכיח אביי מהאיסור של מים מגולים דחמירא סכנתא מאיסורא, דבאיסור בכה"ג היינו מקילין ע"י חזקת היתר, וא"כ אמאי אסור להשקות את בהמתו משום בל תשחית, והרי בזה אין דין סכנתא ואמאי נחמיר מספק.

(קובץ קול התורה קובץ נא ע' כו)

★★

בגמ': ובשמן לא יעשה כן מפני הפסד כהן.

בטור יו"ד (סי' של"א) כתב דתרומת מעשר של דמאי מוכרה לכהן והדמים הם שלו, דהרי לגבי הממון יש לומר דהמע"ה. אבל ברש"י סוטה (מ"ח ע"א) ותוס' יומא (דף ט') כתבו דנותנה לכהן בחנם, דהוא דבר מועט. א"נ דלמא משהו גבי' ויאכלנו.

וכתב הגרעק"א בתוספותיו (דמאי אות ו') וכן בהגהותיו לרמב"ם על המשל"מ (פ"ט הלכה ב') ראי' לשיטת רש"י ותוס' מסוגיין דקאמר דבשמן לא יעשה כן מפני הפסד כהן. ואם נימא דהכהן אינו מקבלו בחנם אלא שהישראל מוכר לו, מאי הפסד כהן שייך כאן, אלא מוכח מזה שהישראל נותן לו התר"מ בחנם.

★★

בגמ': ותקלה עצמה תנאי היא.

בשו"ת רב פעלים (ח"א יורה דעה סימן יא) נשאל אודות סל מלא ככרות לחם רקיקין, שיש בו קרוב לשבעים ככרות, והיה מונח על הזיז למעלה מן הסל כלי מלא חלב, ונפל הכלי ונשפך החלב כולו על הככרות שבסל, ומעט מהם פלטי שלא הגיע להם החלב, אך רובם נשפך החלב עליהם, ושואלין הלכו בו מה דינם של ככרות אלו.

והשיב, שבודאי ככרות אלו אף שאין בהם שינוי ודרכן לאכלן עם בשר, לא שייך בהו הקנס שקנסו חז"ל לעושה ככרות בחלב ולא עשה בהם שינוי, דאסרו כל הככרות עליו לאכלם אפילו עם חלב, כיון שכאן נפל החלב אחר

אפייתם מאיליו דרך מקרה ואונס, ומאי הוי ליה למעבד, ולכן מותר לאכול ככרות אלו בחלב.

אמנם כתב, שצריך לאכלם תכף ומיד, ולא ישהה אותם אצלו, כיון דחיישינן לתקלה שמא ישכחו ויאכלום עם הבשר, ולכן יחלקם לבעלי בתים, כדי שיהיו נאכלין בו ביום, ואינו רשאי שישהם ויאכלם קמא קמא עם חלב או לבדם, כיון שחששו חז״ל לשהיה בשביל תקלה, וכמובא כאן בגמרא שתקלה עצמה תנאי היא, (וכן עיין ביומא דף כו, אמר רבא גזרה משום תקלה, וכן בפסחים דף לג, ובסוטה דף מח, ב ברש״י ד״ה מפריש, שכתב גזרה אי משהי ליה).

★★

בגמ׳: הרי שהי׳ טעון כדי יין וכדי שמן וראה שהן משתברות, לא יאמר הרי זה תרומה ומעשר על פירות שיש לי בתוך ביתו ואם אמר לא אמר כלום [כיון דלאיבוד אזיל לית בהו זכייה והפקירא הוא, רש״י] ופריך הגמ׳ **מהא דתניא, מי שבא בדרך ומעות בידו ואנס כנגדו לא יאמר הרי פירות שיש לי בתוך ביתי מחוללים על מעות הללו ואם אמר דבריו קיימין** וכו׳ [הרי דאע״ג דלאיבוד קא אזיל מ״מ לא הוי כהפקר].

הקשה הגאון ר׳ יעקב רודרמן זצ״ל (בקובץ ישורון כרך י״ח ע׳ רכט) מהגמ׳ כאן על דברי התוס׳ לעיל (י״ז ע״ב) ד״ה זרק כלי וכו׳ שכתבו:

נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות חצי נזק, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו עכ״ל. הרי דסבירא להו דיש לחלק בין היכא דעושה מעשה בגוף הכלי עצמו, דאז שייך לומר בתר מעיקרא אזלינן, להיכא דזרק אבן או חץ על הכלי ולא עשה שום מעשה בגוף הכלי, דהתם כ״ע לא פליגי דבתר תבר מנא אזלינן.

וקשה על התוס׳ מדברי הגמ׳ כאן, דלפי דברי התוס׳ יש לחלק בפשיטות ביניהם, דהיכא דנשבר כד היין הוי כזורק הכלי עצמו ונחשב כאילו ההיזק הוא כבר כאן, משא״כ גבי הך דהגזלנין הוא רק כזורק חץ וממילא לא נחשב כאילו כבר נעשה ההיזק.

אמנם נראה דמגמרא זו לא קשה כל כך, דיש לחלק דהתם לא איירי בדין ״מזיק״ אלא בדין ״ברשותו״ לגבי חילול מעשר, ואע״ג דלא נחשב כאילו כבר נעשה הנזק עכשיו, מ״מ לא מקרי ״ברשותו״ כיון שבודאי יטלו הגזלנים ממונו, ואפ״ה דבריו קיימין, ושפיר פריך הגמ׳ מאי שנא מכדי יין ושמן.

★★

בגמ׳: וכל היכא דאיכא הפסידא לכתחילה לא יאמר וכו׳.

בקו׳ הערות וציונים (ע׳ ק) ביאר כאן:

שיטת רש״י, דקושית הגמ׳ על הא דבמקום דאיכא פסידא אפילו בהפסד מועט אסור לתרום לכתחילה והכא ביין טמא מותר לתרום לכתחילה אע״ג דאיכא קצת פסידא, דאפשר לזלף יין טמא אף שהוא חדש ואינו טוב לזילוף, מ״מ קצת הפסד יש בזה, ולמה נקטה הברייתא לכתחילה לא יתרום רק בשמן דהוי הפסד מרובה כיון דשמן טמא ראוי להדלקה.

ושיטת תוס׳ דיין טמא לא חשיב הפסד כלל כיון שבלא״ה הוא טמא ואינו ראוי לשתיה וחדש אינו ראוי לזילוף, וקושית הגמ׳ היא למה חלה ההפרשה בדיעבד, הרי זה הולך לאיבוד והוי הפקירא.

ותירוץ הגמ׳ כשעקל בית הבד כרוך עליו לתוס׳ הוא פשוט, דאפשר להציל ע״י הדחק לכן אינו הפקר וחלה הפרשה. אבל לרש״י צ״ל דהפסד מועט שאוסר לכתחילה היינו דוקא באופן שהיין ראוי לשתיה ותורם דבר שהולך לאיבוד ואפשר להצילו ע״י הדחק, ואף דאפשר להציל נחשב הפסד כיון שיש בזה טירחא והוצאה. אבל יין טמא גם אם א״א להציל כלל הוי רק הפסד מועט כיון שבלא״ה אין לו שימוש טוב ובזה כשמצטרף מה שאפשר להציל ע״י הדחק הרי זה מחשיבו שאין כאן הפסד כלל. ולכן תורם אפילו לכתחילה.

ובהמשך דברי הגמ׳ נתגלתה למאי חזיא, לרש״י הכא נמי פריך אמאי תורם לכתחילה, הא איכא הפסד מועט שלא יוכל לזלף היין הטמא, ומשני כרב נחמיה, שאפשר להעבירו במסננת, ואע״ג דשמן נמי אפשר להעביר במסננת, מ״מ חשיב הפסד מועט, משא״כ ביין שאין בו הפסד גדול שמתחילה לא היה ראוי אלא לזילוף ויין חדש אינו טוב

לזילוף וגם עכשיו אם ירצה לסנן יוכל לזלף, א"כ ב' הסברות יחד גורמים דלא נחשב אפילו הפסד מועט. זה הפשט הפשוט בגמ' לשיטת רש"י.

דף קט"ז ע"א

בגמ': הרי שהי' בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו כו' אין לו אלא שבח כו' משטה אני בך.

הרמב"ן בתורת האדם הובא בטויו"ד (סי' שט"ו) כתב על פי זה שרופא שבא לחולה והבטיחו החולה להרופא שישלם לו ממון הרבה לשלם עבור הרפואות והסממנין שנותן לו, אין לו אלא דמיהן, שיכול לומר משטה הייתי בך מחמת האונס. אבל אם הרופא לוקח הרבה כסף עבור רפואתו, צריך החולה לשלם לו כל מחיר שהסכים, כי הרופא מקבל כסף עבור חכמתו, ואין שיעור לשיווי חכמתו, נמצא שאין הוא מפריז אלא משלם לו שיוויו, ואין זה דומה לרפואות וסממנים שיש להם דמים, ואינו חייב אלא דמיהם.

וכיוצ"ב כתב בחכמת שלמה (חו"מ סי' רס"ד סעיף ז') שמי שמבקש סכום מופרז על סוד מקצועי, צריך לשלם כפי אשר הסכימו, שאין ערך לחכמה זו.

★★

ברמ"א (חו"מ סי' רס"ד סעיף ז') כתב דאם הבטיח לשדכן והפריז לו יותר משכרו הרגיל, א"צ ליתן לו אלא שכרו, דמה שהבטיח לו יותר יכול לומר לו משטה אני בך כמו דהבורח יכול לומר להמעבורת משטה אני בך ואין לו אלא שכרו, והמקור הוא במרדכי כאן (סי' קע"ב).

ובש"ך שם (ס"ק י"ד) הביא מתשו' דברי ריבות ומהר"י בן לב דדוקא בשדכן כן הוא, ולא בסרסור שהבטיח לו יותר על שכרו אם יצליח למכור לו דבר זה, ועיין שם במהר"י בן לב הטעם דדוקא שדכן שעושה מלאכת שמים, וכן זה שצריך להציל את חבירו להעבירו את הנהר, י"ל בזה משטה אני בך, משא"כ סרסור שאת מלאכתו הוא עושה, גם אם מפריז על מה שרגילין ליתן, צריך ליתן לו כל שכרו. והש"ך חולק עליהם וסובר דאף בסרסור הדין כן שאין לו אלא שכרו, ובנתיבות המשפט (ס"ק ח') כתב שהוא מטעם אונא' עיין שם.

★★

בשו"ת תשב"ץ (חלק ד' טור שלישי סי' כ') כתב דהא דאמרינן דבמפריז יותר משכרו יכול לומר לו משטה אני בך, היינו דוקא במפריז לו הרבה יותר משכרו, אבל אם מפריז רק קצת חייב ליתן לו.

וכתב בנתיבות המשפט (חו"מ סי' רס"ד סק"ח) שהשיעור הוא שתות שהוא שיעור אונא', ופחות מזה חייב ליתן לו.

★★

בגמ': ונימא לי' משטה אני בך וכו' אמר לו טול דינר והעבירני וכו'.

כתב המרדכי (כאן סי' קעב): אומר ר"מ דה"ה לשכר שדכנים אינו חייב ליתן לו כי אם טרחו. אמנם ראיתי בספר אור זרוע שפסק משום רבינו שמחה שחייב ליתן לשדכן כל מה שהתנה, ואינו דומה לטול דינר והעבירני, שבשכר שדכנים רגילים ליתן הרבה יותר מכדי טרחו, והביא דמעשה בא לפני ר"י באחד שעשה השבעה והוחזרה הגניבה ונדר לו זקוק, ואחר המעשה לא רצה ליתן לו אלא שכר טרחו, ופסק ר"י לתת לו כל מה שהתנה, שבדבר זה רגילים ליתן יותר מכדי טרחו, ואמרתי לפני מורי שכן ראיתי ולא השגיח. ושוב מצאתי בספר המצות משום רבינו יהודה דה"ה לענין רפואות דדרך ליתן דמים מרובים ולא נאמר שיחק בו. ושוב הרצו לפני רבינו מאיר שכן ראו בספר המצוות ולא השגיח, ובספר החכמה כתב רבינו ברוך ממגנצא על בעה"ב שחייב לתת לשדכן כל אשר התנה, וכן פסק רבינו שמחה וכו' ע"כ.

עוד כתב המרדכי (שם סימן קעד), השוכר את הפועל להביא כרוב לחולה נותן לו שכרו משלם ככל אשר התנה, מאחר שעשה שליחותו, פירש הר' חזקיה, דוקא אם היה עוסק במלאכה שהפסיד לו כל כך, אז נותן לו שכרו משלם, אפי' יותר מכדי טרחו הרבה, אבל אל"ה לא יתן לו רק שכר טרחו, דדמי לבורח מבית האסורים וכו' דמצי אמר ליה משטה אני, וטעמא דהוא מסוכן וחייב להצילו וליטול שכר טרחו, וה"נ מצוה להביא רפואה לחולה, אבל בשאר מלאכות שאינם של מצוה, חייב לתת לו כל אשר התנה.

ובתשובות מיימוני (לספר נזיקין סימן כב) כתב אהא דבורח מבית האסורים, מכאן נראה לי דהאומר לשדכנים אני אתן לך כך וכך שפלוני יזווג בתו לי או לבני, דאין לו

אלא שכר טרחו ותו לא, אבל אם השדכן אומנתו בכך שהולך במלאכות תדיר ומזווג זיווגים, שמא זה ראוי לדמותו לסיפא בצייד השולה דגים וכו׳, או שמא לא דמי, דהתם הריוח שלו ברור יותר וכו׳, אבל השדכנים פעמים רבות הולכין ואין עושין, ורפיא בידיה אי דמיא לסיפא, והבא להוציא צריך ראיה ברורה, לכן טוב שיעשו קנין בסודר מה שנודרים להם, עכ״ל רבינו מאיר בחידושיו ע״כ.

★★

בגמ׳: ירד להציל ועלה שלו מאליו מהו א״ל משמיא רחימו עלי׳.

באור שמח (הל׳ שכירות ריש פרק ז׳) דן במי ששכר בית מחבירו, ובעל הבית הלך וביטח את הבית נגד שריפה, ונשרף הבית (באופן שהוא כמו גניבה ואבידה, ששוכר חייב), אם יכול לפטור את עצמו בטענה שהרי יש לו לבעה״ב תשלומין עבור השריפה מאת הביטוח.

וכתב דיש לפשוט מהא דאמרינן הכא ירד להציל ועלה שלו מאליו דא״ל משמיא רחימו עלי׳, הרי דאף שמה שקיבל ע״ע אחריות הוא מחמת שמציל חמורו של חבירו ומפסיד חמור של עצמו, וכאן לא הפסיד את חמורו, שהוא עלה מאליו, ואעפ״כ א״י לומר דכיון שלא הפסיד את חמור ליפטר מלשלם, אלא אמרינן משמי׳ רחימו עלי׳. כ״ש כאן שהוא משלם מידי חודש בחדשו להבטיח את ביתו מאחריות שריפה, לכן אע״ג דלא נפסד מהשריפה, שחברת הביטוח ישלם לו, אעפ״כ חייב השוכר לשלם. עיין שם עוד.

ועיין מה שהאריך בכזה בשו״ת מנחת יצחק חלק ג׳ (סי׳ קכ״ו).

★★

בגמ׳: ירד להציל ולא הציל וכו׳.

כתב הרא״ש בתשובותיו (כלל קה סי׳ א): על ראובן שהיה סרסור של שמעון למכור ביתו, והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ולא אבה למכור ללוי, דאמר שהוא שונאו, ומכרו לאחר, ותובע הסרסור דמי סרסרותו - השיב הרא״ש, לא ידענא במה נתחייב לו מעות, מעשים בכל יום שיש במקח אחד כמה סרסורים וכו׳, ומי שנגמר המקח על ידו זכה בסרסורתו וכו׳, אבל בנידון זה אינו חייב ליתן לו כלום.

ודמיא להא דגוזל בתרא (ב״ק קטז) ירד להציל ולא הציל מהו, אמר ליה זו שאלה, אין לו אלא שכרו, פירש שכר טרחו ולא דמי חמורו (היינו ששטף נהר חמורו וחמור חבירו והוא הניח מלהציל חמורו וירד להציל חמור חבירו ולא הציל ועי״ז שטף הנהר חמורו והפסיד, אי׳ בגמ׳ דאינו משלם לו רק שכר טרחו הראוי לו בשביל זה ולא דמי חמורו שהפסיד), הכא נמי יתן לו שכר טרחו שהלך ודיבר עמו ולא שכר סרסרותו, ועוד דלא דמי כלל, דהתם הפסיד המציל חמורו כדי להציל חמור חבירו, אבל הכא לא הפסיד מאומה, עכ״ל הרא״ש.

★★

והב״י (חו״מ סי׳ קפה) מביא את דברי הרא״ש הנ״ל וכותב עליו:

נראה מדבריו ששכר טירחיה מיהא צריך ליתן לו, ואפילו לפי טעם השני שכתב דלא דמי כלל, אפשר דהכא נותן לו שכר טרחו, דמ״מ מפסיד הוא זמנו, אבל אין מנהג העולם כן, לפיכך נראה לפרש דברי הרא״ש דהכי קאמר, אפי׳ אי הוה נידון דידן דומה להיא דירד והציל, יתן לו שכר טרחו, אבל שכר סרסרותו ודאי לא יטול, ועוד דלא דמי כלל, והלכך אפי׳ שכר טירחיה לא יטול, עכ״ל הב״י.

★★

וכתב חכ״א בקובץ אור ישראל (שנה ו קו׳ א ע׳ קא):

ולכאורה דברי הב״י אלו צריכין ביאור, דלמעשה לא תירץ קושיא הב׳, דהלא גם כאן מפסיד עכ״פ זמנו, וצ״ל דכוונתו דלמעשה אינו דומה להא דירד להציל, דשם הרי הפסיד ממונות, משא״כ כאן הוא רק הפסד זמן, וכיון דאינו דומה לשם, ע״כ אמרינן דבהפסד זמן א״צ לשלם כלום, אולם לפי״ז היה יוצא דאם הסרסור הפסיד ממש, באופן שהוציא הוצאות כגון טעלעפון, או דלק למכונית וכדומה, דצריך לשלם לו עכ״פ דמי טירחתו, וזהו חידוש שלא נזכר בשום מקום, וגם אין מנהג העולם כן.

(ודוחק לומר דשם משמע קצת דהפסד חמור הוא יותר משכר טירחיה, דקאמר אינו משלם לו אלא שכר טירחיה, משמע דהוא פחות מזה, ועכ״פ הוא הפסד גדול, משא״כ כשהוציא הוצאות קטנות אינו משלם כלום - זה דוחק גדול, דמנא לן לחלק בין הפסד להפסד, והרי נתת דבריך

לשעורין, ותו, דמלשון הרא״ש שכתב הכא לא הפסיד מאומה, משמע דבהפסד מועט ודאי צריך לשלם).

★★

ולהלן מביא שם עוד:

וראיתי בפתחי תשובה (בסי׳ רסד ס״ק א) על הדין שכתב הרמ״א דבירד להציל ולא הציל אם הבטיח לו שכר דמשלם לו שכר טרחתו, שהביא בשם שו״ת חוות יאיר (סי׳ קנד) וז״ל: וה״ה בסירסור או שדכן, אם אמר לו שדך לי אשה פלונית, או סרסור לי בית פלוני, וקבע לו שכר, אם לא אמר ליה לכשתגמר הדבר, רק הבטיח סתם, וזה טרח, אף שלא עלה בידו, נוטל מה שקצב אם אינו סך גדול ורב מהראוי לטרוח בזה וכו׳, משא״כ אם בעת הפיסקא אומר לו לכשתגמר הדבר, אינו נוטל בלא עלה בידו אפי׳ הוצאות שהוציא, מאחר שלא התנה עיי״ש. הרי דסובר ג״כ כמ״ש הרא״ש דמדמינן שדכן לירד להציל ולא הציל, דאם הבטיח לו שכר משלם לו שכר טירחיה, אלא דלהרא״ש זהו דוקא אם הוציא הוצאות על זה, ומדבריו משמע אף בלא הוציא הוצאות על כך ג״כ חייב לשלם.

★★

בגמ׳: נהי דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה אדעתא דכ״ע לא אפקריה.

התוס׳ תמהו דמאי שנא מהא דקיי״ל (ב״מ כד.) המציל מן הארי ומן הדוב הרי הוא שלו מפני שהבעלים מתייאשים.

הנתיבות (במקור חיים סי׳ תמ״ח) מתרץ קושית התוס׳, עפ״י שהוכיח שם דיאוש אינו דומה להפקר, דביאוש אם חזר מהיאוש קודם שיזכה בו אחר חוזר החפץ לרשותו ואין לאחר יכולת לזכות שוב בחפץ, משא״כ בהפקר דא״א לחזור בו מהפקר רק ע״י זכיה. ולפ״ז פשוט דודאי יכול המציל מפי ארי לזכות, שהרי הבעלים עדיין מיואשים ממונם, אבל הכא דקדים רב ספרא וראה שלא אכל הארי את חמורו חזר בו מיאושו וגם בלי זכיה שוב אין אחר יכול לזכות בחמורו. [וע״ש שביאר בלשון הגמרא אדעתיה דאריה אפקריה, דמאחר דלא אפקריה אדעתיה דכו״ע אין כאן הפקר שאינו יכול לחזור בו אלא רק יאוש, וכיון שחזר וראה את החמור שלא נטרף ע״י הארי שפיר חוזר מיאושו].

★★

ובספרו נתיבות המשפט (סי׳ רסב ס״ק ג) תירץ עוד בענין זה, לקושית התוס׳, דבמציל מן הארי התייאשו הבעלים והיאוש לא פקע עד שלא זכה אותו אחד ולכן זכה בזה, משא״כ בעובדא דרב ספרא דהשליך חמורו לפני הארי, ברגע שהארי לא אכל כבר פקע היאוש ולכן לא יכול לזכות בזה אחר.

★★

וכתב בספר אבני חשן (ח״ב סי׳ רסב):

ואפשר לומר דכונת התוס׳ בקושיתם היה להוכיח דמקום אריה הוי מקום אבוד מהא דמבואר דהמציל מן הארי ומן הדב הרי אלו שלו, ואם לא הוי מקום אבוד לא מהני היאוש, ולכן הקשו דבאמת הזורק מדעתו לארי הוי הפקר מדעת לכולם כיון דזרק למקום האבוד, ולא רק הפקר לגבי הארי.

עוד אפשר לומר בדעת התוס׳, ״דהמציל מהארי״ הכונה היא גם בכה״ג דהבריח את הארי מהמקום וע״י כך ניצל החמור, ובכה״ג גם פסק היאוש של הבעלים לפני שזכה בזה אחר, ולכן הוקשה לתוס׳ למה זכה בזה אחר.

★★

בגמ׳: אדעתא דארי׳ מי אפקרי׳.

במגן אברהם (סי׳ תמ״ח ס״ק ד׳) הביא משו״ת משאת בנימין שאם מכר ישראל חמצו לפני פסח לגוי, וקנה ממנו ישראל אחר לאחר הפסח, צריך להחזיר החמץ לבעלים הראשונים, דאמרינן אדעתא דעכו״ם אפקרי׳ אדעתא דכולי עלמא לא אפקרי׳.

וכתב שם במחצית השקל דהיינו כדאמרינן הכא דאדעתא דארי׳ אפקרי׳, אדעתא דכולי עלמא לא אפקרי׳.

אלא שהקשה דלענין הדין הפקר, קיי״ל בחו״מ (סי׳ רע״ג סעיף ה׳) דהפקר צריך שיפקירנו לכל העולם בין לעניים

בין לעשירים, וא״כ אם מפקיר רק להגוי אין זה הפקר, עיין שם עוד מה שביאר דברי המגן אברהם.

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קט״ו) ביאר דברי המגן אברהם, שהרי הדרך הוא לזלזל במכירה לגוי, ומוכרין שוה אלף במנה, ואותה מכירה של מנה מוחלטת היא לגוי בלי שום שיור, אבל אותו סך שזלזל הרבה במכירתו, זה אינו מפקיר רק ע״ד שיהנה נכרי ממנו, ואם ימכור אותו לישראל אחר אינו מוחל ומוותר לו, ולכן משלם הישראל השני כל היתרון כפי מה ששוה החמץ באמת עיין שם.

דף קט״ז ע״ב

בגמ׳: התם עביד שליח שליחותיה הכא לא עביד שליח שליחותיה.

וביאר הנתיבות המשפט (סימן שלה ס״ק ב) דברי הגמ׳, דאומדנא דמוכח הוא שלא הבטיח יותר משוויו, אלא אם כן יציל. אבל אם לא הציל, מקבל רק דמי פעולה ולא יותר.

ובספר וחי אחיך עמך (ע׳ לט בהג״ה ה) כתב:

יש להסתפק, כשהזמינו רופא באופן פרטי שינתח חולה, והרופא ניתח, והחולה נפטר תוך כדי הניתוח, האם מגיע לרופא שכר. ואיתא בירושלמי (שביעית פ״ח הלכה ד) ״השוכר את הפועל להביא לו יין לחולה, או תפוח לחולה, אם הביא, חייב ליתן לו, אם לאו, אינו חייב ליתן לו. אבל אם אמר לו יין לחולה ממקום פלוני, תפוח לחולה מקום פלוני, בין שהביא בין שלא הביא, חייב ליתן לו, שכר רגליו הוא נותן לו״. והיינו, שהשוכר את הפועל סתם, להביא יין או תפוח, ולא אמר לו מהיכן להביאם, הרי זו פעולת קבלנות, והשכר משתלם לקבלן רק עבור התועלת שהביא, אך אם טרח כל היום, ועבודתו לא נשאה פרי וחזר בידים ריקניות, אין השוכר חייב ליתן לו שכר, כי לא הביא תועלת. לעומת זאת אם אמר לו להביא יין לחולה ממקום פלוני, אף שלא השיג שם יין או תפוח חייבים לשלם לו, כי שכר רגליו הוא מקבל.

★★

ומביא גם את סוגית הגמ׳ כאן ומסכם:

נמצינו למדים ג׳ חילוקי דינים: א) שכר פועל שיביא לו יין או תפוח לחולה, נחשב הפועל לקבלן. ולכן אם הביא, מקבל שכר. לא הביא, לא חייב בעל הבית לשלם לו. ב) שכר פועל שיביא לו יין ממקום פלוני לחולה, אין זו קבלנות אלא שכירות רגילה, ולכן אם הלך ולא מצא שם יין, חייב בעל הבית לשלם לו. כי שכר רגליו מקבל. ג) שכר פועל שיצלול במים ויציל את חמורו והבטיח לו שכר גבוה, אם הצליח להציל משלם לו, אך אם לא הצליח, מקבל הוא דמי פועל בלבד, כי דומה לדין ב׳ שמגיע לו שכר רגליו, כי אמר לו מקום פלוני, אך מה שהבטיח לו מעבר לכך, לא מגיע לו כי לא הציל. ולכן רופא שניתח את החולה ותוך כדי הניתוח נפטר, מגיע לו תשלום, כי דומה הדבר לשוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקינין לחולה והלך ומצאו שמת, חייבים לשלם לו.

★★

בגמ׳: ספינה שהיתה מהלכת בים כו׳ **מחשבין לפי משאוי.**

כתב במרדכי (בבא בתרא סי׳ תע״ה) שאם גובין מס מבתי העיר אין זה מתחלק לפי מספרי הבתים של היהודים בעיר, אלא שמי שיש לו בית גבוה יותר משלם יותר, לפי שבית החשוב יותר מיחשיב יותר אצל הגוים, וממילא דורשים יותר מסים.

והביא ראי׳ מהא דאמרינן הכא שספינה שעמד עלי׳ נחשול שבים לטובעה שמחשבין לפי משאוי, אף שיש משאוי ששוה פחות ויש משאוי ששוה יותר, אין הולכין בתר הערך והשיווי, שהרי המשקל גורם להטביעה ולא הדמים. וא״כ הכא נמי כיון שהבית שחשוב יותר מוציא עין יותר, וממילא גורם יותר הטלת מסים, ולכן צריך לשלם יותר, והובא בחו״מ סי׳ קס״ג ברמ״א סעיף ג׳.

★★

בגמ׳: שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גיים לטורפה. מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי

נפשות, ואם שכרו תייר ההולך לפניהם, מחשבים אף לפי נפשות.

ורש״י בד״ה אף מפרש, שטעות הדרך במדבר סכנת נפשות היא. ויסוד הדברים מבואר בתשובות הרשב״א (אלף צ״א) הקובע כלל זה, וז״ל: ״כי מה שנחלקו בהוצאות שמוציאין להגן עליהם בערב חגם, הריני אומר, שהדין נותן שיפרע לפי ממון ולפי נפשות, - שאותו היום מסתכנין הנפשות והממון, והכל לפי השעה והמקומות״ וכו׳ יעו״ש.

וציין בספר התורה והמדינה (כרך ה-ו ע׳ רנד):

איברא, דבירושלמי (ב״מ פ״ו ה״ד) אין הגירסא בסוגיא זו ״אף לפי נפשות״, וכך איתא שם ״שיירא שנפל עליה גייס, מחשבין לפי ממון ולא לפי נפשות, שלחו לפניהם תריי (תייר) מחשבין לפי נפשות״. ויתכן שיש נגודי דעות בזה בין הירושלמי והבבלי, דהירושלמי מגדיר באופן חותך, דבמקום שיש סכנת נפשות ממש הולכין רק לפי נפשות, והבבלי בסוגיא שלנו סובר דאף לפי נפשות, ז״א: שגם לפי ממון וגם לפי נפשות. וצע״ב.

★★

וכותב בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ב סי׳ כב אות ב) ע״ד הגמ׳ כאן הנ״ל:

אנו למדים מזה, ששיטת קביעת המסים תלוי במטרת הגביה, אם הגביה היא לצורך ממון, אזי גם שיטת הגביה היא לפי ממון, ואם הגביה היא לצורך סכנת נפשות, אזי גם שיטת הגביה היא לפי נפשות, ואם מטרת הגביה היא גם לצורך ממון וגם לצורך נפשות, אזי גם שיטת הגביה היא לפי ממון ולפי נפשות, והיינו חצי לפי הממון וחצי לפי הנפשות, וכמו שכותבים בהדיא הרא״ש (סי׳ כב) והיש״ש (סי׳ מב) (ועיין בשט״מ בשם המאירי).

וכדברי הגמ׳ הנ״ל נפסק ברמב״ם (פי״ב מה׳ גזילה ואבידה הי״א) ובחו״מ (סי׳ רעב סעי׳ טו) וברמ״א (סי׳ קסג ספי׳ ג הגה״ב) ע״ש.

והיכי שבמיישרין אינה באה הגביה לצורך סכנת נפשות, כי אם שכך יצא בעקיפין אם לא יתנו הממון?, לדעת התוס׳ בב״ב (ד׳ ז ע״ב) ד״ה לפי, והרא״ש (ב״ב שם סי׳ כב) והמרדכי (פ״ק דב״ב סי׳ תעד) והנמוקי יוסף על הרי״ף, ג״כ אין גובין בכה״ג אלא לפי ממון, מכיון שעיקר כוונתן על הממון, ודעת הרשב״א (הובא ברמ״א חו״מ סי׳ קסג סעי׳ ג הגה ב). דכל שיש בו סכנת נפשות גובין לפי נפשות.

ולמעשה הכריע הרמ״א שם דדנין בזה לפי ענין הנראה לדיינים, וכן כותב בכה״ג התרומת הדשן ח״א (סי׳ שמה): שהדברים האלו אינם נידונים על בוריין בדין תורה לפי אשר נמצא בספרים לבד, אלא גם צריכים נידונים לפי ראות עיני הדיין האיך הוא ענין התגר והחירום, ולפי אשר הוא מצוי מן השלטונים עיי״ש.

★★

בגמ׳: שיירא שהיתה מהלכת ועמד עלי׳ גיים וטרפה כו׳ **ואם אמר אני מציל לעצמי הציל לעצמו** כו׳ **כשיכולין להציל ע״י הדחק.**

בזה ביאר האור החיים הק׳ (בראשית י״ד כ״א ואילך) את הויכוח שבין מלך סדום לאברהם אבינו ע״ה, דלכאו׳ קשה במה שנא׳ ״תן לי הנפש, והרכוש קח לך״, שאם אמר ״תן לי״ הנפש משמע דנקט שהכל שייך לאאע״ה ולכן הוצרך לבקש ממנו שיתן לו בחזרה את הנפש, ואם כן מהו אומרו והרכוש ״קח לך״, והרי לפי זה הרכוש הוא ממילא של אאע״ה המציל, והול״ל הרכוש תשאיר לך.

אלא דבמדרש איתא שמלך סדום התגאה בזה שניצל ועלה מן החמר, וחשב שגם הוא הי׳ יכול להציל. אמנם מזה שראה שאאע״ה נתן מעשר מכל, הבין שאאע״ה סבר שמלך סדום לא הי׳ יכול להציל, וממילא זכה הוא אאע״ה בהכל, ולזה אמר מלך סדום מכיון שיש לנו ויכוח אם הייתי יכול להציל או לא, לכן בא ונתפשר ״תן לי הנפש״ אף כפי שיטתן שהכל שייך אליך, ״והרכוש קח לך״ אף לפי שיטתי שהכל שייך אלי.

לזה השיב אאע״ה ״הרימותי ידי אל ד׳ וגו׳ אם מחוט ועד שרוך נעל, ולא תאמר אני העשרתי את אברם״ שגם לפי שיטתך אל תחשוב ותטעה שאני העשרתי אברהם, אבל ״רק אשר אכלו הנערים וגו׳ הם יקחו חלקם״ כי על חלקי אני יכול לוותר, אבל על חלק הנערים שכפי הדין באמת מגיע

להם כיון שלא הי׳ יכול מלך סדום להציל כלל ונתייאש, לכן הם יקחו את חלקם.

★★

בגמ׳: שיירא שהיתה הולכת במדבר ועמד גיים וטרפה כו׳ וכגון זה שותף חולק שלא לדעת חבירו.

כתב בחזון איש (חו״מ סוף סי׳ ב׳) דלכאו׳ איירי כשהשותף יכול להציל את הכל, ואם הציל רק חצי יכול לחלוק ולומר לעצמו הציל, אבל אם אינו יכול להציל רק חצי, הרי זה כמו שכבר אבד חצי, דאבד לכל השותפות.

אמנם י״ל דכיון דכל חצי וחצי יכול להציל, אלא שאינו יכול להציל את הכל, ה״ז חשוב כאילו כולו קיים, ויכול לחלוק בע״כ עם שותפו ולומר לו הצל אתה את חלקך ואני אציל את חלקי עיי״ש.

★★

בגמ׳: וכגון זה שותף חולק שלא לדעת חבירו.

בסמ״ע חו״מ (סי׳ קע״ו ס״ק ס״ח) הביא מדרכי משה שם בשם תשו׳ מהרי״ו אם אחד מן השותפין שילם מעות לגוי, וטעה הגוי וקיבל פחות ממה שהי׳ צריך, והפקעת הלואתו שרי, הרי המעות שנשארו של שני השותפין, אבל אם אמר לפני זה השותף ששילם לגוי ״לעצמי אני מציל״, כגון זה שלא לדעת חבירו והרי זה שלו כדאמרינן הכא. ועיי״ש בנתיבות ס״ק מ״ד.

★★

עוד כתב בסמ״ע (שם ס״ק ס״ז) כתב דהא דיכול לומר לעצמי הצלתי, צריך שיאמר כן בפני ג׳ שהם כמו ב״ד, אבל בינו לבין עצמו לא מהני, והט״ז (שם) והש״ך (ס״ק מ״ה) חולקים וסוברים שמהני אפילו אומר כן בינו לבין עצמו, אלא שאינו נאמן רק אם יש עדים על זה.

★★

במחבר (סי׳ קע״ו סעיף כ״ח) מבואר, דכל מקום שהחוב הולך לאיבוד, וצריך להוציא הוצאות כדי להצילו, כגון אם הלוו לגוי אלם, ואינו רוצה לשלם, וצריך לשלם שוחד לכופו, יכול לומר השותף לעצמי אני מציל.

וכתב שם בנתיבות (חידושים ס״ק ס״ה) שאם ע״י השוחד אינו יכול להציל רק החצי, אם הלה רוצה גם להשתתף, אז מה שמציל בינתים ה״ז של שניהם, ואם אין השני רוצה להשתתף, ה״ז מציל החצי לעצמו.

אבל אם יכול להציל הכל, אפילו אם השני רוצה גם כן ליתן שוחד, מה שהוא מציל בינתים ה״ז שלו, דיכול לומר לו טרח אתה ותציל החצי השני, ודומה ליכול להציל ע״י הדחק.

★★

כתב בשו״ת חתם סופר (חו״מ סי׳ ק׳) שמה ששותף חולק, אינו דוקא אם כבר נתיאשו שכבר טרפו הלסטים, אלא אפילו רק באים לטרוף כיון שזמנו בהול יכול לחלוק שלא מדעת חבירו.

★★

בגמ׳: וכי הדר ביה טעמא אחרינא הוא, דכתיב כי לי בני ישראל עבדים.

נפסק להלכה בשולחן ערוך (חושן משפט סימן שלג, ג), שאם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו בחצי היום חוזר, ואפילו קבל כבר דמי שכירות ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו והמעות חוב עליו, שנאמר ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ - ולא עבדים לעבדים. וכתב הרמ״א שם, שמהאי טעמא אסור לפועל אפילו מלמד או סופר להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבע שלשה שנים.

בשו״ת חתם סופר (חלק א, או״ח, סימן רו) ביאר טעם שהמנהג ברוב תפוצות ישראל לכתוב שטר הרבנות על זמן, יש על ג׳ שנים ויש על חמשה שנים, ומכל מקום מעולם לא נשמע שאחר כלות הזמן ההוא יצא נקי מרבנותו. שטעם המנהג הוא על פי דברי הרמ״א הנ״ל שאסור לפועל ומלמד לשכור עצמו יותר מג׳ שנים.

★★

בגמ׳: ומאן דתני מסיקין לא משתבש דכתיב יירש הצלצל וגו׳.

וברש״י: ארבה גזלן הוא שאוכל תבואות כל אדם ע״כ. הנה בפר׳ שלח (במדבר יג, לג) אמרו המרגלים: ונהי בעינינו כחגבים וגו׳, וכתב בספר באר יוסף להגר״י סלנט ז״ל:

יש להעמיס במה שתפסו הדמיון לומר ונהי בעינינו "כחגבים", היינו שהיו בעיניהם כמו חגבים וארבה הגוזלים וחומסים ואוכלים את פרי יגיעתם ועמלם של בעלי הארץ והשדות, אשר חרשו וזרעו ועיבדו את הארץ שתתן יבולה, והם באים וחומסים ומפסידים אותם, ומצינו בגמרא (בבא קמא קטז, ב) שאמרו, הגוזל שדה מחברו ונטלוה מסיקין וכו', מאן דתני מסיקין לא משתבש, דכתיב (דברים כח) יירש הצלצל ומתרגמינן יחסניניה סקאה, וכתב רש"י: ארבה גזלן הוא שאוכל תבואות כל אדם, עכ"ל, נראה מזה שהארבה והחגב מכונה בשם גזלן.

וכן כיונו הם בזה לומר, דמכיון שאנשי הארץ הם בעלי מדות טובות ומתנהגים ביושר ובצדק, א"כ ראינו את עצמנו "כחגבים" וגזלנים הבאים לירש את ארצם שלא בדין ושלא בצדק.

★★

בגמ': לא צריכא דאחוי אחוויי וכו'.

והנה בגמ' להלן (קיז ע"ב) מוכח דהיינו מטעם גרמי, והקשו בתוס' שם ד"ה לא צריכא אמאי לא מייתי לעיל בהגוזל האי מתניתין דר"מ דאין דינא דגרמי, ואומר ר"י דלא ניחא ליה לאתויי ממתניתין דהכא דלא קתני בה בהדיא דאחוי אחויי אלא מיתורא דמתני' מוקי לה הכי עכ"ל.

וכתב בספר מחנה ישראל (סי' ל): וקשה לי, דאפי' אם לא נוקי באחוי אחויי אלא נוקי דאנסוה לארעא דידיה ולא אנסוה לכולי ארעתא, או שנוקי באיזה אופן אחר, הוי ג"כ הטעם דחייב משום גרמי ולא מטעם אחר, דהרי הוא אינו גזלן, דקרקע אינה נגזלת, ומזיק ג"כ לא הוי דהא לא הזיק בידים, ונשא ונתן ביד ג"כ לא שייך בקרקע וע"כ הוא מטעם גרמי וצ"ע.

★★

בגמ': ההוא גברא דאחוי אכריא דחטי וכו' **דינא או קנסא** וכו'.

כתב הגרא"י ניימרק ז"ל בספרו אשל אברהם (פירות הנושרין): קשה לי לפי מש"כ בפתחי תשובה (חו"מ סי' שפח ס"ק ה) בשם הקצוה"ח להוכיח מהשמ"ק, ובשם תשו' שיבת ציון להוכיח מהרמב"ם ומהראב"ן, שגם בקנסא דרבנן מודה בקנס פטור, אם כן לכאורה לא שייכא קבלת קרוב ופסול בקנסא דרבנן, ואיך נסתפקו בגמ' כאן שם אי דינא הוא אי קנסא, - אי קנסא הוא איך נזקק לזה ר"נ שהיה חתנו של ריש גלותא.

ואולי באמת יש נפקותא בין קבלת קרוב ופסול בתור עדות או בקבלת קרוב ופסול בתור דיין, דבתור עדות הוא מצד לתא דהודאת בע"ד וזה לא שייך בקנסא, משא"כ לקבל קרוב ופסול בתור דיין הוא מצד לתא דהתחייבות וזה שייכא גם בקנסא דרבנן והדבר צריך בירור ואכמ"ל.

דף קי"ז ע"א

בגמ': ההוא גברא דבעי אחוי' אתיבנא דחברי' אתי לקמי' דרב א"ל לא תחוי ולא תחוי, א"ל מחוינא ומחוינא, יתיב רב כהנא קמי' דרב, שמטי' לקועי' מיני'.

בשו"ת הרשב"א (סי' קפ"א) נשאל דהא קיי"ל (ב"ב ל"ד ע"א ושבועות מ"ו ע"א) דעביד איניש דגזים ולא עביד, וא"כ זה שגיזם ואמר שימסור את חבירו אמאי הרגו רב כהנא.

ותירץ הרשב"א דיש לחלק בין מי שרגיל בכך אז חיישינן שיעשה גם עכשיו כן, למי שאינו רגיל בכך.

ואף מי שאינו רגיל בכך, אם אנו מכירין בו שבודאי הוא רוצה לעשות את אשר אמר, חיישינן בו, והכא שהעיז פניו ברב ואמר מחוינא ומחוינא, תלינן בו שיעשה כאשר הגיד. ועיין שו"ת שער אפרים (סי' קכ"ב).

★★

בגמ': ההוא גברא דבעי אחווי' אתיבנא דחברי' כו' **קרי רב עלי'** כו' **כתוא מכמר** כו'.

ברמ"א חו"מ (סוף סי' שפ"ח) הביא משו"ת תשב"ץ דישראל שגילה מטמונים של חבירו לפני מסור מפורסם שידוע שימסרנו לגוי חייב, דלא שייך בזה אין שליח לדבר עבירה, דכל הטעם הוא משום דכסבור שלא ישמע לו, דדברי הרב התלמיד דברי מי שומעין, אבל הכא שיודע שחבירו בודאי יעבור על האיסור חייב.

והש"ך והקצוה"ח חלקו עליו, דס"ל דאין שליח לדבר עבירה הוא אפילו היכי דהשליח בודאי ישמע אליו, וגזירת הכתוב הוא.

וכתב החתם סופר בתשו׳ (חו״מ סי׳ קפ״ה) דנראה דהלכה כרמ״א ולאו מטעמי׳ וז״ל: דהוא גופי׳ מסור הוא, שהרי מסר חבירו ביד אנס, ומה לי אנס ישראל, מה לי אנס עכו״ם, ודואג האדומי שמסר דוד לשאול הי׳ לו דין מסור. והראשונים כתבו שהשבטים דנו ליוסף דין מסור, מפני שהלשין אותם ליעקב.

אלא שמלשין לגוי חייב אפילו לא מסר אלא ממונו, דממילא הו״ל כמסר להם נפשות דדרשינן כתוא מכמר, משא״כ מלשין ישראל צריך להיות מוסר גופו לאנס, והכא שמסר לישראל המוסר אותו לגוי, ומפילו לתוא מכמר, הראשון עצמו מסור הוא, ואפי׳ יעשה המעשה ע״י גרמא דגרמא ושליח דשליח, ורוב מוסרין לשלטון אין השלטון בעצמו עושה מעשה, אלא עי״ז מסתעף ההיזק, ועי׳ שלוחיו הוא עושה, ומ״מ הו״ל מסור, וה״ה הכא, ודברי הרמ״א אמת עכ״ל.

★★

בגמ׳: חזא דפרטיה שפוותיה סבר אחוך קמחייך ביה, חלש דעתיה ונח נפשיה.

הגאון רבי חיים שמואלביץ (שיחות מוסר א, פא) האיר בענין זה, כמה מבהיל הדבר, שהרי רב כהנא לא עשה מאומה, ומה פשעו ומה חטאתו על שהיתה שפתו שסועה שנדמית לר׳ יוחנן כלועגת ומחייכת ובגלל כן חלשה דעתו, האם על כך מגיע עונש לרב כהנא, פשיטא שחף הוא מכל פשע אלא כיון שעל ידו נגרמה חלישות הדעת לר׳ יוחנן נכוה רב כהנא.

העולה מן הדברים, שלא רק הפוגע בחבירו בידים, אלא אפילו גרמא דגרמא ושוגג גמור, כל שעל ידו באה הפגיעה נכוה באש ההיא.

★★

בגמ׳: ישראל שאנסוהו עכו״ם והראה ממון חבירו פטור, ואם נטל ונתן ביד חייב וכו׳.

מכאן הוכיח הש״ך (חו״מ סי׳ שפו ד״ה ועוד נ״ל. והביא כן מהמרדכי) ש׳דינא דגרמי׳ אין חיובו אלא מדרבנן, כי אם הוא חיוב דאורייתא, הרי לא מצינו בדאורייתא חילוק במידת הפשיעה בנזקין, אלא ודאי חיובו מדרבנן ולא חייבוהו אלא כשהזיד ע״כ.

★★

בגמ׳: ומנא תימרא דמקנסא לא גמרינן וכו׳ **והא תני אבוה דרבי אבין בראשונה היו אומרים** וכו׳.

הנה בגיטין (נג, א) איתא ברייתא זו בשם אבוה דרבי אבין בצורה הפוכה. וכבר עמדו שם על כך בתוס׳ ד״ה בראשונה וכתבו ש״זו אחת מסוגיות הפוכות״ שבתלמוד. ע״כ.

ובקובץ סיני (קובץ ס״ה ע׳ יג) העיר עוד.

דכאן הסוגי׳ מתחילה יתיב רב יוסף וכו׳ ובגיטין שם: איתמר וכו׳, ועוד נפק״מ, כאן נשארה פתוחה השאלה האם ילפינן קנסא מממונא, ובגיטין נשארה הגמ׳ שנחלקו בזה רב ושמואל וצ״ע.

★★

בגמ׳: ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו פטור ואם נטל ונתן ביד חייב, אמר רבה אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי. ההוא גברא דאנסוהו עובדי כוכבים ואחוי אחמרא דרב מרי בריה דרב פנחס בריה דרב חסדא א״ל דרי ואמטי בהדן. [שאי והולך עמנו לבית המלך, רש״י] **דרא ואמטי בהדייהו אתא לקמיה דרב אשי פטריניה, א״ל רבנן לרב אשי והתניא אם נשא ונתן ביד חייב א״ל הני מילי היכא דלא אוקמיה עילויה מעיקרא, אבל היכא דאוקמיה עילויה מעיקרא מיקלי קלייה.**

וברש״י שם ד״ה היכא כתב וז״ל, היכא דלא אוקמינהו העובדי כוכבים על הממון מעיקרא ע״י האנס אלא הלך ונטל ונתנו להם, אבל הכא דאוקמינהו על היין קלייה ואהיא שעתא פטור כי אמטי תו דידהו אמטי.

★★

והנה לעיל (י״ז ע״ב) איתא: בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו, בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא או דילמא בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו. תפשוט ליה מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג

ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר. לרבה פשיטא ליה, לרבא מבעיא ליה.

ובתוס׳ שם ד״ה זרק כלי כתבו וז״ל נראה, דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות חצי נזק, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו עכ״ל. הרי דסבירא להו דיש לחלק בין היכא דעושה מעשה בגוף הכלי עצמו, דאז שייך לומר בתר מעיקרא אזלינן, להיכא דזרק אבן או חץ על הכלי ולא עשה שום מעשה בגוף הכלי, דהתם כ״ע לא פליגי דבתר תבר מנא אזלינן.

והקשה הגרי״י רודרמן ז״ל בקובץ ישורון (כרך יח ע׳ רכט), דמהגמ׳ כאן מבואר דלא כדברי התוס׳ הנ״ל, שהרי כשהראה לעכו״ם החמרא לא נתן להם היין בידים, והוי רק כזורק חץ, ואינו כמנא תבירא, וא״כ כשנתן אח״כ בידים היה צריך להיות חייב.

★★

בגמ׳: ההוא גברא דהוה בעי אחווי אתיבנא דחבריה וכו׳ **קרי רב עילויה בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות** וכו׳. **אין מרחמין עליו** וכו׳.

ועפ״ז כתב הרמב״ם (פרק ח מהל׳ חובל ומזיק הל׳ י) שמותר להרוג המסור ואפילו במוסר ממון הקל, וכן מבואר משו״ת הרשב״א (חלק א סימן קפא וחלק ג סימן שסז) שהביא הב״י (סו״ס שפח), וכתב שם הרשב״א שמותר להורגו משום שהוא רודף, וגם במרדכי בשם ר״ת כתב שחיובו משום רודף, ומטעם זה כתב שאם אפשר להצילו באחד מאבריו כגון שיחתוך לשונו וכדומה אסור להרגו וגם דייקו ממה שאמרו בגמרא ע״ז (כו, ב) שהמינין והאפיקורסין מורידין ולא מעלין, ולא אמרו שהורגין אותו מוכח שאם אפשר הורגין אותו על ידי גרמא ולא בידים וכן פסק הרמ״א (סימן שפח בסעיף י וסעיף טו) עיי״ש, אבל הרשב״א הנ״ל כתב להדיא שהורגים בידים ולא מצילין אותו באחד מאבריו, וכן פסק בשו״ע (סי׳ שפח סעיף י וסעיף טו), ומהש״ך (ס״ק נו וס״ק סו) נראה שמסכים עם השו״ע.

★★

וכתב הגאון ר׳ חיים כהן שליט״א (בקובץ קול התורה קובץ מה ע׳ רלו):

ויש להבין טעם הרשב״א ודעימיה שמתירים להרוג המסור מבלי להתחשב האם אפשר להצילו באחד מאבריו, וכבר תמה על זה הב״י בסימן שפח, ובשו״ת אור גדול (סוף סימן א) הוכיח שזה דין דרבנן משום מיגדר מילתא שיש כח לחכמים לעקור בקום ועשה (כלומר כדין מכין ועונשין שלא מן הדין), אבל מעיקר הדין אין דין רודף למיתה במוסר ממון כדמוכח מעירובין (מ״ה א׳) דאין מחללין שבת בנכרים הבאים על עסקי ממון, הרי שאין חוששים שמא מחמת הממון יבאו לידי חשש מיתה, וכ״ש במוסר לממון בעלמא שאין לחשוש לזה, וכתב שכן מבואר בתמים דעים לראב״ד (סימן רג) עיי״ש, ומחמת הראיה הנ״ל מגמרא עירובין הכריע האור גדול כדפסק בשו״ת שבות יעקב (ח״א או״ח סימן טז) שאוסר לילך חוץ לתחום כדי למנוע מסירת ממון, והשיג על המורה שהתיר לחלל שבת בתחומין כדי למנוע למסור ממון הקהל בידי גוים, וכתב עליו מרורות עיי״ש.

אכן מלשון שו״ת הרשב״א (חלק ג סימן שסז) מבואר להדיא, שהריגת המוסר הוא מעיקר הדין אפילו בבא למסור ממון גרידא, שכתב שם שאפילו המסור על ממון הקל דינו כרודף דזה כאילו ממיתו, והורגים אותו אפילו על מה שאיים למסור משום שהבא להרגך השכם והרגו עיי״ש, וע״כ שהטעם שמתירים להורגו הוא משום שחוששים שהעכו״ם יעלילו עד שיגיע לחשש מיתה, ולפיכך לא יספיק שיצילו באחד מאבריו דסו״ס קיימת מחמתו סכנת מיתה, ועוד י״ל שיש חשש שאם יצילו באחד מאבריו ינקום המוסר אחר כך באופן שיש בו חשש מיתה, ובשו״ת מהר״ם לובלין סו״ס קלח (ותשובה זו הושמטה בכמה מהדורות), כתב חשש כעין זה עיי״ש.

★★

ומה שהוכיח האור גדול מגמרא עירובין הנ״ל שאין חוששים מממון למיתה, לא הבנתי לנכון הראיה, דשאני נכרים הבאים מעצמם לגזול יש לדון שאין בכוונתם להרוג או לסבב מיתה, אבל במוסר ליד אנס החשש שיעלילו על הנמסר עד שהעלילה יהיה בה חשש נפשות, דכיון שנפל למכמר שוב אין מרחמין עליו כמו שכתב הרא״ש בסימן כז, וכן מבואר מלשון הרשב״א הנ״ל.

אבל מהפוסקים החולקים שסוברים שאין ממיתין אותו בידים משמע שמה שהורגים אותו אינו כ״כ מעיקר הדין וכמו שכתב הראב״ד הנ״ל, ובראב״ד שם לאחר שכתב שהורגים אותו מתקנת חכמים כתב באמת שרק בגרמא מותר להרגו.

העולה מזה, שנחלקו הפוסקים באופן שאין חשש מיתה על ידי מסירה זו האם מותר להרוג, דלפי הראב״ד ודעימיה - ולפי מה שביארנו כן הוא שיטת הרמ״א - מותר להרוג בגרמא, אבל לשאר הפוסקים - וכן נראה שיטת השו״ע - אסור להרגו כיון שאין חשש מיתה במסירה זו.

וע״ש מה שהאריך עוד הרבה בגדרי דין מוסר ע״ש היטב.

דף קי״ז ע״ב

בגמ׳: הגוזל את הפרה ושטפה נהר כו׳ **והיתה פרה רבוצה בו** כו׳ **ר׳ אליעזר לטעמי׳** כו׳.

בקצות החושן (ריש סי׳ ער״ה) חקר לגבי קנין ״אגב״ אי מהני רק בדעת מקנה, שאגב שמקנה הקרקע נקנה לו גם המטלטלין, אבל בהפקר אי קנה שדה ובתוכה מטלטלין (כגון דלא תיהני מטעם חצר, כגון שלא היתה משתמרת) לא, או דלא שנא.

וכתב להוכיח מסוגיין דאמרינן דפרה רבוצה בקרקע לר״א הסובר דקרקע נגזלת, כיון שקנה בקרקע, ממילא קנה הפרה גם כן, ופירש שם ברש״י שקנה מטעם קנין אגב, הרי יש מכאן ראי׳ ברורה דאף דליכא דעת אחרת מקנה, דהרי בגזילה איירי כאן, מ״מ מועיל קנין ״אגב״ מטעם עצם הקנין.

באור שמח הל׳ זכי׳ (פ״ב ה״א) דחה על פי מש״כ התוס׳ בכתובות ל״א ע״ב דקניני גזילה הם קלים יותר משאר קניני מו״מ, ומשיכה מהני בגזילה ברשות הרבים אף דבעלמא לא מהני משיכה ברה״ר, וא״כ ה״נ י״ל דבעלמא לא מהני אגב היכי דליכא דעת אחרת מקנה, כגון לגבי הפקר, ושאני לגבי קניני גזילה דבקל קונה לענין גזילה.

בחזון איש (ב״ק סי׳ ט״ז סקי״ג) כתב דשאני קניני גזילה דבעי רק צורת הקנין, שהרי כל משיכה לא מהני רק אם המוכר אומר לו לך חזק וקני ומ״מ לגבי גזילה מהני, דלענין קנין גזלה לגבי אונסין סגי בצורת הקנין. וה״נ י״ל גבי קנין אגב, דאע״ג דבעלמא בעי דעת אחרת מקנה, לענין גזילה סגי בזה, דהרי עכ״פ צורת הקנין איכא.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא הכא במאי עסקינן כגון ששאל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בו כו׳ **ורבנן לטעמייהו.**

כתב המחבר (או״ח סי׳ תרל״ז סעיף ג׳) סוכה גזולה כשרה, כיצד אם תקף חבירו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יצא שאין הקרקע נגזלת. והמקור הוא מגמרא סוכה (דף ל״א ע״א).

והקשה שם במגן אברהם (סוף ס״ק ז׳) דאע״פ שאין הקרקע נגזלת הא העצים מטלטלים הם, ואם כן אמאי יוצא בה ידי חובתו, וכאן לא שייך תקנת השבים כיון שהוא לא בנה את הסוכה.

וכתב דיש לתרץ דכל המחובר לקרקע כקרקע דמי, ולכן דין העצים כדין הקרקע שאינה נגזלת. אלא שזה תלוי בפלוגתא בעלמא אי תלוש ולבסוף חיברו דינו כקרקע או לא. ולכן תירץ המגן אברהם על פי דברי הגמרא כאן שאם גזל שדה ופרה רבוצה בתוכה, דלרבנן דקרקע אינה נגזלת לא קנה לא השדה ולא הפרה שבתוכה, וה״נ לגבי סוכה כיון שלא קנה הקרקע ממילא לא קנה העצים.

★★

עפי״ז הקשה הגרעק״א בהגהותיו על מש״כ המגן אברהם גופי׳ בסי׳ תע״ג (סוס״ק י״ד) שאם גזל גוי קרקע מישראל מותר לישראל לקנות ממנו ולקצרו מן המחובר, דהירק המרור שאינו צריך לקרקע דינו כתלוש, והו״ל יאוש ושינוי רשות, כיון דדינו אז כמטלטלין.

והק׳ הגרעק״א דהרי בהל׳ סוכה כנ״ל מבאר המג״א עפ״י סוגיין, שאם הי׳ מטלטלין בתוך קרקע גזילה, כיון שלא קנה הקרקע לא קנה המטלטלין שבתוכה, וממילא אינו של הגוי, ויש בו משום גזל אצל הישראל, וצ״ע.

★★

בגמ׳: ההוא גברא דאקדים ועסיק חמרא למברא קמי דסליקו אינשי וכו׳. **אמר לי׳ האי מעיקרא רודף הוה** וכו׳.

בספר תורת אש (ח״א נזיקין סי׳ ג ענף ג) כתב להסתפק: היאך דינא בבעל חי המסכן חיי אחרים, כגון כלב ברה״ר או באוטובוס שהתחיל להשתולל וקם אחד והרגו. האם מחויב לשלם לבעלים את הפסדו וחסרון ממונו אם לאו.

והביא דברי הגמ׳ כאן וכותב (שם באות קכד):

יש להסתפק בכונת הגמ׳ דקאמר רבה האי מעיקרא רודף הוה. האם כוונתו לבעל החמור דאיהו מעיקרא פשע במה שהעלה את החמור לספינה ודין רודף לו שמסכן חיי אחרים, או דלמא כוונתו לחמור עצמו דאיהו רודף במה שרוצה להטביע הספינה. וכד דייקת בלשונם הזהב של רבותינו הראשונים תחזה דנחלקו בכך. דהנה יעוין ברש״י דכתב בזה״ל האי בעל החמור רודף הוא להרוג נפשות. ושפתיו ברור מללו דכוונת רבא היתה לבעל החמור. ואולם מאידך גיסא ראה בתוס׳ רי״ד שכתב שהחמור עצמו הוא הרודף עי״ש.

★★

ועינא דשפיר חזי בתשובות מימוניות המודפס בסוף הלכות נזיקין לרמב״ם (סימן כ). וזת״ד וכגון שהיתה מתחילה סכנה להכניס חמור בספינה, אבל אי הוו רגילין להכניס כמו שעושין עתה ואח״כ נעשה כך שהחמור מקרטע ובעי לטבע הספינה, אם השליכו בנהר חייב דבעל החמור לאו רודף הוא ובמה שחמורו מקרטע הוי אנוס ומציל עצמו בממון חבירו חייב. ומשמע דהמציל עצמו בממון חבירו דחייב אפילו אם הציל את עצמו בסכנת נפשות. ודכוותה כולה שמעתין דאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו דפטור, היינו מחמת אונס נפשות, אבל מחמת אונס ממון היה חייב, דהא עדים שחתמו שקר מחמת אונס ממון חשבינן להו רשעים ופסולים לעדות כמו גזלנים, אבל מחמת נפשות כשרים, וה״ה נמי לענין שלומי דמחמת ממון חייבים לשלם ומחמת נפשות פטור, ומאי שנא מהך דהכא.

ונראה דישראל שאנסוהו והראה ממון חבירו דפטור, זהו משום דינא דגרמי ולא הוי אלא מדרבנן לכך כי אניס לא מחייב כלל אלא כשנשא ונתן ביד... והך דהכא דשדי בנהרא חשוב כנשא ונתן ביד וחייב לשלם מדאורייתא. הילכך אפילו כשהוא אנוס חייב. ואפשר דאפילו מחמת נפשות חייב לשלם דהוי כמציל עצמו בממון חבירו, ומכל מקום רשע לא הוי דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש אלא ג׳ דברים. מפסקי הר׳ חזקיה עכ״ד.

ואולם כל קבל דנא, עינינו הרואות לרבינו מרן הבית יוסף (חו״מ סימן שפ אות ד). דהוא תנא ופליג על התשובות מימוניות. וז״ל כתוב בתשובות מימוניות דספר נזיקין דהאי עובדא דחמרא... ודברי תימה הם דאטו מי שיש לו כלב רע או דבר המזיק שחייב להרגו ולסלק הדבר המזיק כדי שלא יוזקו אחרים אם קדמו אחרים והרגוהו מי מחייבי ע״כ.

★★

ונראה לענ״ד, לתלות המחלוקות אהדדי. דבעל התשובות מימוניות ס״ל כשיטתו של רש״י, דהרודף הוי בעל החמור במה שהעלה את חמורו מעיקרא, ועל כן ס״ל דשפיר יש לחלק בין מקום שאין דרך להעלותו דאז הו״ל רודף לבין מקום שדרך להעלותו דבכה״ג לא הוי רודף דאנוס הוא בכך.

ואולם מרן הבית יוסף ס״ל כשיטתו של התוס׳ רי״ד דהרודף הוי החמור עצמו שרוצה לטבע הספינה ועל כן סבר דאין לחלק כלל בין מקום שהבעלים פשעו בהעלותם אותו למקום שלא פשעו, דבין כך ובין כך כעת החמור רוצה לטבעה והו״ל רודף ומותר לזורקו לים ודו״ק.

★★

בגמ׳: ורבנן דרשי כללי ופרטי וכו׳ **מה הפרט דבר המיטלטל וגופו ממון אף כל** וכו׳ **יצאו קרקעות שאין מטלטלין** וכו׳.

הגאון רבי ישראל גרוסמן ז״ל דן בקובץ הר המלך (כרך ב ע׳ שמו) האם עבדים כקרקעות דמי או לא, והביא מחלוקת ראשונים בזה.

הרי״ף בב״ק (ד׳ צה) פסק דעבדים כמטלטלי דמי, אבל שאר הראשונים, וכן הרמב״ם (בפרק ג מה׳ גזילה ואבידה הלכה ד) פסקו, כדאפיק רב ותני, דרבנן סברי בעבדים אומר לו הרי שלך לפניך, דעבדים כמקרקעי דמי. ולא קנה.

והנה הקשו על הרי״ף, למה לגבי שבועה, דדריש כלל ופרט וכלל, ונתמעט קרקע משבועה, דאין נשבעין על הקרקעות וכן אין נשבעין על העבדים, כדתנן במס׳ שבועות

דף לז, וכן במס' ב"מ לענין אונאה, דבקרקע אין אונאה, וכן בעבדים. וכן פסק הרי"ף, וא"כ למה לענין גזילה פסק הרי"ף דעבדי כמטלטלי דמי, והרי הרי"ף סותר א"ע, דלענין שבועה ואונאה פסק כקרקע דמי. ואפשר לתרץ קושיא זו. עפ"י חקירה. למה קרקע אינה נגזלת. האם משום דילפינן מדרשא, דקרקע אינה נגזלת, או מכח הסברא, שבמציאות אי אפשר להזיז הקרקע ממקומה. ולא שייך גזילה בקרקע, מצד המציאות.

★★

ומביא שם הגר"י גרוסמן ז"ל את מש"כ התוס' בב"מ דף סא. ד"ה אלא וכו'. דהא דקרקע אינה נגזלת אינו מן המקרא, אלא משום דלא אפשר להזיזה ממקומה. אבל עבדי דניידי אע"ג דהוקשו לקרקעות יעבור בלא תגזול עכ"ל. הרי שהתוס' ס"ל דפשוט דמצד המציאות קרקע אינה נגזלת.

אכן מהגמ' בב"ק כאן מבואר להדיא דאין זה ענין של מציאות אלא ילפינן זה מהכלל ופרט.

וי"ל לפי"ז, דהרי"ף ג"כ סובר כהתוס' בב"מ דף סא. דטעמא דקרקע אינה נגזלת הוא משום דבמציאות א"א לגזול, דא"א להזיזה ממקומה, אבל עבדים כן אפשר להעבירם לרשות הגזלן, ולכך פסק הרי"ף כסתם משנה. דחכמים ס"ל דבעבדים אינו אומר הרי שלך לפניך, משום דקנה את העבדים, דכיון דהעביר את העבדים לרשותו קנה. ונתחייב באונסין. אבל הרמב"ם ושאר פוסקים סוברים כסוגיא דב"ק דף קיז, שילפינן מכלל ופרט וכלל, שעבדים הוקשו לקרקעות, וקרקעות שנתמעטו מדין גזילה, הוא מגזה"כ, ולא מטעמא, ולכן גם עבדים אף שכן שייך אצלם גניבה. והגזלן מעביר אותם לרשותו אפ"ה אינן נגזלין. ויכול לומר הרי שלך לפניך. דגזה"כ היא דהוקשו לקרקעות.

★★

ונ"מ יהי' בעציץ נקוב. אם יש בזה דין גזילה. שיתחייב באונסין. ואם יעשה בזה שינוי מעשה שיקנה, ואם יהי' בזה כחש דלא הדר אם יכול לומר הרי שלך לפניך. דבגיטין (דף כב) שנינו, שבעציץ נקוב אינו קונה במשיכה. דקרקע אינה נקנית במשיכה, אלא בחזקה, כך לשי' הרמב"ם לא יהי' דין גזילה בזה. כיון שזה גזה"כ שבקרקע אין דין גזילה. ולכן אף שעציץ נקוב כן יכולים להעביר לרשותו. כי זה אפשר לטלטל. אפ"ה כיון שיש לזה דין קרקע. אין בזה דיני גזילה וכמו בעבדים. אבל להרי"ף כמו שסובר שבעבדים יש דיני גזילה. מכיון שאפשר להעבירם לרשותו כך בעציץ נקוב, אעפ"י שיש לו דין קרקע. אבל כיון שבמציאות אפשר להעבירו לרשותו. יש בזה דיני גניבה.כמו שהסברנו בשיטת הרי"ף.

דף קי"ח ע"א

בגמ': מלוה בכל מקום אבידה ופקדון לא ניתנו ליתבע אלא במקומן.

בתומים (חו"מ ריש סי' ע"ד) תמה דממ"נ היכי איירי, אי הפקדון נמצא אצלו, א"כ בודאי בכל מקום שהוא צריך להחזיר לו, ואם אין הפקדון אצלו הרי גם בהלוא' אם יש לו מעות במקום ההלוא' - אמאי יצטרך להביא אצלו במקום התביעה מעות.

וכתב דמכאן יש להוכיח ספיקת שלטי הגבורים בפ"ק דמכות דכיון דעבד לוה לאיש מלוה אם בא המלוה ותבע להלוה שלא במקום ההלואה, מחויב הלוה לילך לביתו ולהביא אצלו מעות, וכ"ז דוקא בהלוא', אבל בפקדון אינו צריך לילך לביתו ולהביא, אלא המפקיד יטריח א"ע ללכת ולהביא מבית השומר.

והביא מש"ך (בסי' רצ"ג) שיישב דבמלוה צריך להביא לו מעות ממה שיש לו שם במקום התביעה, משא"כ בפקדון אינו צריך להביא לו שם במקום התביעה מעות תמורת הפקדון שנמצא בביתו. ותמה התומים דזהו פשיטא דאינו צריך ליתן לו מעות אחרים, דמהיכ"ת יצטרך להוציא מעות מכיסו להחזיר לו את הפקדון, וע"כ כנ"ל דמיירי לענין הטירחא לחזור לביתו ולהביא, דבזה חלוק פקדון ממלוה.

★★

במשנה: האומר לחבירו כו' ואיני יודע אם החזרתי לך כו' חייב לשלם, אבל אם א"ל א"י אם גזלתיך כו' פטור מלשלם.

בט"ז (חו"מ סוף סי' ע"ה) דן בעובדא שהלוה פרע את חובו למלוה, ואח"כ טוען המלוה שבין מטבעותיו שפרע הי' מטבע אחד מזויף, והלוה טוען שאינו יודע אם באמת הי' מטבע זו המזויף בין מטבעותיו (-ודבר זה יכול להיות מצוי בזמנינו - בלוה שפורע בדולר וכדו' וטוען אח"כ המלוה שזה

הי' שטר מזויף). דלכאורה הו"ל דבר זה איני יודע אם פרעתיך, דכיון דאית לי' להלוה חזקת חיוב חייב לשלם.

וכתב הט"ז דהא ליתא, והו"ל איני יודע אם נתחייבתי, דכיון דכבר פרע לי' החוב, וסתם כספים הם טובים, א"כ ה"ז בחזקת שפרע, וכשבא אח"כ המלוה וטוען שהי' שם שטר מזויף, הו"ל להלוה כאיני יודע אם נתחייבתי.

אבל בשו"ת מהרשד"ם (סי' פ') והש"ך בסי' רל"ב (ס"ק ט"ו) נקטו דכיון דהו"ל ספק בעצם הפרעון אם זה הי' פרעון או לא, שוב הו"ל איני יודע אם פרעתי וצריך הלוה לשלם, ועיין בנתיבות שם (סק"ה) שפסק כהט"ז דהלוה פטור.

ובקצות החושן (סי' ע"ה ס"ק ו') דן באריכות בדבריהם, עיין שם.

★★

במשנה: לא יחזיר לו במדבר.

וברש"י: דלאו מקום שימור הוא ע"כ. הנה בסמ"ע (חו"מ סי' עד ס"ק ג) כתב על הא דאיתא שם: אפי' כמה מדברות, כי זה סכנה גדולה ומפורסמת ע"כ. וכן העתיק הש"ך שם את דברי הסמ"ע, אך בט"ז לא פירש שזה מחמת סכנה אלא רק שאין זה המקום שקיבל ממנו את ההלואה או הפקדון ע"כ. וברש"י נראה כסמ"ע והש"ך וי"ל. ונפק"מ כשמחזיר במקום שאינו סכנה אך אין זה המקום שקיבל ממנו את ההלואה.

וכתב בשו"ת שפתי דעת (חו"מ סי' א אות א): הביאור בכ"ז, כי אם הבעלים במדבר שפיר י"ל שהם יכולים לשמרם והפי' שלא יחזירו לו במדבר כלומר שמניחו שם ואמר לו בוא וטול, ומכיון שמדבר לאו מקום שימור א"כ לאו השבה היא, בזה ס"ל לשו"ע שבהלואה יצטרכו הבעלים לעבור אפי' כמה מדבריות וכשנותן לפניהם ממילא מקום שימור הוא, וי"ל שלזה כיון הסמ"ע דאף שיש סכנה בזה שצריכים לעבור כמה מדברות, ולזה שאל הט"ז שיבואו בכ"ז באיזה זמן שהוא עם שיירא עיי"ש.

וכלומר דכל מחלוקתם אי הוי המדבר אינו מקום שימור מצד עצמו ולא מקרי השבה כשמניח שם הפירעון או הפיקדון וכנר' דברי הט"ז. או שיש לבאר שהמדבר אינו מקום שימור מצד שהבעלים לא נמצאים שם ואין אפשר להטריחם וזה הפי' של הסמ"ע, והטעם כי אם המלוה יכול לתבעו שם ממילא גם יכול להחזיר שם ההלואה ומשא"כ בפיקדון. וב' הפי' יש להעמיס ברש"י ודו"ק ע"כ.

★★

במשנה: הגונב טלה מן העדר וכו'. בגמ': **אמר רב** וכו' **ושמואל אמר** וכו' **ורבי יוחנן אמר** וכו' **רב חסדא אמר** וכו'.

כתב בספר חמדת הארץ (ח"א ע' 77):

ניתן להציע שמחלוקתם של האמוראים יסודה בבירור ענין קנין הגזלה על ידי הגזלן. אם נאמר שהגזלה אינה קנויה לגזלן, פעולת השבת הגזלה אינה פעולה קניינית כלל ועיקר, שהרי החפץ נשאר בבעלות הנגזל גם בזמן שהיה בידי הגזלן. לעומת זאת, אם נאמר שהגזלן קנה את החפץ, השבת הגזלה אינה פעולה סתמית אלא היא הקניה של החפץ. כעת מסתבר לטעון, שאם אין כאן הקניה, אין צורך כלל בידיעת הבעלים, אך אם יש כאן הקניה צריך מודעות, חלקית לפחות, של הבעלים ותפקיד זה ממלא ה'מנין', שהוא מודעות של הבעלים להיות החפץ ברשותו.

הסיבה לצורך בדעת הזוכה, היינו הנגזל, נראית לכאורה, שבכל קנין צריך דעת קונה. אך טעם זה אינו מספיק, שכן אם השיב לרשותו המשתמרת של הנגזל מדוע לא נאמר שיש בהקניה זו זכות גמורה, וחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו. התשובה לשאלה היא שאין השבת הגזלה זכות גמורה לנגזל, כאדם המקבל מתנה. שכן, השבת הגזלה טומנת בחובה גם זכות לגזלן שהיא חובה לנגזל, והיינו שברגע ההשבה נפטר הגזלן מחובת האונסים שמוטלת עליו, וחובה זו מוטלת מעתה על הגזלן.

מאידך, את העובדה שאין צריך מודעות גמורה לתהליך ההקניה, כפי שנדרש במעשה קנין רגיל ניתן להסביר בשני אופנים:

הקנאה שהיא מיצוי של חיוב קיים אינה דורשת את התנאים המלאים של הקניה רגילה, וכאן ההקניה היא מיצוי של חובת 'והשיב את הגזלה'. כך עולה מדברי התוספות (סנהדרין דף סח: ד"ה קטן), אשר מסבירים שאף אם זכיית קטן מדרבנן בלבד, קיים מצב של בעלות קטן על ממון מדאורייתא "במעשה ידיו (=של הקטן) דמלאכתו ושכר טורחו

שלו מדאורייתא", וכוונת הדברים, שכיון שמתחייב המעסיק כלפי הקטן מן התורה, גם הקנאת השכר חלה מן התורה.

יש כאן דעת מקנה - זו שיטת הראב"ד שבמקום בו יש דעת מקנה אין צריך מודעות מלאה של הקונה.

★★

כעת ברור ששיטות האמוראים השונים מתבארות בנקל. רב סובר שצריך מנין גם בגזלה אשר הנגזל כלל לא היה מודע לה, משום שסובר שהגזלה קנויה לגזלן, לעומתו רבי יוחנן נראה שסובר כשיטתו של רבא בסנהדרין (עב ע"א) שכן כפי שהראנו הוא פוסק כשיטתו של רב חסדא אשר היא תוצאה של שיטת רבא, שהנגזל עדיין בעלים על החפץ גם אחר הגזלה. הוכחה נוספת שזו עמדתו של רבי יוחנן היא ממה שפסק (ב"ק סט.): "אמר רבי יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולים להקדיש זה (=הגזלן) לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו". דהיינו שהחפץ אינו בבעלותו של גזלן אלא בבעלותו של הנגזל.

להלכה, פסק הרי"ף בבעלי חיים כרב חסדא, שבגנבת בע"ח שלא לדעת צריך דעת, משום שרבא סובר כמותו. אבל בדברים שאינם בעלי חיים פסק כרבי יוחנן שבלא דעת אין צריך אפילו מנין.

הרי"ף הסביר שלעולם הלכה כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל, וכן שרב חסדא אינו חולק על רבי יוחנן אלא בבעלי חיים, אבל בדברים אחרים מודה לו. הרמב"ן במלחמות תמה מדוע אין פוסקים כרב ושמואל שב'שלא לדעת' צריך 'מנין', שהם רבים נגד רבי יוחנן (ורב חסדא ורבא לא הביעו דעתם בדברים שאינם בעלי חיים). לפי דברינו אף שרב חסדא ורבא לא הביעו דעתם בפירוש, על פי שיטתם שהגזלה אינה קנויה לגזלן, ברורה דעתם לגבי אי הצורך בדעת או במנין במקום בו לא ידעו הבעלים על הגנבה.

★★

בגמ': תנן אבל אם אמר לו איני יודע אם הלויתני פטור ה"ד וכו' **אלא דקתבע ליה וקתני סיפא פטור מלשלם**

התומים (סי' עה ס"ק כב) מקשה, למה הגמ' אינה מתרצת שמתנ' מיירי היכא שהוי ברי גרוע ושמא טוב, כגון גזלו באונס שחשב שהוא שלו, ובסיפא מיירי שספק אם הוי שלו או גזלו ולכן פטור, וברישא שהוי איני יודע אם פרעתיך חייב. ומזה רוצה התומים להוכיח שגם באיני יודע אם פרעתיך פטור היכא שהוי ברי טוב ושמא גרוע.

דף קי"ח ע"ב

במשנה: אבל לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל.

בפסקי הריא"ז כתב, שיש להביא ראיה לדין זה ממקרא מפורש, שהרי נאמר במשלי, 'אשת חיל וגו' סדין עשתה ותמכור'.

★★

בגמ': אין לוקחין מן הרועים כו' **ולא תלושין מן הצמר אבל לוקחין מהן תפורין** כו'.

בים של שלמה (פ"י סי' נ"ח) הביא דברי הרמב"ם (הל' גניבה פ"א ה"א) שאסור לקנות שום דבר מן הגנב, משום שהוא מסייע לידי עוברי עבירה, ועון גדול הוא שגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב ע"כ. ולפ"ז כתב היש"ש שאף באופן שהגזלן קנאו בשינוי, ואינו צריך להחזיר להנגזל גוף הגניבה אלא דמיו, מ"מ אסור לקנות ממנו, דהרי הוא מסייע לו בעבירתו.

ואף שאיתא כאן שצמר תפור מותר לקנות, היינו רק בדבר שהוא ספק גנוב, אבל דבר שהוא ודאי גנוב אסור לקנות ממנו.

אבל בשו"ת הריב"ש (סי' רע"ג) כתב דהיכא דהגנב קנאו בשינוי, שוב מותר ליקח ממנו, שהרי שלו הוא לוקח ממנו.

אלא שסברתו צריכה ביאור, דהא מ"מ הוא מסייעו שיגנוב עוד וכלשון הרמב"ם הנ"ל.

וביאר הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א בספרו אמרי יעקב (על שו"ע הרב חו"מ סי' ז' סוף ט' בביאורים) שהרי כל גנב מסתכן בגניבתו וצריך עוז לבא לגנוב מאחרים, ואם יוכל למכרו מיד, נמצא שזה הוא מסייעו, אבל אם אינו

יכול למכרו רק לאח"ז אחרי שישתנה, שוב לא ירצה לגנוב, כיון שאין בידו מיד למכרו.

★★

במשנה: אין לוקחים מן הרועים צמר וחלב וכו' **אבל לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל** וכו'.

כתב בספר דרך פקודיך (מצוה נד אות ה):

אסור ליקח מן הגנב חפץ שגנב שהוא עון פלילי, וכל דבר שחזקתו הוא גנוב אין לוקחין אותו, ולפיכך אין לוקחין מן הרועים צמר או חלב או גדיים, אבל לוקחין מהם חלב או גבינה במדבר אבל לא ביישוב, ומותר ליקח מן הרועים ארבע צאן או ארבע גיזות צמר מעדר קטן או מעדר גדול שאין חזקתו גנוב ע"כ.

★★

בגמ': הגוזל את חבירו והבליע לו בחשבון, תני חדא יצא ותניא אידך לא יצא וכו' **הא דאית לי' זוזי אחריני בכיסי', הא דלית לי' זוזי אחריני בכיסיה.**

הנה בשו"ת אדני פז ח"א (או"ח סי' פח) הסתפק: הגוזל את חברו, ורוצה להשיב לו את הגזילה, אך מתבייש הוא לומר לו שגזלו, האם יכול להשיב לו אותה ע"י שיניחנה בחשאי בביתו או בכיסו של הנגזל.

והביא שם מחלוקת הראשונים בביאור הסוגי' כאן, דהרי"ף (כאן) כתב, הא דקתני יצא מיירי בדאית ליה זוזי בכיסיה, וכיון דאדם עשוי למשמש בכיסו הרי מנאן ולפיכך יצא דמנין פוטר. והא דקתני לא יצא מיירי בדלית ליה זוזי בכיסיה, דלא ממשמש ביה ולפיכך לא יצא, והוא באחריות הגזלן, יעו"ש. וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' גזלה ה"ח), יעו"ש.

אולם רש"י (בד"ה אית ליה) ס"ל איפכא. ופירש האוקימתא בגמ', דאי אית ליה זוזי אחריני בכיסיה לא יצא, דלא ידע כמה. וכ"כ הרא"ש (שם סי' לב) "הא דאית ליה זוזי אחריני בכיסיה והוציא מהם ולא ידע מנינם". וא"כ מוכח דס"ל לרש"י והרא"ש שאם החזירו לכיס שיש בו מעות, לא נפטר עד שיידע הנגזל כמה מעות היו בו. ודלא כהרי"ף והרמב"ם דס"ל דמהני משום דמסתמא יודע כמה מעות יש לו, כיון דרגיל למשמש בכיסו.

וכן מבואר בדברי הטור חו"מ (סי' שנה) כדעת רש"י והרא"ש. שכ"כ וז"ל "אם יודע מנין המעות שבכיסו יצא, כי סופו למנות המעות ויודע לו המותר", הרי מוכח דס"ל להטור דבעי' שידע הנגזל בוודאות כמה מעות יש לו בכיסו, ולא סמכינן על הא דבסתמא יודע כיון דרגיל למשמש בכיסו.

והרשב"א כאן העלה לפלוגתא דהני קמאי, ופסק כדברי הרי"ף והרמב"ם. וכן הוב"ד בב"י (שם). ומרן בשו"ע חו"מ (סי' שנה סעי' א) פסק וז"ל "הגונב חפץ מבית חברו וכו'... לפיכך גנב לו מעות והבליעם לו בחשבון ונתנם לתוך כיסו, אם יודע מנין המעות שלו יצא, שאדם עשוי למשמש בו בכל שעה, והרי מצא שהחזיר לו בכלל מעותיו. אבל אם זרקן לכיסו שאין בו כלום לא יצא" וכו' עכ"ל.

וע"ש שכתב לפלפל במחלוקת הראשונים הנ"ל והעלה להלכה:

המורם מכל האמור לעיל, שהגוזל חפץ מחברו וכיו"ב (להוציא בעלי חיים) אם לא ידעו הבעלים בגניבתו, אינם צריכים לידע בהשבתו. ואם ידעו בגניבתו צריך שידעו ויכירו בהשבתו. וכשמשיב לתוך כיס הנגזל, אם היו בו מעות קודם לכן, יצא. ואם לא היו בו מעות, לא יצא. עד שידעו הבעלים בהשבת הגזלה. ודין זה הוי נוגע להשבת הגזילה בין ע"י הנחתה בביתו ובין ע"י השבתה בדואר וכיו"ב. וראה עוד בזה בשו"ת אגרות משה (חחו"מ ח"א סו"ס פח) שהעלה כפסק הדברים הנ"ל בנוגע לתשלום הגזילה ע"י הדואר יעוש"ב.

דף קי"ט ע"א

בגמ': ממון מסור ר"ה ור"י חד אמר מותר לאבדו וחד אמר אסור לאבדו ביד וכו'.

כתב החינוך (מצוה רכ"ט) בזה"ל: ובגמרא אז"ל שאפילו אנשים שמותר לאבד גופן כגון המינין אסור לאבד ממונם ולגזול או לגנוב להם, ואמרו בטעם זה דשמא יצא מהן זרע ראוי ויהיה ממונם להם. ועוד אפש"ל שכוונתם ז"ל בהרחיקם זה כדי שלא ירגיל האדם טבעו בכך כי גריעות יהיה בנפש בהרגילה במדות הפחותות והרעות והוא חבל חזק למשוך העוון.

וע"ש במנח"ח (אות ג') שהעיר במש"כ החינוך דאסור לגזול ולגנוב את המסור אינו מבואר בגמרא בהדיא, ודעת

המרדכי הובא ברמ"א (חו"מ סי' שפ"ח י"ג) דדוקא לאבד אסור אבל ליקח לעצמו מותר. ועע"ש בש"ך (ס"ק ס"ג).

★★

בגמ': למ"ד אסור לאבדו דלמא הו"ל זרעא מעליא וכתיב יכין רשע וצדיק ילבש.

מכאן למד הב"ח (יו"ד סי' קנ"ט) דה"נ אסור להלוות למסור בריבית דאע"ג דגופו מותר מ"מ ממונו אסור משום צדיק.

ועי' בחכם צבי (סי' מ"ג) שהשיג על הב"ח דדוקא באיבוד ממונו שלא מרצונו הוא דאיכא משום צדיק ילבש, אבל ברבית שנותן מדעתו ליכא למימר האי טעמא, דאטו אם רוצה המסור ליתן את שלו לאחרים במתנה אין מה שעשה עשוי.

★★

בגמ': גבאי צדקה מקבלין מהן (מהנשים) דבר מועט אבל לא דבר מרובה.

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' ע"ב) נשאל בדבר אשה שנתנה כסף לצדקה אם נאמנת לומר שהיא נתנה אותם ברשות בעלה.

וכתב דפשיטא שהרי היא נאמנת שאין אדם חוטא ולא לו. והא דאמרינן הכא דאין מקבלין מהם, היינו בסתמא שסוברת שמותר לה ליקח ממונו שלא ברשותו ולחלקם לצדקה.

ומה דאי' ביו"ד רמ"ח סעיף ד' שחזקתו גזול או גנוב, אין הכוונה שהיא תגנוב נגד רצונו, אלא שהיא סוברת שמותר לה לחלק, אבל באמת הוא גניבה, כיון שאין לה רשות, אבל אם אומרת שי"ל רשות נאמנת.

בהגהות חתם סופר יו"ד (שם) הסכים לדברי הנו"ב, וכתב שאם הבעל בעיר י"ל דצריך לברורי אצלו אם זה מדעתו, כמו כל חזקה היכי דאפשר לברר צריך לברר, אלא שאם מתבייש לשאול אותו הו"ל כאי אפשר לברורי.

★★

בפתחי תשובה (יו"ד סי' רמ"ח ס"ק ד') כתב דהא דאמרינן הכא דמקבלין מהם דבר מועט, היינו דוקא לענין צדקה שהוא דבר מצוה, ומן הסתם אין הבעל מקפיד על זה, אבל אם נותנת מתנה לאחרים, אפי' דבר מועט אין מקבלין מהם, דאין לנו לתלות שהבעל מסכים לזה.

★★

קשה על מה שמפורש בפסוקים (שמות לה, כב) שהנשים הביאו לביהמ"ק חח ונזם וטבעת וכומז וכדו', והרי בגמרא כאן מפורש דנוטלין מהם רק דבר מועט.

והנה בספורנו על הפסוק (ויקהל ל"ה כ"ב) ויבואו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חת ונזם וגו', כתב שלהכי הוצרכו האנשים להלוות להנשים בשעה שנתנו תכשיטיהם לנדבת ד', דאם לא כן אין מקבלין מנשים דבר גדול, עד שבעליהם מסכימים ליתן. ולפי"ז א"ש הקושי' הנ"ל.

★★

וכתב בספר מרפסין איגרא (על שמות ע' רפד והלאה):

יש לתרץ, דהנה הסיבה לתקנת חז"ל המחייבת את האשה למסור לבעל את מעשה ידיה, היא - תקנה קודמת המחייבת את הבעל לזון את האשה.

מכיון שחששו חכמים שאם העול והדאגה למזון יהיו מוטלים על האשה, פעמים ולא יהיה די במעשה ידיה לזון את עצמה. לכן הטילו חכמים על הבעל את החובה לזון את האשה.

ברם כדי שלא תיווצר איבה בין הבעל לאשה כתוצאה ממטלה זו, תיקנו חז"ל שבתמורה צריכה האשה להעביר לבעל את מעשה ידיה (כתובות נח, ב).

אם כן מבואר שמעיקר הדין מעשה ידי האשה שייכים לעצמה, לכן יכלו נשות ישראל לתרום את תכשיטיהם לצורך הקמת המשכן, משום שהתקנה המחייבת את האשה למסור לבעל את מעשה ידיה נתקנה בתקופה מאוחרת יותר.

עוד כתב שם לתרץ, דהנה כאמור הבסיס לחיוב האשה למסור לבעל את מעשה ידיה, הוא - דאגת הבעל למזונותיה. אולם במדבר מזונו של כל אדם ירד היישר מן השמים, ודאגת המזון היתה מהם והלאה, ונמצא שאין מקום לתקנת חז"ל זו, שכן אין זה עדיף ממקרה שבו אומרת האשה לבעל: "איני

ניזונית ואיני עושה" (כתובות שם) ובכך פוטרת את עצמה מלמסור לבעל את מעשה ידיה.

★★

עוד תירץ שם: בגמרא (ב"ב נא, ב, ובתוספות קידושין כד, א) מבואר, שמתנה שהבעל נותן לאשתו שייכת היא לאשה לגמרי ואין לבעל באותה מתנה שום קנין או זכות.

אם כן יתכן שאותם תכשיטים שתרמו הנשים היו מתנות שקיבלו מבעליהן.

תירוץ נוסף ניתן לומר, שהנשים תרמו מנכסים שנפלו להם בירושה. מנכסים אלו הסכימו הבעלים לתרומת נשותיהן, משום שהתרומה ניתנה לצורך מצוה.

עוד י"ל דהנה רש"י על פסוק זה מבאר, "ויבואו האנשים על הנשים", היינו שהאנשים באו עם הנשים.

לפי זה, הרי הבעל נוכח בעצמו בעת שתרמה האשה את תכשיטיה ולא מחה בה. לכן יכלו לקבל מידם את תרומתם.

★★

עוד תירץ שם ידי"נ הרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך: דהנה כאן מבואר, שצדקה מועטת ניתן לקבל מן הנשים, ובמקום שבו העשירות מצויה, ניתן לקבל אף צדקה מרובה ותכשיטים יקרים.

אם כך י"ל, דהרי בני ישראל באותה העת היו עשירים מופלגים מביזת הים, לכן ניתן היה לקבל מהם את נדבתם, שהרי לרוב עושרם, כל תרומה נחשבה אצלם כדבר מועט ע"כ.

★★

וי"ל בזה בדרך צחות, דהמפרשים האחרים שהקשו קושי' זו לא תירצו כדברי הספורנו הנ"ל, דהנה בגמ' להלן איתא:

רבינא איקלע לבי מחוזא אתו נשי דבי מחוזא רמו קמיה כבלי ושירי (וכותב רש"י שזה שרשרות זהב וצמידין), קביל מיננהו, א"ל רבה תוספאה לרבינא והתניא גבאי צדקה מקבלין מהן דבר מועט אבל לא דבר מרובה, א"ל הני לבני מחוזא דבר מועט. (וכותב רש"י שבני מחוזא היה עשירים). וכאן שכל ישראל קיבלו ביזת מצרים וביזת הים, וכל ישראל היה מאוכלי המן, אם כן כולם היו עשירים ומותר היה לקחת מהנשים זהב.

והתכשיטים הלא יקרים, התכשיטים של כסף, לא קיבלו מהנשים, מפני שרק האנשים נתנו כסף על ידי מחצית השקל, ולמשכן לא היו צריכים יותר כסף.

אבל כשבאו הנשים ליתן תכלת והארגמן ותולעת שני ושש ומעשה עיזים, על זה לא הצריכו שבעליהם יבואו, שהרי דברים אלו שאינם כל כך יקרים, הנשים יכולים לתת בלי הסכמת בעליהם.

(וללוי אמר)

★★

הקשה בנודע ביהודה מה"ת חיו"ד סי' קנח, האיך קיבל דוד מאביגיל אשת נבל דבר מרובה לצורך מחנהו, והרי עשתה לו זה ללא ידיעת בעלה ואסור לקבל הימנה. ותירץ דאולי היה מגיע זה לדוד מן הדין כשכר שימור כמסופר שם (בשמואל א', כ"ה). או שהיו לה נכסים שנתנו לה על מנת שאין לבעלה רשות בהם, או שלגבי נבל נחשבה המנחה ששלחה לדבר מועט אעפ"י שנבל כילי היה עי"ש.

★★

וכתב הגאון ר' משה הלוי לוין ז"ל בקובץ אורייתא (כרך יג ע' כד):

והנה במגילה (דף יד) אמרו, דאביגיל משבע נביאות היתה, ואמרו שם על הכתוב (בשמואל א', כ"ה) "והנה היא רוכבת על החמור ויורדת בסתר ההר" וכו'. מן ההר מיבעי ליה. אמר רבה ב"ש על עיסקי דם הבא מן הסתרים, נטלה דם והראתה לו, אמר לה וכי מראין דם בלילה, אמרה לו וכי דנין דיני נפשות בלילה, אמר לה מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה ע"כ. ובסנהדרין (מח ע"ב) איתא הרוגי מלכות נכסיהן למלך, הרוגי בי"ד נכסיהן ליורשין, ר' יהודה אומר אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין וכו'. לפי"ז אפשר ליישב קושית הנו"ב, דנבל היה מורד במלכות, וכיון דחייב מיתה ממילא אפשר דנכסיו היו שייכים כבר לדוד המלך, לפיכך יכל דוד לקבל את המנחה מאביגיל אשת נבל. ברם עדיין קשה לר' יהודה דסובר דמורד במלכות נכסיו ליורשין.

★★

(וגם אפשר היה לתרץ דהלא איתא בסנהדרין (דף כ ע"ב) דכל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו, לפיכך רשאי היה דוד להחרים את רכושו של נבל, ואף דכתבו בתוס' שם על שאלתם למה נענש אחאב על כרם נבות, דבפרשת המלך כתוב יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו, ואחאב לקח כרם נבות לעצמו. הנה גבי אביגיל לא נזכר בשום מקום כי דוד לקח המנחה לעצמו. ויתכן כי נתנה לעבדיו. אך גם זה אינו מיושב אליבא דר' יהודה דס"ל שלא נאמרה פרשת המלך אלא כדי לאיים עליהם שנא' שום תשים עליך מלך שתהא אימת עליך). וע"ש עוד ביאורים בענין זה.

★★

בגמ': אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים וכי היכן מצינו שהרג שאול את הגבעונים אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהי' מספקין להם מים ומזון מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן.

במפרשים הקשו למה היתה הטענה על שאול שהרג אנשי נוב עיר הכהנים שהיו מספקים מים ומזון לגבעונים, ולמה לא היתה הטענה על שהרג אנשי נוב עיר הכהנים עצמם כפשוטו.

ותירץ ביערות דבש (חלק א' דרוש ז') שעל אנשי עיר הכהנים הי' אפשר לתרץ שכיון שאביתר הי' מבית עלי שקללה רבצה עליה אשר כל מרבית ביתך ימיתו אנשים (שמואל א' ב' כ"ג), והם היו כבר אנשים באים בימים, והיו עומדים למות כל יום, נמצא דגברא קטילא קטיל.

אלא שאחז"ל (ר"ה י"ח ע"ב) בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בגמילות חסדים, כדמייתי שם עובדא דאביי ורבה, לכן ע"י שהיו מספקים מים ומזון לגבעונים, והתעסקו בגמילות חסדים, לכן שוב נענש על שהרג אנשי נוב עיר הכהנים בעצמם.

★★

בגמ': מתוך שהרג את נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון מעלה עליו התכוב כאילו הרגן.

כתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פרק ו), מזה נוכל לראות את הנהגת דין שמים שהוא נורא מאד, שחושבין בה כל הסיבות הנולדות ע"י פעולת האדם, שאפילו דבר שהוא גרמא בעלמא שגרם בפעולותיו ריעותא לחבירו, ואפילו אם אותו הריעותא לא נעשה בפועל ממש להנידון ע"י גרמא, רק שבסיבותיו מנע את האיש הממציא ריוח לחבירו להשתכר שיוכל לזון בני ביתו, נחשב מן השמים כאלו הרגו ממש לאותו פלוני ונשי ביתו, ונענש עבור זה בעונש גדול.

★★

בגמ': גבאי צדקה לוקחין מהן דבר מועט.

כתב הרמב"ם (פ"ה מאישות ה"ח) ובשו"ע (אהע"ז סי' כח, ז) דהמקדש בחפץ של אחר שאין הבעלים מקפידין עליו הרי זו ספק מקודשת. והנובי"ק (אהע"ז סי' נט) כתב דלא זכה לבוא על מקורו מאין המציא הר"מ חידוש זה, דהרי כל זמן שלא הפקירו בפירוש במה יצא החפץ מרשותו. וכתב האמרי בינה (הל' נדרים סכ"ב) דמקור דברי הר"מ מהמבואר בסוגיין דגבאי צדקה רשאי לקבל דבר מועט מנשים, וע"כ ה"ט דאין הבעלים מקפידין ע"ז.

ולולא דבריו היה נראה, דאין הטעם משום שאינו מקפיד, אלא דסתמא הוי כנותן רשות לאשתו להוציא כסף לדבר מועט. ובהגהות ר"א זוסמן סופר [בנו"ב מכון ירושלים שם] כתב דמקורו של הר"מ מהמשנה בסמוך, מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו. וגם זה אינו מוכרח, דשאני מוכין שיודע כן מתחילה.

ויל"ע אם מותר לאשה ליתן כמה פעמים ביום דבר מועט לכמה גבאים. [וע' ביש"ש פ"ח סי' כט דבזה"ז בלא"ה מותר לנשים לתת אפילו הרבה, דמאחר שהן נושאין ונותנין בתוך הבית הרי הן כשליח של בעליהן].

(קובץ קול התורה קובץ נא ע' כז)

★★

בגמ': איתמר גזלן מאימת מותר לקנות הימנו, רב אמר עד שתהא רוב משלו, ושמואל אמר אפילו מיעוט שלו וכו'.

הנה כתב הרמב"ם (בפ"ו מגניבה ה"א) כל דבר שחזקתו שהוא גנוב אסור ליקח אותו וכן אם רוב אותו הדבר שהוא גנוב אין לוקחין אותו לפיכך אין לוקחין מן הרועים צמר עכ"ל וכתב ע"ז ה"ה, נראה שפסק כרב דאמר בפ' הגוזל (קיט.) גזלן מאימתי מותר להנות ממנו רב אמר עד שיהא

רוב שלו. אך תמה ה"ה דרב ס"ל דבעינן רוב התר והרמב"ם פסק דאסור רק ברוב איסור אבל מחצה על מחצה מותר, וא"כ דברי הרמב"ם הם דלא כרב ולא כשמואל, דשמואל מתיר אפילו רוב איסור ורב מצריך רוב התר והרמב"ם פסק דרוב איסור אסור.

וכתב הכ"מ דאין זה ענין לההיא דרב, דרב מיירי בידוע שאדם זה גזלן משא"כ ברועים לא הוחזק רועה זה לגזלן ובזה אוסרים רק כשיש רוב לאיסור. ובפ"ה מגזילה ה"ח פסק הרמב"ם כשמואל דאם ידוע שמיעוט נכסי הגזלן הם שלו מותר להנות ממנו. והקשה שם ה"ה דזה סותר מה שנראה מדברי הרמב"ם בפ"ו מגניבה דפסק כרב. וכתב ע"ז הכ"מ כבר כתבתי אני שם שאין זה ענין לזה עכ"ל.

★★

הט"ז (בסי' שסט סע' ג) כתב לישב הסתירה הנ"ל ברמב"ם, וכן קשה בשו"ע דבהל' גניבה פסק שאוסרין ברוב גזול ובהל' גזילה פסק כשמואל דאפילו מיעוט שלו מתירין, דבלא"ה קשה מה סברת שמואל להתיר מכח מיעוט נגד רוב, וכתב הט"ז דכיון שיש לו מיעוט ודאי שאין גזול אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה ומספק מתירין, משא"כ ברועים שלא הוחזק היתר לא שייך למימר כל קבוע כמע"מ דמי לכן כשיש רוב לאיסור אסרינן. והאבן האזל (בפ"ו מגניבה) הקשה על הט"ז, דהיכא דלא ניכר האיסור לא אמרינן כל קבוע כמע"מ דמי, כמו שכתבו התוס' בב"מ דף ו: ובתוס' פסחים ט: ע"ש.

★★

בגמ': הני לבני מחוזא דבר מועט נינהו.

כתב בספר אשל אברהם להגרא"י ניימרק ז"ל:

לכאורה הדבר מוקשה קצת ואינו מתאים עם הסימן שמסרו חז"ל וסימנך עשירים מקמצין, וע"כ לומר דלפי ערך הענין הגדול שהיה בזה עד שרבינא בעצמו נעשה בזה שליח לדבר מצוה, גם הקמצנים פתחו את ידיהם לרווחה.

ועוד נראה טעם לשבח בזה, כי כדי לתקן את הפגם הגדול שהיה במעשה העגל שהאנשים פרקו את נזמי נשיהם ובנותיהם שלא לרצונם - סברו וקבלו באהבה אם הנשים מפרקים את נזמיהן לצורך דבר טוב ומועיל כהרמת התורה או פדיון שבויים.

★★

בגמ', איתמר, גזלן מאימתי מותר לקנות הימנו, רב אמר עד שתהא רוב משלו, ושמואל אמר אפילו מיעוט שלו וכו'.

בספר שערי תורה (חלק ג כלל א פרק ג) הקשה אמאי לא נימא כל דפריש מרובא פריש, אף דשמואל סבר אין הולכין בממון אחר הרוב היינו להוציא מחזקתו, משא"כ הכא שאינו להוציא דאנו דנין על תחילת קנייתו והוא מילתא דאיסורא דאסור לקנות דבר הגזול ופשיטא שאינו נאמן הגזלן לומר שאינו גזול, אף דבעלמא ע"א נאמן באיסורין אפי' הבעל דבר כיון שהוא נגד הרוב וגם הוי כחשוד על הדבר וצע"ג.

★★

וכתב בשו"ת משיב דברים (או"ח סי' קלח):

ונלפענ"ד, דהנה לכאורה מדוע אסור לקנות מגזלן, ולא מצאתי הדבר מבואר דמה טעם יש בו, ונ"ל עפ"י דקיי"ל יאוש כדי לא קנה כי אם צריך יאוש ושינוי רשות, ושפיר י"ל מהאי טעמא אסור לקנות, דהא גורם היזק לבעלים, דאי לא קנה הוי יאוש לבד, אף אי סתם גזילה יאוש בעלים לא קנה הגזלן, ועי"ז שקונה הוי יאוש ושינוי רשות, וכבר עמד על זה בשערי תורה שם, אלא דהקשה לשיטת הרמב"ם דאפי' ביאוש ושינוי רשות לא קנה רק לזה שאינו צריך להחזיר גוף הגזילה אבל דמים מחזיר, א"כ לפ"ז הרי לא עשה היזק עיי"ש.

ונ"ל דהיינו פלוגתא דרב ושמואל, דרב ס"ל דהאיסור משום דגורם לו היזק, דמתחילה הי' יאוש לבד ולא קנה גוף החפץ ואח"כ ע"י קנייתו דהוי שינוי רשות וקונה הכל ואינו חייב לשלם הדמים דלא כשיטת הרמב"ם, ע"כ סבר דבעי רוב משלו. ועוד דהא רב ס"ל בב"ק (דף סז) יאוש כדי קנה, משא"כ שמואל סבר דאינו גורם בזה היזק, דהרי צריך להחזיר לו דמים, אלא הא דבעי שיהי' עכ"פ מועט משלו כי היכי דיוכל הנגזל לטרוף אף מהגזלן ואם זה לא יהי' מועט משלו לא הי' יכול לטרוף מהגזלן, ע"כ בעי שיהי' המיעוט משלו ואז יכול הנגזל לטרוף אף מהגזלן ודו"ק.

דף קי"ט ע"ב

בגמ': ובכל מקום לוקחיו מהן כר מלא מוכין.

כתב המגיד משנה (פרק ו' הלכה ט' מהל' גזילה) דאע"ג דהו"ל כר מלא מוכין שינוי החוזר לברייתו, הכא שאני דאין זה גזל ודאי, ובכה"ג מהני אף שינוי קל כזה.

והקשה הריב"ש (שו"ת סי' רע"ג) דבהנהו אוונכרי (סוכה ל' ע"ב) מקשה הגמ' וליקנינהו בשינוי מעשה, ומשני דהו"ל שינוי החוזר לברייתו, והרי התם הו"ל ספק גזל, דאנן לא ידעינן אי עכו"ם גזלי ארעתא מישראל, ולדעת ה"ה אמאי לא מהני.

ותירץ דכיון דסתם גוים גזלנים הם הו"ל כודאי גזל.

בשער המלך (הל' גזלה פ"ו ה"ט) תירץ דמש"כ המגיד משנה דשינוי החוזר לברייתו מהני בספק גזל, היינו רק בצירוף עם שינוי השם, דמעיקרא מוכין והשתא כר, אבל התם בהנך אוונכי דאיכא רק שינוי מעשה לבד, לא מהני בלי שנוי השם, עיין שם.

★★

בגמ': מתא מחסיא אתרא דקפדי הוא.

עיין במהרש"א ובמהר"ם שיף מה שתמהו מהא דאיתא בהוריות (י"ב ע"א) א"ל רב משרשיא לברי' כו' תיבו אקילקלי דמתא מחסיא ולא תיבו אפדני דפומבדיתא, ופירש"י דבמתא מחסיא היו ת"ח והי' להם תרבות יפה. והכא קחזינן דבמתא מחסיא קפדי על דבר כזה שכל העולם אינו מקפיד על זה.

וביאר האדמו"ר מהר"י מסאטמר ז"ל בדברי יואל (פ' תזריע - סיום למס' ב"ק) על פי מה דאיתא בספרים שכל אדם מפוזרים חלקי נשמתו ברכושו אשר שייך אליו, והיינו טעמא שצדיקים מקפידים אף על פחות משו"פ (עיי"ש שכן מביא המהרש"א כ"פ ממדרש ול"י מקומו), דהוא מחמת הניצוצות הק' הטמונים בחפצים שלהם אשר שייכים אל שורש נשמתם, ומקפידים שלא ינתקו אותם מהם לתקן אותם.

וכן אנשי מתא מחסיא שכנ"ל היו תלמידי חכמים בודאי היו שונאי בצע, אבל בדברים שהיו שייכים אליהם, בזה הקפידו אף ששאר אנשים אינם מקפידים, כי ידעו שדברים אלו שייכים אל שורש נשמה שלהם, ואין להם לוותר עליהם להעלותם אל מקורם.

וזה גם כוונת רש"י "מקום בהמות הוא וצריכים למרעה טוב", וכבר דקדק במהרש"א מה כוונת רש"י במש"כ מרעה "טוב", וכתב דרש"י רצה לסיים המסכתא בדבר טוב, ולפי הנ"ל י"ל עפ"י משאחז"ל אין טוב אלא תורה (ב"ר פ"ו מ"ג), שידעו על פי התורה שדברים אלו שייכים אליהם ואל שורש נשמתם, ולכן הקפידו במועט אף שאחרים אינם מקפידים ע"ז. ע"ש עוד באריכות דברים אשר נעמו.

★★

בגמ': בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו.

כתב הנו"ב (תנינא אה"ע סימן עז) דאף דרשאי ליקח מאותם דברים שבעה"ב אינו מקפיד ואין בו משום גזל, מ"מ כיון שבעה"ב לא הפקירו בפירוש אינו לגמרי של הנוטל, ואינו יכול לקדש בו אשה, ודמי לשיטת היראים (שהביא המג"א סימן תרלז) שגם למ"ד גזל עכו"ם מותר, לא הוי שלכם, ואין הגזלן יוצא באתרוג גזול מעכו"ם ע"כ.

★★

בגמ': הכל עולין למנין תכלת.

המחבר פוסק (בסי' יא) דאין להטיל ציצית בגדיל, ואם הטיל בו פסול, דאינו נחשב מן הבגד אבל עולה הוא לשיעור קשר אגודל. ואינו מובן, דאם אינו נחשב חלק מן הבגד ואין לתלות בו הציצית מ"ט עולה למנין תכלת ועולה לשיעור קשר אגודל. וכתב הט"ז (בס"ק יב) דמעיקר הדין נחשב חלק מן הבגד כל זמן שלא נטל הכובס, אלא שאסרו להטיל שם ציצית דיפסל אחר שיטול הכובס, משא"כ לענין צירוף לקשר אגודל תלוי בשעת עשייה, ואפילו אם אח"כ נתמעט השיעור כשר, א"כ בזה אין לחשוש.

★★

בגמ': אין לוקחין מגרדי, אבל לוקחין מהן בגד מנומר ערב ושתי טווי ואריג.

ופירש"י: "בגד מנומר" פי' אף בגד כזה, אע"פ שרגלים לדבר שגנב הצמר מן בגדים שארג - לוקחין מהן

דקננהו בשינוי" הרי מבואר כאן, דאף מי שחשוד על הגניבה מ"מ אפשר לקנות ממנו אחר שקנה הגנב הגניבה בשינוי. ולכאורה הדברים תימה, שכן אם איסור קנייה מהגנב יסוד דינו הוא משום שמחזיק ידי עוברי עבירה במה שעשתה עבירתו פרי וגם שעי"ז מעודדו לגנוב עוד (כדברי הר"ם בהל' גניבה פ"ה ה"א ע"ש) א"כ איך שרי לקנות ממנו אחר שקנה הגנב או החשוד לגנוב - בשינוי דסו"ס יש כאן טעמא דמחזקו לגנוב עוד? וכבר עמד ע"ז המהרש"ל ביש"ש בסוגיין (סי' נח) וביאר "היינו משום דוקא התם דבר שהוא חזקתו גנוב ואינו ודאי אבל ודאי גנוב אסור לעולם אף שהיה כבר שינוי" וכ"כ הפנ"י על הא דאי' במשנה (קיח, ב) דאין לוקחין מן הרועים חלב וגבינה בישוב ע"ש.

★★

כתב חכ"א בקובץ דרכי הוראה (קובץ ז ע' רכז): למדנו מדברי המהרש"ל והפנ"י א' דהטעם לאיסור קנייה מגזלן משום מסייע בידי עוברי עבירה קיים גם אם קנאו הגזלן לפני כן בשינוי, ב' בספק גזול מותר לקנות מהחשוד כאשר החפץ השתנה אצלו.

והדברים עדיין צ"ב, כיון דכל יסוד איסור קנייה מהגנב משום מסייע ומחזק ידי עוברי עבירה, ודין מסייע ישנו רק בודאי גנב ולא בספק או חשוד, א"כ למה הוצרכה הגמ' להסביר מה ששרי לקנות כר מלא מוכין משום דקננהו בשינוי, הרי התם איירי בחשוד ולא בודאי גנוב [דאי בודאי גנוב הרי לא מהני מה שקנהו בשינוי כד' האחרונים הנ"ל] ובכה"ג אין איסור מסייע ידי עוברי עבירה?

ואשר נראה דמוכרח מזה דתרתי איתנייהו באיסור קנייה מהגנב, חדא, איסור מסייע בידי עוברי עבירה וכדברי הפנ"י ורש"ל המבוססים ע"ד הר"ם פ"ה מגניבה. ועוד מלבד זה יש בקנייה מהגנב איסור לפני עור דאורייתא דעי"ז נוצר דין שינוי רשות ועובר הגנב במכירה זו איסור גניבה מחודש.

★★

ונראה דהנפק"מ בין הני טעמי הוא, דאם איסור הקנייה מהאי טעמא דלפני עוור הרי כל זה שייך רק כשהגנב לא קנהו בשינוי מעשה ואז רק ע"י המכירה והשינוי רשות מפקיע הגזילה מבעליו ובעבירתו החדשה יש כאן לפני עוור, אבל כשכבר קנאו הגנב לפני כן בשינוי מעשה אין כבר במכירתו אח"כ משום לפני עוור, דכבר גמר הפקעת החפץ מבעליו עוד טרם המכירה. ואמנם עדיין יש לאסור לקנות גם אז מהגנב משום הטעם דמסייע בידי עוברי עבירה, דסו"ס מחזקו לגנוב עוד וכדברי הפוסקים הנ"ל.

ואמנם מאידך נראה דיש חומרא באיסור הקנייה מטעם דלפני עוור, דאף שאיסור מחזיק ידי עוברי עבירה ליתא אלא בודאי גנב ולא בספק וחשוד [וכד' מהרש"ל ופנ"י] מ"מ איסור לפני עוור שיש בקנייה זו נוהג הוא אף כשספק לן אם החפץ גנוב [וכפי שכתב הריטב"א במסכת ע"ז (טו, ב) "דליכא לפני עור אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי, אבל רבנן אסרו אפי' סתמא היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור זה עבירה"] וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא.

המהרש"א והתורת חיים מקשים, שאורחיה דהגמ' לסיים המסכת בדבר טוב וקפדנות אינו דבר טוב. וגם אורחיה לסיים במילי דאגדתא ולמה כאן לא עשה כן. ותירצו דשאני הכא דכולה סדר נזיקין [ב"ק ב"מ וב"ב - מהרש"א] הוי חדא מסכתא ע"כ.

★★

עוד ברש"י ד"ה מתא מחסיא וכו' כתב: מקום בהמות הוא וצריכין מרעה טוב ע"כ, וכתב המהרש"א שהמילה טוב מיותרת, ורש"י הוסיף אותה כדי לסיים בדבר טוב. ועוד דאם היה מסיים במילה מרעה היה מסיים באותיות רעה, ולכן הוסיף המילה טוב כדי לסיים בדבר טוב עכ"ד.

★★

הגאון רבי מאיר שפירא מלובלין זצ"ל כשערך סיום עמ"ס ב"ק אמר (בדרך צחות), כיון שבני מתא מחסיא היו מקפידים ג"כ על דבר שערכו קל וקטן, מוכרח רש"י לפרש כי "מקום בהמות הוא"...

★★

והנה ביומא (פו ע"א) איתא ג"כ: אמר רבינא, ומתא מחסיא וכו', ופרש"י: מקומו של רבינא ע"כ.

וכתב בתוס' יום הכיפורים שם: ויש להתבונן מה בא ללמדנו.
ויש לומר דרש"י בא לאפוקי דלא תימא דרבינא בא להעיד על מקום אחר שלא היה דר בה, דאם היה דר בה רבינא הוי ליה למימר ומתא דידן, והיה קשה דזה היפך השגור לנו מכל התלמוד דמתא מחסיא הוא מקומו של רבינא, לכן בא רש"י ולימד לנו דאין לחוש, דהאמת שהוא מקומו של רבינא.

אי נמי יש לומר, דכוונת רש"י שהרגיש מה בא לרבינא ללמד
דמתא מחסיא הוא אתרא דתבעי, והלא הדרים שם ידעו מנהג מקומם, אלא רבינא בא ללמד דהוא לימד דעת את הקצבים והנהיג שיהיה מקומו אתרא דתבעי כי היכי דלא יכשלו בחילול ה', ומזה ילמוד כל גדול בעירו להנהיג שיהיה אתרא דתבעי.

ועיין שלהי ב"ק (קיט, ב): אמר רבינא ומתא מחסיא אתא
דקפדי הוא, ולא פירש שם רש"י מקומו של רבינא ודוק עכ"ד.

★★

ובדברי רש"י הנ"ל שכתב: מתא מחסיא מקום בהמות
וצריכין למרעה טוב ע"כ. כתב הגאון ר' ישעי' פיק זצ"ל בחדושי הש"ס שלו:

לכאורה לא ידענא מי הזקיקו לרש"י לפרש הכי ולא כפשוטו
משמעו דמקפידין אפי' אדבר מועט וכמו דאיתא בסוגיין הלזה פעמים ושלש בזמן שב"ב מקפיד עליהן הרי אלו של ב"ב, ומהנראה דמאוד עמקו מחשבות רש"י, דקשיא ליה, אחרי דהקפדה מדה גרוע למאד היא. למה זה סיים הש"ס המסכת' בהך מילתא כי לא טוב הדבר אשר הוא עושה (עי' ברכות ל"א ע"ב ובתוס' שם ד"ה שכן מצינו בנביאים שסיימו דבריהם בדברי שבת וכו' וע"ע תוס' סוף נדה ע"ג. ד"ה תנא דבי אלי' וכו' מייתי לה לסיים בדבר טוב וכו').

להכי פרש"י דלא מצד שעיניהם רעה, אלא מצד שיש להם
עושר ובהמתם רבה וצריכין למרעה טוב וא"כ שפיר מסיים בטוב.