



קובץ זכרון

חיים הדבקים

לזכר עולם בהיכלי תורה

לנשמת אחינו רענו בן החבורה

הרב **חיים עוזר** בן הגאון ר' שלום זצ"ל **סלר** זללה"ה

שנעלה בסערה השמימה

עם מ"ה קדושים

ביום גינוסיא דרשב"י אשתקד

וקידש שם שמים במותו

יו"ל בחסד עליון

ע"י בני החבורה דישי' פוניבז'

לקראת מעמד הכנסת ספר התורה וסיומי הש"ס

במלאת שנה להעלותו בסערה

אייר-סיון ה'תשפ"ב



לכל עניני החוברת

05331-67237

a0533167237@gmail.com

.

להשיג בבית משפחת סלר

רח' סורוצקין 7 בני ברק

רח' וינוגרד 3 נוה יעקב י-ם

.

עיצוב ועימוד:

misistoot 0527166326



מיסודו של רבן של ישראל הגר"ש אויערבאך זצ"ל

ברכות והודאות

ביהמ"ד הגדול
תומר דוד
לע"נ הגדה ר' ישראל דוד אויערבאך זצוק"ל
[דו"כ מדרת תמר ל"בא ע"ה]

לאחינו יקירנו בני הישיבה הק' דפוניבז',
ידידיו וחבריו של ידידנו האברך המופלג, השקדן הגדול,

הרב הגאון רבי **חיים עוזר סלר** זצ"ל
אשר נספה ביום חרון אף ה' הגדול, ל"ג בעומר התשפ"א.

ועתה נדבה רוחם אותם להקים לו שם שארית וזיכרון בהיכל ה', ולהקדיש ספר תורה
לעילוי נשמתו, ויעמוד לזכרון נצח בהיכל ה' לספר התורה החי אשר היה בקרבנו
וזכרונו יהי שמור בקרבנו לעד.

וכאן המקום להזכירם לשבח,
על שנתנו מאונם והונם להעמיד שם ושארית בינו עמודי בית מדרשנו שבו הגה בתורה,
להיות ספר התורה עומד בבית מדרשנו לזכותנו לשמוע ממנו את דבר ה' תמידין כסדרן.

ברכה מיוחדת

להני צנתרי דדהבא הרבנים הגאונים

ר' יצחק מרצבך שליט"א ור' אליהו פינס שליט"א

יוזמי ומחוללי הרעיון הכביר של כתיבת ספר התורה ועמלו ללא לאות עד להשלמת
המלאכה יהיה משכורתם שלמה

בהעמדת ספר תורה זה בבית מדרשנו זכיתם להקים לאחיכם שם בישראל, ולהיות מעמודי בית
מדרשנו הנועד להרבות כבוד שמים, ולהגדיל תורה ויראה בדיבוק חברים ופלפול התלמידים, להיות
בית מדרשנו פינת יקרת להעמדת קהילת בני תורה מובהקים לתפארת בישראל.

המברכים בכל לב

קהילת "תומר דוד" - נווה יעקב ירושלים

בנשיאות מורינו הגאון ר' משה אורי לינדר שליט"א

רח' זוין 67 נווה יעקב ירושלים | 053-3115595 | 052-7687730 | ny7169671@gmail.com

שאלו מינין את רבן גמליאל מנין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים
אמר להם מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ולא קיבלו ממנו
כו' ויש אומרים מן המקרא הזה אמר להם ואתם הדבקים בה'
אלהיכם חיים כלכם היום (פשיטא דחיים כלכם היום אלא אפילו
ביום שכל העולם כולם מתים אתם חיים) מה היום כולכם קיימין
אף לעולם הבא כולכם קיימין (סנהדרין צ,ב)

כד נידלי חספא מעל הך מרגניתא, שמע מינה תלת.

חדא, כי תחיית מתי ישראל ברחמים בקרוב, במידת דבקותם היא תלויה, שאין די בשם
ישראל לבד להפכם ממות לחיים, אלא דישראל סיבה קודמת להם להנשטותם לתחיה, היותם
דבקים בה' אלקיהם.

שנית השמיעונו, שבאותו היום עצמו שכל העולם כולם מתים, ובודאי גם אנשי ישראל
בכלל כל העולם הם להיחשב מתים כמותם ואין נמלטים מאותה גזירה, גם אז אליבא דאמת
הרי הם חיים ולא מתים.

ובא הכתוב השלישי באחרונה, לפרש שיחתם בזה, שמצד מה שדבקותם במקור החיים
סיבה לתחייתם, אין כל חילוק בין עולם הזה לעולם הבא, וכחיים כולכם היום בעולם הזה, כל
שאתם דבקים בה' אלקיכם, והרי הם דבוקים במקור החיים, כך ממש עומדים בחייהם לאחר
מיתתם ולעולם הבא, שהדבקים בה' אלקינו ושואבים משם מקור חיותם, והיא הלא עומדת
לעד לעולם, אין שייך בהם מיתה כלל.

ובילקוט שמעוני פר' ואתחנן רמז תתכד, ומה אם כשהוא מזדווג לבשר ודם זוכה להיות
כמותו, ישראל שמדבקים לחייו של עולם על אחת כמה וכמה שיהו קיימים לעולם, מנין ממה
שקרינן בענין ואתם הדבקים וגו' כו', אתם ישראל שנדבקתם לאל שכולו חיים שנאמר וה'
אלהים אמת וגו' ונדבקתם לתורה על אחת כמה וכמה שתנצלו מן האש של גיהנם ותהיו חיים
וקיימים לעוה"ב שנאמר ואתם הדבקים.

והרי שבחינת דבקות ישראל באלקים השייכת לכאן, היא בהיותו ית' כביכול חייו של עולם
וק-ל שכולו חיים, והדבקות במדה זו היא מקור חיים באמת. והוסיפו רז"ל ללמדנו בזה
עוד דבר נפלא, שארחות חיים לעלות בהר להשיג דבקות זו, 'נדבקתם לתורה' היא, שהעסק
בדבקות בתורה תורת חיים, וקוב"ה ואורייתא חד, הוא חייו של עולם ק-ל שכולו חיים ותורתו
תורת חיים חד, מקור חיים לדבקים בהם, כי באור פני מלך חיים.

וכן מצאנו ג"כ בדברי הנצי"ב בהעמק דבר אהאי קרא ז"ל ואתם הדבקים וגו'. הגעתם ע"י
עסק התורה להיות חיים כולכם היום, חיות הנפש ושמחים בדבקות בה' עכ"ל.

לאמור, שגם לשמי השמים העליונים יותר, לידבק כביכול באלקים חיים גבוה מעל גבוה, גם לזה חיי עולם נטע בתוכנו, סולם הציב ארצה לעלות, בהידבקנו בתורתו תורת חיים, כי עץ חיים היא למחזיקים בה, ובודאי הוא כי קוב"ה ואורייתא חד הם, מציאות לבן של ישראל, כי ממנו תוצאות חיים. והדברים חיים וקיימים.

ובאזה"ח בפירושא דהאי קרא הראה יסוד לזה במקרא עצמו וז"ל חיים כלכם היום, נמשכת (-תיבת חיים) למעלה ולמטה, נמשכת למעלה על זה הדרך אלהיכם חיים כי ה' נקרא אלהים חיים, ונמשכת למטה ג"כ חיים כלכם, והכוונה בשיעור הדיבור על זה הדרך להעיר שהחיים נמשכים להם ממקור החיים, והכוונה בזה שזולת זה לא יקרא חיים הגם שיתנועע ויאכל וכו' שהרשעים בחייהם קרוים מתים לצד שמקורם מקור המיתה, וזה הוא החידוש שמחדש להם משה במאמר זה שמודיעם שהם חיים ממקור החיים, ושיעור כוונת דברי משה הוא בב' דרכים, א' הוא על זה הדרך מצד שאתם דבקים בה' אלהיכם חיים אתם חיים כמו שכתבנו בסמוך, ב' על זה הדרך טעם שזכיתם להדבק בה' אלהיכם לפי שאתם חיים פירוש צדיקים שנשמרתם ממשטעמי הרשע שהם בחינת המות ובחרת בחיים ולשניהם נתכוין הכתוב עכ"ל.

הרי כי תיבות תורת חיים עצמה חיים הם למוצאיהם, ולישנא דקרא גופי' מורה אלו הענינים עצמם, שהדבקות באלקים חיים היא חיבורנו למקור החיים, והיא גופא מציאות חיינו באמת, חיים שאינם ברי מיתה כלל, שכנגד חיי הרשעים שהם מיתה, מיתת הצדיקים היא חיים, ואלו ב' צדי המטבע האחד, כי הדבקים ומקושרים במקור החיים, ונשמרים מדבר חטא ועוון החוצץ, הרי אין שייך בחייהם מיתה כלל.

ברם, מכלל הדברים אנו למדים, שהרוצה להחיות עצמו בתחיית המתים, מוכרח שיקדם לו לזה, דבקותו בה' אלקים חיים, וכאשר דרשוהו עוד רז"ל (סנהדרין סד, ב) ואתם הדבקים בה' אלקיכם, דבוקים ממש, וראה ג"כ פירוש רש"י הירש שם ז"ל ואתם הדבקים דבקות היא התקשרות מעומק הלב - "ודבק באשתו" בלא טינה קלה בלב.



מה מאירים הדברים, אור יקרות בוקע כל מחשכי מוות, בפתח האי ספרא רבא, לזכר ולזכות, האי גברא רבא, אחינו רענו בן החבורה, הרב חיים עוזר ב"ר שלום זללה"ה, שכל ימיו אשר חיה, רוחו נפשו ונשמתו חיה, והיו מקשה אחת של חיבור עמוק דלא פסיק, בה' אלקים חיים קל חי וקיים, ובתורתו תורת חיים, והיו לו למשיב נפש ולמקור חיים בלתי אכזב, חיים אמיתיים ונצחיים, באור פני מלך חיים, שאין למלאכא דמותא כל נגיעה בהם.

ולכשנשבונן, פשוט שזהו לבד סוד שמחתו וצהלתו כל ימיו, כי לפניו ית' עוז וחדוה במקומו, והשלמות האמתית היא הדבקות בו יתברך, היא היא מקור השמחה, ואין מקום צער בעולם אלא מחסרון השלמות שהוא החיבור כביכול אל הצד שכנגד, אבל זה מבני עליה, שכל ימיו עלה ונתעלה בשלמות דבקותו בה' ותורתו, אף הוא עוז וחדוה במקומו, שמחת עולם על ראשו.

'רבי ברוקא חוזא הוה שכיח בשוקא דבי לפט הוה שכיח אליהו גביה אמר ליה איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי כו' אדהכי והכי אתו הנך תרי אתי אמר ליה הנך נמי בני עלמא דאתי נינהו אזל לגבייהו אמר להו מאי עובדיכו אמרו ליה אינשי בדוחי אנן מבדחינן עציבי אי נמי כי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהדיהו טרחינן ועבדינן להו שלמא' (תענית כב, א).

הנה כי כן, הן הן הדברים. כי השמחה האמתית, כמו גם שלום-אמת, מקורם אחד ויחיד, חיבור פנימי עמוק, דבקות, במי שעוז וחדוה במקומו, מלך אדון לכל השלום. והדבקים בה' אלקיכם, חיים כלכם היום, מה היום אף לעולם הבא, שאין שייך בהם מיתה כלל, הם הם-מהיותם בחיי חיותם בעולם הזה, ועד תחיית מתי ישראל ברחמים, בני העולם הבא.

ומי לנו כהרב חיים עוזר זללה"ה, שהעידוהו ויעידוהו כל סובביו, בשמחתו השלימה, ובפלאות מידותיו. אין זה כי אם בן העולם הבא. עליו יש להליץ, אחר ההבדלה הראויה, מטבע שטבעו חכמים, כי באור פניך נתת לנו תורת חיים. אכן, כי בהארת פניך התמידית, הבלתי פוסקת, בשמחתך הנאדרה שהקרינה תדיר על פניך, ואף לאחר עלותך בסערה כאשר העיד בך אחיך, באור פניך זה, נתת לנו, תורת חיים, תרתי משמע, תורתך-חיים, סוד גבהות ורוממות חיך, דבקותך באלקים חיים, וגם, תורת חיים, סוד חיים-אמיתיים מהם, כי אתם הדבקים, אשר זוכים ודבקותם מקור חיותם, חיים כלכם היום, בין בעולם הזה, ובין בעולם הבא, צדיקים במיתתם קרויים חיים, כי אלו החיים אין מיתה פוגעת בהם.

ואף מקור נוחם יש בדברים האלו, אשר שמענו מדברי חז"ל בזה, כי הדבקים בה' אלקינו, אחת היא מסכת חייהם האמיתיים, מהיותם חיים על האדמה, ובהיות כל העולם מתים, עד לתחיה השלימה בקרוב, כי הדבקים בה' ובתורתו, אין דבקותם וחיהם תרתי, רק חד הם ממש, חיים ממקור החיים, ומה היום חיים וקיימין, חי ומהלך בינינו, עד אותו היום הנורא, אף לעולם הבא חיים וקיימין, כדבר פשוט ומוכרח באמת, כי לא פסקו אלו החיים מעולם, ואשרי שבמיתתם קרויים חיים, שאין המוות יכול להם. ומקרא מלא הוא, ואתם הדבקים בה' אלקיכם, חיים כולכם היום.

על כן, במקום שאתה מוצא זכרון הרב חיים עוזר זללה"ה, שם אתה מוצא חייו בדבקותו, בחרייתת זה המקרא באותיות זהב, הן על תיק ספר התורה הנכתב לשמו ולעילוי נשמתו, והן על זה תיק דברי התורה המפוארים, מרבותיו ידידיו ורעיו הלומדים לשמו לזכרו ולעילוי נשמתו, כי כשמו כן היה וכן הוא חי וקיים, חיים עומדים לעד לעולם, יונקים ממקור החיים באין חוצץ ומפסיק.



שנה שלמה חלפה מההוא יומא, ובמעמקי לב, בעמקי בתי גוואי, מבצבצת מפעם לפעם, בדילוג על הרמן ורשומא, השאלה-התהייה, דוקא מתוך ההבנה, כי שבר-בת-עמי כזה, קרא עלי מועד לשבור-- איננו בר-עמידה בפני עצמו, היינו, איננו גזירה-מקרית, עונש או תיקון לחטא מסוים, אלא ודאי חלק ממערכת הזמן, זמן הנורא עקבתא דמשיחא, ומאורעותיו- חבלי משיח, מפלאות התאמת הנהגת המשפט עם הנהגת הייחוד, אחד מני הסיבובים העצומים, שמפליא קל דעות לסובב על ידם, בקרוב ממש, הגאולה השלימה. ומכל מקום, דוקא מתוך הבנה זו, מוצאת לה מקום מקלט ומפלט, התהייה חסרת העונים, נוכח דברי חז"ל (סנהדרין צח,ב) שאלו תלמידיו את רבי אלעזר מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח יעסוק בתורה ובגמילות חסדים, ולכאורה-, רק לכאורה, כי בהדי כבשי דרחמנא-, מי לנו עוסק בתורה ובגמילות חסדים, כהרב חיים עוזר זללה"ה. דוקא הוא ? !?, הוא שיגע ועמל בתורה בקדושה וטהרה עד כלות כחות, הוא שידע כי לא נברא אלא להועיל לאחריו, הוא שלכאורה לא זכה לינצל מחבלי משיח ? !?

אבל, דוקא מסכת חייו של הרב חיים עוזר זללה"ה, הפלאית והמרוממת, זה ספר תולדות אדם, בו נמצא מענה גם לזאת. מתוך מעשים שהעידוהו שכניו-ידידיו שיגעו עמו בצוותא, על אותם פעמים, שתלה חוסר נוחות ובהירות מסוימת בלימודם, בבחינת אספקלריא שאינה מאירה, בחסרון רוחני מסוים, ושוברו- דוקא שם ימצא, אם בתוספת טהרה בטבילה, אם בברכת שהכל מעומקא דליבא. ואשר הפליא להשכיל בזה, כי מבט הגשמי, המבקש בראשית סיבה הגשמית לכל דבר, המפרש ומבאר בחשכת חומר היות חי עולם, הבל הבלים הוא, הבל אין בו ממש, כי הגשמיות אינה רק לבוש-מסתיר ומכסה, לעולם הרוחני העליון-נסתר, ודוקא בפעולות בעולם הרוחני תבואהו ישועתו.

ואשר זכינו להחכים בזה בדרכי-תורת-חיים, נשוב ונחזיר אל לבבנו, אלו הדברים היקרים, כאשר שרטטם כבר רבינו בעל חובות הלבבות, בשלהי שער הבטחון, בין מפסידי הבטחון בו ית', וז"ל ומהם נטותו אל הסבות הקרובות, אשר הוא רואה אותן, ולא ידע, כי העילות,

כל אשר תקרבנה מהמעולל, תמעט יכלתם להועיל למעולל ולהזיקו. וכל אשר תרחקנה, יהיה כח יכלתם להועילו ולהזיקו יותר חזק ונראה, כמו המלך, כשהוא רוצה לענות אחד מעבדיו, מצוה משנהו לעשות, והמשנה מצוה השר והשר מצוה השוטר והשוטר מצוה לסרדיוט והסרדיוט מצוה הנוגשים והנוגשים מקיימים המעשה בכלים מוכנים לו. ואשר יכלתו מעוטה מכלם להקל מצערו ולהוסיף עליו, הם הכלים, מפני שאין להם חפץ, והנוגשים יותר יכולים מהכלים, וכן הסרדיוט יותר מהנוגשים והשוטר יותר מן הסרדיוט והשר יותר מן השוטר והמשנה יותר מהשר, והמלך יותר מכלם, מפני שאם ירצה, ימחל לו. עכ"ל, וזאת אשר התעלה הרב חיים עוזר זללה"ה, לחיות בפשיטות ובהירות כאן בחיי חיותו, להבין לחוש ולחוות, כי הכלים נעדרו היכולת המה, ובלתי אל נותן התורה עינינו, יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו.

ומכלל דרכיו, למדנו בזה, לנסות, להעמיק מעט, לחדור אל מעבר למחיצות-גבולות עולם החומר העכור, כי לעולם לא שם נמצא מבוקשנו, בעולם-מלבוש בלבד, רק בהתבוננות מעמיקה יותר, בעולם נעלה הימנו, עולם רוחני בצל מנהיג הבריה, אך הוא מטמין בין כנפיו, האמת הצרופה, המענה המדויק, לכל הצרכים והשאלות.

ומשנסה לצעוד בדרכיו אלו, נקום ונשאל להשואל, נקה את שיניו, הכי ידעת הצלה-מחבלי-משיח מהי, וכי למה הנחת בפשיטות-כה-רבה, כי המשך חיי חומר בשר ודם, בהם יצולן לרווחה, ושמא דוקא להיפך? !, אין זאת כי רק מבט הגשמי-חומרי, העכור וגס, חושב לתומו חיי גוף כהצלה וחיי עולם כאבדון- ח"ו, אבל האמון על תורת-חיים, המשכיל בלקח פרקי חייו המאלפים, בהיר ונהיר לפניו, שלילת המבט השטחי הגשמי מכל וכל, ומשכך, עולם הפוך אינו פחות ברור מעולם הנראה-ישר, אדרבה, דוקא בקריעת מסך הגשמי מעל עינינו, אז נחל לראות עולם ברור, נבין כי אין לנו אף בדל השגה, בפלאות גלגולי חבלי משיח, מה הם עצמם ומהותם, ומהי הצלתם. וזוהי גופא ברירותו של עולם. קטני קטנים אנן, יתמי דיתמי, לית לן כל שייכות תפיסה, בפלאות השגחתו והנהגתו יתברך, ומה לנו כי נביע חוסר הבנה, לפרט זה הקטן אשר לפנינו.

‘ופי עליון מעיד בעצמו ומודיע כי כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו, הלא הוא גילוי יחודו הגמור הזה; בענין אמרו “ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי”, ומקרא זה נאמר אחר שכלל כל סיבוב הגלגל, שהיה עתיד ומזומן להיות סובב בעולם, כו’ שכל מה שמתברר לנו באמת מעוצם שלימותו הבלתי בעלת תכלית הוא רק יחודו השלם. שכאשר נביט בהבטה עיונית על כל המעשים אשר נעשו תחת השמים, נראה הילוך אחד שסובב והולך, והיתה מנוחתו רק גילוי האמת הזאת.’ רמח"ל, דעת תבונות פיס' לד.



רעדה אחזתנו, עת באנו להעלות אל פתחי לבבנו, היום הקדוש המקודש, שנהפך מחולו לאבל רבתי, זכרון השמועה שלא תיאמן, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע, כי ממרום שפך כאש חמתו ומועד אותו היום קרא עלי לשבור שבר גדול, ובכל מקום ומקום אשר דבר מלכו של עולם ומשפט דינו הצדק מגיע, בכי ומספד גדול, בכו תבכה בת ציון, אם יש מכאוב כמכאובי, והיה רעם אותו היום מתגלגל והולך בקול רעש גדול, מסוף העולם ועד סופו, ועקמומיות הלבבות מתפשטת, העם אשר נע ונרעד מקול הרעם, שב ומחזיק בכל כחו באמונת אומן בקבלת דין שמים באהבה וצפיה עצומה לישועת עולמים, הרי מחזה מבהיל נורא אלקים ממקודשיו, שם שמים מתקדש בקרוביו, שבשעה שהוא עושה דין בצדיקים מתיירא ומתעלה ומתקלס.

זכר אותן שעות קשות ערב שבת קדש קדשים, עד לא כלתה תקותנו, ונתארכה תפילתנו בשברון לב, להמציא לנו חנינה, עד בפניא דמעלי שבתא נשמע קושי הבשורה בינינו, כי

הנחמד למטה עלם חמודות, משכמו ומעלה בכל מעלה ומדה, הרב חיים עוזר זללה"ה, גם אהוב ה' למעלה, ובחור לקל עליון, להתקדש שם שמים על ידו, כאשר היתה באמנה אתו, להאהיב שמו על בריותיו. ותרב בבת חבורה, תאניה ואניה.

ובמוצאי יום מנוחה, עת היאסף הלויתו למנוחתו, רבו אנחותי ולבי דווי, בכו תבכה בלילה, ודמעתי על לחיה, דמוע תדמע עינינו מאין הפוגות, איכה נשפכה אבן קדשנו בחוצות, מחמד לבנו, אהוב נפשנו, איכה יועם זוהר זהבו, איכה חדלה אש חיותו, איככה נוכל ונראה, זה המעיין מקור מים חיים, איכה יבש מימיו, זו האש הגדולה לאהבת ה' ויראתו, שלהבת קודש תורתו ותפילתו, איכה בינינו כבתה, שמחה זו הנאדרה שדבר לא יוכל לה, אי כה נהפכה לאבל, אוי אבל, הלב הגדול, ששקד בעמל נפשו על תקנתו, אי כה נדם ואיננו.

אהה ! חיים עוזר ! איך שודדנו !

ובאותם הימים, מתהלכים היינו ברחובות קריה, אבלים סחופים ודוויים, בסערת לב ונפש, צמאים להשכיל אל לבנו, מלא טוב אוצרות חיים, כי כשמו כן היה להפליא, רוח חיים שאינם בני תמותה, חיים למעלה למעלה, חיים שיש בהם, חיי הדבקים בה' אלקיהם, בשמחת אין קץ, מעמקי טהרת לבבו, חיים בכל כוחותיהם, להתרומם ולהגביה עוף, בעמל התורה ובנשמת העבודה, בכבוד הוריו ובתקנת חבריו, חיים כשה' נתנם, בלא בקשת חשבונות הרבים, רק חיי הנשמה הנכספת למקורה, וזיקוקין מן הכיסופין האלו, לגניזת אור הראשון, לשלמות הדבקות ביוצר כל, שבו והשפיעו חיי אמת שמחים כמקורם, עוז וחדוה ממקומו, בלבו הטהור ובכל סביבותיו, עד לפלאו האחרון, אשר בשעת פרידתו מצורת החיים החמריים, צוות בקול מר, בשארית חיי חיים, אין עוד מלבדו, אין עוד מלבדו, אשרי און שמעה זאת, אוי לאון ששמעה כזאת.

חיים עוזר ! אחינו אהובנו ! הלא זאת כתבנו עליך באותן שעות קשות: כי שחה לעפר נפשנו על מכת הרג ואבדן באה בנו, ופגעה מידת הדין במחמד לבנו, אחינו ועטרת ראשנו, אהוב למעלה ונחמד למטה, גדל בתורה ועמל בתורה, וחביבות תפילתו נודעת לו, בכל לב ונפש כבן המתחטא לפני אביו, לבו כמעין מים חיים מפכה רוח חיות ושמחת אמת, כלבת אש ורותחת בוער לכל דבר שבקדושה, לבו לב רחום מרגיש כל אחד ואחד, שמח בשמחתו ונושא בעול צרתו, ובהיותו מעורב בדעת עם הבריות שקד בעמל נפשו על תקנת חבריו, ובהצנע לכת עם אלקיו הלך ישר עד כי גדל למאד, הפליא יודעיו בהנהגות קדושה וטהרה, ונסתלק מתוך טהרה תפילה ושמחה.

כי אכן, בהצנע ובהשקט, בהסתר מופלא בינותינו, בלא שום חשבונות כבוד ושם, רק למען מצא חן בעיני ה' אלקיו, בשלמות יחוד המעשה, גדל הרב חיים עוזר זללה"ה, בשלשה מוסדי תבל, ביגיעת ועמל תורתו, מתוך יראה פנימית ושמחה אמתית, קדושה נעלה וטהרה יקרה, בשלמות העבודה בדרגא עילאה, בכל לב ונפש בלא שיור כלל, ובנתינת לבו וחיייו בכל כחו תדיר, לאשר נברא לו האדם להועיל לאחריו, במחשבה בדבור ובמעשה, ועתה היתה דממת צנעת דרכו, לקול גדול וחזק, קול בכח ובהדר, ומשקרו לבבות כארזים הוא חוצב להבות אש, קול אומרים עבדו את ה', לאמר לעם ראו עלם חמודות שאין לו בעולמו אלא ה' אלקיו, וצהלתו בלבו ועל פניו, לית אתר פנוי מינה, כזה ראה וקדש, כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו.

דורשי רשומות מצאוהו אבן דרך במסילת ישרים, בין פרקי מידת הזריזות (פ"ז), בלשונו הקדוש דרבנא החסיד לוצאטו נ"ע: ותראה שהאדם אשר תלהט נפשו בעבודת בוראו, ודאי שלא יתעצל בעשית מצותיו, אלא תהיה תנועתו כתנועת האש המהירה, כי לא ינוח ולא ישקוט עד אם כלה הדבר להשלימו. שהנרצה יותר בעבודת הבורא, יתברך שמו, הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה. והוא מה שדוד המלך מתהלל בחלקו הטוב ואומר כאיל תערג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלקים, צמאה נפשי לאלקים וגו'. נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'. צמאה לך נפשי כמה לך בשרי.

אז בשעת חימום, רתיחת הבשר והדם, בעירת המח והלב, אז נדברו בני החבורה איש אל רעהו, להשיב טובה לבעליה, כמעין מימיו פניו תמיד אלינו, כן לבנו נעור אליו, לפעול בעד נשמתו, להיטיבו עוד באחריתו, וכדאי הוא חיים עוזר זללה"ה, לאחד הלבבות להיותם מקשה אחת, לברכהו להרבות זכותו כולנו כאחד ממש, ומול אחת דבר אלקים אלינו ברעש גדול ודממה דקה משמשים בעירבוביא, שתיים זו השמענו, אחיזה בשתי ידיים בכל כח, בעץ החיים למוצאיה תורת ה' תמימה, אחת היא כתיבתו מתחילתו של ספר תורתנו כנתינתו מאז, בידי אמן יודע מלאכתו, לעילוי וזכר נשמת הרב חיים עוזר זללה"ה בהג"ר שלום זצ"ל, והשנית עסק ים התלמוד לארכו ולרחבו, בסיום ב' סדרי הש"ס כולו, שניהם מכוונים אל היום הגדול יום השנה, לקום בו מן האבל אל שמחת התורה, שמחת עסק התורה הנצחי, המתעלה מעל שאון גלי ים היגון, להגביר החיבור התמידי במקור החיים האמיתיים, ונהיה הדבקים בה' אלקינו ותורתו, חיים כולנו היום, אנו נבל"ח בני החבורה, ואתנו ועלינו חי ומתעלה כל שעה, אהובנו יקירנו, הרב חיים עוזר זללה"ה, אשר עמל עסק התורה הקדושה, היא היתה לו בחיים חיותו, מקור חיותו ושמחתו, בית מוקד לאשו הגדולה, בכל עת ושעה.

וברוך שם הגדול, מלך ממית ומחיה, למתים במשפט וחיים ברחמים, אשר בחסדו הגדיל לנו, לנסוך ולהשפיע כוחותינו, בזאת השנה העוברת, לעמוד בדברינו למלא משאלת לבבנו, להגביר חילים בעסק התורה, לשמור זמנים ועתים, להעמיד נפש ועילוייה, לאחינו אהובנו, הרב חיים עוזר זללה"ה, בעסק מרחבי ים התלמוד, לבד הראות אהבתו במאורנו, לכתבת ספר התורה, זכרון עומד בין הנשואים, להזכירו להחיותו לעולמי עולמים.



לקראת מלאת שנה להאי יומא, יום גנוסיא דרשב"י, אשר היה למקור רוח ואש קודש להרב חיים עוזר זללה"ה, וזכה ונתבקש בו בקדושה וטהרה לישיבה של מעלה, בשם שמים מתקדש על ידו, ועינינו נשואות לעת יום מעמד האדיר הכנסת ספר התורה אל בית ה', בקולות וברקים קול אומרים ברכו את ה', כל מסיימי המסכתות והסדרים, ויהא זה היום בחינת עצרת לשמחת התורה, שהיה הרב חיים עוזר זללה"ה עוסק בו בכל כחו לדלות ממי מעיינו המתוקים, להשקות קהל קדושים עמלי התורה, שמחה וחדוה עד אין שיעור, לפזו ולכרכר בכל עוז לפני נותן התורה והמלמדה.

לזאת נדברו עוד מבני החבורה, להוסיף על קדושת שמחת התורה, עוז שמחה וחדוה, בהרבות עסק פלפולי ופטפוטי אורייתא, בכל מקצועות ומכמני תורה, בהיקבץ אל מקום אחד, מתורת בני החבורה מכניסי ספר התורה ומסיימי בטהרה, להגדיל תורה ולהאדירה, ברוב כבודה ויקרה, לעטר ספר תורה שבכתב, ותורה שבעל פה הנכנסת עמו, בציצים ופרחים פנינים מתוקים, פירות יושבי שער הלנים בעמקים, עומקן של הלכות סדורות, ויהיו מבוארות ומבוררות, ערוכות בטעם ודעת, חזו ברכה הניתנת לפניכם היום.

זכינו עוד להעמיד מצבת זכרון נצח, בדברי תורת חיים, זאת הברכה אשר הותר לנו, רסיסי אורה מעמל תורתו הטהורה, חצובים מעומק נשמתו ביגיעה אחר יגיעה, לחתור אל אמתה של תורה, הנחבאת ונסתרת בעמקיה, להאיר האור הגדול, לעם ההולכים בחשך דייקא, ויגעים בה בכל כוחם, כמעשה הרב חיים עוזר זללה"ה כל ימיו על האדמה.

בגו האי שתא, שבר על שבר השברנו, בסילוק האי גאון וצדיק, מקור המעיין מים חיים מתוקים הזה, שהביאו לחיי עוה"ז ועוה"ב, אביו הגאון רבי שלום ב"ר יוסף זצ"ל, שלבו לא עמד עוד בשבר הגדול, ונדם בפתע פתאום בלא עת, טרם מלאת ח' חדשים להיעלות בנו יקירו זללה"ה לגנזי מרומים, הוא האיש אשר עמל ויגע בתורה בכל כחו כל ימיו, מתוך דחק גדול ובמסירות עצומה, זכה להעמיד דור ישרים מבורך, וקידש שמו הגדול לפני מיטת בנו, בהגדילו והאדירו אהבתו ורחמיו ית', והזהרתו ממחשבת פיגול פוסלת הקרבן הקדוש. ע"ג הני גליוני, נעתיר בתפילה קמי קוב"ה אב הרחמים, לרפא שברי המשפחה הרוממה, להגדיל עוז ותעצומות בלבבם, להמציא מזור לנפשותם, ולהראותם עם כל בית ישראל תחיית המתים

בקרב. אכי"ר. גם מתורתו זכות לנו להגיש בזה קמי עמלי התורה, ויהיו הדברים לתועלת לדובב שפתי ישנים, ולהרבות זכותו בעולמו.

הענקנו עטרה לראשו, דברי תורה נפלאים, מרבותינו אשר מפיחם אנו חיים, רבני הישיבה ומאוריה, ששלחו מפירותיהם המתוקים, להשקות לעם מתק דבריהם, להעלות עוד בזה נשמת תלמידם, הרב חיים עוזר ב"ר שלום זללה"ה.

ראינו חובה להעמיד נפש לדמותו המאירה של הרב חיים עוזר זללה"ה, וזכינו לקבוע גם בזה ברכה, ביצירה הנפלאה באור פניך יהלכון, שנכתבה בס"ד ע"י המשפחה, לקבוע דברים כדרכונות וכמסמרות נטועים, מנועם הליכותיו ועלייתו בקודש כל ימיו אשר חיה. וכן דברים מאירים לדמותו ולזכרו מבני החבורה שיחיו. ונוסף עליהם הספד שנשא עליו אביו הגאון זצ"ל, במלאת השלשים להסתלקותו, וכן קטע מכתביו אחר מיטתו, ברוממות שלימותו בחייו.



חוב וזכות לנו, להודות בפה מלא, לבני החבורה שנטלו על עצמם העול הגדול הזה, שלא על מנת לקבל פרס, נוטל חלק בראש הרב יצחק מרצבך שליט"א, שרבות טרח ויגע ללא לאות, מתחילת כתיבת ספר התורה ועד הכנסתו בשלמותו בעז"ה, הוא העומד על הפקודים לחזק ולייצב הבסיס האיתן לספר התורה, יחד עם הקהילה הקדושה "תומר דוד" הע"י, והוא ההוגה פועל ומקיים, המעמד הגדול להכנסת סה"ת בכבוד ויקר, עם שני סיומי הש"ס לע"נ אחינו ורענו בן החבורה, וכן הקובץ הנהדר אשר בידכם היום, הכל פירות עמלו וטרחתו עד אין קץ. ואתו על ימינו הרב אליהו פינס שליט"א, שהושיט עזרתו ביד רחבה בכל הנצרך, ונשא עמו בעול כתיבת ספר התורה והכנסתו ברוב כבוד ויקר לתורה ולומדיה, מרישא ועד גמירא, מתוקף רצותו להציב יד ושם לאחינו רענו זללה"ה. יזכרו עוד לטובה הרב נפתלי קוגל שליט"א, הרב אברהם יהודה פרבשטיין שליט"א, הרב פנחס רוזנטל שליט"א, הרב יצחק קניג שליט"א, הרב אלעזר מרדכי ברסלויצר שליט"א, והרב אורי וין שליט"א, על עזרתם הרבה בכל הנצרך. ישלם השם שכר כולם מאוצרו הטוב, וימלא כל משאלות לבבם טהור לטובה כל ימיהם, ובודאי גם זכות הרב חיים עוזר זללה"ה תעמוד להם לסייעם בכל אשר יחפצון, עד שובנו ראותו בינינו, בקרב ממש, אכי"ר.

ובל נמנע עוד הודאתינו, לאחים יקרים בני החבורה, שנתעוררו תוך ימי הבכי והאבל, להעמיד נר הזכרון באחיזת עץ החיים, בלימוד ב' סדרי הש"ס לע"נ, אותם שעוררו ופעלו בזה, וכל המשתתפים הע"י, ועל אשר נשתתפו במאדם עוד להעמיד שם ושארית בבתי כנסיות ומדרשות בכתיבת ספר התורה, זכות התורה והפעולה בעד נשמת אחינו רענו זללה"ה תעמוד לכולם, למלא משאלות כל הלבבות על צד היותר טוב, ולהתעלות כולם במעלות רמות כחפץ לבם, ואך טוב וחסד ירדפום כל ימיהם.

בצאתנו את הקודש, נפרשה כפינו אל שוכן מרומים, שריבוי התורה והעבודה בשנה העוברת לעילוי נשמתו, ורוממות תורת חיים שיבוא מכח דברי התורה והזכרון בזה, יעמוד לידידנו ורעינו, הרב חיים עוזר ב"ר שלום זללה"ה, להעלות נשמתו כל הימים, ובמהרה יחיש גאולתנו ופדות נפשנו, בביאת גואל לציון וירושלים, ונזכה לראות שוב פניו מאירים בשבתו עם חברים, אז ננוחם מאבלנו, וישוב האבל למחול, ובראשו הרב חיים עוזר זללה"ה. תהא. נשמתו. צרורה. בצרור. החיים.

תוכן ענינים

טז	בדין זיקה כללי..... אביו הגאון רבי שלום סלר זצ"ל
כב	בדין ודאי נגע בדין אשה שראתה..... הרב חיים עוזר זללה"ה
כח	בגדר קדושת פירות שביעית..... רבינו מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שמואל מרקוביץ שליט"א
ל	בגדרי הוראת כהן בנגעים..... ראש הישיבה מרן הגאון הגדול רבי אשר הכהן דויטש שליט"א
לב	בגדר ספירת העומר, השמיטין והיובלות..... מוריניו הגאון רבי יונה זלושינסקי שליט"א
לז	בגדר דין תשלומין - בחגיגה ובפסח שני ותפילה..... מוריניו המשגיח הגה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר שליט"א
מ	מהותה ועניינה של 'קריאת התורה'..... מהותה ועניינה של 'קריאת התורה'..... מוריניו הגאון רבי יחיאל מיכל הלוי דזימיטובסקי שליט"א
מז	בענין כל המצות אע"פ שיצא מוציא..... מוריניו הגאון רבי חנוך הבלין שליט"א
נא	בענין סוף טומאה לצאת..... מוריניו המשגיח הגאון רבי אהרן זלזניק שליט"א
נה	בענין קדושת ישראל..... מוריניו הגאון רבי מיכאל קופמן שליט"א
נח	בדין שפחה חרופה..... הרב דוד אנגל
סו	בדין דמי איסור הנאה..... הרב ישראל ארנטרוי
עא	משפטי טענת בתולים..... הרב יעקב ביקסר
פא	במצות השמטת כספים ואיסור לא יגוש..... הרב אלעזר מרדכי ברסלויער
פז	בגדרי הדין של שכח ולא בירך בספירת העומר..... הרב חיים אלימלך דומב
צ	בעניין מצות פרו ורבו..... הרב מנחם מנדל הלפרין
צג	זמן קרי"ש דערבית וגדר ברכות ק"ש וסדר התפילה..... הרב מיכאל דב זילברמן
צו	בדין קידוש במקום סעודה..... הרב דניאל יעקבזון
ק	נ"ט בר נ"ט..... הרב יהושע לייב כהן
קד	בגדר הקדש ומעילה.....

הרב יצחק כהן	בענין מכירי כהונה.....	קו
הרב שלמה זלמן כהן	בשיטת רבנן לדברי רש"י דמודה בשטר שכתבו אין צורך לקיימו.....	קיד
הרב אליהו אליעזר כי טוב	הערה בענין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא.....	קיו
הרב שלמה ליכטנשטיין	בגדר קנין דברים.....	קכ
הרב יצחק מרצבך	בדין הודאה ממין הטענה.....	קכב
הרב אליהו פינס	בענין מרבין על השכר.....	קכד
הרב שמואל פליסקין	בדין עבד בנדרים בנזירות ובשבועות.....	קכח
הרב מנחם פרנקל	דמי איסור הנאה.....	קלב
הרב ישראל מאיר קופמן	לשון הרע ורכילות.....	קלה
הרב יצחק קניג	במחלוקת הראשונים בדין ווסת החודש בדילוג.....	קלט
הרב רפאל אלחנן רבינוביץ	בענין הדלקת מדורת ל"ג בעומר בשמן של שביעית.....	קמא
הרב ישראל יוסף רביץ	בענין לסיים התפילה לאחר זמן תפילה.....	קמד
הרב אהרן פסח רוטשטיין	שי' ר"ת במכירת שטרות.....	קמח
הרב פנחס רייסנר	בסוגיית הגרמה.....	קנב
הרב אריה לייב שוב	מצות עליה לרגל.....	קנה
הרב יחיאל שלזינגר	בביאור שיטת רש"י בדין הגרמה בשחיטה.....	קנח
הרב שמריהו שקוביצקי	בהלכות קדימה דכהן גדול.....	קסג



חיים הדבקים

הגאון רבי שלום ב"ר יוסף סלר זצ"ל
הרב חיים עוזר ב"ר שלום סלר זללה"ה

אביו הגאון רבי שלום סלר זצ"ל

בדין זיקה כללי^(א)

א. וכן מבואר בראשונים שהביאו בשיטת ר"ת (לקמן דף ס"ז) בשומרת יבם של כהן, אוכלת בתרומה דחשיב ע"י הזיקה קנין כספו (ושם הוא דין דאורייתא), (ובאמת יל"ע דהתם מבואר בריטב"א דקאי משום אישות המת ולפ"ד יל"ע בזה).

ב. וכן הוא בקידושין דף ד' ע"ב דאיתא שם דמה ליבמה שכן זקוקה ועומדת ופרש"י שם ועומדת לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור, ע"כ, הרי חזינן מכ"ז דלכו"ע הוי חלות ע"י הזיקה ומצות היבום בפועל גומרת את הקנין וכל הפלוגתא הוי אי המציאות דהיא זקוקה ועומדת אלימתא הזיקה בכהאי לאסור קרובות או לא.

ג. והנה פליגי לקמן דף כ"ו ע"ב ר"ה אמר רב ור"י אי אמרינן נאסרה באחות זקוקתו וכגון שנפלו שני אחיות לפני יבם אחד ואח"כ מתה הראשונה דר"י אסור בשנייה מ"ט כל יבמה שאין אני קורא וכו' נאסרה עליו עולמית, ולרב הונא אמר רב לית ליה האי סברא וע"ז פרכינן בגמ' והאמר רב כל אשה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה ויבוא עליה הרי זו כאשת אח שיש לה בנים ואסורה, ומשני בגמ' ה"מ דקאי באפה איסור אחות אשה דאורייתא אבל חכא זיקה דרבנן.

ד. ובתוס' מבואר (ד"ה אבל וכו') דרב לטעמיה דאומר אין זיקה דאע"ג דאסיר משום ביטול מצוות יבמין לא חשיב הך איסור לאוסרה עולמית אבל למ"ד יש זיקה ראוי לאוסרה משום שנאסרה עליו שעה אחת, ומבואר בזה דהא דאמר בגמ' זיקה דרבנן קאי אישית רב דאזיל לטעמיה דאין זיקה, וזיקה דרבנן דאמר לגבי ביטול מצוה יבמין ולא לגבי איסור קרובות, ומה דר"י פליגי יש זיקה לאסור קרובות ע"כ ס"ל שזיקה דאורייתא.

ה. ועיי' ברשב"א שהביא בדעת הר"ח שלמ"ד יש זיקה הוי מדאורייתא לאסור קרובות

א. בדף י"ז ע"ב איתא אמר רב הונא אמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה אלמא קסבר אין זיקה וכו' ורב יהודה אמר שומרת יבם שמתה אסור באמה אלמא קסבר יש זיקה ולימא הלכה כדברי האומר יש זיקה, אי הוה אמר הכי הוה אמינא הני מילי בחד אבל בתרי אין זיקה והא כי פליגי בתרי פליגי אלא אי אמר הכי הוה אמינא מחיים אבל לאחר מיתה פקעה לה זיקה קמ"ל דזיקה בכדי לא פקעה, ע"כ צורתא דשמעתא.

ב. וברש"י פ' (ד"ה אין זיקה) "זיקת יבמתו שמתה לו אלימא למהוי בארוסה", ומדוקדק מלשון רש"י דכתב 'אלימא' למהוי ארוסה, מבואר בהא דבאמת לכו"ע איכא זיקה במישהו וסברי דיש זיקה וכל הפלוגתא אי דמבואר בלישנא דגמ' קסבר 'אין זיקה', קאי באלימות הזיקה לאסור קרובות, אבל הא מיהת גם למ"ד אין זיקה ודאי דקיים זיקה במישהו.

ג. מבואר בלשון רש"י (ד"ה ולימא) "אין זיקה לאחין חשובה לאסר עליהן קרובתיה", דמשמע מדבריו דכל סוגיין דידן עסקינן בגדר הזיקה, ובאמת לכו"ע איכא זיקה, וכן יש להוסיף לדקדק מהא דאיתא ברש"י לקמן דף י"ח ע"א (ד"ה ואי) דכתב 'דלית ליה איסור זיקה', דמשמע דכל הדין דאית זיקה הוא דאית בו שם איסור, אבל באמת וודאי דלכו"ע איכא שם זיקה.

ד. מדוקדק בלשון הרמב"ם בריש הלכות יבום דכתב "יש בכללן שלש מצוות וכו' (ג) שלא תנשא יבמה לאיש זו עד שתסור רשות היבום מעליה והאשה שהיא ראויה ליבום נקראת זקוקה ליבם ורשות היבם נקראת זיקה, וכן מבואר מהא דאיתא לקמן דף צ"ו ע"א לרב המנונא בשומרת יבם שזינתה אסורה ומבואר בלשון הגמ' שם 'דרב אמר הרי היא כאשת איש', וכן מבואר בלישנא דתוס' 'דאגידא ביה כארוסה',

א. מתוך כתבי הגאון ר' שלום סלר זצ"ל על מסכת יבמות.

אביו הגאון רבי שלום סלר זצ"ל . יז

ג' שלא תנשא יבמה לאיש זר עד שתסיר רשות היבם מעליה, והאשה שהיא ראויה ליבם נקראת זקוקה ליבום, ורשות היבם נקראת זקוקה" הרי דסובר הרמב"ם שעיקר זיקה הוי מדאורייתא ורשות היבם נקראת זיקה, והלא תעשה שלא תנשא יבמה לאיש זר קאי עלה משום רשות היבם, וכמו שכתב עד שתסיר רשות היבם מעליה ורשות היבם נקראת זיקה, וכן בהדיא כתב הר"מ במצוות לא תעשה שנ"ז "והמצוה היא שהזהיר שאר האנשים שלא לבא על יבמה והיא תחת זיקת יבמה" והיא אמרו לא תהיה אשת המת חוצה לאיש זר וכו' ", הרי דעיקר זיקה לרמב"ם הוא מה"ת וזה מה שכתב והיא תחת זיקת יבמה, וזהו מה דצ"ב דבכולי שמעתא משמע דזיקה דרבנן וביותר דמבואר בר"מ דזיקה הוה מדרבנן, דכתב בפ"א מהלכות יבום וחליצה הי"ג "וכן אם מתה יבמתו ועדיין היא זקוקה לו אסור בקרובתיה כאילו היתה אשתו ומתה תחתיו וכל האיסורין האלו מדבריהן", הרי דכתב להדיא דלגבי איסור קרובות הוי מדרבנן על אף שעיקר זיקה הוי מדאורייתא כמבואר, וצ"ב מ"ש דלענין איסור קרובות גדר הזיקה הוא לאסור מדבריהן.

ד. ואשר יראה לומר בזה, כמשכנ"ת דלכו"ע איכא באמת שם זיקה מה"ת דזה משום המציאות דהיא זקוקה ועומדת, אלא דיש לדון בהאי זיקה האם זה הוי חשוב כהתחלת קנין, ועצם המציאות של תורת זיקה חשיב כתחילת קנין של אישות היבום והיבום בפועל היא גמר הקנין האישות ביבמה או דאפ"ל ביסוד דין זיקה דזיקה אינו קנין אישות ואינו קיים כתחילת קנין אישות שע"י קיום מצוות היבום גומרת את תחילת האישות אלא דתורת זיקה הוי קנין בשם יבום ובעצם הנפילה ליבום חשיבא רשות היבם כמו שמדוקדק בלשון רמב"ם דכתב" עד שתסיר רשות היבם מעליה", וכן כתב בסו"ד "ורשות היבם נקראת זקוקה", ואמנם קנין האישות הוי רק במצוות היבום בפועל אלא דעד תחילת קנין האישות הוי קנין מסוים של רשות היבם ביבמה ואחרי היבום בפועל פקע קנין היבום שיש לו בה וקונה אותה בקנין גמור של אישות וכל קנין הבא מכח הזיקה הוי קנין מסוים לזמן היבום שהיא נחשבת זקוקה ליבום ואינו אלא קנין בפרשת יבום גרידא ואינו שייך לשם אישות כלל כ"ז דליכא בה קיום מצוות יבומין.

והנה דבזה מבואר מה דנחלקו רש"י והר"י בביאור מילתא דקאמר התם מה ליבמה

ובסוף דבריו רצה לדחוק שגם הר"ח מודה שאסור קרובות הוי מדרבנן ע"ש, וה"נ כתב בדף ע"ט דע"כ אית לן למימר הכי לכו"ע דהא זיקה לאו דאורייתא, וה"נ כתב בדף מ"א ובנדרים דף ע"ד דסוגיין דזיקה קאי בחלות זיקה מדרבנן, וה"נ מבואר ברמב"ן דף כ"ז דעיקר הזיקה הוי מדרבנן ואין לך זיקה מדאורייתא אלא לדברי ר"ש, ונראה בדבריו דעסקינן בעיקר הזיקה דהוא מדרבנן.

והמבואר בדעת הראשונים דאם שומרת יבם אסורה באמת הוי רק מדרבנן אמנם עיקר קנין הזיקה הוי מדאורייתא למ"ד יש זיקה וכדמפורש ברש"י ד"ה ולימא דהאי מ"ד דיש זיקה לגבי הפרת נדרים הוא דקאמר לה דיכול להפר נדרים מכח הזיקה, הרי דעיקר הקנין של זיקה הוי מדאורייתא וצ"ב ביסוד הדברים דהנה בראשיתו של דבר הרי וודאי דאיכא זיקה מדאו' דהא אסורה לשוק וצריכה חליצה אלא דזה אינו עניין לנידון דידן דאפשר דכל הזיקה הוא רק דאכתי קיימת באישות המת ולכך אסורה לשוק אך ליכא מדאו' קשר וזיקה אל היבם אמנם מצינו דינים דאיכא זיקה אל היבם מדאו'.

וכן מבואר ברמב"ן דאע"פ דזיקה מדרבנן מ"מ אית בה במת שם זיקה מה"ת דכתב בדף י"ח ע"ב וז"ל "דלמאן דאמר יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה" פוגם עליו קידושי אחותה עכ"ל, הרי דעיקר קנין זיקה הוי מדאורייתא וצ"ב דחזינן דאיכא שם זיקה מה"ת, ומ"מ לענין איסור קרובות חזינן בדעת הראשונים (ברשב"א והרמב"ן) דשם הזיקה הוא מדרבנן, וצ"ע בזה.

ועוד יש לעיין דאחר דחזינן דשומרת יבם אוכלת בתרומה הרי דעיקר קנין זיקה זה הוי מדאורייתא, וכל הפלוגתא הוי רק לגבי איסור קרובות א"כ צ"ב אמאי כתב רש"י דלענין הפרת נדרים נחלקו אי איכא זיקה, אם חזינן דלענין אוכלת בתרומה לכו"ע הוי זיקה דאורייתא ואעפ"כ לא מהני למ"ד אין זיקה לגבי הפרת נדרים, והרי עיקר קנין זיקה הוא מה"ת, וכל הפלוגתא הוי רק לגבי איסור קרובות, וצ"ב במה דנים דשם זיקה הוא מה"ת ובמה נחלקו אמוראים אם שם זיקה דאית בה שייך לאסור אותה בקרובתיה וה"נ לפי המבואר ברש"י דקאי נמי לענין הפרת נדרים.

ג. ועוד יש לעיין במה דמבואר ברמב"ם דכתב במניין המצוות שבראש מצוות יבום "במצוה

לגבי הפרת נדרים אין זה מוכח שאוסר בקרובים וא"כ מנ"ל דמ"ד שאין זיקה להפרת נדרים, פליגי על זיקה דרבנן.

אכן לדברינו הן הן הדברים דהא לכו"ע הוי זיקה מן התורה והיבמה היא ברשות היבם אלא דהפלוגתא האם רשות היבם הוי תחילת קנין האישות ביבמה או דהוי קנין מסוים שהוא קנין יבום דאין זה התחלת קנין אישות אלא קנין יבמה ביבמה שלא פועל אלא שהיא ברשות היבם וכנ"ל, ולפי"ז לשיטת רש"י מ"ד דסבר דאין זיקה הכוונה דאין זה חשיב תחילת קנין האישות וא"כ שפיר אינו יכול להפר נדרים וכיון דמה"ת לא חשיב זיקה התחלת אישות אז גם מדרבנן לא אסרו קרובות מחמת הזיקה אכן למ"ד זיקה הביאור דרשות היבם הוי התחלת קנין האישות וא"כ מדרבנן אסרו בקרובות ודו"ק בזה, והעמידו את דין הזיקה כיון דאיכא מה"ת קצת אישות מה שא"כ מ"ד דאין זיקה סבר דלא שייך לאסור בקרובתיה כיון דליכא שם אישות כלל בקנין יבום והלכך לא שייך לתקן אישות ביניהם, ובאמת תוס' דביארו בקידושין דכל גדר פרשת יבום אינו תחילת אישות אלא דעומד כפרשת יבום בפני עצמה, פ"י דשיטת ר"ע אינו מוכח דסבר דליכא זיקה (שם בד"ה כגון) דכתב דאע"פ דאיכא זיקה ליכא הפרת נדרים - לא מוכח כלל כיון דאפשר לשייך זאת לדין פרשת יבום דאין עניינה כלל משום אישות הקיימת ביניהם.

ו. והנה לשיטת התוס' דכתבו דכל דינא דזקוקה ועומדת קיים כפרשה לעצמה, יש לעיין לפ"ז האין יתבאר דחזינו דשייך להפר נדרים ע"י מה דאיכא פרשת יבום ביניהם.

ובקודם לזה יש לבאר מה דכתב השיטמ"ק (שם בנדרים ע"ד) דהנה בדברי הגמ' שם יש ב' דעות האם לס"ד דהגמ' הנידון היה שהיבם יפר לבדו בלא אב ויהא בזה יותר מארוס [דאין מפר אלא עם אב] או דלא היה הנידון רק דיפר עם אב, וברא"ש מבואר דמהני לס"ד יבם לחד בלא אב ובר"ן הביא שני צדדים בזה, ובשיטה שם הקשה איך שייך דיבם יותר מארוס דארוס דינו שאביה ובעלין מפרין נדריה, מה שא"כ יבמה על אף דאליה קניין ארוסה מיבמה דיורשה ומיטמא לה וביאר וז"ל "הני מילי ליורשה וליטמא לה דכתיב בהו שארו דבעי שאר בשר וארוסה מיקרבה קירוב בשר דידה טפי מיבמה שאינו רגיל אצלו כלל, אבל

שכן זקוקה ועומדת דרש"י פ"י (ד"ה שכן זקוקה ועומדת) ואין באיה באה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא, הרי מבואר דלרש"י שם תורת הזיקה הוי התחלת האישות ביבמה, וע"י קיום מצוות יבומין איכא גמור האישות ביניהם, ולדברי ר"י מבואר דביאור מילתא דכן זקוקה ועומדת פ"י 'כלומר שעיך מצוותה להקים לאחיו שם הילכך נקל להקנות בביאה יותר מאישה', והנראה דהא התם עסקינן בלפוטא לקניני אישות, ולפמ"ש"כ נראה דכיון דכל הביאה דאיכא בפרשת יבום אינו שייך כלל לפרשת אישות כיון דאיכא מציאות אשר היבמה קיימת ברשות היבם, ובזה אמרה תורה שאיכא בה פרשת יבום, וזהו דאיתא בגמ' 'שכן זקוקה ועומדת', וזהו כל שם הביאה דקיים בפרשת יבום שכל עניינה הוא בפרשת יבום.

ה. ובזה עולה לבאר שפיר דאע"פ שלכו"ע יש זיקה מן התורה מ"מ להנך ראשונים דסברי דגדר זיקה היינו מדרבנן, ובוודאי למ"ד אין זיקה דלשיטת רש"י מבואר דע"י כן אינו יכול להפר נדריה, דהא מבואר דאין הביאור דליכא זיקה כלל אלא דשם הזיקה אינו מפרשת אישות, וכל שם הזיקה הוי קנין לעצם מה דהיא זקוקה ועומדת שגדר דינא, שהוי רשות יבם על היבמה וכיון דלא הוי התחלת אישות לא מצי מיפר הנדרים דדין הפרת נדרים תליא בשם אישות, וכמו שכתב רש"י בדקדוק לשונו, דלא קרינן ביה אישה אכן לענין שומרת יבם מה דחזינו דדינא שאוכלת בתרומה, עולה שפיר כיון דע"י מה דזקוקה ועומדת הרי חשיבא קנין כספו דהרי רשות יבם עליה.

ולמ"ד יש זיקה דהוי התחלת קנין האישות שפיר קרינן ביה אישה וכנ"ל, ובזה מבואר בהא דאמרין בגמ' ולימא הלכה כדברי האומר אין זיקה אפילו בחד כתב רש"י - ר"ע קאמר לה בפרק ד' אחין שומרת יבם אין יבמה מפר נדרים לא לאחד ולא לשניים וכ"ה לקמן כט' ע"ב (ובנדרים ע"ד) דטעמא דר"ע שאין יכול להפר באין זיקה הוא וזהו המבואר דכיון דסבר דאין זיקה חסר בקנין האישות ודין הפרת נדרים בעי דיהיה אישות ביניהם.

והנה בתוס' הרא"ש שם (כט:) הקשה דהא הפלוגתא לגבי הפרת נדרים היא האם יש זיקה מן התורה וא"כ גם למ"ד דאין זיקה מן התורה מצי סבר שיש זיקה מדרבנן לגבי איסור קרובות דהא גם למ"ד יש זיקה מה"ת

אביו הגאון רבי שלום סלר זצ"ל • יט

ע"כ כל שם הזיקה דאיכא מה"ת הוא עומד כתחילת קנין אישות ביניהם, והיא הנותנת, דכיון דאיכא תחילת אישות ביניהם שייך לומר דאינו קנויה לו כ"כ בשביל איסור אשת איש, והלכך הוא דאתקון עליה לעמוד עליה באיסור קורבות כדרך מה שמורה תורה דאית בה תחילת אישות ביניהם.

ט. ועומק ביאור הדברים לבאר מה דיש ליבם קניין ואין לו שארות עמה יש לבאר ע"פ מה דיש לדון בקודם בגדר הזיקה דאו' מה באמת סיבת הזיקה גופא, והיינו דהרי איסור לשוק בפשטות קיים משום אישות המת שאינה פוקעת וכיון דיש לה אפשרות להתקיים ע"י קיום מצוות יבומין א"כ הרי זה נשאר קיים ביבמה וא"כ בזה יל"ע במה דאית ליה נמי זיקה ביבמה האם גם זה מכח אישות המת או דהוא דין זיקה חדש דאיכא עימה, דהנה אפ"ל דהזיקה הוא באמת זכות חדש דיש ליבם מכח מה דעומדת לו ויכול לבא עליה בע"כ וזה עושה לו זכות גמור בה, דכיון דהוא זכאי לבא עליה ולעשות בה נישואין ממילא יש לו זכות וקניין גמור בה לעניין דיני הנישואין ומכח זה ישנה לזיקה דיש לו זכאות גמורה לעניין נישואין וזה נותן לו זכות וקניין בזה ולפי"ז אית לה בה זכותיים מצד עצמו, או דאפשר דבאמת כ"ז דלא קיים מצוות יבומין ליכא לו מצעמו זכותיים של אישות מצד מה דנתנה לו תורה זכותים ביבמה, רק דע"י מה דמקיים מצוות יבומין אז תהיה לו לאשה.

ולפי"ז אפ"ל דבזה נחלקו רש"י ותוס' בגדר מצוות יבומין דברש"י שם כתב דא"א למילף ביבום כיון שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור, פי' דסבר רש"י דכל שם הקנין באישות ביניהם קיים ועומד כבר מחמת אישות המת, ובאמת האישות דאיכא ביניהם אינו אישות המת גופא, רק דע"י אישות המת, וזה מה דאיכא על היבמה דהיא זקוקה ועומדת, ובאמת שם הזקוקה נותן זכותיים דאישות ביבם גופא, והלכך ע"י הביאה אינו אלא גומר את האישות דאיכא ביניהם.

ובשיטת תוס' דמבואר דזקוקה ועומדת הוא דין דכל מה דאיכא ביניהם הוא משום המצווה להקים שם לאחיו, ואין לאח החי מציאות דאישות ביניהם, אלא דכל האישות קיימת רק משום דעומדת ברשות יבם, ובמציאות יבום דאיכא ביניהם.

לענין הפרת נדרים למאן דאמר יש זיקה אלים קנין יבם מקנין ארוסה", והביאור בדבריו דסבר לבאר למ"ד דיש זיקה לעניין הפרת נדרים, דדווקא בדברים התלויים בשם אישות דאיכא ביניהם שייך לומר בזה דיורשה ומיטמא דהנך דבאים מכח הקורבה ביניהם, אבל בשם קנין יבום אית ליה למ"ד יש זיקה אלימות בקנין.

והמבואר בדבריו דסבר לבאר דבאמת דינא דהפרת נדרים אינו שייך לקורבה דאיתא ביניהם, רק לאלימות הקנין, ובזה סבר מ"ד יש זיקה דכיון דאיכא אלימות מצי מיפר נדריה בלא אביה, ובזה יראה לבאר שיטת התוס' דבאמת סוגיין דהפרת נדרים תליא באלימות הקנין ואינו שייך לפרשת האישות, דהוא דין ביורה דעה, במציאות הקריבה דאיתא ביניהם, רק דבעי אלימות הקנין שע"י יכול להפר נדריה, וזה ברור.

ז. והנה בדרך צ"ב ע"ב איתא אמר רב מנין שאין קידושין תופסין ביבמה שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהיה בה הויה לזר, ושמואל אמר בענינתו צריכה גט, מספקא ליה לשמואל האי לא תהיה אשת המת אי ללאו הוא דאתא אי דלא תפסי בה קידושין הא דאתא.

ובדף צ"ו ע"א איתא דדקמילגי בדרב המנונא דאמר שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, דרב אמר הרי היא כאשת איש ומיפסלא בזנות ושמואל אמר אינה כאשת איש ולא מיפסלא בזנות. ובזה צ"ב דהא מבואר הכא בסוגיין איפכא דרב סבר דליכא זיקה ואעפ"כ מבואר דהרי היא כאשת איש, ושמואל סבר הכא דאיכא זיקה ואעפ"כ תפסי בה קידושין ולא מיפסלא בזנות, וצ"ב גדר הדברים.

ח. ואשר יראה לומר לפי הנ"ל דשיטת רב דאע"פ דאיכא זיקה אינו קנין בפרשת אישות, אלא דכל שם הקנין הוא דין הקיים בפרשת יבום, והלכך בכדי להעמיד אצלה תורת אשת איש, בזה אמרה תורה לא תהיה החוצה לאיש זר, והרי היא ברשות יבם פי' דשם האיסור דאיכא עליה קיים בה משום דהיא ברשות יבם, וא"כ שפיר שייך לומר דאיכא בה איסור אשת איש, כיון דעומדת כקנויה למישהו, דכל היכא דדנים בייחס לעולם, וודאי דחשבינן כאילו היא קנויה.

מה שא"כ לשיטת שמואל היא הנותנת דכיון דיש זיקה פ' דחזינן לאסור אותו בקרובתיה

ובזה שייך לתת פתח למושג דחזינן בסוגיין דשייך זיקה לתרי, וזהו משום דהיא עומדת ברשות היבם, ולא דאית בה קנין המעמיד אישות ביניהם מלבד, אלא דכל שם השייכות הוא דזקוק למשפחתו של אחיו להקים שם לבעלה, וזהו דכתבו התוס' דלא שייך למילף דשייך לקנות בביאה, ודו"ק בזה.

ובדרך שנייה נראה לבאר באופן אחר דנראה יותר דאין הזיקה דאו' דין חדש מדין הזיקה דאישות המת המפורש בתורה אלא דבאמת הזיקה דאו' אינו מצד מה דעומדת לו אלא מכח אישות המת שמכח זה יש לו קניין בה, והיינו דכיון דהיא קשורה באישות המת והוא יש לו זכות בתביעת אישות זו ממילא יש לו זכויות בה מכח אישות המת, והיינו דלדרך זו אין הזיקה כלל מצד מה דעומדת אליו אלא דהיא קיימת באישות המת והוא זכאי באישות זו וממילא יש לו קניין בה, אך שארות ליכא כדי להעמיד ביניהם אישות דאין זה כלל קשר של אישות ביניהם, דאדרבה השתא היא אשת המת, ולפי"ז מדאו' קיים רק אישות המת ואין קיים סברא חדשה מכח מה דעומדת אליו, וכל סוגיין דידן עסקינן בזיקה דרבנן דבזה נחלקו האם מדרבנן יש לו זיקה עימה מכח מה דעומדת לו או ליכא זיקה כלל מכח מה דעומדת לו.

אמנם בלשונות הראשונים משמע דגם מה"ת באמת שייך דאית ליה אישות המת, וכמו שמבואר לעיל בשיטת רש"י, דביאר דאית בה אישות גם ליבם וע"י יבום הוא מקיים את מצוות היבומין דאית לו ביניהם, וכן יש לדקדק במה דכתב רש"י כמה פעמים דהנידון הוא האם הזיקה אלים למהוי ככנוסה או לאו וזה מבואר כמה פעמים בלשונו בד"ה יש זיקה "זיקת ייבום הויא ככנוסה ואוסרת אמה וכו'" בד"ה אין זיקה "זיקת יבמתו שמתה לא אלימא למיהוי כארוסה" בד"ה ולימא "אין זיקה לאחין חשיבא לאסור עליהן קרובותיה" ומשמע בכל לשונו דזה ודאי דאיכא זיקה זו שאנו דנים עליה והנידון הוא האם חשיבא זיקה זו להיות כארוסה, ולכאו' דבריו יתאימו יותר לדרך הראשונה דאף הזיקה דאו' הוא מכח מה דעומדת אליו וממילא כל הנידון הוא רק האם אלימא האי זיקה למהוי כארוסה או לאו משא"כ אם ננקוט דהזיקה דאו' והזיקה דרבנן שני עניינים הם דהדאו' הוא מצד אישות המת והזיקה דרבנן הוא מצד מה דעומדת לו לכאו' זה לא יתאים כ"כ לדברי הרש"י.

וה"נ מבואר מדברי הרא"ש לגבי דין דאין זיקה לתרי שכתב דאין זיקה אלא לחדא אחא "דחשיב כאילו כבר כנסה" וזה לכאו' מורה דהזיקה הוא הקשר אליו ולא אישות המת, וזה מבואר עוד בדבריו בנדרים ע"ד, דהוא נקט דלס"ד דהגמ' היה היבם מפר לבדו בלא אב [בשונה מארוס] וביאר וז"ל "ומן התורה חשובה ככנוסה ועדיפא מארוסה משום דלא מחסרא כניסת חופה", וכנראה דבא לאר מה דעדיפא מארוסה ומבואר בדבריו דהזיקה הוא מחמת מה דלא מחסרא חופה ונראה מאד דהזיקה הוא מחמת מה דעומדת אליו.

י. הנה בדף י"ח ע"ב איתא שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה משום ר' יהודה בן בתירא אמרו אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך מעשה, ברמב"ן דף יח' ע"ב ד"ה "אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך הגדול מעשה" איכא למידק וכיון שקדשה הלזה אחות אשה היא ותצא דמ"ש נישואין מאירוסין בתרומהו אחות אשה מדאורייתא וכו' וי"ל לדברי האומר יש זיקה שתיהן כמקודשות אצלו אבל נשואה אם מפקעת זיקה דין הוא לפי שהיא אצלו בביתו והאיך תכנס הלזו וכו'. וימיהו י"ל דלמאן דאמר יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה פוגם עליו קידושי אחותו בין קידושין גמורין בין קידושי מאמר שאינן גמורין בה ואפילו קדם ונשאה יוצאה כדברי ב"ה ולעולם לא מידחיא אלא משום קידושין ונשואין ויש לטעם וכו'.

ויש לעיין בכונת הרמב"ן דכתב במקצת קנין שיש לו בה מה"ת פוגם עליו קידושי אחותה בין קידושין גמורין בין קידושי מאמר שאין גמורין, דממ"נ דאם הזיקה במקצת הוא קנין שיש לו בה מן התורה דע"י כן הוי כארוסתו א"כ האיך בכלל נתפס קידושי אחותה כיון דאחות זקוקה הוי כאחות אשתו ואם לא נחשב כארוסתו בזיקה באיזה כח תפגום הזיקה בקידושי אחותה, וצ"ב בזה.

ובאמת הרשב"א שם כתב "ויש מתרצים לדברי האומר יש זיקה שתיהן כמקודשות לו וכשקידש אחותה האיך תוציא מקודשת זו למקודשת ראשונה דמאי אולמא דבתרייתא מקמייתא אבל נשואה שהיא כנוסה אצלו אינו בדין שתוציא המקודשת לזו מביתה אחר שנכנסה אצלו, ואינו מחזור בעיני דאי אמרינן דס"ל לר' יהודה זיקה דאורייתא וכמקודשת גמורה היא אצלו משעת נפילה

אביו הגאון רבי שלום סלר זצ"ל • כא

ולא זיקת אישות וא"כ אפילו הוי קידושין לאחר נפילה ליבום הוי כמו שקדמו קידושין לזיקה כיון שהנידון הוי בדחיית זיקת היבום ולא בזיקת האישות שעדיין לא נתקיימה בהיבמה.

וכל הדחייה של הזיקה הוי בדין יבום ולא בעצם זיקת האישות שעוד לא חל עד שעת היבום בפועל, מה שא"כ בשיטת הרמב"ן נ"ל דיסוד זיקה מה"ת הוי התחלת האישות של היבום וכמו שכתב רש"י דהוי מקצת קידושין וא"כ הנידון הוי האם מועיל להפקיע מקצת קידושין שכבר חל ע"י הזיקה וע"ז כתב הרמב"ן דהוי פוגם בקידושין כיון דהוי כבר התחלת אישות בזיקה.

והנה ידועים דברי הרמב"ן דף נ"א דבא לבאר הא דדינא דחליצה פסולה תליא אם יש זיקה או לאו וביאר דאי אין זיקה החליצה הוי כפוסט אישות המת ולכן אי"צ לחזור על כל האחין משא"כ אם יש זיקה החליצה באה לפטור זיקה שלו ולכן צריך לחזור על כל האחין, ונראה בדברי רמב"ן לכאור' ממש כדרך הנ"ל דאי אין זיקה אז נחשב דהחליצה פוסט זיקת היבום כיון דליכא במציאות תחילת אישות ביניהם כיון דכל הזיקה דאו' הוא אישות המת אשר מכח זה יש לאח אחי דינים בה, משא"כ אי יש זיקה אז יש כאן יחס של אישות ביניהם וממילא היחס לחליצה הוא דפוסט זיקתו.

ע"כ לא יהיו קידושין תופסין באחותה כלל ואי אמרינן זיקה לאו דאורייתא א"כ תהדר קושיא לדוכתין למה אין קידושין גמורין דאחותה דוחין אותה כמו שהנישואין דוחין אותה דחיה גמורה שהרי קידושין קנינן קנין גמור ואשתו גמורה היא", הרי דהרשב"א סבירא ליה להקשות כנ"ל דממ"נ אם מה"ת הוי מקצת קנין הוי אחות זקוקתו והאיך נתפס כלל קידושין אחותו.

והנראה די"ל דפליגי בעצם יסוד זיקה האם הוי דין זיקה דחשיב רשות היבם והוי דין זיקה לעצם החיוב של מצוות יבום שהיא ברשותו ליבמה, אבל אין כאן התחלת זיקה לאישות שהיא קיימת בדיני אישות, רק דאיכא דינים ביניהם ולא דיש בזה חפצא של אישות, וכל הזיקה הוי רק לקיים מצוות יבום ורק ע"י היבום בפועל חל זיקת אישות אבל בנפילה ליבום הוי רק זיקה לדין יבום ולא התחלת הקידושין כלל של מצוות היבום, או דעיקר דין זיקה עניינו דכבר קיים אישות ביניהם.

ובזה נראה די"ל דסובר הרשב"א דכל הדין זיקה הוי בנפילה עניינה רק להיות רשות היבם על היבמה וא"כ י"ל דבשעת הנפילה עוד לא חל זיקת אישות, וא"כ הקשה שפיר למה אין קידושין גמורין דאחותה דוחין אותו, דהרי כל הנדון עד עצם היבום בפועל הוי רק זיקת יבום

הרב חיים עוזר זללה"ה

בדין ודאי נגע בדין אשה שראתה^(ב) [ריש פירקין דנדה]

העמד אשה על חזקתה, ולכן ביאר הרש"ש דבתו"ק החמירו משום דאית בה ריעותא מגופה (וביאור דבריו כנ"ל דגדר החזקה קיימת ועומדת רק דבתו"ק אחמור רבנן), ובאמת צ"ע לשיטת המהרי"ט דסבר למימר דליכא חזקה כלל, לפי"ז אמאי מטרהרים בחולין הא הוי ליה חזקה העשויה להשתנות וצ"ע.

ב. והנה בקודם מה דיש לבאר בזה יש לעיין בעיקר דינא דאמרינן העמד אשה על חזקתה והלכך מטהרינן, ובה נחלקו שמאי והלל אי אזלינן בתר חזקת האשה, הנה מבואר דכל מה דננים למימר בסוגיין חזקה קאי אחזקת טהרה דאיתא באשה, ולא דנים כלל בחזקת הטהרות דאיתא בטהרות גופיהו, וכן מבואר דכל מה דפליגי הלל הוא כיון דאיכא ריעותא בחזקת האשה, ולא עסקינן כלל דאיכא ריעותא בחזקת טהרות גופיהו.

ובאמת הקשה התורי"ד אמאי בסוגיין דידן לא דנים את החזקה דאיכא על הטהרות גופיהו, ותירץ דכיון דוודאי נגע לא אזלינן אלא בתר חזקת האשה ולא בתר חזקת הטהרות.

והנה יש לדון בעיקר דינא דוודאי נגע דבאמת, חזינן לסוגיין ערוכה בשיטות הראשונים בהך דינא דוודאי נגע, דהנה בחולין דף פ"ו ע"א איתא תינוק שנמצא העיסה ובצק בידו, ר"מ מטהר וחכמים מטאמין מפני שדרכו של תינוק לטפח, והכי מבואר שם בשיטת רש"י לבאר בשיטת רבנן דטמאין, דהתם התינוק ודאי נגע, והלכך דנים לצרף את חזקת הטהרות יחד עם מיעוט תינוקות שאינם מטפחים בעיסה, ולכן נטהרם, ע"י דינא דסמוך מיעוטא לחזקה, וע"ז כתבו שם הראשונים לחלוק דאי עסקינן כשוודאי נגע התינוק בטהרות, לא שייך לדון את חזקת הטהרות כיון דהתינוק וודאי נגע, וכל מה דשייך לדון את חזקת הטהרות הוא היכא דאיכא ספק נגע, ומבואר דנחלקו רש"י והראשונים אם ע"י

א. בריש נדה (דף ב' ע"א) איתא במתנ' שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים רבים וכו', ואיתא בגמ' מאי טעמיה דשמאי קסבר העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהורה עומדת והלל כי אמר' העמד אשה על חזקתה היכא דלית ליה ריעותא מגופיה אבל איתתא כיון דמגופיה קא חזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה, והנה בדקדוק לשינא דגמ' מבואר דבאמת לשיטת הלל נמי אמרינן דאיכא חזקה רק דא"א להעמיד על חזקה זו כיון דמגופיה קא חזיא, ובה ברור דכל הנך דינא דלא אמרי' אוקמה אחזקתה קאי בתרומה וקודשים (וכדמבואר בהמשך פירקין דף ו' ע"א) ובחולין באמת מטהרינן, ולתו"ק נמי רק תולין אבל לא שורפין.

וברש"י פ"י בזה (ד"ה כיון דמגופיה קא חזיא) דמועדת ועלולה היא לכך אין לה חזקת טהרה, ובה מבואר דעיקר הריעותא קאי ועומד על הייחס לחזקה ולא בגוף האשה, ובאמת בלשון התוס' רי"ד והרא"ש מבואר בלשונם דעיקר הריעותא קאי על החפצא דגופה, ויש להבין ולעמוד בדקדוק לשונם האם עיקר החסרון הוא במה דהיא רגילה לכך וא"כ גדר הדבר הוא משום דהוה ליה חזקה העשויה להשתנות או כמו דמדוקדק בלשון הראשונים דכיון דעיקר הריעותא איתא מגוף האשה לא אזלינן בזה להחזיק את גוף האשה דבה איכא ריעותא.

ובאמת במהרי"ט (שו"ת ח"א סי' י"א ד"ה ומעתה) שדקדק למילף בשיטת רש"י דהוא משום דהוה ליה חזקה העשויה להשתנות, ולכך כתב רש"י בלשון 'אין לה חזקת טהרה', ועיין ברש"ש הכא דדקדק דבאמת חזקה העשויה להשתנות הוה חזקה דהא כל מה דמחמרים לשיטת הלל לתלות הוא בתו"ק אבל באמת בחולין מטהרינן וע"כ משום דאמרינן

ב. מתוך כתבי ר' חיים עוזר ז"ל - תשפ"א.

הרב חיים עוזר זללה"ה • כג

דהראשונים הוכיחו מהא דכל היכא דוודאי נגע לא דנים את חזקת הנוגע.

והנה הר"מ בן שניאור והובא דבריו בריטב"א שם עירובין דף פ"ו והם דבריו "שבכל מקום אין לנו לדון חזקה אלא מדבר שהספק בא ממנו, וכן גבי מקווה אמרי' העמד אדם על חזקתו ולא אמרינן העמד טהרות על חזקתן, ע"כ, וכע"ז כתב נמי התוס' ר"פ ובלשונו כתב "שהרי יש לנו לילך בתר חזקת אותו הדבר שאירע בו הספק, והיינו בעירוב ע"ש, והמבואר דלשיטתם אינו דין בוודאי נגע אלא דעיקר דינא הוא דדנים את הדבר שממנו בא שורש הספק, וא"כ צע"ג אמאי לא דנים את המקווה גופא כיון דבו איתליד הספק וע"י מה דאית בהו חזקה דנים את דין המקווה למימר דאית בהו חזקה דמעיקרא דהייתה מלאה ובה כך דהשתא חסר לפניך, דמצרפינן ליה לתרתי לריעותא ולהיכן אזלא הך דינא דחזקת מקווה, וכן צ"ע מה דהעלנו להקשות לשיטות הראשונים דבסכין ואלמנת עיסה לא דנים למימר דאזלינן בתר שורש הספק, וצ"ע.

ג. ויש לחקור בעיקר הדין דוודאי נגע אם ע"י כן ליכא שום משמעות לחזקה כלל, או דע"י מה דדנים למימר וודאי נגע הורעה לן חזקתה.

ומדוקדק בלשון הרמב"ן דכל מה דלא דנים את החזקה כיון דהיא הורעה בפנינו והכי מבואר (חולין פ"ו) חזקת עיסה זו לאו כלום היא שהרי הורעה בפנינו, וכן מבואר בנדה (י"ח) דכתב "שאין חזקה זו מלמדת שאין עם השליא ולד, אלא הרי הבית כשליא עצמה, ואין חזקתה כלום שהרי נגעה ונעשית כמותה.

והנה בלשון הריטב"א מבואר דע"י מה דוודאי נגע דנים את התוצאה כשורש וכדמבואר בלשונו (קידושין ע"ט). "ואיכא למימר דכיון דוודאי נגע בהם אין להם שוב חזקה, וכדא' בשליא בבית וכו' ולא אזלינן בתר חזקה דבית כלל וכו' אלא כיון דהו"ל שליא בבית נפק ליה מחזקתה וה"ל כשליא, וכן בנדה ל"ב' דמטמו למפרע מעת לעת כל טהרות שנגעה דכיון דוודאי נגע נפקו טהרות מחזקתם, והוא כנדה גופא, ע"כ לשונו, ומדוקדק מלשונו דע"י ודאי נגע מבטלים את חזקת הנוגע ולא דנים אותו כיון דע"י מעשה הנגיעה אופקה מחזקתו, וכן מבואר בעירובין (ל"ו) והם דבריו שם "דכיון דוודאי נגע בהם פקעה חזקה מינייהו.

ודאי נוגע אין דנים את חזקת הנוגע, דברש"י מבואר דאע"פ דוודאי נגע דנים את חזקת הנוגע מה שא"כ שיטת הרמב"ן וחיללהו בראשונים שם, דכל היכא דוודאי נגע לא דנים את חזקת הנוגע.

ובזה צ"ע גדול לפי שיטות הראשונים, דבהמשך הסוגיין דידן (ב' ע"ב) איתא במתנ' מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר"ה בין ברה"י טמאות, וצע"ג אמאי לא אזלינן בתר חזקת המקווה דאית בה חזקה דמעיקרא דהיא מלאה, והאיך דנים למסקנת הגמ' למימר בזה תרתי לריעותא, דהא כיון דוודאי נגע ליזל בתר חזקת המקווה והמקווה אית בה חזקה דמעיקרא דלא חסר, והאיך דנים לריעותא את חזקת הטמא כיון דהרי אית בהו ודאי נגע, וצע"ג.

ובאמת חזינן דבגמ' אקשינן 'אדרבה העמד מקווה על חזקתו', ובה כתב לן הרמב"ן בקידושין דף ס"ו: דביאר התם למ"ד דאזלינן בתר חזקת המקווה, כיון דסבר כשיטת שמאי שלא גוזרים להחמיר על חזקת האשה ואפילו לטהרות וזהו משום דמשויי ליה חזקה גמורה וכל קושיית הגמ' למימר דאדרבה העמד מקווה על חזקתו קאי על עצם דין חזקת המקווה דניזל בתר החזקה ומשווי ליה כוודאי גמור, א"כ אמאי איתא למסקנא דאית בה תרתי לריעותא הא חזינן דאזלינן בדין חזקת המקווה, וא"כ איך דנים את חזקת הטובל הא וודאי נגע.

וה"נ צ"ע דאיתא בחולין דף י' ע"א השוחט בסכין ונמצאת פגומה דמוקמינן בהמה אחזקתייהו, אע"פ שבוודאי נשחטה בסכין זה דהוא בספק, מ"מ אמרינן ליזל בתר חזקת הבהמה, וצ"ע דאי איתא לכלל דכל היכא דוודאי נגע דנים את ספק המגע, א"כ אמאי אזלינן בתר חזקת הבהמה, וכן נמי צ"ע ממה דאיתא בכתובת דף י"ד ע"א דבאלמנת עיסה אזלינן בתר חזקתה אע"פ דהיא וודאי נבעלה והספק איתא בבעל, וצ"ע הא התם וודאי נגע, דהא נבעלה ומ"מ אזלינן בתר חזקת האשה.

ובאמת לשיטת רש"י דסבר דאע"ג דוודאי נגע דנים להך חזקה, נמי צ"ע אמאי לא אזלינן בסוגיין דידן בתר חזקת הטהרות, וה"נ בדין מקווה שנמדד ונמצא חסר, אמאי לא אזלינן בתר חזקת הטהרות, ולטהר אע"פ דהאדם וודאי נגע, (וכדמבואר בהמשך הדברים

ויש לדון בגדר לפי"ז מה דעולה מלשונם הק' דנחלקו במהות החזקה דנוגע דמבואר בריטב"א דלא דנים את החזקה כלל ע"י מה שוודאי נגע מה שא"כ בשיטת הרמב"ן דהעולה מלשונו דיש שייכות דלון נמי את חזקת הנוגע רק דע"י מה דאית בה נגיעה הורע חזקתה, וצ"ע.

ד. והנראה בביאור דברי הרמב"ן דסבר לבאר הק' דינא דוודאי נגע, דהנה בעיקר דינא דחזקת הטהרות דדנים למימר אותם כל היכא דאיכא ספק בייחס לטומאתם היינו משום דאיכא לן ריעותא העמוד בפנינו ובוזה נאמר דין חזקה למיזל בתר הנהגה המוחזקת לך עד השתא, ובוזה נראה דכל היכא דשם הספק אינו מתעורר וקיים בדבר המוחזק לנו אלא מתעורר במציאות אחרת, א"כ אין בחזקה כח להנהיג אותו בחזקתו כיון דע"י מה דאית בה נגיעה המוחזקת לנו בטומאה, לא שייך למיזל בתר חזקת הנוגע כלל דהא אין בחזקה זו רק כח הנהגה להעמיד את הטהרות גופיהו בחזקת טהרות, ולא בתורת בירור, וכיון דבטהרות אית בהו נגיעה המטאמת כיון דמוחזקת לנו בחזקת טומאה א"כ לא שייך למידן כלל את הנהגת הטהרות בייחס למאורע המספק לנו, וזה ברור.

ובזה נראה כוונת הרמב"ן דע"י מה דוודאי נגעי הורע לן חזקת הנוגע כיון דבאמת הנידון קיים בייחס לטהרות, ושם קיים מציאות הפסק, רק דכיון דוודאי נגע האשה בטהרות לא שייך לדון כלל את דין החזקה דטהרות דאין בהם כח להנהיג מה דלא עומד בכשרות הטהרות בעצמם, וכיון דבאשה הוגעת קבעו חכמים לטמאותה ולדון באשה גופא טומאה ודאית, א"כ לא שייך כלל למיזל בתר חזקת הטהרות ולטהר טהרות עצמם ע"י חזקתם, ובחידוד הדברים נראה לומר דגדר וודאי נגע לרייהטת דברי הרמב"ן, הוא כהך דינא דכיון דחזקה דהשתא דחזינן בסוגיין דכיון דחסר לפניך בעי לצרף בשביל זה את חזקת הטומאה כדי לדון את מציאות חזקת הטומאה לפניך ובהך דינא לדון את חזקת הטהרות העומד לפניך.

ולפי"ז עולה יפה לבאר שיטת הרמב"ן אמאי בסכין שנפגמה וה"נ באלמנט עיסה לא דנים למימר וודאי נגע, כיון דהתם המציאות הנוגעת עומדת בספק, וכיון דבמציאות הנוגעת אית בהו ספק, לא שייך להרע את החזקה כיון דלשיטת הרמב"ן החזקה עומדת בעינה רק דמורעת לנו ע"י מה דוודאי נגע וכיון דאית

בחזקה ריעותא במה דוודאי נגע א"כ לא אזלינן בתר חזקת הטהרות רק היכא דהרעותא מכח גיעה הטמאה בוודאי אבל היכא דעומדת בספק לא אזלינן בתר חזקת טומאה, ולפי"ז באמלנת עיסה וה"נ בסכין כיון דכל המציאות עומדת ספק לא אמרינן בזה ודאי נגע, דכל גדר וודאי נגע היינו היכא דבושרש הדבר אנו מחזיקים אותו לוודאי נגע, וזה ברור.

והנה בסוגיין דידן נראה לומר דכיון דחזינן דע"י מה דאית בה ריעותא מגופה לא אזלינן כלל בתר חזקת הטהרות דאשה א"כ נראה לומר דגדר הנגיעה עומד במציאות טומאה בייחסל דבר שעליו אנו דנים למימר חזקה, ולכן לא שייך למיזל בתר החזקה, וה"נ נראה ברור לשיטת הרמב"ן ביאור הסוגיא.

ה. ובשיטת הריטב"א דמבואר בדבריו דהופקע חזקתה ע"י מה דוודאי נגע, נראה בקודם ביאור לדקדק מה דעולה בדבריו בביאור הדבר, "וכדא" בשליא בבית וכו' ולא אזלינן בתר חזקה דבית כלל וכו' אלא כיון דהו"ל שליא בבית נפק ליה מחזקתה וה"ל כשליא, וכן בנדה לב"ה דמטמו למפרע מעת לעת כל טהרות שנגעה דכיון דוודאי נגע נפקו טהרות מחזקתם, והוא כנדה גופא", והמדוקדק בלשון הריטב"א דלא דנים את חזקת הנוגע כיון דהשליא הוה כבית והטהרות הוו כנדה גופא, לכן לא שייך לדון את חזקת הטהרות כיון דלא דנים אותם בייחס לעצמם אלא שם הספק הקיים על הטהרות ובנדה, שם ספק אחד להם.

ובזה נראה לבאר לפי המבואר בריטב"א דף ס"ט ע"ב דשם כתב הריטב"א בספק בן ט' לספול אותה בביאה, וכתב שם "דשאני התם שנבעלה לפסול לה, וכיון שיש כאן פסול ודאי וביאה וודאית ואין הספק אלא על השנים, לא מכשרינן לה דהא ריעותא חזקתה", ומדוקדק בריטב"א דאע"פ דאיכא ספק על השנים מ"מ כיון דאיכא שם פסול בהאי ביאה וכל הספק הוא על השנים אמרינן בכה"ג דינא דוודאי נגע, והעולה מדבריו דהך דוודאי נגע אינו עומד בצעדי הספק אלא עיקר דינו דוודאי נגע תליא ועומד במציאות הספק וכיון דבמציאות הספק איכא וודאי פסול דכל הספק קיים בשנים לא דנים כלל למימר דליכא דינא דוודאי נגע, והמבואר לפי"ז דהך כללא דוודאי נגע תליא מהו שם הספק, וכיון דאיכא בבעילתו שם ביאת

הרב חיים עוזר זללה"ה • כה

והנראה בביאור הדברים, דהנה למתבונן מדוקדק ברש"י דכתב אבל 'באשה בדידה' הוא דאיכא ריעותא שהורע חזקתה קצת שהרי דם לפניך, ויש לומר דכוונת רש"י לתרץ אמאי ליכא תרתי לריעותא באשה גופא הרי איכא ריעותא במה דמבואר דאשה איכא ריעותא מגופא ועוד דהא שהרי דם לפניך, וא"כ מ"ש ממקוה דמטאמים, וע"ז תירץ רש"י בדקדוק לשונו הק' 'אבל באשה בדידה', פי' דכל הריעותא קיים ועומד בגוף האשה ואינו דומה לנידון דמקוה דהתם הריעותא קיים ועומד במקוה ובאדם, ואמנם צ"ע דהא רש"י גופא פירש בד"ה שנעשו על גביו "טהרות שנשתמשו בהם בכלים שטבלו בו", ומבואר דקאי על טבילת כלים גופא וא"כ הדרא קושיא דדינו כאשה שנגע בטהרות וא"כ אוקמא כלים אחזקתיהו אצל מקוה כמו באשה ומ"ש.

וע"ז נראה לבאר דבאמת ברור לרש"י דמקוהו לא שייך למימר אעמד טהרות אחזקתיהו משום הך סברא דאזלינן בשורש הספק, רק דבמקוה איכא טומאה וודאי מה שא"כ אצל האשה דליכא טומאה וודאי דהא כל הריעותא עומד אצל גופא, ולכן אמרינן דדווקא אצל האשה דעלולה לראות ליכא כלל לסברת שורש הספק דהתם אין הכרעה של החזקה מצד עצמו אבל ודאי דאפשר למיזל בתר חזקת הטהרות גופיהו ולכן מטהרים בחולין, מה שא"כ בתוך עבדו רבנן תקנתא כיון דבשורש הספק מיהו איכא ריעותא לטמאות וממילא כל טהרות שנעשו על ידה טמאים ומשום הך חומרא תולין, אבל באמת ליכא לבטל את עצם חזקת הטהרות משום הך דינא דעלולה לראות.

ובזה מתורץ שפיר שיטת המהרי"ט דסבר לומר דליכא חזקה כלל ואעפ"כ לא שורפים את תוך אלא תולין ומיהו לגבי חולין מטהרין, כיון דאיתא לחזקת טהרות גופיהו, ומיהו מה דמבואר דבשיטת שמאי דלא אזלינן בתר חזקת הטהרות, צ"ל דלשיטת רש"י לא צריכים כלל להגיע לחזקה זו כיון דאיכא לן חזקת האשה, דהא מבואר דשיטת רש"י הוא דאזלינן בתר שורש הספק, והיכא דאיכא הכרעה בשורש הספק א"א לנו לטהר עפ"י חזקה שעומד עלה התוצאה מכח אותו חזקה, והכי נראין הדברין בסוגין לבאר שיטת רש"י, מה שא"כ לשיטת הלל צ"ל דכיון דבשורש הספק הדבר עומד בספק כיון דליכא הכרעה משום חזקת האשה ע"כ מעמידים את החולין גופיהו על טהרתן לטהר אותם, ובתוך עבדו רבנן חומרא לש/מר אותם והעמידו אותם על חזקתן.

פסול א"כ כל הספק קיים בבן ט' ולכן לא דנים כלל את חזקת האשה.

ולפי"ז עולה שפיר לבאר מה דבסכין ואלמנת עיסה לא דנים למימר וודאי נגע, כיון דהתם ליכא כלל ספק בדין הסכין גופיהו ובדין הבעל דאית בהו ספק פסול לכהונה, כיון דבסכין ליכא שום נפקותא בכשרות הסכין גופא, וה"נ באמלנת עיסה אע"פ דאיכא שם ספק בייחב לבעל אבל כיון דספק זה קיים בלידתו, כל המאורע היוצר את שם הספק הוא במעשה בעילה זו, וכיון דליכא מציאות המספקת קודם הנגיעה א"כ ע"י מה דאית בהו וודאי נגע הספק קיים בייחס לנוגע והלכך דנים למימר חזקה, מה שא"כ בכל וודאי נגע דקים מציאות המספקת בצדדי הספק בייחס לשורש גופא, וכגון בבן ט' דהתם ע"י מה דהוא בן ט' אית בהו פסול לכהונה, וה"נ הדברים, להעמיד צורתא דשמעתתא על בוריה.

ועתה נראה לבאר בסוגיין דעולה שפיר מה דבמקוה לא דנים כיון דבמקוה ליכא שום נפקותא בייחס למקוה, אלא ע"י האדם הטובל בו, וה"נ לגבי אשה מה דנים וודאי נגע זה פשוט, כיון דאיכא ספק באשה גופא, וזה פשוט, וה"נ יש להוכיח מהריטב"א בדף ה' ע"ב (שם בסוגיין דאיכא דלמבואר דכל הספק קיים בייחס לאשה) דאיכא נידון בייחס לאשה גופיהו ע"ש, וזה ברור עד מאוד לכל מעיין, ותימצא נחת.

ו. אמנם בשיטת רש"י מבואר דלא סבר לדינא דוודאי נגע כלל וא"כ צ"ב בסוגיין אמאי לא אזלינן בתר חזקת הטהרות גופיהו, ובאמת איתא ברש"י בסוף השקליא וטירא לחלק בין מקוה שנמדד ונמצא חסר לאשה שראתה וכה הם דבריו (ד"ה תרתי לריעותא) "אבל באשה בדידה הוא דאיכא ריעותא שהורע חזקת טהרתה קצת שהרי דם לפניך, ומשום הך ריעותא לחודה לא מרעינן לה הואיל ובטהרות לא משכחת ריעותא אחרייתא, דכי אמרת העמידם על חזקתם בחזקת טהרתם הם עומדים", מבואר ברש"י דבאמת איתא בסוגיין לחזקת הטהרות גופיהו אע"פ דאית בהו וודאי נגע, והנה צ"ב בהבנת דברי רש"י דבאמת אם איתא להך חזקת טהרות אמאי לא סמכינן עליהו לחודיה, וכן צ"ב מהו דהוסיף לחלק בין מקוה לאשה דהכא שהורע חזקתה קצת בענין נמי לחזקת הטהרות, הרי כיון דליכא תרתי לריעותא אזלינן בתר חזקתה ואמאי באמת אתי להוסיף על חזקת האשה את הך דינא דאמרינן העמד טהרות על חזקתם.



ואתם הדבקים

רבותינו ראשי ורבני הישיבה שליט"א

רבינו מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שמואל מרקוביץ שליט"א

נר לתלמיד הישיבה הקדושה
המאיר ומזכיר לנו את חובת האדם החפץ בחיים לחיי נצח
רענו הרב ר' חיים עוזר זללה"ה בן ידידנו הרב הגאון רבי שלום זללה"ה סלר

בגדר קדושת פירות שביעית

והנה איסור סחורה נלמד מהקרא ד"לאכלה" ולא לסחורה, ולכאור' אם שורש האיסור הוא מחמת חיוב האכילה שיש בפירות, מדוע סחורה סותרת המצוה, והרי המצוה לא מפקיעה הקדושה מהפרי ולא נסתלקה או נתבטלה מצות האכילה.

ויין לא ניתן לסיכה ואסור לסוך בו, וכשהחליף יין בשמן, אף שהשמן הותר בסיכה ודרך לסוך בו, אך כיון שהוא חילופו של היין נאסר בסיכה (יעוי' ירושלמי ריש פ"ז, הובא בר"ש), ולכאור' גם בזה יש לשאול וכי היין ירד והופקע מקדושתו באם יסוכו בשמן, ומהו שורש האיסור בכה"ג.

ונראה דבדין שביתת הארץ שאסור לעבוד את הארץ, נאמר גם הדין "לאכלה", דלכל מאכל ישנם כמה שימושים, שימושי אכילה ושימושי סחורה, וחידשה התורה דגם המאכל - ולא רק הארץ - צריך להיות מושבת, וכשעושה סחורה במאכל (ולא אוכל אותו) הרי הוא סותר את השבתתו, וגדר המצוה עשה הוא שכשם שהארץ שובתת גם פירות הארץ שובתים, ושביתתם שהם עומדים רק לאכילה. וכשאוכל את הפירות הרי הוא משבית את הפרי מכל שימוש אחר, והן אמנם שכשלא אוכל את הפרי לא ביטל את השביתתו, דאי האכילה אינה סתירה לשביתתו, אך כשאוכל ודאי שבזה מתקיימת השביתתו כמצוותה.

והמקדש בפירות שביעית מקודשת, וכ' רש"י (קידושין נב.) "ולא אמרינן לאו ממונו דזוכה בהן נינהו", (ויעוי' תוס' ע"ז סב. ד"ה והתנן שמקודשת בדיעבד ולכתחילה לא יקדש בפירות שביעית), ומבואר עכ"פ מד' רש"י דבפירות שביעית יש בעלות ממונו, וה"ה דאסור לפרוע חובו בפירות שביעית, אך אם פרע החוב פשיטא דחל פירעון. וגדר הדבר הוא כמשנ"ת,

שביעית פ"ח מ"א, "כלל גדול אמרו בשביעית. כל המיוחד למאכל אדם, אין עושין ממנו מלוגמא לאדם, ואין צריך לומר לבהמה. וכל שאינו מיוחד למאכל אדם, עושין ממנו מלוגמא לאדם, אבל לא לבהמה". ובמ"ב, "שביעית, נתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולסוך דבר שדרכו לסוך".

הרמב"ם לא מנה במנין העשין מצות אכילת פירות שביעית, והרמב"ן (שכחת העשין מצוה ג') סובר שאכילת פירות שביעית היא מצוה עשה "שאמרה תורה בפירות שביעית והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה, וזה דבר תורה הוא כמו שאמרו באחרון של ע"ז וכו' וכן במקומות רבים מן התלמוד בא כלשון הזה וכו'". [ובדעת הרמב"ן יש שנקטו דהוא רק איסור עשה, אמנם במגילת אסתר מבואר דהוא מצוה עשה ממש].

והנה פירות שביעית קדושים. ויל"ע דבשלמא להרמב"ן דיש בהם מצוה אכילה, לכך הם קדושים בקדושת שביעית כיון שמצוותם להיאכל, אולם להרמב"ם דאין כלל מצוה אכילה בהם, לאיזה צורך יש בהם קדושה, ומה גדר קדושה זו.

וסיכה שהותרה בפירות שביעית, בירושלמי (כאן) נתבאר "אין סכין שמן של שביעית במרחץ אבל סך הוא מבחור ונכנס וכו' מפני בזיון קדשים", ונפסק כן גם ברמב"ם (פ"ה משמיטה ויובל ה"ו), ומהא דשייך בזה "בזיון קדשים" מבואר לכאור' דיש מצוה באכילתו, דאל"ה מה שייך בזה בזיון. והנה שביעית ניתנה גם למאכל בהמה, והאם גם בזה שייך בזיון, ושיהיה חיוב להאכיל את הבהמה רק בדרך כבוד.

רבינו מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שמואל מרקוביץ שליט"א • כט

מהותו עומדת רק לצביעה] לא חלה קדושת שביעית, והיתר הצביעה הוא רק במאכל בהמה, ובמאכל אדם אין היתר צביעה. והק' החזו"א (שביעית סי' י"ג אות כ"א) שהרי במשנה (פ"ח מ"ב) נתבאר להדיא שמותר לצבוע גם במאכל אדם, ודלא כהירושלמי דהיתר הצביעה הוא רק במאכל בהמה. והכי משמע גם בגמ' בב"ק (קב.) ובסוכה (מ.) דהיתר הצביעה נאמר במאכל אדם.

והשקלא וטריא בירושלמי אינו מובן, דאי נימא שיש קדושת שביעית גם בצבע, א"כ ה"ה שחלים בו כל דיני קדושת שביעית, דכיון שהוא עומד לצביעה וזהו שימוש המותר בשביעית, וא"כ בצביעה גם מתקיימת מצות השביעית, וא"כ מה מקשה הירושלמי שלא תהא קדו"ש בצביעה, הא זהו קיום דין השביעית. אמנם אי נימא דבמאכל אדם נאמר רק היתר צביעה, אך לא מתקיים בזה מצות האכילה וקיום דיני הקדושה דשביעית, בזה שפיר מקשה הירושלמי. וע"ז משני הירושלמי דדין הצביעה הוא במאכל בהמה, ובזה מתקיימת מצות השביעית, ואי"ז סתירה לדין לאכלה.

ולהלכה פסק הרמב"ם (פ"ה ה"ט) "לצביעה כיצד דברים שדרכן לצבוע בהן אף ע"פ שהן מאכלי אדם צובעין בהן לאדם אבל אין צובעין לבהמה מפירות שביעית אפילו מאכלי בהמה שאין קדושת שביעית חלה על צבעי בהמה", ולכא' אין לזה מובן, מ"ט אסור לצבוע בהמה במאכל בהמה - כפי שמותר לצבוע לאדם במאכל אדם. ולדברינו מבואר היטב החילוק בזה בין צביעת אדם לצביעת בהמה, דבצביעת אדם הרי נתקיים בו שימוש "לאכלה" בעצם הצביעה, דהצביעה היא שימוש לאדם, אמנם צביעת בהמה זהו ודאי שימוש ממוני של רכוש, שע"י פירות שביעית מייפה ומקטש את רכושו וזה לא הותר בכלל "לאכלה".

והנה שביעית תופסת דמיה, וכשמחלל פרי הקדוש בשביעית גם התמורה שחילל בה קדושה, וכשמחלל את הדבר שחילל בו יוצא לחולין והתמורה שלו קדושה. ולכא' מהו גדר החילול בזה. ומבואר דכיון שהאיסור סחורה האמור בשביעית הוא שלא להפוך את הפרי לרכוש ממוני, נמצא דהפרי לא ניתן לכל דבר ואין לו גדר ממוני ככל ממוני, וכעין 'ממון גבוה' האמור בהקדש ובמעשר שני, וזהו סוג אחר של ממוני, וא"כ על ממוני שכזה שייך חילול.

ונתבאר עוד במשנתנו דשייך לייחד מאכל אם למאכל אדם או למאכל בהמה, והר"ש כ' דזמן ה'חישב עליו' הוא "בשעה שליקטן" והיינו כשזוכה בפרי, ולכא' גם בזה

דדיני השביתה הם שהפרי יהיה מושבת מכל שימוש בו וגם משימוש ממוני, וא"א להשתמש בו בתורת ממון.

והנה צביעה בפירות שביעית הותרה, וכ' רש"י (ב"ק קא: ד"ה יש להן) "ואסור לצבוע בהן דהיינו סחורה", ומבואר דהצד לאסור הוא משום איסור סחורה, ולכא' מה איסור סחורה יש בצביעה, ויעוי' בפני יהושע (שם) שכ' בביאור ד' רש"י "לכך מפרש"י שאסור לצבוע בהן והיינו מפני דאין מתבער בזמן הביעור. והא דמסיק רש"י דהיינו סחורה, נראה דרש"י לטעמיה שפירש כמה פעמים דטעמא דסחורה היינו נמי מפני שצריך לבער בזמן הביעור". אולם באמת גם באיסורי הנאה שאסורים בצביעה (כגון ערלה), יש לדון אי האיסור הוא הצביעה או ההנאה שמהצביעה, דהנה התוס' (בב"ק שם) כ' דהאיסור הוא ההנאה, אמנם התור"י (שם) פ' דיש בזה ב' איסורים, עצם הצביעה וגם ההנאה, וניחוי אגן מהו האיסור שיש בצביעה.

ולמשנ"ת י"ל דאיסור הנאה שנאמר בתורה, הוא הן בעצם השימוש והן בהסבת החפץ לממון - שזו ג"כ הנאה, דעד השתא פרי והשתא ממון, ונמצא שכשצובע באיסור הנאה, הופך את הפרי לשווי ממוני, וזו גופא ההנאה שאסרה תורה, ואלו ד' התור"י גבי ערלה, וכך יש לפרש גם גבי צביעה בפירות שביעית, דע"י הצביעה הפרי נהיה 'רכוש', וזהו דין השביתה האמור בתורה שגם הפירות ישבתו וההחזקה בהם תיעשה רק בתורת אוכל "לאכלה", וממילא לא תיעשה בהם סחורה ושינוי מהותם מפירות אוכל לרכוש ממון. וא"ש הא דכ' רש"י דיסוד האיסור בצביעה הוא האיסור סחורה, דשורש שניהם חד הוא - הפיכת פרי לרכוש ממוני.

והנה אסור להאכיל מאכל אדם לבהמה, אבל מאכל בהמה מותר לאדם, ויל"ע לשיטת הרמב"ן דמתקיימת מצות עשה באכילת פירות שביעית, אי גם באכילת בהמה מאכל הראוי לה מתקיימת המצוה. ונראה דלמשנ"ת חלוק מאכל אדם ממאכל בהמה, דבאמת החפצא של מצות אכילת פירו"ש הוא אכילת האדם, ואילו אכילת בהמה זהו רק היתר, [ויתכן דגם צביעה היא רק היתר, ולא נתקיימה בזה המצוה של האכילה].

והירושלמי (ריש פרק ז') נסתפק "צביעין לאדם מהו שיהא עליהן קדושת שביעית", ופשיט הירושלמי דאם נימא שאין בזה קדושת שביעית, א"כ למה ריבתה התורה צביעה, ודחי הירושלמי דהיתר הצביעה נאמר על מאכל בהמה, ובאמת במאכל אדם אסורה צביעה. ונמצא דבמין הצובעים [היינו פרי שכל

אין מחייבין אותו להחזירה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול", והביא הדרך אמונה מהחזו"א, דכל זה נאמר רק בפירות מחוברים אמנם בפירות שכבר נתלשו, חייב למונעה. ולדברינו א"ש דכיון שפירות תלושים הם מאכל אדם, א"כ מוטלת עליו חובת השבתה גם על הפרי עצמו, ובכך שהבהמה אוכלת מהפירות הפרי אינו שובת והופך מפרי לממון, ולכך חייב למונעה.

ונמצא למסקנה, דתרי גדרים נאמרו במצות פירות שביעית. מצות ההשבתה שיסודה השבתת הפרי, שיישאר 'פרי' ולא 'רכוש' וזהו עיקר קיום מצות פירות שביעית, ובוה נאמרו כל גדרי המצוה, ואסור לנהוג בו בזיון (כגון לסוך במרחץ וכמשנ"ת). והגדר 'הב' הוא ההיתרים שנאמרו ב"לאכלה" ובכללם שימוש למאכל בהמה, שימושי צביעה לאדם, ובוה לא מתקיימת המצוה בכל גדריה אלא רק נאמר היתר, ובוה ייתכן דגם לא נאמרו דיני הקדושה המיוחדים שבקיום המצוה (כגון לנהוג דרך בזיון וכדו').

(כתבי תלמידים - ליל שישי לסדר ויצא, אור לח' כסלו תשפ"ב)

יש להקשות במה תלוי הייחוד לזכיה, ומדוע שעת הזכיה היא הקובעת ליעוד המאכל. ונראה דכיון שאמרה תורה שפירות שביעית אין להם דין ממון ככל ממון, והשימוש בהם לא ניתן לכל דבר, אמנם הדין ממון שנאמר בפירות שביעית לא מפקיע מהפירות את דיני האכילה ושאר ההיתרים שנכללו ב"לאכלה", ונמצא דדין הקדושה שבפרי הוא סייג בדיני ממון שבו, וא"כ דינים אלו נקבעים בשעת הזכיה.

והרמב"ם (פ"ה משמיטה ויובל ה"ב) פסק "מותר למכור אוכלי אדם ואוכלי בהמה וליקח בהם אוכלי אדם אבל אין מוכרין אוכלי בהמה ליקח בהם אוכלי בהמה אחרת וכו'", ולכאור' מאי נפק"מ בין בהמה לבהמה, והדרך אמונה הביא מהחזו"א דכוונת הרמב"ם לאסור מאכל חמור להאכיל לסוס או איפכא, ועדיין צ"ב שורש האיסור, דהרי סו"ס המאכל ייאכל ע"י בהמה ומה לי בהמה זו או בהמה אחרת. אמנם לדברינו דגדר האיסור הוא הפיכת הפרי לרכוש, החלפה כזו מבהמה לבהמה, שפיר חשיבא סחורה, שהרי האכלת חמור במאכל סוס היא עשיית הפרי לרכוש ממון.

ועוד פסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ה) "הלכה בהמה מאליה לתחת התאנה ואכלה

בגדרי הוראת כהן בנגעים

ומבואר בדברי רש"י דבעינן שהכהן ילך אף הוא עם התלמיד חכם ויראו את הנגע, אף שהכהן אינו בקי ואינו מבין בראיית הנגעים, אך הא מיהא צריך לראות בעצמו. וכ"כ תוס' (שם ד"ה דמסברי). ואילו מלשון הרמב"ם הני"ל, משמע לכאור' דרך החכם רואה הנגע, וא"צ שגם הכהן יראה.

ויש לדון בהן דינא ד"מסברי ליה וסבר", האם פירושו שצריך החכם לבאר לכהן את הדין שבנגע זה אם טהור או טמא, ומכאן זה יפסוק הכהן ויאמר בפיו את הדין, או דא"צ לבאר לו ודי שיאמר טהור או טמא ותו לא. ולכאור' תליא בהא דאם בעינן שהכהן ילך אף הוא עם התלמיד חכם ויראו את הנגע, י"ל דצריך שהכהן עצמו יבין את הפסק ומכאן זה יפסוק טהור או טמא, אך אם א"צ כלל שהכהן יראה בעצמו הנגע, וכל מה שאומר הוא מכאן הוראת וראיית החכם לבד, י"ל גם שא"צ לבאר לו את הדין, וסגי באמירתו מבלי שיבין.

והנה בקרא כתיב "לכל מראה עיני הכהן", והבאנו לשונות המשנה והרמב"ם האם

נגעים פ"ג מ"א "הכל כשרים לראות את הנגעים, אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן". והיינו דחלות הטומאה והטהרה אינם תלויים במציאות הצרעת, אלא באמירת הכהן. ומבואר במשנה דאף כשהכהן אינו יודע בהלכות נגעים "אומרים לו אמור טמא, והוא אומר טמא. אמור טהור, והוא אומר טהור".

והנה לשון המשנה הוא "אומרים לו", ולשון הרמב"ם (פ"ט מטומאת צרעת ה"ב) "כהן שאינו יודע לראות החכם רואהו ואומר לו אמור טמא וכו' ואפילו היה הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו". ובתוס' אנשי שם דייק מהו לשון המשנה "אומרים" ומ"ט לא סגי באחד שיאמר לו.

ובעריכין (ג.) "הכל כשרין לראות את הנגעים לאתווי מאי לאתווי שאינו בקי בהן ובשמותיהן והאמר מר אינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים אמר רבינא לא קשיא הא דמסברי ליה וסבר הא דמסברי ליה ולא סבר". ופירש"י: "והולך תלמיד חכם ישראל ורואה עמו ואומר לו אמור טמא והוא אומר טהור",

רבינו מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שמואל מרקוביץ שליט"א • לא

והנה בחולין (י:) לומדת הגמ' עיקר דין חזקה מבית המנוגע. "מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה". והק' תוס' שם (ד"ה אלא) אמאי לא נטמא מספק כיון דספיקא דאורייתא לחומרא.

והגרא"ז הביא בשם הגר"ח דבטומאת נגע לא שייך הך כלל דספק טומאה, דכיון דהטומאה תלויה באמירת הכהן וכל עוד לא אמר הכהן את אמירת הטימא - לא נטמא הבית כלום, וא"כ אין כאן "ספק טומאה". ורק בגוונא שכבר אמר הכהן וטימא את הבית, וכעת נסתפקנו האם נטהר הבית, בזה שייך לומר ספק טומאה ולדון בזה עפ"י כללי הספיקות דטומאה. ועכ"פ מדברי תוס' למדנו דס"ל דשייך ספק טומאה גם בכה"ג, ואף שעדיין לא טימא הכהן, וצ"ב דבריו.

ונמצא דהא פשיטא דעד שלא הייתה הוראה, אין הנהגת טומאה. ואי נימא דאמירת הכהן היא מחילה את חלות הטומאה ומבלעדיה לא חל כלום, י"ל שפיר דעד שלא אמר הכהן אין כאן כלל טומאה, וכדברי הגר"ח הנ"ל. אמנם אי נימא דלאמירת הכהן יש גדר הוראה, ייתכן דכל עוד לא הורה הכהן אין הנהגת טומאה בנגע, אך סיבת הטומאה קיימת עוד קודם להוראה, ונמצא דגם בזה שייך לדון בגדרי ספיקות טומאה.

ונראה דהתוס' אזלי לשיטתי, דכיון שנתבאר לעיל דש' התוס' בערכין דבעינן שהכהן ילך אף הוא עם התלמיד חכם ויראו את הנגע, ולא סגי במה שאומר "אמירת" טומאה לחוד, ונמצא דגדר אמירת הכהן היא הוראה, ואף דאינו יודע ובקי בהל' נגעים, אך לנגע זה "מסבירי ליה וסבר" וזו הוראתו.

אמנם להצד שהכהן אומר אמירת טומאה גרידא, ובגדרי "אמירה", א"כ כל היכא דעדיין לא אמר את האמירה אין כאן כלל טומאה, וממילא גם ספק טומאה אין כאן, וכדברי הגר"ח.

(כתבי תלמידים - ליל שישי לסדר חיי שרה, כ"ג מרחשון תשפ"ב, יום השנה ה"ו למרן הגר"צ מרקוביץ זצוק"ל)

בעינן שיאמרו לו שניים או דסגי באחד שיאמר לו. ולכאוי' אם תפקידו של החכם הוא ללמד את הכהן ולבאר לו את מראה הנגע, פשיטא דסגי באחד (דתפקידו של החכם הוא לקיים בכהן כעין "מצות תלמוד תורה"), שהרי הכהן הוא הקובע שזהו נגע וממילא אומר שהוא נגע ומטמא. אך אי נימא דאת ראיית הנגע עושה החכם לבדו, והכהן רק אומר את אמירת הטומאה או הטהרה, לזה בעינן ב' אנשים שיעידו שיש נגע, (דומיא דעדים שמעידים בב"ד שראו עדות ובי"ד פוסק על פי העדות שראו).

ועוד יש לדון מה גדר אמירת הכהן, האם הוא גדר אמירה לחוד [כאמירת כל דבר שבקדושה], או דיש לזה גדר "הוראה". והנה בספק נגע (כגון שאין יודעים אם קדמה בהרת לשער לבן או שער לבן לבהרת) איפליגו במשנה (פ"ד מ"א) דלר' יהושע ספק נגע טהור ולרבנן טמא, ולכאוי' כיון שהכהן אינו יודע המציאות מה קדם, כיצד יכול לומר טמא ולטמא נגע מסופק.

וגם יש להסתפק האם המנוגע צריך ללכת לשאול את הכהן, או דהכהן מעצמו הולך לפסוק לו. ויתכן דתליא בזה, האם יש לזה גדר הוראה, דאם גדר אמירת הכהן הוא בגדרי "הוראה", א"כ כל עוד השואל לא הביא את השאלה למורה, אין הוא יכול להורות, וכמו בשאלת איסור והיתר דהחיוב לשמוע לחכם (כשיש בזה פלוגתא בין החכמים וכדו') הוא רק אחר ששאל לחכם והביא השאלה להכרעת הוראתו.

ובמשנה (פ"ב מ"ה) נאמר דג' דברים אין אדם מורה לעצמו, נגעים, מומי בכור ונדרים, וכ' הגר"א דג' דברים אלו חלים בדיבור, ובלא הדיבור אין שום חלות, ובבכור ובנדרים פירושו דהחכם הוא בעל השאלה, ולפי"ז יל"ע בנגעים מי נקרא בעל השאלה, ולע"ע לא מצאתי בזה, [ויעוי' במנחת חינוך (מצוה קס"ט אות י"ט) גם אני מסתפק, הא דקיימא לן דאין אדם רואה נגעי עצמו, אם הוא דוקא הראיה, אבל אם אחר רואה נגע הכהן והוא ישראל ואומר לכהן המצורע שיאמר בעצמו טמא או טהור אפשר דמועיל, או אפשר איפכא, דהתורה הקפידה רק על הפסק שלו, וא"כ הוא עצמו יכול לראות נגעו וכהן אחר אפילו שוטה יאמר טהור או טמא, אבל הראיה כשר שיראה לעצמו"].

ראש הישיבה מרן הגאון הגדול רבי אשר הכהן דויטש שליט"א

יהיו הדברים לע"נ של תלמיד הישיה"ק נפש נקי וצדיק שהמית עצמו באוהלה של תורה ויראת שמיים מתוך שמחת חיים, הרב חיים עוזר ב"ר שלום סלר זצ"ל. תהא מיתתו יחד עם כל ההרואים בהיכלא דרשב"י, כפרה על הכלל ונזכה להתעורר ולשמוע את קול ד' בכח ולהתחזק בתשובה שלמה

בגדר ספירת העומר, השמיטין והיובלות

שנות היובל שנה שנה ושמיטה שמיטה, כך חייב כל אחד ממנו למנות ימי העומר יום יום ושבווע שבווע, שהוא אמר תספרו חמשים יום, ואמר שבעה שבועות תספר לך (דברים ראה). וכמו שמנין השנים והשמיטין מצוה אחת כמו שביארנו כך ספירת העומר מצוה אחת וכו'. ואל יטען אמרם מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבוועי ותחשוב שהם שני מצוות כי כל חלק מחלקי המצוה אינו מצוה בפנ"ע שיש לה חלקים מצוה לעשות החלק ההוא ממנה. ואמנם אילו היו שני מצוות היו אומרים מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה, והראיה הברורה לזה היותינו מונים השבועות ג"כ בכל לילה באמרנו שהם כו"כ שבועות וכו"כ ימים, ואילו היה השבועות מצוה בפנ"ע לא היינו מסדרים מנינם כי אם בלילי השבועות לבד והיינו אומרים שתי ברכות וכו', ואין הדבר כן, אלא המצוה היא ספירת העומר ימים ושבועות כמו שתקנו, עכ"ל. וע"ע ברמב"ם מצוה ק"מ שכתב לענין ספירת היובל, שהם ימנו שנה שנה מן החמישים שנה כמו שימנה כל איש מאיתנו ספירת העומר, והוא שנמנה השנים לחד ונמנה השבועות עמם ג"כ. וע"ש בכל מש"כ בזה.

והנה הרמב"ם כ' דמנין השבועות ילפינן משבעה שבועות תספר לך וכו"ה להדי' בחגיגה י"ז: ,ולכאור' הלא הוא מפורש גם באמור וספרתם לכם וגו' שבעה שבועות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום. ואין לומר דוספרתם לכם דפרשת אמור מתפרש על קביעות חג השבועות ומצות ספירה בפה ילפינן מתספרו, ומקרא דראה, שהרי מוספרתם לכם ילפינן שתהי' ספירה לכל

במנחות דף ס"ז. אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבוועי רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבוועי, אמרימר מני יומי ולא מנה שבוועי אמר זכר למקדש הוא. ולהלכה נחלקו הראשונים, ובתוד"ה זכר מבואר דקיי"ל כאמימר שספירת העומר אינה אלא מדרבנן זכר למקדש, ובשו"ע סי' תפ"ט סעי' ב' משמע דקיי"ל הכי. ודעת הרמב"ם ועוד ראשונים שהוא מה"ת, ועי' בה"ל ריש סי' פ"ט. וכ' הכס"מ דס"ל לרמב"ם דרבנן דבי רב אשי שמנו שבוועי בזה"ז פליגי אאמימר וס"ל דספיה"ע בזה"ז מה"ת. אמנם בשו"ע פסק דבעי למימני יומי ושבועי אע"פ שפסק שספיה"ע בזה"ז מדרבנן, ומשמע שסובר דגם רבנן דבי ר"א מודו שספיה"ע מדרבנן אלא דס"ל דרבנן כעין דאורייתא תקון. [ועי' בה"ל שם וצ"ע]. ובבעל המאור סוף פסחים כתב שלא מברכים שהחיינו על ספיה"ע משום שאינה אלא זכר למקדש ואין בו זכר לשון הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו. ובי' הגרי"ז כונתו דחזינן מהא דמונים יומי ולא שבוועי דאיי"ז תקנה דרבנן שתנהוג ספיה"ע בזה"ז כבזמן המקדש, שאילו היה כן הו"ל לתקן כעין דאורייתא. אלא עיקר התקנה היא לעשות זכר למקדש במצוות ספירת העומר. ולפי"ז י"ל לדעת השו"ע דבזה גופא פליגי אמימר ורבנן דבי רב אשי דאמימר ס"ל שאיי"ז תקחז"ל גמורה וכסברת בעה"מ, ורבנן דבי ר"א ס"ל שהוא מצוה גמורה מדרבנן. [ודעת בעה"מ עצמו שמה שאנו מונים שבועות אינו אלא מנהג].

א. כתב הרמב"ם בספר המצוות מצוה קס"א וז"ל, ודע שכשם שנתחייבו בי"ד למנות

ראש הישיבה מרן הגאון הגדול רבי אשר הכהן דויטש שליט"א • לג

שהם חמישים יום ומדהזכיר שבועות ומניין חמישים ילפינן שצריך להזכיר ימים ושבועות ודו"ק, וצ"ע בזה. ובאמת דעת רבינו ירוחם שהשבועות והימים שני מצוות הם, וס"ל דימים הם מדאורייתא אף בזה"ז ושבועות מדאורייתא רק בזמן המקדש. ואפ"ה משמע קצת בדבריו שהחוב למנות השבועות בכל יום.

ולפי זה ס"ל להרמב"ם שכיון שחובת הספירה כל יום ראוי למנות במצוה אחת, א"נ י"ל דכוונת הרמב"ם שאם היינו אומרים שהם ב' מצוות היינו אומרים דקרא דאמור איירי במנין הימים וקרא דדברים במנין השבועות ולא נזכרו ימים שם וממילא סופר פעם בשבוע והם ב' מצוות שחילקם הכתוב, אבל לפי האמת קרא דויקרא איירי בשניהם וכללם יחד והם מצוה אחת למנות בכל יום ימים ושבועות.

ב. בהלכות תמידין ומוספים כ' הרמב"ם מצוה עשה למנות שבע שבתות תמימות וכו', ומצוה למנות הימים עם השבועות שנא' תספרו חמישים יום, ומשמע מלשוננו שצריך המצוה בשבועות אלא שהמצוה למנות הימים עמהם, ואפשר שטעמו משום שבס' דברים לא הוזכרו ימים. [וגם בפרשת אמור אולי ס"ל דצריך הציווי דוספרתם לכם קאי אשבועות ומתספרו חמישים יום מרבים ימים, וביותר י"ל דלפי פשט דקרא תספרו חמישים יום אינו ציווי נוסף, אלא הזמן זה מתי יספרו, רק מתורא ומדכתיב חמישים מרבינן ימים. וכ"ז דלא כמש"כ לעיל].

ואכתי צ"ע כיון דתרווייהו דאורייתא מ"ש בזה עיקר וטפל ומיהו ע' תוס' יבמות דף ז: ד"ה והאמר עולא. ועוד קשה בדגמ' ב"ר"ה דף ה. משמע שחידושו של אביי הוא שמונים שבועות. וגם מדמניי אמימר יומי ולא מניי שבועי משמע שמנין הימים עיקר [לכ"ה פ' כמו מנין שבוע]. ובלשון אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועות ג"כ ל"מ שיש עדיפות לאחד מחברו.

ונראה בזה, דהנה ב"ר"ה שם אמרינן ות"ק ור"ש בן אלעזר תשלומין לעצרת מג"ל, מדתני רבה בר רב שמועל אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה חדש למנויו אף עצרת למנויו, ואימא עצרת יום אחד, אמר רבא אטו עצרת יומי מנינן שבועות לא מנינן והאמר מר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ועוד חג השבועות כתיב עכ"ל הגמ'.

או"א, וגם הרמב"ם בתחילת דבריו הזכיר רק קרא דוספרתם לכם וגו', ואפשר דס"ל דקרא דאמור מתפרש וספרתם לכם - במשך שבעה שבועות - תספרו חמישים יום. ועי' במנחות ס"ה: אמר ריב"ז כתוב אחד אומר תספרו חמישים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה. ושם ס"ו דילמא כאביי דאמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. וא"כ סובר הרמב"ם דלפי האמת מנין השבועות נלמד ממקרא דשבעה שבועות תספר לך. ובהלכות תמידים ומוספים פ"ז הכ"ב כ' הרמב"ם מצוה עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שב' וספרתם לכם ממחרת השבת, ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמישים יום, ומבואר דוספרתם לכם היינו ספירת השבועות. ואולי בתר דגלי קרא דדברים ילפינן דזהו שאמר בספר ויקרא, וצ"ע. [וע"ע ברמב"ם שם מצוה ק"מ לענין יובל בדרשת הפסוקים].

ומש"כ הרמב"ם בסה"מ שאילו היו ב' מצוות וכו', בפשוטו כוונתו שאין מצוה למנות השבועות אלא רק הימים, אלא שאנו מונים אותם בשני אופנים. האחד בסכום כולל של חמישים יום, והאחד לפי שבועות וחלקיהם שהם ימים. ולכן הם מצוה אחת, ואילו היתה מצוה למנות שבועות העומר וימי העומר היו שני מצוות. אמנם לשון הרמב"ם ל"מ כן שסיים שהם מצוה אחת ספירת העומר ימיו ושבועותיו. [ומיהו י"ל דסמך על מה שסיים כמו שתקנו רז"ל דאף דבתורה משמע שסופרים השבועות מ"מ הכוונה כמו שתקנו והיינו שבועות וחלקי שבועות]. וגם לשוננו בתחילת דבריו שנמנה יום יום ושבוע שבוע משמע כן, וגם ל' הרמב"ם בחיבורו משמע כן. [וגם שם י"ל שמש"כ שבע שבתות תמימות ר"ל שימנה בכל יום מספר השבועות וחלקיהם, וקיצר כיוון שצורת הספירה ידועה]. ואפשר שגם לדעת הרמב"ם מונים שבועות, אלא שחובת הספירה היא בכל יום שצריך למנות מספר השבועות ומספר הימים. וא"נ הכי א"צ שימנה כל יום כו"כ שבועות וכו"כ ימים ודי לו שיאמר היום כו"כ ימים שהם כו"כ שבועות ועוד ימים לעומר, ורק ממטבע הספירה אומרים מספר הימים. ולפי זה כל הפסוק ענין אחד שאמר וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת השביעית חמישים יום, היינו שתספרו כל יום בשבע שבועות אלו

והא דקאמר אמרה תורה מנה ימים וקדש עצרת לא קאי על מצות ספירת העומר שהרי בחדש אין בו ספירה. אלא דקרא דוספרתם לכם וכו', כמו שהוא מתפרש על מצות הספירה נכלל בו גם קביעתו של חג השבועות שאינו תלוי ביום מיוחד בשנה שהרי לפעמים הוא בה' או בז', אלא במה שהוא יום החמישים ליום הקרבת העומר, וגדולה מזו כ' הרמב"ן בפרשת אמור דפסח ושבועות הם כמועד אחד ארוך וימי הפסח הם כראשון של חג, וימי הספירה כחולו של מועד, ושבועות הוא עצרת שלהם כמו שמיני עצרת לסוכות שאף שמיקרי רגל בפ"ע מ"מ מישך שייך לסוכות וקדושתו הוא במה שהוא שמיני שלו. [ואף שבעה שבועות דומי' דשבע ימי החג. ושבועות הוא כשמיני]. ועש"ה כ"מ שבי' בזה. וז"ש דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועות היינו שכמו שצוה תורה לספור ימים ושבועות ה"נ קביעות חג השבועות הוא במה שהוא יום אחר שבעה שבועות לפסח. [וכמש"כ הרמב"ן דלכן הוא שמיני] וגם במה שהוא יום החמישים. ומסתברא שסיבת מה שצוה תורה לספור ימים ושבועות הוא בגלל שהם חלקי המנין שעל ידו ובו נקבע חג השבועות. וגם א"נ כפשוטם של דברים ברמב"ם שהמצוה לזכור ימי השבוע הוא מעיקר המצוה כמו שאנו מונים. היינו שמצוה לספור גם חלקי השבוע [שהם מנוין]. ויש להסביר הדברים שהרי שבוע שהוא שם אחד, שונה משאר זמנים כיום שנה וחדש, שהם תלויים במה שהוא חוץ מממשך הזמן. שהיום תלוי בצה"כ [ולפעמים יש בו קצת יותר מכ"ד שעות ולפעמים קצת פחות]. והשנה הטבעת בסיבוב החמה [ושנת התורה אין בה מספר ימים קבוע ולא מספר חדשים קבוע] והחדש במולד הלבנה, [וגם הוא אין בו מספר ימים קבוע]. משא"כ בשבוע הוא קיבוץ ז' ימים שהם נקראים יחד שבוע, ואין אחדות שלו כאחדות שאר הזמנים, ודו"ק. [ולפי"ז י"ל במה שהקשינו דהכא משמע דימים עיקר ואביי חידש שבועות. שהרי קידוש חג השבועות כתוב בקרא דתספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה ומשמע שהוא תלוי בו. ועוד שקדושתו אינה אלא יום אחד, וע"ז אמר כיון דמצוה למימני שבועות, אלמא קדושתו בשבע שבועות נמי תליא ועוד חג השבועות כתיב].

והנה הראשונים הקשו מאי משני והאמר מר מצוה למימני וכו', סו"ע מנויו הם ימים ושבועות ומנ"ל שיש תשלומין כל שבעה אימא

אף עצרת למנויה דהיינו יום אחד דתפסת מרובה לא תפסת. והרשב"א כתב דכולא חדא שינויא וסמך מה שאמר חג השבועות כתיב, ובתוס' כתבו דילפינן מחדש לענין קרבנות ואמרין עצרת לכל מנויה. והר"ן כ' דל"א תפסת מרובה לא תפסת אלא במקום שא"א לקיים שניהם אבל הכא אמרין שקדושתו יום אחד שהרי סופרים ימיו ולענין קרבנות ז' ימים מספירת השבועות ע"ש, ומעתה י"ל שהרמב"ם סובר כהרשב"א, וא"נ ס"ל כשאר ראשונים מ"מ סמך אשינוי בתרא דחג השבועות כתיב וחזינן דענין השבועות עיקר ולכן גם לגבי מצות הספירה ספירת השבועות עיקר יותר שהם עיקר המנין.

ג. ואכתי יל"ע מהך דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, ואולי י"ל בזה, דהנה דעת רבינו ירוחם שספירת הימים והשבועות הם שני מצוות ובזמן המקדש היו מונים כ"א לחוד ומברכים עליהם, אלא שמצות השבועות אינה נוהגת רק בזמן שביהמ"ק קיים, דבקרא דדברים כתיב בהדיא מהחל חרמש בקמה, וגם בפרשת אמור מיום הביאתכם את העומר כתיב. אבל ספירת הימים נוהגת מה"ת בזה"ז וילפינן לה מדכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, והול"ל עד מחרת השבת השביעית אלא פירושו דמנין הימים תלוי ממחרת השבת [של פסח]. אף שאין בו עומר. עכ"ד. ומבואר שהוא מפרש הא דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, קאי על מנין השבועות לחוד, והכי קאמר מה שאנו נוהגים למנות גם שבועות מנהג בעלמא הוא זכר למקדש ואינו חובה אפי' מדרבנן, ולהכי מני יומי ולא מני שבוע להורות הלכה. [כמו שמצינו בעוד מקומות]. אי נמי יל"פ דהוא סובר דאמימר נמי מני שבועי כמו שאנו מונים היום שהם כו"כ שבועות. וביאר רבינו ירוחם שענינו שמזכירים אותם אגב הימים, ורבנן דבי רב אשי דמנו שבועי ויומי הינו שהזכירו מנינם לחוד ובירכו עליהם כ"א בפ"ע [ומסתברא יותר כפי' ראשון וגם גמ' דר"ה משמע הכי דמייתי מאביי ואינו הכרח]. וי"ל שהרמב"ם ג"כ פירש דברי אמימר כד' רבינו ירוחם - וכפירוש ראשון שאמרנו. והוא פסק כאביי ורבנן דבי רב אשי שמנין השבועות ג"כ מה"ת בזה"ז ואדרכה שבועות עיקר כמבואר מהגמ' ר"ה. ולפ"ז מיושב מה דמשמע שאביי חידש שבוע די"ל דאזה"ז קאי.

ראש הישיבה מרן הגאון הגדול רבי אשר הכהן דויטש שליט"א • לה

ובאמת לפי"ז מיושב טפי מה שהכריח לרמב"ם לומר דרבנן דבי רב אשי פליג על אמימר גם במה שאמר זכר למקדש.

ובעיקר ד' רבינו ירוחם הנה יש להטעים דבריו עפ"י מש"כ הרמב"ן בפ"י החומש, הא דכתיב תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', והקרבתם על הלחם וגו', ולא הזכיר המוספים כמו שלא הזכיר בשאר מועדים. [שפרשת קרבנות המועדים הוא בפנחס] שהמנחה הוא עיקר בחג הזה, וכ' שם דלכן הוצרך לומר חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם ללמד שהוא נהג בחו"ל ואפי' בזה"ז דס"ד שבזמן ובמקום שאין עומר ומנחה לא ינהג חג השבועות כלל. וכן מה שאמר בעצם היום הזה הוא כנ"ל שאיסור מלאכת וקדושת היום תלין בעצומו של יום. ועתה מבואר דספירת השבועות היינו מהעומר למנחה חדשה, וקדושת היום לענין הקרבנות בשבועות תליא. או שהוא תלוי גם בשבועות דהא תספרו גבי מנחה חדשה כתוב וקדושת עצומו של יום תלוי בימים לחוד. ושור"ר באו"ש פ"ז מתמידין ומוספים מש"כ בזה עש"ה בכל דבריו המאירים.

ובדעת הרמב"ם בזה יל"ע דהנה החינוך ס"ל נמי שספירה בזה"ז מדאורייתא, והוא האריך שם שספירת העומר אינה קשורה למצות העומר אלא שזמנה מיום הביאכם שהביא דין ספירת העומר בהדי דיני עומר בספר קרבנות משמע שהוא סובר שהספירה קשורה למה שהוא יום הבאת העומר. וא"כ מנ"ל שהיא נוהגת בזה"ז, ועי' בחידושי הגר"ח [המלוקטים] במנחות שם מש"כ בדעת הרמב"ם.

ד. בספרא פרשת בהר, וספרת לך בבי"ד, שבע שבתות, יכול שבע שבתות ימים ת"ל שבע שבתות שנים, אי שבע שבתות שנים יכול יספר שבע שמיטים זו אחר זו ויעשה יובל ת"ל שבע שנים שבע פעמים הא עד שיאמרו שני כתובים האלו ואם לא לא שמענו, ומנין שיספור לשני שבוע ת"ל והיה לך ימי שבע שבתות השנים, ומנין שיספור לשני יובל ת"ל והיו לך תשע וארבעים שנה. וכתב בבי' הגר"א שם, "שבע שבתות" פירוש וכו', "אי שבע שבתות שנים" וכו' פירוש אי לא היה כתוב אלא שבע שבתות שנים יכול יספור ז' שמיטות פירוש דהו"א שא"צ לספר אלא התחלת שמיטות ולא יספור שנים כלל, אלא כל התחלות שמיטה הוא אומר היום שבוע אחד היום שני שבועות אבל בשאר

השנים א"צ לספר כלל, ותיבות זא"ז מיותר "ת"ל שבע שנים שבע פעמים" פי' מיניה שמעינן שצריך לספור ג"כ השנים. "אי שבע שנים שבע פעמים" [הוא גירסת הגר"א ולפנינו לא נמצא], פי' אי לא הוה כתיב אלא ז' שנים ז' פעמים ולא כתב ז' שבתות שנים "הו"א אינו צריך למנות אלא כל שבוע בפ"ע", פירוש: דהיינו בתחילת השמיטה הוא מונה שנה אחת וכן בשניה הוא סופר שני עדים עד השנה הז' ביובל ואח"כ בשנה א' הוא מתחיל למנות היום שנה אחת כמו בשבוע ראשונה עד ז"פ ויעשה יובל "ת"ל ז' שבתות שנים" פי' מיניה ילפינן שצריך ג"כ למנות השמיטות. ואכתי הו"א שכל שבוע ראשונה הוא מונה שנים בלבד היינו שנה א' שנה ב', עד השנה השביעית, ובשביעית הוא מונה היום שבוע אחד ובשמינית הוא מתחיל ג"כ למנות היום שנה א' עד שבוע ב', ובשבוע ב' מונה היום שני שבועות "ומנין שיספור לשני שבועות" כצ"ל וה"פ מנין שצריך לספר השנים של השבתות ביחד, דהיינו בשבוע שניה שלא למנות אותה בפ"ע דהיינו היום שנה א' אלא עם שבוע ראשונה כמה היא "ת"ל ימי שבע שבתות השנים" פירוש "ת"ל ימי שבע שבתות השנים" פירוש פירוש שצריך לספור השנים של השבתות ביחד דהיינו בשבוע השניה לא למנות אותה בפ"ע דהיינו שנה א' אלא היום שבוע א' ושנה א', "ומנין שיספור לשני יובל" היינו שצריך שני יובל בפ"ע בלא שבוע. ולמנות בשנה ח' היום ח' שנים "ת"ל תשע וארבעים שנה" שמנין השנים של היובל, ומימי שבע שבתות השנים. שמעינן שצריך לספור השנים לשמיטות והשתא צ"ל היום שמנה שנים שהם שבוע אחד ושנה אחת. וכ"ה בספירת העומר, וכו' [ואנו לומדים מג"ש וספרת כמו שבשמיטות צריך למנות השבוע בכלל ובפרט כמה הוא בשבוע וכמה שמיטות כבר עברו א"כ גם בספירת העומר צריך לספור כן. ודלא כמ"ש בזה בטור ד' דעות א] שא"צ למנות רק הימים והשבועות א"צ למנות רק בסוף שבוע. ב] שא"צ לחזור ולמנות הימים בפרא כי כבר אמר כמה ימים הם במנין הספירה. ג] שא"צ למנות את השבועות שעברו אלא יאמר היום כ"כ ימים שהם כך ימים בשבוע. והד' כמנהגנו, היום כו"כ ימים שהם כו"כ שבועות וכו"כ ימים לעומר] עכ"ד. מבואר בדבריו ד' אופנים במנין השבועות. האחד, שמונים השבועות, השני, שמונים שני השמיטה כל שמיטה לחוד, השלישי, שמונים השבוע ושנת השבוע, ושנות השבוע נמנים

לשבוע ולא ליובל. ולפי האמת מונים בכל שנה מספר השבועות ושני השבועות שעומד בו. ולכ' יש לומר דגם לפי"ז הם ב' מנינים האחד מנין השבועות והשני שנים לשבוע אלא שהוא צריך להזכיר כל שנה לאיזה שבוע הוא נמנה. [ועי"ל בזה]. אבל בדברי הגר"א מבואר דלמסקנא צריך למנות השנים של השבתות ביחד, היינו דלעולם הוא מונה שנים אלא שצריך למנותם לפי מספר שבועות וחלקי שבועות הם שנים. וכדילפינן מקרא "ימי שבע שבתות שנים" שהוא מנין אחד לכל השנים. והנה מה שכתב הגר"א באופן הראשון שבהתחלת שמיטה אומר היום שבוע אחד, לכ' כוונתו בתחילת שנה ראשונה של שמיטה, ותחילה שמיטה דקאמר היינו תחילת מנין השמיטה, כלומר תחילת השבוע, [וכמו שכתב אח"כ שבתחילת שמיטה הוא אומר היום שנה א'] והיינו שהספירה בתחילת השבוע, כמו בספירת העומר [ושני היובל] שהספירה בתחילת היום, אבל צ"ע א"כ למה באופן השלישי כתב שבסוף השבוע אומר היום שבוע אחד, הו"ל

שבתחילה הוא אומר היום שבוע אחד. ולכ' משמע מזה שאמר בתחילה תחילת שמיטה ר"ל תחילת שנת השמיטה. שספירת השבוע בסופה. ועוד י"ל שאילו הי' כתוב רק שבע שבתות שנים היינו מפרשים שבתות שנים על שנת השמיטה, [כמו שמבואר בגירסא דילן] אך ז"א דא"כ היה אומר היום שמיטה ראשונה ולא שבוע אחד. אלא צ"ל כמש"כ שספירת השבוע בסופה. אך באמת נראה כמש"כ מתחילה, דאל"כ למ"ל להגר"א להדגיש המנין בתחילת שנת השמיטה, ולא הזכיר בשאר מנינים הו"ל שבשמיטה הוא אומר. אלא דכ"כ אילו לא כתב אלא שבע שבתות שנים. אבל אחר שכתב גם שבע שנים שבע פעמים שהוא פירוש לשבע שבתות שנים איך ימנה אותם וכמ"ש בספרא ששני כתובים האלו מלמדים זע"ז, כבר ידענו שאין מנין שבועות אלא שנים ודלא כמש"כ לעיל, אלא ס"ד שהשנים נמנים לשבוע ולא ליובל, ובשנה שמשלימה שבוע ליובל אומרים היום שבוע אחד ודו"ק.

מורינו הגאון רבי יונה זלושינסקי שליט"א

דבריהם הם זכרונם, ה'דבריהם', שהשאייר לנו חיים נוחו עדן, הם בהרבה הרבה משטחי החיים של עבודת ה' ועמל התורה של בני עליה המבקשים קרבת ה', ספר חייו, למי שהכירו במקצת עכ"פ, הוא ספר מלא למוד איך נראה בן תורה, בן של התורה הקדושה, מהו עמל התורה ומהי אהבת תורה, מה הוא שש אנכי על אמרתך, בכל לבו, ובכל סוגיא וסוגיא. בו בספר הזה, לימוד כיצד עם כל גודל השאיפות, יכול כל אחד להיות שמח באמת בחלקו וטוב עין בהצלחת חבריו בתורה, ובו ילמדו כיצד מטיבים עם השני בלי גבול, בלי שיעור, ובלי חשבונות הרבים שביקשו בני האדם, הטבה בחכמה ודעת מחד גיסא ובלב שלם ואמיתי מאידך גיסא. אצלו למדנו שאיש שראשו בשמימה, יכול להיות מוצב ארצה, בשקט, בהצנע, בלי לפרסם ולהרעיש, להיות צדיק אמיתי בלי להכריז צדיק אני. זהו ספרו שחיבר בחייו ובהנהגתו, ולואי שנלמד מעט בספר הקדוש הזה ועי"ז תתעלה נשמתו הקדו' בעדן גן אלוקים.

בגדר דין תשלומין - בחגיגה ובפסח שני ותפילה

חל מעיקרא חיוב של "תוך שבעת ימים" שיחגור ויראה, דא"כ גם לדידיה ישנו להספק דכבר חל ונתחייב מעיקרא לכל הז' ימים ואפי' נתחגר בשני לא פקע. וע"כ דס"ל להב"ח בד' תוס' דלמ"ד תשלומין זל"ז, מעיקרא נתחייב רק ליום אחד, וביום השני מתחדש חיוב ליום השני וכו' ולכן פשוט שחייגר בשני לא יחול עתה חיוב עליו, והחיוב דיום ראשון כבר כלה והלך לו, ולא שייך בזה "כבר נתחייב". וצ"ב היכן גדר זה מבואר ממ"ד תשלומין זל"ז.

[ובטו"א ב,א תמה על הרמב"ם דמשמע מדבריו בפ"א מה' חגיגה דאין תשלומין למצות ראייה עצמה ורק לקרבן ראייה יש תשלומין, ותמה ממ"ד תשלומין זל"ז דחייגר בראשון ונתפשט בשני איך יתחייב, הא בלא ראייה אין קרבן ראייה, והראיה הא זמנה רק ביום הראשון ואין לה תשלומין, ע"ש שהכריח מזה שיש תשלומין גם לעשה דראיה, ולכאן צ"ע טובא קושיות שהרי למ"ד תשלומין זל"ז בפשטות חל חיוב מעיקרא לכל הז' ימים ולא כמו לריו"ח שהחיוב בעיקר רק ליום ראשון, וא"כ לר' אושעיא כיון שחל חיוב לז' ימים, ודאי שנתפשט בשני יכול להראות בשני כי כן הוא עיקר החיוב מעיקרא בלי דין תשלומין ומה הוכחה יש מזה שיש ל'ראיה' תשלומין, וצ"ב. ומוכח דנקט הטו"א

חגיגה ט,א דתניא וחגותם אותו וכו' אותו אתה חוגג וכו' א"כ למה נאמר שבעה, לתשלומין, ולהלן שם "ומאי תשלומין, ריו"ח אמר תשלומין לראשון ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה, וכו' חייגר ביום הראשון ונתפשט ביום השני איכא ביניהו, וברש"י ד"ה כולן זה לזה, אין לך יום בהם שאין חובתו תלויה בו בעצמו למי שלא נראה בימים שלפניו, דיום ראשון וכו' הוא עיקר לדידיה וימים שלאחריו תשלומין לו", עכ"ל, וצ"ב דפתח בחיוב עצמי לכל יום וסיים בתשלומין, וצ"ע. ובאמת עיקר הדבר צ"ב מאי תשלומין זה לזה, הא חיובא תליא בכ"א בפנ"ע וכמש"כ גם רש"י לעיל ב,א, וז"ל "החובה מוטלת על כל אחד מן שאר הימים ולא על הראשון לבדו (לאפוקי מדרי"ח שרק יום הראשון גורם לחיוב והפטור בראשון, פטור לגמרי).

ובתוס' ט,א, ד"ה כיון מספק"ל באופן הפוך שהיה פשוט בראשון ונתחגר בשני, אי כבר נתחייב בראשון או פקע מיניה השתא החיוב, דאינו בביאה אינו בהבאה ע"ש. ולדעת הב"ח בהגה"ה שם אין הספק אלא לריו"ח תשלומין לראשון וכבר נתחייב בראשון, אבל לר' אושעיא תשלומין זל"ז ודאי דנתחגר בשני פטור, ומוכח מדבריו דס"ל דלר' אושעיא לא

יום השני "יום תשלומין" ליו"ט הראשון, ואי לא שילם בשני, נעשה יום שלישי ליום תשלומין, ולא שהמעשה תשלומין [שנראה בעזרה ומביא עולת ראייה] משוי ליה ליום תשלומין, דמה שייך לומר כן, אלא לפי שהיום מצד עצמו נעשה יום לתשלום תחת היום הראשון.

וכן מבואר בלשון הרמב"ם שם בפ"ב הל' ה' "שכל ימות החג תשלומי ראשון הן", הרי שלא שימות החג הם ימים ששייך לשלם בהם, אלא שהימות החג הן עצמן התשלומין, וכמשנ"ת. וכן הוא בפ"א ה"ד "שנאמר שבעת ימים תחוג וכו' ו"כולן" תשלומי ראשון הם", הרי שה"יום" הוא תשלומין ליום הראשון.

ונראה דכן הוא גם בפסח שני לר' נתן דתשלומין דפסח ראשון הוא [והגמ' ט, ב, מדמה לה לימי תשלומין דחג] אין הכונה שבי"ד אייר יש דין "מעשה הקרבה" של ק"פ בתשלומין, אלא בי"ד אייר הוא "יום" תחליף ותשלומין לפסח ראשון, והוי "רגל" של תשלומין לרגל ראשון, וזהו דרבי אמר דז"א והוי "רגל בפני עצמו", כלפי דלר' נתן הוא "רגל דתשלומין" ולא רגל בפנ"ע, הרי דתלי לה ביום ובזמן, [ומה"ט גם לכו"ע יש לי"ד אייר תורת "פסח שני" לענין תחנון לסוברים כן].

ובזה יבואר לכאן הא דבר"מ בפ"א ה"א כתב דמצות ראייה שבתורה "שיראה פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה וכו' הרי דעיקר חיובו הוא ביו"ט ראשון, וצ"ע לפ"ז אמאי להלן שם בהל' ה' כתב ד"מצוה" להקדים ולהקריב בראשון וכו' וכל המאחר הר"ז מגונה, וברש"ש במגילה דף ה, א ציין מקורו מהגמ' חגיגה ז, ב הי מיניהו משוית להו פושעים והי מיניהו משוית להו זריזין ע"ש לגבי שחלקם נראו ביו"ט א' וחלקם ביום השני, [וע"ש פרש"י 'עצלין' ו'זריזין'] הרי דאינו אלא מעלת זריזין, והא לר"מ בהל' א' עיקר החיוב דאור' הוא ביו"ט ראשון. וצ"ע. ולפמ"שנ"ת כאן דהתשלומין אינם דין "מעשה תשלום" שלא בזמנו, אלא הדין תשלום הוא ב"יום" שיום שני נעמד תחליף ליום ראשון, [וכדחזינן בפ"ב ה"ו שיום תשלומים נעשה כדיון יום ראשון לדיני כמה ראיות וקרבנם כמשנ"ת לעיל] א"כ לולי "זריזין" מקיים ביום השני את עיקר חובתו דנעשה יום שני כ"זמנו" תחת יום ראשון, ע"י תורת "תשלומין", אף שמעיקרא חובתו היתה דוקא ביום ראשון, מ"מ אין זה משלם שלא בזמן חובתו, אלא משלם בזמן חובתו שקיבל יום שני לחובתו כיום ראשון ממש.

ולפ"ז ניחא מה שהוכיחו האחרונים שגם למצות ה"ראה כל זכורך" יש תורת

שגם לר' אושעיא ודאי החיוב בעיקרו הוא רק ליום ראשון ורק דשאר הימים הם "תשלומין" זה לזה, וסו"ס דין 'תשלומין' הוא ובע"כ דגם ל"ראה" גופא יש דין תשלומין - ועכ"פ מוכח דגם למ"ד תשלומין זל"ז החיוב מעיקרא חל רק על יום הראשון, וכמשנ"ת לעיל מדברי הב"ח לתוס' ט, א].

ונראה לבאר בזה בס"ד, בהקדם הסוגיא דחגיגה ז, א, דהראיין [עשה דראה, רש"י] אין לו שיעור למעלה, ופי' בגמ' "בעיקר הרגל דכו"ע לא פליגי דראית פנים בקרבן" - ופרש"י בעיקר הרגל, ביו"ט ראשון, לכו"ע צריך להביא קרבן על כל פעם ופעם, והיינו שכל פעם שנכנס שוב לעזרה ביו"ט ראשון טעון עוד קרבן מדין "ולא יראו פני ריקם", ומיום שני ואילך אף שמקיים עשה דראה כשנכנס [דאין לו "שיעור" למעלה לראיין] מ"מ א"צ להביא קרבן בשני, ע"ש ובמסקנא שם. ולכאן צ"ב דממ"נ, אם דין הל"ת דריקם תלוי בחיובא ד"עשה" של ראייה, א"כ בפעם הא' יתחייב קרבן ושוב לא יתחייב אפי' בפעם הב' ביום הראשון, ואם כל "קיום" עשה מחייב קרבן אפי' אין "חיוב", א"כ גם "ראיה" דהיום השני תחייב קרבן דסו"ס יש כאן קיום עשה דאין לראיין שיעור למעלה, [ותדע דהא לר"ל שם אי רצה להביא בשני כשבא שוב להיראות הר"ז "עולת ראייה" ומקבלים ממנו, ע"ש ובר"מ פ"ב הל' ו', הרי דדין "ראה" על ביאה זו].

וי"ל דמבואר מזה דכל ראיות היו"ט הראשון חשיבי כחדא אריכתא, ואף שכ"א בפנ"ע מדחייב קרבן בפנ"ע על כאו"א, מ"מ הדין תלוי ב"ימים", ויום ראשון עליו נאמר ל"ת דריקם, בכל ראיותיו, ויום שני לא נאמר בו הל"ת, וכן הוא להדיא ברמב"ם (פ"ב הל' ו') "שזה נאמר לא יראו פני ריקם אינו אלא בעיקר הרגל בלבד שהוא יום ראשון", הרי דהל"ת תלוי ב"יום" עיקר הרגל, ולא ב"בא להראות" בכל ביאה וביאה, וכן לשון הגמ' ז, א, "בעיקר הרגל" (יו"ט ראשון, רש"י) דכו"ע לא פליגי דראית פנים בקרבן, תלה לה ב"יום" ראשון.

והנה הרמב"ם חידש והוסיף שם [בפ"ב ה"ו] דהל"ת דריקם אינו אלא ביו"ט ראשון "או תשלומי ראשון", ומבואר דגם ביום שמשלם בו את חובת ראייה, יש בו דין זה של יום ראשון שהוא "עיקר הרגל" דלמ"ד בגמ' ז, א, חייב קרבן על כל ראייה וראיה דקאי עליה הל"ת דריקם, ולכאן אטו בשביל "מעשה התשלומין" שעושה ביום זה, חל בכל ה"יום" הזה דיני יום של "עיקר הרגל", וצ"ע. ומבואר מזה דיסוד דין תשלומים אינו ב"מעשה" שמשלם חובתו, אלא הוא דין ב"יום" שכל שלא קיים בראשון, נעשה

מורינו הגאון רבי יונה זלושינסקי שליט"א • לט

תשלומין בשני, וזהו דכולהו תשלומי "ראשון" שנתחייב בו, ומשא"כ לר' אושעיא הימים כלפי עצמם בעצמותם הם תשלומים זל"ז ולא תלוי ביחס לגברא בר חיובא. ומ"מ לכו"ע היום הוא "יום תשלומין".

והנה בתוס' ט,א ד"ה תשלומין חידשו שבשבעות לכו"ע הוי תשלומין דראשון כיון דלא מסתבר למימר תשלומין זל"ז, "כיון דחול גמור" ולפמשנ"ת דגם לריו"ח דתשלומין דראשון זהו דין "יום תשלומין" ולא "מעשה תשלומין", א"כ מה ניה"ל לתוס' טפי לריו"ח, סו"ס יום חול גמור הוא, ואיך נעשה ל"יום תשלומין" וכמו שהקשו לר' אושעיא, שלא מסתבר וכו' (ומתוס' מוכח שלר' אושעיא הוא דין ב"יום" שנעשה תשלומין זל"ז לר' אושעיא) ומוכח לכא' מתוס' דלריו"ח התשלומין הם ב"מעשה הקרבה" ולא ב"יום" ולכן שיין שגם בחול גמור יהיה "השלמת" הבאת קרבן. [והתשלומין של "הראיה" עצמה חידוש טפי ששיין בחול גמור, ובאמת תקשי גם כמשה"ק הגר"ח שאיך מעשה "מצוה" של ראיה ישתלם שלא בזמנו, אבל לרמב"ם שנתבאר דגם לריו"ח הוא "יום תשלומין" ליום ראשון, ע"כ דלא חש לסברת תוס', ואנה"ג דימי התשלומין דעצרת אינם "חול גמור", ודו"ק. וע' להלן.

(ועיקר ד' התוס' חידוש הם שלר' אושעיא יש ב' מיני וגדרי תשלומין בדאו' הא' ד"ימים" תשלומין זל"ז, והב' בעצרת והוא תשלום דמעשה הקרבה כמו לריו"ח, וצ"ע).

ומשנ"ת דלרמב"ם ע"כ ז' ימי תשלומין דעצרת ע"כ אינם חול גמור, דהא הוה בעל כרחך תשלום 'ימים', ע' בגמ' ר"ה ה,א, מנה ימים וקדש עצרת" וע' פ"י ר"ח שם "כך קדש לה שבוע לתשלומין שיהיו הללו חשובים כימות החג להקריב קרבן של עצרת", הרי להדיא דיש לימי התשלומין תורת "קדש לה שבוע" שחשובים הימים "כימות החג" ודו"ק. [ועוד עיין לקמן יז,ב הו"א תשלומי עצרת אסור בעשית מלאכה ועע"ש ברש"י "וקורא אותן מקראי קודש לענין תשלומין"].

והנה בתשלומין דתפילה, גם שם הגדר לא ש"מעשה" התפילה אפשר להשלים ב"זמן" אחר, אלא שה"זמן" האחר גופא חל בו דין של תפילה "בזמנה", ע' מ"ב ס' ק"ח סע' ג' (ס"ק ט"ו) בשם פמ"ג (משבצ"ז פ"ט סק"א בשם פרישה ע"ש) ועוד אחרונים, והיינו דה"תשלומין" הוא ב"זמן" שנחשב גם הוא "זמנה" ודו"ק [וע' ברכות כ"ו, א' וע' בב"ח ובפמ"ג בס' פ"ט באורן] וז"ל המ"ב שם ד"הא נוטל עבור זה שחר תפילה בזמנה".

תשלומין זל"ז ולא רק לקרבן ראיה, (ע' טו"א ב,א שהאריך בזה וכן בשפ"א ובאו"ש) ותמה הגר"ח [כתבים] דמה שיין ב"מצוה" תורת תשלומין, דבשלמא חיוב קרבן שהוא חיוב גמור לגבוה כעין חוב להדיוט ויש שעד"נ וגובין מיורשים [יולדת שמתה יביאו יורשין עולתה] שיך בזה תשלומין, כמו שבחוב יש את החיוב ויש זמן פרעון, אבל במצוה, ממ"נ, אם זמן המצוה הוא תוך ז' ימים אין זה תשלומין [וכמו בלולב שמשך יום הראשון כולו הוא עיקר זמנו] ואם זמן המצוה הוא יום ראשון [להראות בעזרה] מה שיין תשלומין שהרי סו"ס ביום השני שנראה בעזרה אין זה זמנו ואין זה אלא כנראה בשאר ימות השנה, וצ"ע.

ולפמשנ"ת יובן דכיון שהחלות דין תשלומין הוא בגוף הזמן, ש"היום" השני נעשה תשלום ל"זמנו", ממילא ה"ראיה" התקימה ב"זמנו" של המצוה, ביום שנעשה "זמנו" מתורת תשלום זמן לזמן הראשון, ודו"ק.

ומעתה יש לבאר הפלוגתא דריו"ח ור' אושעיא דלר' אושעיא ד"תשלומין זה לזה", פרושו דכל יום נעשה בעצמותו תשלום ליום הראשון, ולא שמעיקרא העשה והחיובי קרבן [ראיה וחגיגה] חלים כחיוב שצריך לקימו תוך ז' ימים, אלא לעולם גם לר' אושעיא חל חיוב רק ליום ראשון, דסו"ס הברייטא קדריש "אותו אתה חוגג" ליום ראשון בלבד (ט,א), ורק דס"ל דכל הימים נעשים בזאח"ז תשלומין ליום ראשון, מצד עצם היום, ומשו"ה אף שהגברא לא היה בר חיובא בראשון [חיגר בראשון ונתפשט בשני] סוף סוף יום שני נעשה ליום דחיובא כיום ראשון, וכמש"כ רש"י [ט,א] דימים שלאחריו תשלומין "דראשון" "למי שלא נראה בימים שלפניו" [ורש"י רצה בזה לבאר מ"ט למי שנראה בראשון, אין היום השני שנעשה כראשון, גורם לו דיני יום ראשון שכל כמה שיראה שוב ושוב יתחייב בעוד קרבן כדין יום ראשון, וכמשנ"ת ז,א ועל זה תירץ רש"י דכלפי מי שכבר נראה בראשון, אין לו תורת "חוגג" כלל כלפי יום התשלומין].

אבל לריו"ח דכולהו תשלומין דראשון, אף שגם לדידיה הוא דין ב"יום" שנעשה תשלומין דראשון, כמבואר מכל הראיות הנ"ל מהרמב"ם [דפסק כריו"ח ומ"מ נקט דהתשלומין הוא בימים] שאין זה "מעשה" תשלומין, מ"מ כל זה "לגבי" גברא בר חיובא דראשון [דאינו חיגר וכו'] שהיה לו תורת "יום חיובא בראשון", לגביו נעשה לו יום השני ליום תשלומין ול"זמנו", אבל מי שהיה בר פטור, והיום הראשון לגביו כמאן דליתיה, אין לו תורת יום

מורינו המשגיח הגה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר שליט"א

דברי תורה יקרים אלו מוקדשים לזכר ולעילוי נשמת ידידינו המנוח הרה"ג ר' חיים עוזר סלר ז"ל, שנולד בבית רם ומיוחד, בו גדל ונתחנך בטהרה, בימי בחרותו היתה דמותו ושקידתו לתפארת בין כתלי ישיבתנו, כשאף לאחר מכן נתעלה בטהרה וקדושה. עלה השמימה בטהרת גוף ונשמה. יהי זכרו ברוך.

מהותה ועניינה של 'קריאת התורה'

שלמדו דבר זה מהפסוק "וידבר משה וגו'" אין זה אלא אסמכתא בעלמא וכמו שביארו הפמ"ג והברכי יוסף (ר"ס קלה) יעו"ש.

ענין הקריאה - ללמוד ולדעת את התורה

ובערור השולחן (שם ובסי' רפב) חידש עוד יותר, שמשה רבינו עצמו תיקן גם את סדר הקריאה, וכן חילק את התורה לפרשיות, ותיקן לקרוא בכל שבת ושבת את פרשת אותו שבוע, וכך הוא כותב (סי' רפב ס"ב): משה רבינו תיקן לישראל לקרות כל סדרה וסדרה בשבת שלה, וחלילה להחליף סדרה זו באחרת. ויש בתורה נ"ד סדרות, ובזהו בכל מקום אומר [שיש] נ"ג [פרשיות - סדרות], ונראה לי דכוונתו הוא על השבתות שבהם קורים הסדרות, לאפוקי 'וזאת הברכה' שאין לה שבת אלא היא מיוחדת ליו"ט האחרון של חג הסוכות וכו', אבל כל הג"ן סדרות הם מיוחדים רק לשבתות השנה. עכ"ל.

ומ"מ גם להסוברים שסדר הקריאות וצורת חלוקתן לשבתות השנה נתקן ונסדר בתקופה מאוחרת יותר, עכ"פ מבואר שעיקר ויסוד התקנה הוא לקרוא בשבתות את כל התורה מתחילתה ועד סופה, [נראה במגילה (כט, ב) שבני מערבא היו מסיימים את התורה אחת לשלוש שנים]. ומזה גופא כבר רואים בעליל שעניינו ומהותו של יום השבת הוא להוסיף ידיעה בתורה, ולכן אין פרשה מסויימת שהיא עניינו של יום, אלא כל התורה כולה היא

קריאת התורה בשבת - תקנת משה רבינו

קריאת התורה ביום השבת היא תקנה קדומה מאד מימות משה רבינו, וכדאיתא במסכת סופרים (י, א) ובירושלמי (מגילה ד, א): משה התקין את ישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וימים טובים ובראשי חודשים ובחוש"מ שנאמר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". ובבבלי לכאן' מבואר שתקנת קריאת התורה קדמה אף למתן תורה (!) וכדאיתא בסוף מרובה (ב"ק פב, א) שבמרה אחרי שהלכו ישראל שלושה ימים בלא תורה נלאו [=התעייפו], ועמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת ובשני ובחמישי כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

וכך מביא הרמב"ם (פי"ב מהלכות תפילה ה"א) וזה לשונו: משה רבינו תיקן שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהיו שלושה ימים בלא שמיעת תורה. [ויעויין בכסף משנה שם שאע"פ שבגמ' אמרו שנביאים שביניהם תיקנו, פירש הרמב"ם שהכוונה היא למשה רבינו בעצמו שהוא היה הנביא הגדול וכל הנביאים שבדור היו בית דינו, יעו"ש].

ויש הסוברים שקריאת התורה בשבתות וימים טובים היא חיוב מן התורה! כ"כ הריטב"א במגילה (יז, א), וכן הוא דעת הב"ח (סי' תרפה), וכן בשו"ת הרשב"ץ (ח"ב סי' קסג), יעו"ש. [אמנם להלכה נקטינן שאע"פ שמשה רבינו תיקן קריאת התורה, מ"מ גדר החיוב הוא דרבנן, ומה

ג. מתוך ספר "שערי הזמנים - שבת" העומד לראות אור בס"ד.

מורינו המשגיח הגה"צ רבי אליהו דסלר שליט"א • מא

התקנה מביא הב"י (סי' רפב) מהשבלי הלקט בשם הגאונים, כדי שאם יארע לאדם אונס שלא בא לבית הכנסת כל שבעת ימי השבוע ולא שמע ברכו, יאזין מפי הקוראים בתורה וישמע שבע פעמים ברכו ובזה יצא ידי חובתו של כל השבוע.

ובפשטות לפי"ז היה משמע, שכל הצורך בשבעה קרואים בשבת הוא לא מצד עצם הקריאה אלא רק מצד אמירת ברכו, וכפי שהעיר בחת"ס (שם). ועכ"פ גם לפי"ז עדיין לא שמענו טעם לשאר הימים שקוראים בהם בתורה, שחלוקים זה מזה במנין הקרואים וכן"ל. וראה בחת"ס שם שהביא שבאמת אין הטעם רק מצד הברכות, אלא 'הקריאה בעצמה היא ענין גדול ורב ורם, ובעלי ח"ן חילקו שבעה קרואים [כנגד] אברהם יצחק ויעקב משה אהרן יוסף דוד, ומשום הכי אמרו שישי הוא מעולה ומובחר שבקרואים כמו שכתב מג"א (סי' רפב סק"ט).

ובאמת בגמ' במגילה (כג, א) מובא טעם לחילוקים אלו במספר העולים, וכך אמרו שם: הני שלושה חמשה שבעה כנגד מי, פליגי בה וכו' חד אמר כנגד ברכת כהנים [שהם שלוש תיבות בפסוק ראשון, וחמש בפסוק שני, ושבע בפסוק שלישי] וחד אמר כנגד שלושה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעת רואי פני המלך.

ולכאורה הדברים סתומים עבורנו, איזה שייכות והקבלה יש בין מנין הקרואים לתורה, לבין מספר התיבות שבפסוקי ברכת כהנים, או מספר השרים המשמשים את המלך? האם ניתן להעלות על הדעת שהכל רק רמז וסימן בעלמא, ובזה דנה הסוגיא באריכות איזה סימן נתנו חכמים לדבר זה? הרי בוודאי יש דברים בגו.

והנה רש"י פירש ששבעת רואי פני המלך נלמדים משבעת שרי פרס ומדי הכתובים במגילת אסתר (א, יד). והתוס' הקשו על פירושו, שלא מסתבר שחז"ל תיקנו בקריאת התורה כנגד משרתי של אותו רשע, ולכן פירשו בשם ר"ת שהוא על שם רואי פני המלך המוזכרים בירמיה (נב, כה) שהיו שריי של צדקיהו המלך, יעו"ש.

אולם בחידושי הריטב"א שם יישב את פירושו של רש"י שאין כוונתו שתיקנו כנגד שבעת שרי פרס ומדי עצמם, אלא כנגד

מעניינא דיומא, רק מאחר שאי אפשר בשבת אחת ללמוד הכל, מחלקים את התורה לפרשיות פרשיות.

ולא עוד, אלא שמצינו נפק"מ להלכה בין קריאת התורה של שבת לשאר הקריאות, לענין אם דילג בקריאתו פסוק או תיבה, שבשבת לעולם אם דילג חוזר, ובשאר הקריאות כגון בשני וחמישי או בימים טובים יש אופנים שא"צ לחזור ולהשלים מה שדילג, אם לא דילג פסוקים שהם מעיקר חובת היום, כמבואר באו"ח (סי' קלז), והטעם לפי שכבר קראו [או יקראו] את זה בשבת, יעו"ש. הנה לפנינו כי אותם פסוקים עצמם שקוראים אותם גם בשבת וגם ביו"ט, עיקר חובת קריאתם היא בשבת, אלא שביו"ט חוזרים וקוראים אותם כדי לעסוק בענייניו של יום, אבל עיקר הקריאה לעיכובא היא בשבת.

וכן מטעם זה אם חיסרו ולא קראו בשבת זו לא אמרינן כבר עבר זמנו [כמו ביו"ט], אלא משלימים בשבת שלאחריה, וכפי שמביא האור זרוע (סי' מד) מעשה שפעם אחת לא קראו בשבת פרשת אמור, ובשבת שלאחריה ציוה הר' אליעזר ב"ר שמעון זצ"ל שישלימו ויקראו אמור וגם בהר, כי מימות משה רבינו ניתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם מצוות וחוקים! הרי מפורש בדברי האור זרוע שמטרתה של קריאת התורה בשבת היא כדי ללמוד ולדעת את כל התורה!

מדוע תיקנו בשבת שבעה קרואים?

עוד מצינו חילוק בין שבת לשאר הימים שקוראים בהם בתורה, והוא במנין העולים לתורה, וכפי ששנינו במגילה (כא, א): בשני וחמישי ובשבת במנחה קורין שלושה וכו' בראשי חודשים ובחולו של מועד קורין ארבעה וכו' ביום טוב חמשה, ביום הכיפורים ששה, בשבת שבעה. הרי לפנינו שיש סדר מיוחד של מנין הקרואים, שמשנתה לפי גודל קדושת היום, ולכן בשבת שכידוע הוא היום שקדושתו גדולה מכולם, גם מנין הקרואים בו הוא הגדול שכולם.

וחילוקים אלו במנין הקרואים, לדעת המג"א (ר"ס קלה) נתקנו על ידי משה רבינו בעצמו, וי"א שעזרא הסופר תיקן דבר זה (עי' פמ"ג שם ובשו"ת חת"ס סי' סו). ובטעם

מחוייב כל איש ישראל בקריאת שמע שחרית וערבית שהיא דברי תורה, ומה שייך לומר שללא תקנת קריאת התורה ילינו שלושה ימים בלי תורה?

אמנם הרמב"ם בלשונו הזהב יישב את הענין, וכפי שהעתקנו דבריו לעיל, שהתקנה היתה שיקראו בתורה ברבים, כדי שלא יהיו שלושה ימים בלא שמיעת תורה. ומבואר חדשות בדברי הרמב"ם, שמלבד עצם החיוב של תלמוד תורה ישנו עסק מיוחד של שמיעת התורה ברבים, וצריך לבאר את הענין.

קריאת התורה בשבת - גילוי שכינה

הטור (סי' רפא) מביא שמנהג ספרד לומר את הפסוק "אתה הראית לדעת" קודם הוצאת ספר תורה, לפי שפסוק זה נאמר על קבלת התורה, והתורה ניתנה בשבת.

והנה דברי הטור יש בהם מקום להתבוננות, כי אם אמנם כבר נתבאר במק"א כי מה שהתורה ניתנה בשבת אין זה רק מפני שבאותה שנה חל היום החמישי [ואחד] מציאת מצרים בשבת, אלא מפני שזוהי מהותו של יום השבת שהוא מיוחד לתורה, ולכן בו ניתנה תורה כי כדי לזכות לקבלת התורה צריך את ההשפעות הנפלאות של קדושת השבת.

ומוכן מזה עוד, שכשם שבמתן תורה עצמו ההארה של קדושת השבת היא זו שמכוחה ועל ידה זכינו לקבל את התורה מפי הגבורה, כך גם בכל שבת ושבת מצד קדושת היום יש לנו את הכח להתחבר יותר משאר הימים למתן תורה, שהרי כידוע מתן תורה לא היה מאורע חד פעמי, אלא זוהי מציאות נצחית בבריאה, וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק "קול גדול ולא יסף", שהקול של מתן תורה קיים לעולם. וזהו א"כ הטעם הפשוט למנהגם של בני ספרד לומר בכל שבת את הפסוק "אתה הראית לדעת" שנאמר כלפי הזמן של קבלת התורה, וכמו שכתב הטור.

אולם עדיין נשארו כאן שני דברים שצריכים יותר להבין: ראשית, מדוע בחרו לומר דווקא את הפסוק הזה, ולא פסוקים רבים אחרים שנאמרו על קבלת התורה? שנית, מדוע נהגו לומר פסוק זה דווקא קודם הוצאת הס"ת ולא בזמן אחר [כגון בפסוקי דזמרה]?

שבעת השרים שכנגדם במרום, שהרי מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא, וכשם שמצינו במלכותא דארעא שבעת רואי פני המלך, כך יש גם למעלה. ועדיין צריך ביאור מה כל זה שייך לקריאת התורה.

עוד תירצו הראשונים את שיטת רש"י על פי הירושלמי, ששבעה קרואים אלו נתקנו כדי להגן עלינו משרי אומות העולם החושבים עלינו רעות, ולכן תיקנו מספרם כמנין שרי פרס ומדי להגן מגזירותיהם. אולם דברי הירושלמי עצמם ג"כ צריכים ביאור, מה ענין זה לזה, ומהו הכח המיוחד שיש כאן שזה מה שמגין מגזירותיהם של שרי האומות?

והנה גם בעיבור השנה מצינו בסנהדרין (י', ב) שמתחילים בשלושה, נושאים ונותנים בחמישה וגומרים בשבעה, וגם על זה הגמ' שואלת כנגד מ', ומתרתצת את אותו תירוץ בדיוק כלשונו, חד אמר כנגד ברכת כהנים וחד אמר כנגד שלושה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך ושבעה רואי פני המלך, יעו"ש כל הסוגיא כלשונה כמו לגבי קריאת התורה.

ובטעם הענין פירש היד רמ"ה שם, שכיון שבמלכותא דארעא מצאנו שלושה ממונים וחמשה ממונים ושבעה ממונים, לכן גם בעיבור השנה מצריכים כך, 'שהרי מטכסיסי שמים הוא לסדר את השנים על מכוון מפני תקנת המועדות'. כלומר שהכח שנמסר לחכמים לעבר את השנים ולקבוע על פי זה את המועדות, ניתן להם מפני קירבתם אל המלך ה', וכביכול הם הממונים מטעם המלך לסדר את השנים כתיקונן, ולכן צריך לנהוג בענין זה טכסיסי מלכות כעין מלכותא דארעא. אמנם עדיין לא נתבאר לנו מה שייך כל הענין הזה לקריאת התורה שלנו בבית הכנסת, שתיקנו בה ג"כ על פי אותה מערכת של שלושה חמשה ושבעה.

מה בין 'לימוד תורה' ל'שמיעת תורה'?

והנה יש להתבונן עוד במה שהגמרא אומרת שתיקנו לישראל לקרוא בשבתות ובשני וחמישי כדי שלא יעברו עליהם שלושה ימים בלי תורה, ובפשוטו הוא פלא, וכי יעלה על הדעת שישראל אינם עוסקים בתורה כלל? והרי נצטוונו "והגית בו יומם ולילה"? וכעין זה העיר בפמ"ג (ר"ס קלה) שהרי לכל הפחות

מורינו המשגיח הגה"צ רבי אליעזר דסלר שליט"א • מג

ולכן אע"פ שבוודאי לא עובר יום אצל יהודי בלי תלמוד תורה, ואפילו עמי הארצות הגמורים לכל הפחות קוראים ק"ש שחרית וערבית ועוד פסוקים, אבל לא די בכך, אלא צריכים שלא יעברו שלושה ימים מבלי לשמוע את קול ה'! וכלשון הרמב"ם: כדי שלא יהיו שלושה ימים בלא שמיעת תורה!

ובכך קיימת שמועה בשם הגר"ח מברסק זצ"ל בביאור הדין שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קמג ס"א) שאין קריאת התורה בפחות מעשרה אנשים משום דהוי דבר שבקדושה, והוא מהמשנה במגילה (כג, ב), ונשאלת השאלה במה נשתנתה קריאת התורה מכל לימוד תורה שא"צ בעשרה? וביאר הגר"ח שקריאת התורה זהו גדר של מעמד הר סיני ונתינת התורה ולכן יש לזה דין של דבר שבקדושה.

ונוכל לקבל בזה תוספת טעם על פי מה שמביא האוה"ח (דברים לג, ב), שמה שהאבות לא קיבלו את התורה, זהו מפני שאין השכינה שורה על פחות משישים ריבוא, ולנתינת התורה צריכים השראת שכינה וכדכתיב "וירד ה' על הר סיני".

והדברים נוראים, שאפילו האבות הקדושים עם כל גודל שלימותם שהיו מרכבה לשכינה, מ"מ כדי להוריד תורה לארץ זה לא הספיק, כי המציאות של נתינת התורה שייכת רק בגילוי שכינה בדוגה הכי גבוהה, שכל הרקיעים נפתחים ומתגלה ה'אין עוד מלבדו! כאן בתחתונים לעין כל, ולגילוי כזה צריכים דווקא שישים ריבוא! ואף שאין לנו הבנה בדברים אלו, אבל כך גילו לנו חז"ל.

ומוסיף האוה"ח ומבאר שאע"פ שמצינו שאפילו שנים שעוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם, מ"מ דרגות רבות יש בהשראת השכינה, וכך הוא כותב: והנה יאמר האומר הלוא מצינו שאפילו שנים שיושבים ועוסקים בתורה אמרו במשנה שכינה שרויה ביניהם, לזה אמרו קדמונינו יודעי דעת כי מה שאנו אומרים שצריך ששים ריבוא הוא על השראת כללות השכינה. ומה שזוכים עשרה שיושבים ועוסקים בתורה או שנים, הוא על אות אחד שמאיר ממנה, המופיע במי שיתעורר להידיבק בקדושה, כל אחד לפי כוחו. ואין דומה הארה [הבאה ע"י] שנים לשלושה ושלושה לארבעה...

ועל פי זה נבין יותר מה הנפק"מ בין לימוד תורה רגיל לבין קריאת התורה ברבים, כי

אלא למדנו מכאן, שהכח המיוחד של השבת שעל ידו אף זכינו לקבלת התורה, הוא עצם הגילוי שהיה במתן תורה, שהקב"ה פתח את השמים ושמי השמים וכל ישראל ראו בחוש ובבירור גמור את יחודו יתברך! שבת הוא יום שניתן להכיר בו יותר ויותר את יחוד ה'! והגילוי הזה חוזר על עצמו בכל שבת ושבת, שהאור הגדול של השבת מאיר ובוקע את כל המחיצות, וניתן לכל אחד לפי דרגתו לזכות להארה פנימית חושית להכיר את האין עוד מלבדו!

ועוד למדנו מדברי הטור, שבשבת עצמה הזמן העיקרי שבו נפתח יותר הגילוי הזה, הוא בשעת קריאת התורה! ולכן לפני שמוציאים את הס"ת אומרים פסוק זה [למנהג בני ספרד], כדי להתעורר להכין את עצמנו למעמד הנשגב של גילוי שכינה שבקריאת התורה!

קריאת התורה ברבים - שמיעת דבר ה'

ואכן כשנתבונן בהלכות קריאת התורה נראה שנאמרו בה כמה וכמה הלכות שיסוד עניינן הוא ההשוואה בין קריאת התורה למעמד הר סיני, יותר ממה שנמצא בשאר זמני לימוד תורה. ונציין חלק מהן.

א. צריך לקרות מעומד, כדכתיב במתן תורה "ואתה פה עמוד עמדי" (שו"ע או"ח סי' קמא ס"א ומשנ"ב שם).

ב. כשם שניתנה ע"י סרסור כדכתיב במתן תורה "אנכי עומד בין ה' וביניכם", כך אנו צריכים לנהוג בה ע"י סרסור (שם ס"ד ובמשנ"ב).

ג. אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מהמתרגם ולא המתרגם יותר מהקורא כדכתיב במתן תורה "משה ידבר והאלוקים יענו בקול" (שם סי' קמא ס"א ובמשנ"ב).

נמצא איפוא, כי עצמותה של קריאת התורה הרי היא מהווה לא רק קיום מצוה של תלמוד תורה, אלא יש כאן בועזר אנפין כעין מתן תורה חדש! וזהו מה שכתב הרמב"ם שמשם תיקן לישראל שיקראו בתורה ברבים, ומה הנפק"מ אם קוראים ברבים או ביחיד? אלא שכשקוראים בתורה בציבור יש כאן השראת שכינה, וכפי הכלל שאמרו חז"ל שכל בי עשרה שכינתא שריא, וכביכול שומעים כאן את התורה מפי הקב"ה בעצמו!

פיהם אפילו בדברי תורה, וכל שכן בדברים אחרים, אלא כולם ישבו באימה כמי שאין לו פה. והרי כבר פירשו החברים על מה שכתוב (בנחמיה ח, ג-ה) "וכפתחו [-כשעזרו הסופר פתח את הס"ת] עמדו כל העם [-מלדבר], ואזני כל העם אל ספר התורה": אמר רבי שמעון, כשמוציאים את ספר התורה מארון הקודש לקרוא בו בציבור, נפתחים שערי הרחמים שבשמים ומעוררים את האהבה למעלה בין הקב"ה לכנסת ישראל, וצריך האדם לומר כך: בריך שמיא דמרי עלמא וכו' לטב ולחיין ולשלם. ואסור לקרות בספר התורה להוציא את הציבור אלא רק אחד לבדו, וכל הציבור שותקים ומקשיבים, כדי שישמעו את הדברים מפיו של הקורא כאילו הם מקבלים אותה בשעה זו מהר סיני... וזה שקורא בתורה ישים את ליבו ורצונו ויכוין לאותם הדברים שהוא קורא, וגם יכוין כי הוא שליחו של הקב"ה לסדר אלו הדברים ולהשמיעם לכל העם, כי הוא עומד כעין של מעלה! עכ"ל.

הנה לפנינו בביור כי כל צורתה ופרטי עניינה של קריאת התורה בציבור, היא ממש בדמיון צורת נתינת התורה בסיני, והקורא הוא שלוחו של הקב"ה להשמיע לעם הנאספים את דברי התורה.

והג"ר אליהו מגריידיץ בדרשותיו ביאר עוד שמשמע זה הבימה צריכה להיות באמצע בית הכנסת וכל הציבור עומדים סביבה, וכמו שביקשו ישראל בהר סיני ונתאוו לדגלים כמלאכי השרת והקב"ה הסכים לבקשתם וסידרם בדגלים סביבות המשכן, וכך בקריאת התורה צריכים להיות פני כל העם לכיוון הבימה שהיא כהר סיני ששרתה עליו שכינה, וכולם מסביבה כדוגמת הדגלים!

וראה עוד במשנה ברורה (סי' קמו סקי"ט) שאף שמדינא א"צ השומעים לעמוד בשעת קריאת התורה מ"מ כתב הרמ"א שם שהמהר"ם מרוטנבורג היה נוהג לעמוד, והביא על זה המשנ"ב את ביאורו של הב"ח שזהו דוגמת מעמד הר סיני, וכך הוא כותב: דגם המהר"ם מודה דמדינא שרי [לשבת], אלא דס"ל דראוי להדר ולעמוד מפני שצריך האדם להעלות בדעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאילו קיבל אותה מהר סיני, ובהר סיני היו כל ישראל עומדין כדכתיב "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו'". עכ"ל.

והב"י בסי' קלט (בסופו) מביא בשם ארחות חיים: צריך הקורא בתורה לאחוז [הספר בידו] כאילו קיבלה עכשיו מהר סיני! הנה לפנינו שההתייחסות וכל צורת ההתנהגות כלפי

כאמור קריאת התורה בציבור פירושה שיש כאן סדר של נתינת התורה, ולזה צריך דרגה של השראת שכינה של עשרה, וכמו שמצינו בכל דבר שבקדושה שאין עדה פחותה מעשרה.

אופן השמיעה - באימה וביראה כמו בסיני

ועל פי זה יובן לנו מה שמצינו שהפליגו חז"ל מאד מאד בגודל הזהירות הנצרכת כלפי קריאת התורה, מה שלא מצינו בשאר לימוד או שמיעת דרשה, ואמרו שהמניח ס"ת ויוצא עליו נאמר "ועוזבי ה' יכלו" (ברכות ח, א; שו"ע או"ח קמו, א), ואפילו אם הוא עצמו כבר שמע קריאת התורה וגם יש עשרה בלעדיו (משנ"ב שם). וכן אסור לספר אפילו בדברי תורה ואפילו בין גברא לגברא (שו"ע שם ס"ב), ובשעת הקריאה עצמה אפילו להורות הוראה לאדם ששואל אסור, ואפילו אם שניהם כבר שמעו קריאת התורה (משנ"ב שם).

ובפשטות אינו מובן מהו האיסור החמור שיש בזה, ובשמיעת שיעור או דרשה לא שמענו שיש איסור מדינא לצאת לחוץ או לדבר בדברי תורה [לכל הפחות באופן שאינו מפריע לאחרים לשמוע]? ואדרבה הלוא זו תורה וזו תורה ומאי אולמיה האי מהאי, ובשלמא כשהוא עצמו צריך לצאת יד"ח נוחא שצריך להטות אזנו ולשמוע כל מילה, אבל כשכבר שמע קריאת התורה מדוע לא ידבר בדברי תורה?

אולם כפי שלמדנו, קריאת התורה איננה רק לימוד תורה, אלא יש כאן מעמד של נתינת תורה לישראל! יש כאן ציבור שעומד ושומע את קול ה'! א"כ מעמד כזה מחייב את כל מי שנמצא שם באותה שעה, להיות אף הוא שותף ולהטות אזנו לשמוע ולשאוב קדושה מהגילוי שכינה שיש שם, ואם הוא יוצא באמצע או מדבר בדברים אחרים ואפילו בדברי תורה, הרי זה נכנס בגדרי חילול לשמו יתברך! וראה עוד בבית"ל שם שהביא מהתשב"ץ שאפילו ההיתר לצאת בין גברא לגברא הוא רק באקראי, אבל אם עושה כן תדיר הרי זה נראה כפירוק עול תורה וכמעט שהוא בכלל "עוזבי ה' יכלו" ח"ו.

וביסוד ושוורש העבודה (שער ה פ"ח) העתיק בהרחבה מדברי הזוהר (ח"ב דף כו. בתרגום ללה"ק ובתוספת ביאור) וזה לשונו: כשמעלים את הס"ת [לקרוא בו] צריכים כל העם לסדר ולהכין את עצמם למטה, באימה וביראה וברתת ובזיע, ולכוין את ליבם אל התורה כמו שעתה הם עומדים על הר סיני לקבל את התורה, והיו מקשיבים ויטו אזניהם לשמוע היטב את קריאת התורה, ואין רשות להעם לפתוח את

מורינו המשגיח הגה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר שליט"א • מה

וכשם שבמתן תורה מבואר בחז"ל שכל הבריאה רעדה מפחד, שאם מקבלין ישראל את התורה מוטב, ואם לא אז ח"ו יחזור הכל לתוהו ובוהו, וכשקיבלו ישראל את התורה זה מה שנתן את הקיום לכל הנבראים, וזוהי הרוימות הנוראה שכלל ישראל קיבלו במתן תורה, שהם שותפים בהעמדת הבריאה, כך גם מאז ועד היום, מה שנותן לבריאה את הקיום שלה זה אך ורק ההמשך של מתן תורה בעולם, כי ללא התורה אין שום תכלית לנבראים.

וכבר נתבאר במק"א שהמהלך הזה שנוצר במתן תורה, שכלל ישראל הוא המקיים את הבריאה, התחיל להתרקם כבר בקריעת ים סוף, שאז היה גמר הגאולה מארץ מצרים ומהמצרים, ולכן היו צריכים אז דווקא להיגאל מכח מעשיהם וכפי שמואב בחז"ל שהיו נתונים בדין, ולא במהלך של חסד גמור כמו בתחילת היציאה, וזה היה ההתחלה של תהליך קבלת התורה, יעו"ש.

וממילא מובן למה דווקא לאחר קריעת ים סוף כשהלכו שלושה ימים בלי תורה נלאו והתעייפו ולא קודם לכן, כי בקריעת ים סוף נוסד בבריאה מהלך חדש, שכלל ישראל הם המרכז והתכלית של הבריאה, וכל הקיום של הנבראים תלוי במעשיהם, ולזה צריכים את הקשר התמידי עם התורה, שזה התכלית של הכל והמקיים את הכל, וכשזה חסר אז גם הכח הגשמי הולך ומתמעט ונחלש.

וכאן אנו שומעים עוד חלק, שכדי להחזיק את הקשר הנכון עם התורה, מוכרחים שלא יעברו אצל כלל ישראל שלושה ימים מבלי לחדש את הקשר עם נתינת התורה כצורתה! מוכרחים בכל פעם מחדש ליצור מצב של שמיעת דבר ה' ברבים, שזה מה שנותן ומעורר אצלנו את השייכות הפנימית הנדרשת עם התורה ונותנה, לשלושה ימים נוספים! וכהגדרתו של רש"י הירש שקריאת התורה מטרתה היא 'החזקת רוח התורה בקרב העם'. וא"כ בוודאי אין לך דבר שנוגע למלכות שמים יותר מזה, שזה מה שמעניק לבריאה את עצם המציאות הרוחנית שלה! ואתי שפיר שהצריכו בזה כעין מלכותא דארעא, וכדרך שנתבאר בעיבור השנה.

ומובן ג"כ שזהו הכח שעומד לנו כנגד שרי האומות, מאחר שכל כוחם וממשלתם היא מצד מערכת המזלות ושרי מעלה, אבל כשאנחנו דבוקים במקור החיים, והבריאה מקבלת את שפע קיומה ומציאותה מכח הקריאה שלנו בתורה שהיא התכלית של הכל, ממילא בוודאי אין להם שום שליטה עלינו, ואין

קריאת התורה בציבור היא ממש כדוגמת קבלת התורה מהשי"ת.

הנשים - לשמוע

ועל פי זה נוכל להבין עוד דבר מעניין שהביא המג"א בשם מסכת סופרים [והעתיקו במשנה ברורה (סי' רפב סק"ב)] למרות שלא הסיק כן לדינא, שאע"פ ששנים פטורות מת"מ מ"מ חייבות לשמוע קריאת התורה! [ובישועות יעקב (שם סק"ד)] צידד שחייבות דווקא בקריאת התורה של שבת במנחה יעו"ש טעמן]. ובגמ' מגילה (כג, א) מבואר עוד, שאשה עולה למנין שבעה [אלא שאמרו חכמים לא תקרא מפני כבוד הציבור], ונשאלת השאלה הרי אינה חייבת בת"ת ואין מוציאה את הרבים ידי חובתן? ותיירץ הרא"ש בברכות (פ"ז ס"כ) שספר תורה לשמיעה קאי [ובמעדני יו"ט שם הוסיף: ולא ללימוד], והוא פלא מה החילוק בין שמיעה ללימוד, וכי שמיעה אינה בכלל ת"ת?

אלא שוב לפנינו אותו היסוד, שקריאת התורה איננה לימוד תורה רגיל, אלא שמיעת דבר ה', ובה גם נשים שייכות וכשם שהיו במעמד הר סיני עצמו, וכן מצינו שחייבות במצות הקהל, וכפי שאמרו בחגיגה (ג, א): אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע. [אמנם בערוך השולחן (סי' רפב סי"א)] ביאר שבקריאת התורה אין זה חיוב מדינא כמו בהקהל, אלא רק על דרך המוסר, יעו"ש].

ומטעם זה קבעו לעולה לתורה לברך ברכות התורה לפנייה ולאחריה, ואע"פ שכבר בירך בבוקר ומדוע צריך לברך שוב? אלא כי הברכה שבירך בבוקר היתה על התורה שלומד, ועכשיו כשבא לשמוע תורה מנותן התורה, זה מחייב ברכה בפני עצמה (עי' טור סי' קלט וב"י שם).

קריאת התורה - חידוש הקשר עם נתינת התורה

ומעתה יתבאר לנו מה שהתקשינו לעיל, מהי השייכות בין שרי המלך לקוראים בתורה, ובשלמא בעיבור השנה ביאר לנו היד רמה שזהו ענין השייך לסדר הבריאה ונמסר לחכמי ישראל, ולכן צריך לנהוג בו בטכסיסי מלכות כעין מלכותא דארעא. אבל קריאת התורה איזה ענין מיוחד של מלכות יש בה?

אכן לפי מה שהואר לנו בעניינה של קריאת התורה, שיש כאן כעין מתן תורה חדש,

בכוחם לגזור עלינו גזירות, שהרי אנחנו השרים האמיתיים על ניהול הבריאה ולא הם!

וכך למנהג כל העדות אומרים קודם קריאת התורה את הפסוק "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך" (במדבר י', לה), כלומר שעל ידי הזכות של קריאת התורה מתבטל כוחם של אויביו ומשנאיו, וכמו שפי' רש"י (שם) "משנאיך" אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם. וזהו ג"כ מאותו הטעם עצמו, שכלל ישראל הם השותפים של הקב"ה בהעמדת העולם ע"י הדבקות בתורה, וממילא כל מי ששונא את ישראל הרי הוא שונא את קיום עולמו של הקב"ה, ומתנגד לכל התכנית של הבריאה, ובוודאי שאין לו זכות קיום!

קריאת התורה של שבת - כראיית פני המלך

והנה עד כה נתבאר לנו קצת מהות עניינה של קריאת התורה, שהיא כעין הגילוי שכינה שהיה במעמד הר סיני, ובפרט בשבת. ומצינו עוד בזה דברים נפלאים בדברי הקרן אורה בסוטה (לט, ב), הפותח בפנינו עולמות חדשים במהות עניינה של קריאת התורה בכלל, וקריאת התורה של שבת בפרט. והנה דבריו מיוסדים על הגמ' במגילה הנ"ל, שמספרם של העולים לתורה מכוון כנגד שלושה שומרי הסף – בימות החול, כנגד חמשה מרואי פני המלך – בימים טובים, וכנגד שבעה רואי פני המלך – בשבת. ואף הוא תמה על כך, מה ענין זה לזה?

וכך הוא כותב: הני שלושה חמשה ושבעה כנגד מי, חד אמר כנגד ברכת כהנים וחד אמר כנגד שלושה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך. והענין פלאי, מה ענין מדריגות אלו לכאן?

אלא בא הקרן אורה ומבאר לנו את עומק הענין, שחילוקי מדריגות אלו שנמנו כאן רומזים לחילוקי דרגות בהארה הרוחנית הנשפעת לישראל בעת קריאת התורה. ותחילה הוא מקדים ומבאר במתק לשונו כי ההתגלות של אור פני ה' לישראל מתחלקת באופן כללי לג' מדריגות זו למעלה מזו.

וכך הוא כותב: אבל הענין מבואר בהדרגת מעלת ישראל בקבלתם אור וזיו שכינתו יתברך בעולם הזה. ומדריגה הראשונה בכללות ישראל, כי עבדי ה' הם ומסתופפים בצילו יתברך ומתמידים בעבודתו בתורה ומצוה, אך לא כולם זכו לחזות בנועם ה' ולהתענג בזיו כבודו יתברך

בהתגלות לעיני השכל. כי העולם הזה הוא עולם ההסתר, לא כל אדם יזכה להעביר מעיני שכלו כל המסכים המבדילים. והמדריגה הזאת תיקרא בשם שומרי הסף, אשר מסתופפים הם בצל המלך, אבל לחדרי המלך לא יבואו לראות ולהתענג באור פני מלך.

כלומר, כל אדם שזוכה לעבוד את ה' בקיום התורה והמצוות, הרי הוא נמצא בארמון המלך והוא מעבדי המלך ועושי רצונו, אבל עדיין יש מסכים של החומר שמבדילים בינו לבין המלך, ולכן בדרך כלל אין לו את האפשרות בהיותו בעוה"ז לחזות בנועם ה' ולהתענג מזיו כבודו.

וממשיך הקרן אורה: המדריגה הגדולה מזו, הם החכמים השוקדים על דלתי התורה וממעטין בעסקי העולם, והם דוגמת שרי מלכותא דארעא אשר לעיתים ידועים יראו את פני מלכם בחדריו ויתענגו בכבודו, כן הם החכמים השלימים המובדלים מעסקי העולם ישיגו לעיתים השגה נפלאה בהאיר עליהם אור קדושה עלינה ע"י התבודדות רוחם ודבקות נפשם ליצורם ויחזו ויתענגו בכבוד יוצרם יתברך, ולא לו יקרא מרואי פני המלך, כי הם מרואי אור הכבוד, אבל לא בתמידות, מפני אשר בקצת עיתים ישוב עליהם ענני הזמן וחשכת העוה"ז, ונסתר מהם אור העליון. עכ"ל.

וזהי מדריגה הרבה יותר גבוהה מהמדריגה הראשונה, והיא מדרגתם של אלו שזכו להיות קרובים יותר לחיי רוחניות, ושוקדים כל ימיהם באהלה של תורה, ועי"ז הם זוכים מפעם לפעם אף להשגות עליונות, להיכנס פנימה בחדרי ידיעתו יתברך ולהתענג על זיו החכמה. אבל עדיין גם הם אינם זוכים לזה בתמידות אלא רק לעיתים, מאחר שסוף סוף עדיין לא התנתקו לגמרי מגשמיות העוה"ז.

עוד ממשיך הקרן אורה: והמדריגה היותר גדולה, הם היחידים אשר העבירו מעליהם את כל הבגדים וכו' ונזדככו עפ"י מעשיהם הטובים עד שלא יסתיר בפניהם כל ענן וחושך, ואך תתענג נפשם תמיד בזיו עליון, והמה יושבים לפני ה' ורואים ומתענגים באור פני מלך חיים.

הנה תיאר לנו כאן בעל הקרן אורה שלושה סוגי מדריגות שונות בעובדי ה'. ובוודאי כל אחת מהן אף היא מתחלקת למדריגות רבות, אבל באופן כללי יש כאן לפנינו שלוש מחלקות שונות זו מזו, למרות ששלתם הם מאלו הזוכים לחיות נכון ולעבוד את ה' ולקיים מצוותיו. ושלוש מדריגות אלו מכוונות כנגד שלושת המדרגות של שרי המלך במלכותא

מורינו המשגיח הגה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר שליט"א • מז

בקריאת התורה נפתחים מעיינות התורה

ועל פי זה אולי נקבל איזו הצצה לרמזיו של בעל הטורים בפרשת ויצא (בראשית כט, ב) בענין הבאר שראה יעקב בבואו לחרן, וכתב הבעה"ט שמוזכר שם בפרשה שבע פעמים "באר" כנגד שבעה שקורין בתורה בשבת, וחמשה מהם "פי הבאר" כנגד חמשה שקורין ביו"ט, ושלושה מהן "מעל פי הבאר" כנגד שלושה שקורין בחול.

והנה כידוע המושג של 'באר' עניינו הוא מקור של נביעה בלתי פוסקת, וא"כ אומר לנו כאן הבעל הטורים שהנביעה של הקדושה לישראל היא מכח השבעה קרואים של קריאת התורה בשבת, שעל ידם נפתחת הבאר במילואה! ואילו קריאת התורה של יו"ט זוהי דרגה של גילוי שנקראת "פי הבאר", כלומר שנביעת הקדושה של היו"ט עדיין איננה מעצם המציאות התמידית, אלא יש כאן פתיחה של "פי הבאר" דהיינו גילוי מיוחד שעל ידו ניתן אח"כ להמשיך ולהתעלות. ובקריאת התורה של חול יש גילוי עוד פחות מזה, בדרגה שנקראת בלשון התורה "מעל פי הבאר".

ובמדרש רבה שם מבואר עוד יותר, שהאבן שעל פי הבאר רומזת ליציאת ישראל שחוצץ ומבדיל ולא נותן לאדם להתחבר עם המעיינות הרוחניים שבעומק נפשו, וכשנאספים יחד בבית הכנסת ושומעים את התורה, ואפילו בימות החול, נגלל היצר הרע מעל פי הבאר וניתן לשאוב מממי הקדושה, וזה מה שנותן את החיבור והיניקה גם לאחר שיוצאים מבית הכנסת והיציאה חוזר למקומו.

ואם יחשוב האדם ויתבונן בדבר זה, שבקריאת התורה הוא כביכול מתעסק בו יתברך, ושומע את קול ה' בהדר, הרי ממילא יבין מזה את גודל החיוב המוטל עלינו להשתדל ולמצוא דרכים איך לפנות יותר את מחשבתו מכל ענין אחר ולהיות יותר מרוכז ושקוע אך ורק בשמיעת הקריאה.

ואמנם כמובן כדי לקבל את התועלת הנכונה מקריאת התורה צריכים להקשיב ולשמוע היטב את הדברים [ואולי אף להיות יותר מוכנים בהבנת הדברים], מתוך ידיעה שכעת עומדים ושומעים את קול ה' בכח! קול ה' בהדר! קול ה' שובר ארזים! וזה מה שיזיז את היצר הצידה...

דארעא וכפי שנתבאר בדבריו, שיש אלו שאין להם רשות להיכנס פנימה ונמצאים תמיד על פתח הארמון, ויש חשובים מהם שנכנסים לפעמים, ויש את אלו שהם רואי פני המלך בתמידות. [וראה שם עוד שביאר כיצד שלושת הברכות שבברכת כהנים מקבילות ג"כ לשלושת מדרגות אלו].

וממשיך הקרן אורה ומבאר שכשם שחלוקה זו קיימת ביחס למדרגות בני ישראל, כך ישנה חלוקה דומה במדרגות הקירבה וההארה שזוכים כלל ישראל בשעת קריאת התורה. וזה לשונו: ולעומת אלו המעלות, הם בחינת קוראי התורה. אשר כוונת הקריאה הוא קריבות ודביקות נפשות ישראל באור התורה, ואורייתא וקוב"ה כולא חד.

נפלא מאד! כוונתה ותכליתה של קריאת התורה היא ליצור קירבה ודביקות של נפשות ישראל בקוב"ה ואורייתא! [וראה לעיל בדברי הזהר שכשמוציאים את הס"ת לקרוא בו מתעוררת האהבה למעלה בין הקב"ה לכנסת ישראל].

ועפ"י מבאר הקרן אורה: קבלת האור ביום החול ימי המעשה הוא דוגמת שומרי הסף [שנמצאים על פתח הארמון אבל אינם רואים את פני המלך], וחמשה דיוס טוב הוא דוגמת מרואי פני המלך, כי קרואים הם לזמנים ידועים לקדושה עליונה כמו שנאמר "מקראי קודש" [כלומר שבימים אלו ניתן לזכות להתקדש ולהיכנס יותר פנימה], ושבעה דשבתא הם כנגד רואי פני המלך, כי קדושת שבת היא קדושה עליונה, ומזיו הקדושה ההיא יתענגו כל ימי השבוע, כמו שנקראו החכמים השלימים בשם 'שבת'. עכ"ל.

הנה לפנינו גודל מדרגת קריאת התורה של שבת, שבה נפתחים כל השערים, וכפי שנתבאר כבר עפ"י דברי הטור שבקריה"ת של שבת חוזר ומתגלה במידה מסוימת מעין אותו גילוי שכינה שהיה במעמד הר סיני, שראו והכירו באופן חושי כי אין עוד מלבדו! ולא עוד אלא שניתן לזכות בה להארה כ"כ גדולה שתשפיע על כל ימי השבוע! ולכן תיקנו בשבת שבעה קרואים, כי בקריאת התורה של שבת אנו מתרוממים למעמד הגבוה ביותר ששייך, של "רואי פני המלך" בתמידות!

מורינו הגאון רבי יחיאל מיכל הלוי דזימטרובסקי שליט"א

לע"נ המצוין המופלג בתורה ויר"ש אהוב וחביב לכל הרב חיים עוזר סלר זצ"ל
חבל על דאבדין שהפסדנו אילן גדול זה שהיה מיוחד במינו באהבת תורה
ומופלא במדותיו התרומיות יה"ר שיהיה זה לעילוי נשמתו וזנכה בקרוב לתחית
המתים בב"א

בענין כל המצות אע"פ שיצא מוציא

מעשה מצוה הוא בכלל [אפשר להיות שהוא
מעשה מצוה של ת"ת גרידא אבל מעשה מצוה
דקריאת מגילה לא], ולכך לא מצי להוציא את
הבן עיר מידי חובתו. אלא שזה עצמו צ"ב,
דהלא כמו שמי שכבר יצא י"ח בקידוש יכול
להוציא את מי שלא יצא י"ח בחובת קידוש, אז
מ"ש בן כרך דאינו יכול להוציא בן עיר ב"ד.

עוד צ"ב ממשי"כ בגמ' (מגילה יט:) ריו"ס
אומר הקורא שמע ולא השמיע לאזנו לא
יצא. ולהלכה קיי"ל דלכתחילה צריך להשמיע
לאזניו אך בדיעבד גם אם לא השמיע לאזניו
יצא. ובגמ' אמרי' שהמדבר ואינו שומע
דבעלמא אמרי' שדינו כפקח לכל דיני התורה,
אלא שלפי ר' יוסי היה יוצא שאינו יכול לצאת
י"ח במגילה. [והג"ר אלחנן זצוק"ל (קוה"ע סי'
מח אות יד) דן בדבר משום שהוא אונס ופטור
אונס מפקיעו מן המצוה, ועכ"פ כתוב שם בגמ'
שגם אינו יכול להוציא אחרים משום שאינו
מחויב בדבר. (והגרעק"א [בשול"ת סי' ז'] מביא
את זה ג"כ). שהקשה ר' אלחנן (שם) אמאי אינו
יכול להוציא מדין ערבות, הלא למעשה הוא
משתייך בעצם להמצוה. והי' אפ"ל (וכך נקטו
ר' אלחנן [שם] והאבי עזרי [בפ"ב מהל' שופר
ה"א ג"כ] שזה משום דלדידיה ל"ח מעשה
מצוה לשיטת ר' יוסי.

אלא שקשה ע"ז ב' קושיות: א', דהנה המדבר
ואינו שומע הינו פטור ממצות שופר, וכתב
ר' אלחנן (שם) שגם מי שבעצם יכול לשמוע רק
ששם איזה צמר גפן באזניו וממילא אינו יכול
לשמוע ותקע את השופר להוציא את אחרים
שאינם יוצאים י"ח. אולם כבר כתוב בפמ"ג

א [בגמ' ר"ה (כט.) כל המצות אע"פ שיצא
מוציא, "כל הברכות כולן אע"פ שיצא
מוציא", שכל ישראל ערבין זה לזה. בביאור
הלכה (סי' רעג סע' ד) מביא בשם הבית יוסף
(שם) דדוקא למי שאינו בקי יכול להוציא, אבל
בקי אינו יכול להוציא, והביאה"ל מביא ראיות
שאינן כזה הלכה בכלל. האמנם למעשה יש
ראשונים (בה"ג [הל' קידוש] ארחות חיים [הל'
קידוש] וברי"ץ גיאות [הל' ר"ה עמ' מד ומובא
בכלבו בס' לא. א"ה. וכ"מ בשול"ת הרשב"א
[חלק א סי' קכנ] ובספר המנהיג [הל' שבת עמ'
קמד בשם ר' יהודאי גאון]) במפורש כדברי
הב"י. והוא נפק"מ להלכה במי שכבר יצא
קידוש למשל אם יכול להוציא בי ידי חובתו,
אך ההלכה אינו כן, וצ"ב דעת הב"י והראשונים
הנ"ל.

אלא שצ"ע, דהנה בירושלמי מגילה (ומובא
בתוס' יבמות יד. בד"ה כי אמרי') מביא,
שבן כרך קורא את המגילה בט"ו ובן עיר ב"ד,
והדין הוא שבן כרך אינו יכול להוציא בן עיר,
ובן עיר אינו יכול להוציא בן כרך. למשל אם
בן ירושלים נמצא בבני ברק בשחרית י"ד
ודעתו לחזור לירושלים באור לט"ו, שאינו
מחויב בקריאת מגילה ב"ד, שהדין הוא שאינו
יכול להוציא בין עיר ב"ד. שצ"ב קצת אמאי,
הלא למעשה הוא בר חיובא במגילה רק לא
בי"ד אלא בט"ו, אבל אינו דומה לחש"ו דלאו
בר חיובא, ואמאי אינו יכול להוציא, [וגם לא
כמו אשה שאינה בר חיובא שמפרש הגרעק"א
שאינה יכולה להוציא בעלה משום שאינה בכלל
ערבות]. שלכאורה היה אפ"ל דלדידיה לאו

מורינו הגאון רבי יחיאל מיכל הלוי דזימיטשובסקי שליט"א • מט

יהא מחויב שהרי כבר עבר זמנו, דכיון דמברך ליה הרי עבר לו זמנו. ומתוך בגמ' שהיות ואילו יבוא עוד ציבור יהיו מחויבים לברך מחדש ל"ח עבר ליה זמנו. דממילא רצו התוס' לומר דה"ה בתקיעת שופר, דיכול לתקוע מאה קולות, להיות שאם יבואו עוד יבור יהיו מחויבים בשופר חשיב אית ליה זמנו. שהקשה הגרעק"א (בחידושו לשם) מהו הדמיון, בשלמא בברכת כהנים הלא אין הפשט שהוא מוצי את הציבור, אלא הפשט הוא שיש לו מצוה לברך את הציבור, ואם רצה יכול לברך עוד פעם בשביל ציבור שני, שכלל פעם חשיב מצוה, משא"כ בשופר הרי ברגע שכבר יצא לו ידי חובתו, אז נגמר ותו ל"ח לדידיה מעשה מצוה, וא"כ אמאי יחשב לזמנו של התוקע, והניחב בצ"ע. אך לכאורה צ"ל ליישב דברי התוס', וכך מובא (בשם החת"ס שאין הפשט שיכול להוציא את השני סתם מדין ערבות, אלא שע"י הדין ערבות נעשה מחויב בדבר.

ג] ובביאור דבר זה י"ל, ע"פ מה שידוע ממרן הרב מפונבויז' בדין לפני עור לא תתן מכשול, שיש ב' דינים, א', לא להכשיל את השני לעשות חטא, ב', שלא יחטא השני על ידו, שאם יחטא השני יש אביזרייהו לאותו חטא גם להמחטיא. וראיה ברורה לזה דהנה קי"ל שפיקוח נפש דוחה את כל המצות שבתורה מלבד א' מהג' חמורות, ומזה שאין לפני עור בכלל הג' חמורות ש"מ שהוא נדחה משום פיקוח נפש, שלפ"ז היה צריך הדין להיות שה"ה בלפני עור באיסור אחת מהג' חמורות שיעבור ואל יהרג. אולם כבר כתוב בבעה"מ וברמב"ן (סנהדרין יח: מדפה"ר) דלא אמרינן כה"ג שפיקוח נפש דוחה האיסור לפני עור, הגם שהדין הוא בלפני עור דעלמא שיעבור ואל יהרג. הרי בהדיא שכאן כתוב דלגבי לפני עור דהג' חמורות הו"ל אביזרייהו דהאיסור.

אלא שצ"ב אמאי, דמה לו ולאיסור חבירו, שהתי' הווא שנכלל בהלאו דלפני עור, שכמו שאמרה התורה לא לעבור עבד"ז, כך גם אמרה התורה שהוא אחראי שלא ייעשה משהו אחר עבד"ז על ידו, ואם עבר והכשילו הו"ל כאילו גם הוא עשה המעשה איסור במדה מסויימת.

והשתא י"ל דה"ה לעניין עשיית מצוות, שמונח במצותו לקיים המצוה האחריות לדאוג שכמו כן יעשה חבירו, שיעשה

(או"ח תקפ"ו) במפורש שיכול להוציא. הוא מדבר שם במי שאזניו חוץ לבור, ותקע שופר בשביל משהו שעומד בתוך הבור, שהשני יצא י"ח, הגם שלדידיה לאו מעשה מצוה הוא. וע"כ דהיי"מ שמדין ערבות יכול להוציא אפילו אם לא חשיב לדידיה מעשה מצוה, וא"כ צ"ב מ"ש השומע ואינו מדבר דקאמר בגמ' דלריו"ס שאינו יכול להוציא אחרים מידי חובתם, וצ"ב.

ב' הנה קי"ל שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואיתא בגמ' פסחים (קא) שמי שעשה קידוש בבהכ"נ כדי להוציא האוכלים שם י"ח במצות קידוש, אבל אינו אוכל עמהם אלא עם בני ביתו בביתו, שהם יצאו י"ח והוא עצמו לא יצא י"ח. ונפק"מ בעושה קידוש בבית החולים ואינו אוכל עם החולה שהחולה יצא אך הוא אינו יוצא. הרי מפורש לן מהגמ' שהגם דלדידיה ל"ח מעשה מצוה עכ"ז יכול להוציא אחרים, וזה דלא כדברי הגמ' בריו"ס, וצ"ב. שוב צ"ב הדין דהירושלמי מגילה, ושיטת אלו הראשונים דס"ל דבקי אינו יכול להוציא בקי.

ב] בספר מכתם לדוד (מובא בתחילת ספר חידושי הגר"ח על הש"ס הנדמ"ח) יש מימרא אחת מהגרבי"ד בדין כל ישראל ערבים זה לזה, וכתב שאין הפשט סתם יכול להוציא משהו אחר, משום שגם הוא הינו אחד מכלל ישראל, אלא הפשט דע"י הדין כל ישראל ערבים זה לזה, נעשה מחויב בדבר. ומביא ראיה לזה ממה שאומר המברך אשר קדשנו וצונו הגם שהוא עצמו אינו מחויב בדבר, דע"כ היינו מטעמא שמדין ערבות נעשה מחויב בדבר.

ויש להביא לזה דברי הגמ': דהנה הקשו התוס' בר"ה (טז: בד"ה ותוקעין) היאך אפשר לתקוע מאה קולות, האיכא משום בל תוסיף, שמה"ת אין שום חיוב למאה קולות. שלמסקנא כתבו התוס' שאין ב"ת אלא כשמוסיף בגוף המצוה, וכגון שעשה חמש טוטפות או חמש כנפות בציצית למשל, אבל לא כשרק עושה המצוה עמה פעמים. אך מתחילה רצו התוס' לבאר, ממאי דקס"ד בגמ' (ר"ה כח) דדוקא בזמנו יש משום ב"ת אבל בשלא בזמנו לא, שאם ישן בסוכה אחר הסוכות שאינו עובר משום ב"ת. דקפריך בגמ' שכהן אין לו להוסיף עוד ברכה, וקאמר בגמ' שאם גמרו הכהנים את הברכה ואח"כ הוסיף אחד מהם עוד ברכה, וקאמר בגמ' שאם גמרו הכהנים את הברכה ואח"כ הוסיף אחד מהם עוד ברכה, דלפ"ז לא

שהפשט לפ"ז הוא, דכי אמרינן דנעשה מחויב עבור חבריו, הנ"מ כשחבירו אינו בקי, אבל אם בקי הוא אז לא, והיי"מ שעניין הערב הוא כמו במלוה ולוה, 'לא יתבע מן הערב תחילה', שרק אם אין להלוה כמה לשלם הוא דהוי מחויב לשלם אבל אם יש לו במה לשלם לא, וכך צ"ל שכן הדין בערבות במצוות.

ד] ובזה הוי א"ש דברי הדגול מרבבה (או"ח רעא) שכתב לחדש שבנשים אין שום דין ערבות, וראיתו מדברי הגמ' ברכות (כ:): שדן אם נשים מחויבים בברהמ"ז מה"ת או לא היות ואינן מחויבים בכרית ותורה. ונפק"מ לעניין להוציא אשה את בעלה בברהמ"ז. שהקשה הרא"ש (שם סי' יג) אמאי אינה יכול להוציא מדין ערבות. ומת' דבנשים ליכא דין ערבות. שמכאן הוכיח הדגול מרבבה דלשנים ליכא דין ערבות. ויש בזה נפקותא רבה להלכה, שלפי הדגול מרבבה אין הבעל יכול להוציא אשתו וב"ב מידי חובתם בקידוש אם הוא כבר יצא ידי חובתו בקידוש.

שהגרעק"א (שם או"ח רעא) חולק עליו וס"ל דוודאי שיש דין ערבות גם לנשים, וכל כוונת הרא"ש למימר דאשה שאינה מחויבת במצוה אינה בכלל ערבות, אבל וודאי אילו היתה מחויבת שתהיה בדין ערבות. ומביא לזה ראיה מפורש מדברי הגמ' (ברכות מח.) בינאי המלך ואשתו שאכלו ולא ידעו היאך לברך. ששמעון בן שטח היה צריך להוציאם, אך הוא לא היה מחויב מדאורייתא בברהמ"ז שלא אכל אלא כזית, וכתבו התוס' שם (בד"ה עד) שהיה יכול להוציאם מדין ערבות. ורואים מכאן ממה שהיה יכול להוציא אשת ינאי המלך מידי חובתה, שגם הנשים בכלל הדין ערבות הן.

אך האמת הוא שהדגול מרבבה עצמו הקשה זאת בצל"ח (שם כ: בד"ה אי), ומתיר שם שהיות והיה מוציא גם את ינאי המלך מידי חובתו, גם היה אפשר לו להוציא את אשתו מידי חובתה. ולפי דברינו הדברים מאירים, שמהו הפשט בדברי הצ"ח, הפשט הוא, שהוא רק אחראי מדין ערבות על ינאי ועל אשתו אמנם אינו מחויב, אך אחר שהוא כבר מחויב מטעם ינאי כבר אפשר לו גם להוציא את אשתו.

והיה יוצא מזה להלכה שאפשר לבעל להוציא את אשתו וב"ב בקידוש גם אם הוא כבר יצר, אם יהיה שם משהו שמחויב בקידוש. וכך גם היה אפשר הבקי להוציא את הבקי אילו יהיה שם גם משהו שאינו בקי.

גם הוא את המצוה. ואין הכוונה לומר שצריך לדאוג על כל העולם שיעשו גם הם את המצוה, אלא הכוונה מסויימת כלפי הדין ערבות, שנכלל בחיובו בעשיית המצוה גם את החיוב של חבריו בעשיית המצוה.

ובזה מתיישבת קושיית הגרעק"א על דברי התוס' הנ"ל, שהיות ויש עוד אנשים שמחויבים במצוות שופר שפיר חשיבא זמנו, שהשתא נעשה גם הוא מחויב במצוה, שהינו אחראי על חבריו שיעשה גם הוא את מצות שופר.

ג] והשתא דאתינן להכי מתיישבת היטב כל ההערות הנ"ל, שהפשט שאין הבן הכרך יכול להוציא את הבן עיר ב"ד הוא, דהיות והדין ערבות הוא דהשתא נעשה מחויב, אז כמו שהוא עצמו אינו מחויב בדבר כך גם אינו מחויב על חבריו. וזה"פ ג"כ בהגמ' דלשיטת ריו"ס שומע ואינו מדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בקריאת מגילה, דהיות והוא עצמו אינו מחויב בדבר גם לא חלה עליו הדין ערבות להוציא אחרים, שכל הדין ערבות נובע מגוף חיובו באותו מצוה, והוא לא מחויב בקריאת המגילה. וזה"פ ג"כ בהגמ' פסחים שיכול להוציא אחרים ידי חובתם בקידוש היות ולדידם הוי מקום סעודה, הגם שהוא עצמו אינו יוצא משום שאינו אוכל עמהם, שהפשט הוא שעכשיו אינו נפטר בזה הקידוש משום דלדידה לא הוי במקום סעודה, אך מ"מ הו"ל מחויב בקידוש היות ולדידם הוי מקום סעודה, דהם שהוא עצמו אינו יוצא משום שאינו יכול עמהם, שהפשט הוא שעכשיו אינו נפטר בזה הקידוש משום דלדידה לא הוי במקום סעודה, אך מ"מ הו"ל מחויב בקידוש מצד הדין ערבות להוציא את האחרים ידי חובתם. וזה"פ ג"כ בהפמ"ג הנ"ל במה שהגם שלשומע ואינו מדבר קאמרינן בגמ' דלשיטת ריו"ס אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בקריאת מגילה, היי"מ דדוקא התם שהוא עצמו אינו מחויב בדבר הוא דאמרינן שאינו יכול להוציא, אבל מי שרק סתם את האזנים ולא היה יכול הוא עצמו לשמוע, שפיר יכול להוציא אחרים ידי חובתם, שהרי הוא עצמו מחויב בשופר כמו שהאחרים מחויבים בשופר, רק שהוא עכשיו אינו ידי חובתו משום שלא היה יכול לשמוע, אבל סוכ"ס הינו מחויב מדין ערבות על האחרים, ולכן שפיר ס"ל להפמ"ג שיכול להוציא את האחרים.

ובזה מבואר היטב דברי הראשונים הנ"ל דדוקא לשאינו בקי יכול להוציא אבל לבקי לא,

מורינו הגאון רבי חנוך הבלין שליט"א

יהיו דברים אלו לזכרו ולע"נ של ידידנו, האהוב והבלתי נשכח יקר יקרים,
הרב המופלג רבי חיים עוזר סלר זללה"ה,
אשר נשמטו הטהורה שהיתה כמהה ומשתוקקת לבוראה לתורתו ולעבודתו כל
ימיו, נלב"ע מתוך התעלות רוחנית בזמן המיוחד ובמקום הקדוש, יחד עם מ"ה
נשמות בבחינת "בקרובי אקדש"

בענין סוף טומאה לצאת

רש"י בסתמא דפתחו כמלואו להציל על שאר
הפתחים.

אלא דיש לדקדק במש"כ רש"י, דאי ליכא פתח
דחזי ל' "כל חור מלא אגרוף שבכתלים
טמאים", דהנה עיקר הך שיעורא דמלא אגרוף
מבואר באהלות פ"ג מ"א, חררהו מים, או
שרצים, או שאכלתו מליח, שעורו מלא אגרוף,
ע"כ. והיינו לענין עיקר דין הבאת טומאה מאהל
לאהל, דבזה נאמרו במתני' שם שעורי פתחים
לטומאה, ומשום דכל שאין עליו שם פתח אין
הטומאה עוברת משם לאהל אחר, אבל לענין
דין סוף טומאה לצאת, הרי שנינו במתני' פ"ג
מ"ו הנ"ל שעור קבוע, דלמת שלם בעי' ד"ט
ולכזית פו"ט, ואמנם יש להסתפק באופן שיש
בבית מת שלם ואין שם פתח של דע"ד, אי
מטמאין לכל הפתחים שיש בהן טפח מדין
סוט"ל, ומטהרינן לכל סביבות הבית, או דנימא
דכיון שפתח שאין בו דע"ד אינו ראוי להוצאת
מת שלם, הו"ל כמו בית סתום שמטמא כל
סביביו או מדין קבר סתום שמטמא כל סביביו,
או משום שסוף טומאה לצאת ולא ידעין מהיכן
תצא הטומאה, עי' ב"ב יב ע"א בתוס' ד"ה פרץ.

ויסוד הספק בזה אם באנו לדון מדין סוט"ל
[ולא מדין ק"ס] הוא, אי אמרינן שיפרכו
במקום שפתחו כבר ומשם תצא הטומאה או לא,
והנה יעוי' בגמ' עירובין שם, דאמרי' איבעיא
להו פליגי רבנן עליה דרשב"א או לא, ת"ש
דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עוג מלך
הבשן פיתחו בארבעה, התם דאיכא פתחים
קטנים טובא, ואיכא חד דהוי ארבעה דודאי כי

עירובין ל' ע"א, רבי שמעון בן אלעזר אומר
עוג מלך הבשן פיתחו כמלאו.
וברש"י, פיתחו כמלאו - להציל על שאר
פתחים, ואי ליכא פתח דחזי ליה כל חור מלא
אגרוף שבכתלים טמאין, עכ"ל.

ביאור הדברים, דתנן באהלות פ"ז ריש מ"ג,
המת בבית, ובו פתחין הרבה, כולן
טמאין, נפתח אחד מהן, הוא טמא וכולן
טהורים, חשב להוציאו באחד מהן או בחלון
שהוא ארבעה על ארבעה טפחים הציל על כל
הפתחים, ע"כ. והיינו משום דסוף טומאה לצאת
מאחד מהפתחים, ומש"ה כשאין הטומאה
עומדת לצאת מא' מהן כולן טמאים, אבל
כשנפתח א' מהם, או חשב להוציאו בא' מהם,
אמרינן דסוף הטומאה לצאת דרך אותו פתח,
ושאר הפתחים טהורים.

ובמתני' שם פ"ג מ"ו תנן, כזית מן המת פתחו
בטפח והמת פתחו בארבעה טפחים
להציל הטומאה על הפתחים וכו', ע"כ. והיינו
דל"מ נפתח א' מהן או חשב להוציאו בא' מהן
להציל על שאר הפתחים, אלא בד"ט למת שלם
או בפו"ט לכזית מן המת, וזהו דאמרינן בגמ'
הכא, דעוג מלך הבשן פתחו כמלאו, ובלא"ה
אינו מציל על שאר הפתחים, ואמנם נראה
דנ"מ גם שאם א' מהפתחים הוי כמלאו ושאר
הפתחים לא חזי ליה אמרי' דסוף טומאה לצאת
מהאי פתחא דחזי ל', ואף שלא נפתח וגם לא
חשב להוציאוהו משם מציל על שאר הפתחים.
[וה"ה במת שלם דפתח דע"ד מציל על על שאר
הפתחים של טפח גם בסתמא] והיינו דנקט

דבליכא פתח דחזי ליה מטמאין לחור שבכותל כמלא אגרוף, והיינו משום מיירי שהחור פתוח לבית, ואנו דנין לטמאותו מדין הבאת טומאה מהבית לחור, כדין הבאת טומאה דרך פתחים, ובזה הרי שיעור חור הוא כמלא אגרוף, אלא שביש פתח אחר כמלואו כיון שעל כרחך תצא הטומאה משם, מציל גם על הבאת טומאה לפתחים הפתוחים, משא"כ היכא דליכא פתח דחזי ליה, מטמאין גם לחור שבכותל כמלא אגרוף, כמש"כ רש"י.

ולפ"ז יש לבאר נמי הא דמשמע מרש"י דלית לן סברת כי קא מרוח בההוא קא מרוח כמסקנת הגמ', ולעיל נתבאר דס"ל דלהו"א לא ס"ל לגמ' הך סברא, אכן לפמש"נ י"ל דהכא שאני שאנו דנין להציל על פתחים הפתוחים, ובעינן שעל כרחך תצא הטומאה משם בכדי שיעיל על שאר הפתחים, משא"כ הא דרבה בר בר חנה דאמר דפתחו בד', י"ל דמיירי לענין לטמא שאר הפתחים מדין סוט"ל, ובזה י"ל דכיון דיותר מסתבר שתצא הטומאה מהפתח הגדול יותר, סגי בזה להפקיע דין סוט"ל משאר הפתחים.

והנה לכאורה עיקר ביאור זה בדעת רש"י נסתר מדין ארובה שבין בית לעליה, והטומאה בבית דהעליה טמאה, כדמוכח באהלות פ"י מ"ד, ולכאורה התם מיירי גם בסופה לצאת דרך פתח הבית, ומ"מ הטומאה עוברת לאהל העליה דרך הארובה, אבל באמת י"ל דשאני דין מחיצה מן הצד לדין מחיצת תקרת הבית, דגבי תקרת הבית מכיון שתחת הארובה בבית ודאי טמא מדין חבוט רמי, הרי שוב אמרינן דטומאה בוקעת ועולה ומתפשטת שם, ומש"ה אף שסוף הטומאה לצאת דרך פתח הבית מ"מ לא פקע עי"ז דין בקיעת הטומאה למעלה. ורק בדין הבאת טומאה מאהל לאהל ס"ל לרש"י דכל שסוף הטומאה לצאת בפתח אחר אין הטומאה באה לשם, ולפ"ז נראה דגבי ארובה ליתא להנך שיעורים המבוארים באהלות פ"ג גבי פתחים וחלונות, אלא כל שיש שם פו"ט הטומאה בוקעת ועולה, ורק כשאין שם פו"ט הו"ל כסתום ואין הטומאה בוקעת לעליה, ועדיין צ"ע בזה.

והנה בשטמ"ק ביצה שם כ' לבאר דברי רש"י בביצה דף י' הנ"ל בשני אופנים אחרים או דמיירי כשיש אהל אחר חוץ לבית ואירי מפסיק בניהם דל"ש בזה דין הבאת טומאה, ומ"מ ס"ל שדין סוט"ל שייך גם בזה, וכבר נחלקו בזה הפוסקים ע"י בשו"ע יו"ד שע"א סע' ד', או דמיירי שאהל הפתח אין בו טפח דגם בזה ליכא הבאת טומאה, ומ"מ דין סוט"ל ס"ל דשייך בזה. ולפ"ז הרי נמצא דגם לדעת רש"י בביצה

קא מרוח בההוא קא מרוח, ע"כ. ומבואר דהא דאמר' דעוג פתחו כמלואו, היינו לענין שאינו מציל על פתחים כמותו, אבל כשפתח א' גדול ושאר הפתחים קטנים, אמר' דכי קא מרוח בההוא קא מרוח, ומציל על שאר הפתחים, ולפ"ז מסתבר דה"ה גם במת שלם ואין שם פתח ד', דאמר' שסופו לצאת דרך הפתחים ולא מטמאין לכל סביביו, אלא שמסתימת דברי רש"י הנ"ל מבואר אינו מציל אפי' על הפתחים הקטנים, ואפי' חור כמלא אגרוף טמא, וצ"ל דהיינו משום דקאי לההו"א ואכתי לית לן הך סברא דכי קא מרוח בההוא קא מרוח, ומעתה לכאורה נראה דאין סברא לומר שסוף הטומאה לצאת דווקא דרך הפתחים, ומן הדין לכאור' שיהא טמא כל סביביו מדין סוט"ל, וא"כ צ"ע מש"כ רש"י דמטמאין לחור שבכותל כמלא אגרוף. ומה ענין שיעור זה של כמלא אגרוף שנאמר בדין הבאת טומאה מאהל לאהל, לדין סוף טומאה לצאת, וכבר עמד בזה בחז"א אהלות, סי' יז ס"ק ד'.

והנה, ברש"י ביצה י' ע"א פירש אמתני' דאהלות פ"ז מ"ג הנ"ל, המת בבית ולא פתחים הרבה וז"ל, כולם פתוחים או כולם סגורים עכ"ל. וכבר תמהו בזה בשטמ"ק שם, דאם הפתחים פתוחים פשיטא דכולם טמאים, שהרי קי"ל דטומאה עוברת מאהל לאהל דרך פתחים וחלונות, ואי"ז שייך כלל לדין סוט"ל. והיאך תנן במתני' עלה חשב להוציאו בא' מהן וכי' הציל על כל הפתחים, דסו"ס אמאי לא תצא הטומאה דרך אותם הפתחים הפתוחים, ולכאור' מבואר מדברי רש"י, דאף שיסוד הדין דטומאה עוברת מאהל לאהל אי"ז שייך לדין סוט"ל, וגדולה מזו שאף בשאין הטומאה עצמה בבית אלא בקעה לתוך הבית ג"כ עוברת מאהל לאהל, כמבואר במשניות אהלות פ"ט, גבי כוורת וטומאה ע"ג וגבוהה טפח נטמא אף הבית, מ"מ אם אך היא הטומאה בבית שסופה לצאת דרך פתח מסוים פקע מהך טומאה דין הבאת טומאה מאהל לאהל, עי"ז שסופה לצאת דרך פתח אחר, וכעין סברא זו נמצא בתשובת פנ"י הנודעת בענין סוט"ל, (מובא גם בשו"ת חת"ס יו"ד ש"מ, והרחיב לדון בדבריו, נדפס מחדש בתשובות פנ"י החדשות). שהתיר את הבתים הפותחים לביכין שפתוחים לבית שהמת שם, כיון שלעולם לא תכנס הטומאה מהבית לביב ע"ש, ואם כי סברתו מחודשת מאד, ונחלקו ע"ז גדולי האחרונים, ע"י שו"ת חת"ס יו"ד (שם) מ"מ לכאורה י"ל בדעת רש"י דכשסוף הטומאה לצאת דרך פתח מסוים, מציל על שאר פתחים אפי' שהם פתוחים, ואם נימא הכי הרי מיושבים היטב דברי רש"י הנ"ל גבי עוג שפתחו כמלואו,

מורינו הגאון רבי חנוך הבלין שליט"א • נג

לבית, וא"כ לכאורה קשה מ"ש היכא שהאור
מפסיק דלא אמרינן סוט"ל, וצ"ע.

וברמב"ם פט"ז מטומאת מת הל' ו' כתב וז"ל
בית שנסדק גגו וכתליו ונעשה שני
חלקים והיתה טומאה בחציו החיצון שהפתח
בו, הכלים שבחציו הפנימי כולם טהורים,
היתה טומאה בחציו הפנימי אם היה רוחב
הסדק כחוט המשקולת כלים שבחציו החיצון
טהורים ואם היה פחות מכאן הרי הן טמאין
עכ"ל, ומבואר ברמב"ם דכל דין בית שנסדק
היינו דוקא בשנסדקו גם כתליו, והנה לענין
שיחשבו כאהל אחד להתפשטות הטומאה הרי
ברור דלא איכפת לן כלל בכתלים, ואם אך נסדק
גגו אין כאן אהל אחד להתפשטות הטומאה,
ועל כרחק דמש"כ הרמב"ם דבעינן גם שנסדקו
כתליו היינו לענין דין סוט"ל, דכשטומאה
בחציו הפנימי אין הכלים שבחציו טהורים,
אא"כ נסדקו כתליו, וא"כ הרי מוכרח מדברי
הרמב"ם דדין סוט"ל אינו רק לחשוב המחיצה
כמאן דליתא, אלא דהוי טעם להבאת הטומאה
לאותו אהל שהטומאה תצא דרך שם, והכי
מוכרח גם ממש"כ הרמב"ם אך שיעורא דחוט
המשקולת רק לענין טומאה בפנימי, אבל לענין
טומאת הכלים שבפנימי כשהטומאה בחיצון
משמע דאפי' כל שהוא ממש מפסיק, ולא בעינן
לשיעורא דחוט המשקולת, וע"כ דהיינו משום
דהך שיעורא הוי רק לענין דין סוט"ל, והיינו
משום דלדין סוט"ל לא בעינן חיבור אהלים
כמו לענין טומאה מאהל לאהל וכנ"ל, אכן עצם
הדברים צ"ב דאם אמנם יסוד דין סוט"ל הוא
דחשבינן להטומאה כאילו הוא שם, מאי איכפת
לן בהפסק שבין האהלים כלל, וצ"ב.

והנראה לומר בזה, דבעיקר שם אהל לטומאה
איכא שני ענינים, הא' שכל מקום
שתחת האהל נדון כאהל אחד, והב' שיש
כאן האהלה אחת על הטומאה ועל הטהרות,
ואמנם לענין שהטומאה תתפשט בכל האהל
לא סגי במה דהוי אהל אחד, אלא בעינן גם
שתהא האהלה אחת על הטומאה והטהרות,
ובדין סוט"ל נתחדש דאף במקום שאין האהלה
אחת על הטומאה והטהרות מ"מ חשבינן כמי
שהטומאה באה לשם, וכמ"ש הרא"ש, אבל
מ"מ כללל הוא דדרך הטומאה לצאת ואין דרכה
להכנס, ומש"ה במקום שנחשבים כשני אהלים
נפרדים לא אמרינן סוף טומאה לצאת, ומש"ה
בבית שנסדק גגו ולא נסדקו כתליו הגם דבלא
דין סוט"ל אין הטומאה עוברת מחלק הא' לשני,
כיון דהוי אהלות חלוקות. מ"מ מכיון שהם
מחוברים בכתלים הרי הם חשובים כאהל אחד,
ומש"ה כשהטומאה בפנימי כלים שבחיצון
טמאים מדין סוט"ל, וה"ה נמי בשנסדקו כתליו

הנ"ל לא מיירי בדין הבאת טומאה מאהל לאהל,
אלא בדין סוט"ל, וקשה אמאי נקט בערוכין
לשיעורא דכמלא אגרוף, וצ"ע.

ובאמת דגם עיקר דבריהם שביארו דמיירי
בשאין שם אהל טפח צ"ב, דהא בעיקר
דין סוט"ל כבר האריכו שיש לפרש בשני
אופנים, או משום שרואין כאילו הטומאה
כבר יצאה לשם, וכ"ה ל' הרא"ש בהל' טומאה,
וכ"מ במהר"מ אהלות פ"ט מ"ב וכ"ד מ"ג.
או שאנו דנין כאילו נפתח הפתח ונסתלקה
המחיצה, וכמש"כ הגרעק"א בשו"ת ח"ב י"ח,
ועי' בסוף פתח האהל כלל א' שהאריך בזה
הרבה, ולכאורה לשני הביאורים מסתבר שאם
אין באהל שסוף הטומאה לצאת לשם טפח,
ל"ש דין סוט"ל, דגם אם הטומאה שם, לא
היתה מתפשטת שם, וגם אם היה הפתח פתוח,
לא היתה באה הטומאה לשם, וא"כ צ"ע מה
שפירשו בדעת רש"י דמיירי בשאין שם פו"ט.

ונראה בזה, דהנה כבר הובא לעיל מחלוקת
הפוסקים אי אמרינן סוט"ל היכא שהאור
מפסיק בין האהלים, וכבר הכריעו האחרונים
ע"ש בב"י הגר"א ובשו"ת רעק"א הנל דכל כה"ג
ליכא דין סוט"ל, וכתבו דלכאורה משנה שלמה
היא באהלות פ"א מ"א הבית שנסדק טומאה
בחורן, כלים שבפנים טהורים, טומאה בפנים
כלים שבחורן ב"ש אומרים עד שיהא נסדק ד"ט,
ב"ה אומרים כל שהוא, ע"כ. ויסוד החילוק שבין
טומאה בחורן לטומאה בפנים, דבטומאה בפנים
סופה לצאת לחורן, ומ"מ מבואר דס"ל לב"ה
שאף בכל שהוא סגי להפסיק שלא נטמא החיצון
מדין סוט"ל, הרי דכל שיש אור בין האהלים
ל"א סוט"ל, ועי' בתשובת רעק"א שם שבי',
דזהו משום שדין סוט"ל אינו אלא שנחשוב
הדלת כפתוחה, אבל להביא טומאה לאהל אחר
לגמרי ל"ש דין סוט"ל, אלא דאכתי קשה לד'
הרא"ש דס"ל שדין סוט"ל הוא דחשיב כאילו
הטומאה באה לשם, דמאי שנא דין ב' אהלים
החלוקים ע"י מחיצה מדין ב' אהלים החלוקים
ע"י אור, ועוד יש לתמוה על דברי רע"א הנ"ל
ממתני' דאהלות פ"ד מ"ב תיבת המגדל יש בה
פו"ט ואין ביציאתה פו"ט, טומאה בתוכה הבית
טמא, טומאה בבית מה שבתוכה טהור. שדרך
הטומאה לצאת ואין דרכה להכנס, ר' יוסי מטהר
מפני שהוא יכול להוציאה חציים או לשרפה
במקומה, ע"כ. ומבואר דטומאה בתוכה הבית
טמא מדין סוט"ל. והגם שאין בפתח פו"מ מ"מ
מכיון שסופה לצאת דרך שם לבית הבית הטמא,
והתם הא ל"ש כלל לומר שאנו דנין כפתוח דהא
הפתח פתוח אלא שאין בו פו"ט, וע"כ שיסוד
הדין הוא משום שרואין כאילו יצאה הטומאה

אלא דבלא דין סוט"ל לא היו הפתחים טמאים
דמכיון שהשתא מיהת הפתח סגור הוו אהלות
חלוקות, ורק מדין סוט"ל נטמאו הפתחים.

ולפ"ז נראה לבאר דברי רש"י כפי שביארו
בשטמ"ק דהך דינא דהמת בבית מיירי
גם כשהפתחים פתוחים אלא שאין שם טפח
ומטמאין להו מדין סוט"ל, ונראה לבאר
בדעת רש"י, עפ"י שביאר בכתבי הגר"ח ז"ל
בדין ארובות, בדעת הרמב"ם פ' ט"ז מטו"מ
והמהר"מ באהלות פ"י מ"ד דארובה שבין בית
לעליה ואין בה פו"ט והטומאה כנגד הארובה
הבית טמא והעליה טהורה. וביאר הגר"ח ז"ל
דאף דל"ש בכה"ג דין חבוט רמי כיון שאין
בארובה פו"ט, מ"מ מכיון שמקום שכנגד
הארובה הוי בתוך האהל הבית, אלא שחסר שם
האהלה, משום כך סגי גם באהלה שמלמעלה
בעליה אף שאינה מצטרפת עם הבית יעושה.
והנה כבר נתבאר לעיל דגם בכה"ג דהוי אהל
אחד מ"מ מכיון שהאהלות חלוקות בעינן לדין
סוט"ל. ובלא"ה אין הטומאה מתפשטת שם,
וזהו לכא' שלא כדברי הגר"ח ז"ל, אמנם י"ל
דשאני גבי ארובה שאין בה פו"ט שהמקום
שם בטל לכל הבית. ולית ליה חשיבות בפני
עצמו, ומש"ה סגי ליה בכל האהלה שהיא
להביא הטומאה לשם, ועכ"פ חזינן מדבריו
דגם באהלה כל דהוא סגי להביא הטומאה
היכא דהוי אהל אחד, ולפ"ז י"ל בד' רש"י
דהכא מכיון שהוי אהל הפתח בכלל אהל הבית
ואפי' שהפתחים נעולים, וכמש"נ לעיל, מש"ה
סגי במה שסוף הטומאה לצאת לשם, שע"י
האהלה זו של הפתח אף שאין שם טפח תתפשט
הטומאה לשם.

ולפי המבואר א"ש היטב דברי רש"י בעירובין
ל' ע"א, שכתב גבי עוג מלך הבשן דבליכא
פתח דחזי ליה מטמאין חור שבכותל כמלא
אגרוף, ולכאורה קשה דמהכ"ת להך שעורא
בדין סוט"ל ולכאורה היה נראה דמכיון דליכא
פתחא דחזי ליה מטמאין לכל סביביו, אכן
לפמש"נ י"ל דדעת רש"י דלא כתוב ב"ב י"ב
ע"א המובא לעיל, דבית סתום מטמא כל סביביו
מדין סוט"ל, דדוקא בפתח שעומד להפתח
דחשיב כפתוח והוי כאהל אחד אמרינן סוט"ל,
משא"כ בבית סתום, אלא דרש"י מיירי בחור
שבכותל שאין בו רוחב טפח ופתוח לבית, ואם
יש בה כמלא אגרוף הוא נדון כאהל אחד עם
הבית וטמא מדין סוט"ל, משא"כ בשאין שם
כמלא אגרוף ולאו שם פתח ב', דל"ח כאהל
אחד עם הבית, ומש"ה ל"ש לטמא מדין סוט"ל
כיון שאין דרך הטומאה להכנס לאהל אחר.

אבל בפחות מחוט המשקולת, דאף שחשיבי
כאהלות חלוקות, מ"מ חשיבי כאהל אחד לענין
דין סוט"ל, משא"כ בנסדקו גגו וכתליו כחוט
המשקולת דחשיבי כשני אהלים נפרדים, בזה
לא אמרינן סוט"ל לטמא החיצון כיון דאין דרך
הטומאה להכנס לאהל אחר, ולפ"ז א"ש גם הא
דתיבת המגדל דאף שאין ביציאתה פותח טפח,
מ"מ אם הטומאה בתוכה הבית טמא, דבאמת
אהל המגדל ל"ח כאהל אחר מהבית, כיון שאינו
אלא אהל עראי דלא מבטל לאהל קבע, אלא
דמ"מ אי לאו דינא דסוט"ל לא היה נטמא הבית,
כיון שסו"ס אם ינטל המגדל מן הבית תנטל גם
הטומאה שבתוכו, וכמו שביאר בחי' הגר"ח
פ"כ מהל' טו"מ ה"א ד"ה אכן, וכ"ז לא מהני רק
שיהיו נדונים כאהלות חלוקים, אבל מ"מ פשוט
דתוך המגדל הוי בכלל תוך הבית, ומשו"ה שייך
בזה דין סוט"ל, אלא שעדיין צריך לבאר עיקר
דין סוט"ל גבי מת שבבית והפתחים נעולים,
דלכאורה כל כה"ג הוי אהלים נפרדים לגמרי,
ואמאי מטמאין התם מדין סוט"ל, ודוחק לומר
דהתם הוי באמת מטעמא אחרינא, ומשום
דחשבינן להפתחים כפתחים מחמת שסוף
הטומאה לצאת משם, וצ"ע.

והנה בפר"ח ביצה י ע"א פירש אהך דינא דהמת
בבית ולו פתחים הרבה וז"ל, כולם טמאים
שאיין לך פתח שאינו עשוי לבא ולצאת, וקי"ל
שכל פתח העומד להפתח כפתוח דדמי, ואינו
חוצץ בפני הטומאה, אלא דבר הסותם לגמרי,
ותנן בפ' כיצד צולין מן האגף ולפנים כלפנים מן
האגף ולחוץ כלחוץ, ואסיקנא אגף עצמו בשערי
עזרה כלפנים, בשערי ירושלים כלחוץ, מפני
שמצורעים מגינים תחתיהם בחמה ובגשמים
עכ"ל. ועי' בס' פתח האהל שכ' דבר"ח מבואר
דדין סוט"ל הוא דחשבינן להפתח כפתוח, אלא
דבאמת דברי הר"ח צ"ב, דהא מדבריו משמע
דהטעם דחשיב כפתוח זהו משום שאין לך
פתח שאינו עומד לבא ולצאת, וא"כ מה שייך
זאת לדין סוט"ל, ואי חשבינן ל' משום הך
טעמא כפתוח, א"כ גם כשאין סוף הטומאה
לצאת משם יהא טמא. ואשר נראה לומר ע"פ
המבואר לעיל, דעיקר דין סוט"ל הוא לטמא
אף באהלה שחלוקה מהאהלות הטומאה, אבל
באהל אחר לגמרי לא אמרינן שתכנס הטומאה
לשם, ומעתה נראה דהן הן דברי הר"ח, דאף
שכל הפתחים סגורים מ"מ מכיון שעומד
הפתח להפתח הוא אהל אחד, ומש"ה הפתחים
טמאים מדין סוט"ל, אבל אם לא היינו דנין
הפתחים כפתוחים, והוי חשבינן להו כאהלים
נפרדים, לא היה שייך בזה דין סוט"ל וכמש"כ.

מוריניו המשגיח הגאון רבי אהרן זלזניק שליט"א

דברים שנאמרו לאחר האסון בעלותם בסערה השמימה של מ"ה נשמות במיתה קשה של חנק. אנשים מכל החוגים מכל המקומות של הציבור החרדי. אין מקום להצביע עליו שהוא נפגע בדוקא ואם אחז"ל אחד מן החבורה שמת תדאג כל החבורה, אבל כאן כל חבורה וחבורה יש להם מת ונמצא שכולם צריכים לדאוג ודאגה בלב איש ישיחנה. ואמנם אנו בני החבורה בישיבת פוניבז' הקרובים אל החלל ה"ה הרב חיים עוזר זצ"ל אשר עלה ונתעלה בישיבה הקדושה בתורה ועבודה ובמידות טובות. עד שנבחר לעלות במעלות קדושים וטהורים להיות ה' מתקדש ומתכבד על ידו כמ"ש באבן עזרא (ויקרא י' ג') "הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש" כבר אמר לי ה' שהוא יראה קדושתו בקרובים אליו וכו' וכאשר אראה בהם קדושתו אז אהי' נכבד ועל פני כל העם אכבד ויראו ממני. מיוחד היה הרב ר' חיים עוזר זצ"ל בשקיעות התורה מתוך שמחה בעבודת התפילה כבן המתחטא לפני קונו ובטהרה, בטהרת הגוף והנפש ובמידות טובות להיות שוקד על תקנת חברו כלשון הר"י (שע"ת ג' י"ג) וע"כ נבחר להיות מן הצדיקים שכשהקב"ה עושה בהם דין מתירא ומתעלה ותקלס (רש"י שם) וכאשר נתבונן במעלותיו ז"ל ונלמד מדרכיו נגיע לתכלית הדאגה שהיא החיזוק היוצא ממנה להתקרב אל הי"ת לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם, למען לא נדאג לריק. מוכרחים להתעורר ולהתבונן מה ה' אלוקיך דורש מעמך על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת מה חרי האף הגדול הזה, ודאי הוא רוצה שנבין שנקבל מוסר ה' ולא נהיה בגדר לשווא הכיתי את בניכם מוסר לא לקחו, הקב"ה טוב ומטיב אוהב עמו ישראל שלמה המלך ע"ה אמר: חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שיחרו מוסר. הקב"ה לא רוצה לצער אותנו אבל חפץ הוא שנטיב דרכינו נתקן את הדרוש תיקון נעשה מה שצריך ולא נעשה מה שלא צריך, ואז נהיה בגדר של שבטך ומשענתך המה ינחמוני. אבל מהו הדבר הזה שהוא רוצה מאיתנו אין לנו נביא שנוכל ללכת אליו לדרוש אלוקים שיאמר לנו בשלמי הרעה הזאת לנו, אך בהכרח שאם הקב"ה מדבר אלינו באופן הזה הרי שאנו מסוגלים להבין בעצמינו את דבר ה' אלא שצריך להתאמץ יותר ולנסות להבין, ננסה לחשוב במה אנחנו יכולים לתקן את עצמינו יותר.

בענין קדושת ישראל

גם לז' קרובים מלבד למת מצווה. וכל זה הוא מעין הקדושה, דרגות בקדושה, ומהי קדושה, הפרשה והבדלה, רוממות, אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל

הנה בפרשיות שקראנו בחומש ויקרא קדושת ישראל, עריות, בטומאה וטהרה בכלל, ובקדושת כהנים בפרט, איסור להיטמא למתים מלבד שבעה קרובים, וכהן גדול שאינו מטמא

הלשונות וקידשתנו במצוותיך, ע"י התורה והמצוות נעשינו קדושים, מובדלים ומופרשים מהחולין, מהטומאה ומהרחוב.

הבדלות וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, קדושת ישראל היא בהבדלות מההמון, ובהתחברות אל ביהמ"ד אל התורה והמצוות, וכלשון הרמב"ן (אמור כ"א ו') הקדושה היא הפרישות ואילו ההיפך הוא החילול.

ע"ה"פ (ויקרא כ"א ד') לא יטמא בעל בעמיו פירש הרמב"ן: לא יחטא נכבד בעמיו להחל את כבודו וכו' הגדול והנכבד בעמיו יזהירונו שלא יחלל מעלתו בטומאת המתים.

בפשטות אפשר להבין שאזהרה זו לכהן שלא להיטמא למתים היא משום חילול מעלת הכהונה. כי כאשר הוא טמא אסור הוא בכל קודש ואסור להכנס למקדש, ונמצא שבימי טומאתו הפסיד מעלת הכהונה שאסור בעבודה ואף שמצוות הלווית המת היא מצווה גדולה וחסד של אמת אבל מעלת הכהונה היא גדולה ממנה ואינה נדחית מפניה.

וכמו בגדר של תלמוד תורה שהעוסק בתורה ובאה לפניו מצווה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אסור להפסיק מתלמוד תורה כי שקולה תורה כנגד כל המצוות ואף כי תכלית עסק התורה הוא קיום המצוות אבל לימוד התורה הוא מעל כל המצוות ומעלתה גדולה ולכן דוחה היא את כל המצוות.

וכך ככהן שמעלתו גדולה אסור לו לחלל מעלתו, ולכן אפילו לצורך הלווית המת אסור להטמא כי בזה מחלל מעלתו.

אבל ביתר ביאור נאמר שלא רק שמפסיד את האפשרות לעבוד במקדש למעשה, אלא בעצם מעלתו מתחלל הוא ע"י שנטמא. ונבאר.

הנה נצטוינו לקדש את השבת "זכור את יום השבת לקדשו" מהי קדושת של השבת איתא ברש"י ע"ה"פ ויקדש אותו: קדשו במן שלא ירד כלל בשבת. ובאבן עזרא: ויקדש אותו שלא נעשתה בו מלאכה כמו בחבריו דהיינו שנשתנה יום השבת משאר ששת ימי המעשה. נבדל ונתקדש ולכן נצטוינו גם אנו לקדש את השבת ככתוב בישעיה (נ"ח ג') "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד וכבודו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר". ברד"ק (שם) זהו הכבוד שתמנע לעשות מלאכה וכו'. וחז"ל

פי' דרכיך, מנהגך שלא יהיה מנהגו של שבת כמנהגו של חול, ושלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, הילוךך, מאכלך, דיבורך. כל הנהגתך בשבת צריכה להיות שונה מימות החול ובזה הוא מכבד את השבת בהראותו שהוא שונה ונכבד מימות החול וזוהי קדושת שבת ואם אינו עושה כן אלא עושה מלאכתו בשבת כבימות החול שמשווה אותו לכל הימים ובזה מסיר את מעלת השבת על שאר הימים ומחללו מקדושתו.

ונתבאר בזה שקידוש וחילול ה' הם שתי הפכים קדושה היא הבדלה והפרשה מעלה מיוחדת ושונה, ואילו חילול הוא השפלת הדבר ממעלתו ללא הבדל בינו לשאר הדברים וזהו חילול עצם הדבר ומעלתו.

וכך הוא בקידוש וחילול ה' ח"ו.

הר"י בשע"ת (ג' קמ"ג-קמ"ח) ז"ל: כל היצורים כולם נבראו לכבוד ה"ת שנא' כל הנברא לשמי ולכבודי בראתיו וגו'. כי המחלל את ה' ובזה דברו אבדה תקוותו. כי לא רב לו אשר לא יקים מה שנדרש ממנו וכו' לכבד את ה' ולקדשו. אבל שלח ידו לעשות את התמורה וההפך ולחלל את שם קדשו כי מדרכי השי"ת להודיע בכל מבטא שפתיים וכל אשר ירמוז עיניים ובכל הנהגה ופועל ידיים כי יסוד לנפש האדם וכו' עבודת השי"ת ויראתו ותורתו כי זה כל האדם, ודבר זה כבוד ה' יתברך. והמבזים לת"ח ויראתו מבטלים הידיעה הזו ומראים ההפך בהנהגתם וכאילו אומרים אין העבודה עיקר וכו' והם מחללים את התורה וכו' על כן יכבדו עבדי ה' יתברך את חכמי התורה לכבוד ה' יתברך ואחרי אשר יתברר שהכל ברא ה' יתברך לכבודו חייב האדם לשום ליבו בכל עת לכבד את ה' ולקדשו בדבריו ולרוממו וכו' כמ"ש אברך את ה' בכל עת תמיד תהילתו בפי וכאשר יתייצב בתוך העם וידבר עם חבריו וכו' ישגיח בכל מוצא שפתיו לקדש את ה' בדבריו וכו'.

מבואר בדברי הר"י שעניין קידוש ה' הוא בהנהגתו של האדם דיבורו והילכו באופן שיכבד את התורה ולומדיה, ואילו מי שמתנהג להיפך באופן שמבזה ת"ח, מבזה את התורה ולומדיה זו המחלל את ה'. כי הוא משפיל מעלת הת"ח ומראה שאין הבדל בין מי שלומד למי שלא לומד תורה.

מורינו המשגיח הגאון רבי אהרן זלזניק שליט"א • נז

הבדל בין מי שלומד תורה למי שלא לומד וזהו חילול ה'.

הזכרנו את הרש"י: שהקב"ה עושה דין בצדיקים מתיירא ומתעלה ומתקלס וכו'. ויש להבין במה מתקדש שמו יתברך בעשיית הדין.

ונראה שהנה נחלקו חז"ל בסיבת מיתת בני אהרן ר' אליעזר אומר מפני שהורו הלכה בפני משה רבן. רבי ישמעאל מפני שנכנסו שתויי יין למקדש אין שנאמר כך או כך נמצא שעברו על ציווי ה' בזה נגרם חילול ה' אם משום שהורו הלכה בפני משה רבם וגרמו בזה למעט מעלתו של משה, וכמו שכתב הר"י המבזים לת"ח כאילו אומרים אין העבודה עיקר ואין מעלה לת"ח, ובין אם שתויי יין נכנסו למקדש הרי שבינו כבוד המקדש ואין מעלה לו ובזה נגרם חילול ה'.

וכאשר הקב"ה עושה דין בצדיקים הוא מתקדש ובוה מתכפר מה שחיללו את ה'.

כאמור אין לנו נביא שיאמר לנו על מה באה הצרה הזו עלינו אבל ברור הוא שבעשיית דין בכאלה ת"ח בני תורה בני עליה עובדי ה' ודאי מתגדל ותקדש שמו ית'. ונמצא שהתביעה היא על חילול ה' שנעשה על ידינו ולכן צריך להתקדש שמו יתברך בדין הנורא הזה ומהו חילול ה' הבאנו מהר"י שכאשר בן תורה אינו מתנהג כפי שראוי לו ומחלל כבוד לומדי תורה זהו חילול ה' שיוור ממעלתו ומראה שאין הבדל בינו לבין הרחוב וע"ז אין לו זכות לוותר על המעלה של בן תורה, א"כ התיקון הוא לעשות קידוש ה', בהנהגה, בלבוש שלא כברחוב ואם זה בהנהגה בין אדם לחברו לכבד את חברו ובוודאי לא לבזותו וכ"ש לכבד ת"ח גם אם הוא לא בדיוק מה שאתה חושב שהוא צריך להיות. הר"י לא חילק בזה וכאשר נתחזק בתורה בשקיעות בהתמדה בעמקות ובעבודת הלב זוהי תפילה, אולי יחוס עם עני ואביון אולי ירחם.

וזהו ענין מעלת הכהנים שנתקדשו בקדושה מיוחדת שאסור להם להיטמא למתים, וכן הנזיר שנתקדש בקדושה מיוחדת אסור לו להיטמא למתים כי בזה הוא מחלל מעלתו, וכן הכהנים צריכים להיות בקדושה יתירה על כל ישראל כמו שכתב הרמב"ן: "וקדשתו כי קדוש אני ה' מקדישכם" והטעם כי מאחר שהוא מקריב לחם אלוקיו קדוש יהיה לך כי על ידו אני מקדש את כולכם ומשרה שכנתי במקדשכם.

מבואר ברמב"ן שנצטוו הכהנים להיות בקדושה יתירה כי ע"י יש השראת השכינה בישראל ואם אינו שומר על קדושתו ממילא הוא מחלל את ה'. ואם יאמר הכהן שהוא מוחל על כבודו לא יועיל לו כי אין כבודו מחול ואינו בעלים על זה, מוכרח הוא להיות קדוש בעל כורחו.

ואף אנו בני הישיבות לומדי התורה הקדושה מוכרחים אנו להתנהג כבני תורה, בהנהגה מיוחדת. בן ישיבה אין לו את האפשרות לומר אני עניו אני מקפיד על כבודי אני רוצה להתגאות על אחרים רוצה אני להתנהג כפשוטי העם בני הרחוב ולא כבני תורה, מתחייב הוא בנפשו. באשר הוא מחלל מעלתו וחילול זה הוא חילול ה' כמבואר בר"י הנ"ל.

ר' איצלה בלזר זצ"ל היה אומר שאפי' שנפסק הדין בשו"ע (יור"ד רמ"ג ב') דאין בדורנו ת"ח לעניין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו, אבל לעניין חילול ה' הננו ודאי כת"ח. ואדם לא יכול למחול על מעלותיו אפילו במקום מצווה כשם שהכהן לא יכול למחול על מעלתו וכן הנזיר.

בן תורה צריך תמיד לשמור על מעלתו להתנהג מכובד, באהבת הבריות בכבוד הבריות מדבר בנחת עם חברו עד שיאמרו אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלימדו תורה וכו' פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו. ואם אינו מתנהג כן אלא מתנהג ככל ההמון בזה הוא מחלל מעלתו שמראה שאין

יהיו הדברים לע"נ הטהורה של בן החבורה ר' חיים עוזר ב"ר שלום ז"ל ואם יצא מזה חיזוק למאן דהו בוודאי יהיה בזה תועלת לנשמתו והוא המעט שנוכל לעשות לטובת נשמתו להיותו מהלך בין העומדים האלה ובמהרה נזכה לתחיית המתים בביאת משיח צדקנו ולבנין בית המקדש.

ועיין בחלקת מחוקק [סימן מ"ד ס"ק י"ג]
"ונראה אף למאן דס"ל מקודשת אם

מורינו הגאון רבי מיכאל קופמן שליט"א • נט

וכתב הגרעק"א [שם] "לענ"ד מה דמקודשת
הוי קדושין גמורים, אלא דמה דאין
חייבין מיתה על חציה שפחה וחציה בת חורין,
היינו כיון דביאתו לא היה בכולה א"א. ומשום
דמשתמש בצד אישות לא חייבי' תורה מיתה.
אבל בזה בקידש העובר אף בלא חזר וקידשה.
נראה דחייבים מיתה דכל העובר נתקדשה
קדושין גמורין ובא על כולה א"א."

ומבואר לכאורה שנחלקו הגרעק"א והגר"ש
איגר בנדון זה אם יסוד הדין של שפחה
חרופה שאין חייבים עליה חיוב מיתה הוא
משום גריעות בחלות הקידושין, או שהקידושין
הם קידושין גמורים, אלא שהגרעק"א שינה
ממה שכתב האבני מילואים שהוא גזה"כ של
פטור מחיוב מיתה, וביאר שיש כאן מילתא
בטעמא לפטור מחיוב מיתה משום שנמצא שיש
חסרון בגוף מעשה האיסור כיון שחציה אינה
אשת איש.

דברי החתם סופר

ועייין בתשובת חתם סופר [אבן העזר ב סימן
קנ"א] "הרי כ' תוס' ורא"ש בגיטין מ"ג
ע"א הא דאמר' התם בעבד חציו בן חורין
אי אין קידושין לית ל' יורשי' כו' ה"ה לענין
חיים שאין בנו מיוחס אחריו וא"כ בשפחה
נמי נהי דקידושי' קידושי' מ"מ לכ"ע מודים
שלא להתחייב עלי' מיתה כ"א אשם שפחה
חרופה כו' וא"כ כיון שצד שפחות מעכב על צד
חירות לעכב הקידושי' הה"נ שאין לולדה חיים
אחריו ונהי דולדה כמותה אבל אינו מתייחס
אחריו ליורשה כלל וזה ברור לפע"ד". ויסוד
דברי החתם סופר ברורים מאוד שהם מיוסדים
ועומדים על מה שנוקט שיש חסרון גמור בגדר
הקידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין.

להעיר הרבה בדברי החתם סופר

אלא שעיקר דברי החתם סופר הנוקט לדון
משום סברא זו שכתבו התוספות שאם
חציו עבד וחציו בן חורין אין לו קידושין הבן
אינו מתייחס אחריו דהוא הדין אשה שהיא
חציה שפחה וחציה בת חורין שאין לה תורת
קידושין הבן לא יתייחס אחריה מחודשים מאוד,
דלכאורה כל עיקר הסברא שאין יחס היינו ביחס
לאב שכיון שאין לו שייכות של קידושין חשיב
דרך הפקרות והוה כזרמת סוסים וזמתם, אך

בה וה"ל חליצה מעליא לפטור צרותיהן".
ולדעת האבני מילואים אף איסור ערוה שלה
יפטור את צרתה.

דברי המנחת חינוך שאין חיוב על איסורי קרובות

עוד מצאנו שנחלקו גדולי האחרונים אם יש
תפיסת קידושין בקרובתיה, עיין במנחת
חינוך [מצוה קצ"א] "ואני מסופק אם א' קידש
ח"ש וחב"ח כו' ואם בא עליה בנו אי נמא דהיא
אשתו רק דהתור' גילת' דאין חייבין עלי' משום
א"א אבל משום אשת אב אפשר דחייב מיתה
וכן לענין אשת אחי אביו אם היתה ש"ח ונראה
מצד הסברא כיון דאין קדושין גמורין לענין
א"א כמו כן א"ח עלי' משום עריות הנ"ל".
והוסיף המנחת חינוך [שם] "ואני יודע אם
עכ"פ איסור יש בדבר כו' אפשר דאפי' איסור
אין עליו דהתורה לא אסרה רק אם הי' בה
אישות גמורה כו'".

אמנם יעויין באבני מילואים [סימן מ"ד ס"ק ד]
"נראה דאע"ג דגלי קרא בשפחה חרופה
דהבא עלי' לא יתחייב מיתה אלא באשם היינו
לענין איסור אשת איש גלי קרא אבל לענין
איסור קרובים כמו באשת אח לא גלי קרא וכיון
דתפסי קידושין הוי ל' אשת אח וממילא הוא
בכרת כו' וכיון דה"ל לאחיו מחייבי כריתות אין
קידושין תופסין בה לאחיו".

תשובת הגרעק"א

ועייין בתשובת רעק"א [קמא סימן קע"א] שכתב
הגר"ש איגר לבאר דברי הרמב"ם [פ"ז
אישות הט"ז] "האומר לחבירו אם ילדה אשתך
נקבה הרי היא מקודשת לי בזה לא אמר כלום,
ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר
הרי זו מקודשת, ויראה לי שצריך לחזור ולקדש
אותה מאביה אחר שתילד כדי שיכניס אותה
בקידושין שאין בהן דופי", שכוונת הרמב"ם
משום דהוה כקידושי חצי אשה במקום שלא
שייר בקנינו ומזה "הטעם כתב הרמב"ם דצריך
לחזור ולקדשה שיהיו קדושין שאין בהם דופי,
היינו דמ"מ כיון דלא נתקדש תחילה רק חציו,
אף דמהני מכל מקום לא הוו קדושין גמורים,
כמו דחזינו בחציה שפחה וחציה בת חורין
דאין חייבים מיתה עליה משום דלא הוי קדושין
גמורים".

ספק המנחת חינוך אם חשיב קידושין לחייב חייבי לאוין לדעת הרמב"ם

ועיין במנחת חינוך [מצוה תקנט, א] לגבי לאו דלא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה "ואם פצוע דכא או כרות שפכה בא על חציה שפחה וחציה בת חורין, באופן דחלק הב"ח לא הוי גיורת רק ישראלית גמורה, וציירתי כ"פ בח"ז אין לכפול כו' להר"מ דסובר דבלא קידושין אינו חייב וחציה שפחה וחציה בת חורין מתקדשת רק דאין חיוב מיתה עליה בנתקדשה רק אשם ומלקות עי' באה"ע סי' מ"ד אפשר לספק דאפשר דהתורה לא חייבה אחר הקידושין רק בקידושין גמורים שחייבים מיתה אבל זה שאין חיוב מיתה רק אשם ומלקות לא נקרא קידושין ופטור והובא כ"פ בח"ז". וכן נסתפק המנחת חינוך [מצוה תקס, א] לגבי הלאו דממזר וממזרת ד"אפשר קידושין גמורים בעינן כו'". ויסוד כל דברי המנחת חינוך הוא בדרך הנ"ל שיש גרעון בחשיבות הקידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין, והוא אשר דן לומר שלפי הרמב"ם לא יתחייב בחייבי לאוין משום קידושין אלו.

אלא שהדברים מחודשים מאוד דלכאורה פשוט שעיקר הא דבעינן לדעת הרמב"ם בחייבי לאוין קידושין הוא לכך שיחשב בדרך אישות, וא"כ כל שיש בה חלות קידושין אפילו שאין עליהם חיוב מיתה ראוי לדונו כדרך אישות.

דברי המנחת חינוך שראוי לחייבו מיתה ומלקות משום החציו בן חורין

ונראים הדברים בעזה"י לבאר יסוד הנדון אם יש חסרון בעיקר חלות הקידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין בהקדם דבר פלא שכתב המנחת חינוך [מצוה מח, ב] "ואם ישראל יש לו בן מחציה שפחה וחציה בת חורין דהדין דהולד ג"כ חציו עבד וחציו בן חורין כמ"ש כמה פעמים א"כ מצד חב"ח שלו יש לו אב ואם, רק מצד העבדות אינו אביו, מ"מ כיון דהוי אב מצד חב"ח ויש לו אב ואם בודאי חייב על הכאתם".

וכן יעויין במנחת חינוך [מצוה קפט, א] לגבי האיסור של בא על אביו "אם בא על אביו נ"ל דחייב כי הצד ב"ח שבו חייב בכל המצות כישראל כו'". וכן כתב המנחת חינוך [מצוה

ביחס לאם הסברה גדולה שהיחס תלוי בעצם מה שנולד ממנה, ומה אכפת לן אם קידושין תופסים בה. וכן מפורש במנחת חינוך [מצוה מט, א] "אבל חציה שפחה וחציה בת חורין כו' אף אם נאמר דאין קדושין תופסין מ"מ לא מצינו בשום מקום דאין הבן מתייחס אחר האם כו'". ובדרך זה כתב גם במצוה [אות ג].

אמנם עדיין יש מקום לדון משום סברת החתם סופר שהקידושין כל דהו שתופסים בשפחה חרופה אין בהם חשיבות לקבוע יחס כלפי ישראל שבא על חציה שפחה וחציה בת חורין, דלכאורה פשוט שעד כמה שלא היו תופסים קידושין כל עיקר בחציה שפחה וחציה בת חורין ישראל שהיה בא עליה בנו לא היה מתייחס אחריו, שכיון שאשה זו היא מופקעת מתורת קידושין אין מקום לומר שבנו יתייחס אחריו, וכן מפורש במנחת חינוך [מצוה נא, ג], ובדרך זה יש לדון על דרכו של החתם סופר שאף שתופסים קידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין מכל מקום כיון שהקידושין אינם קידושין גמורים אינה חשוכה כמי שהיא בת קידושין לכך שיהיה יחס לזרע של ישראל שנולד ממנה.

אלא שעיקר סברת החתם סופר קשה להולמו דלכאורה פשוט שכל גדר של קידושין שקיים לאיש באשה יש בו כבר סיבה שהזרע יתייחס אחריו, שכל עיקר הסברה שזרעו אינו מתייחס אחריו הוא משום דהוי דרך הפקרות ויש לנו לדון בזה שזרמם סוסים רמות, אולם כל שיש איזה תפיסת קידושין פשיטא שזרעו מתייחס אחריו, וכן עיין במנחת חינוך במקומות רבים עד מאוד שהעתיק מהפרי מגדים [או"ח פתיחה כוללת חלק ב] שישראל הבא על חציה שפחה וחציה בת חורין הבן מתייחס אחריו [עיין מנחת חינוך מצוה א, ב, מצוה יח, טז, מצוה מב, א, מצוה מט, א, מצוה נא, ג, מצוה סא, א, מצוה פח, א, מצוה קכט, ב, מצוה קלד, א, מצוה קפט, א, מצוה קצ, ד, מצוה רמת, ז, מצוה רס, ח, מצוה רסד, א, מצוה רסו, א, מצוה רפא, א, מצוה שצב, א, מצוה תצ, א, מצוה תקננ, א, מצוה תקנט, א, מצוה תקס, א, מצוה תקפט, א], שכיון שיש שייכות של קידושין כבר לא נוכל לומר שהזרע אינו מתייחס אחריו.

חקירת הקהלות יעקב בגדר הדין חציו עבד וחציו בן חורין

ונראים הדברים בעזה"ת דיעויין בקהלות יעקב [גיטין סימן ל"ב] שיש מקום לפרש שחציו עבד וחציו בן חורין הוא חילוק בממשות הגוף של העבד "שחציו ממשות הגוף הוא עבד וחציו השני משוחרר, א"נ חציו ממשות של כל אבר ואבר הוא עבד וחציו משוחרר". ובזה יתפרש לכאורה שהחציו עבד וחציו בן חורין אין להם שייכות זה לזה, שחציו ממנו יש לו דיני בן חורין וחציו ממנו יש לו דיני עבד.

אמנם יש לומר שאין כאן חלוקה בממשות גופו של העבד, שהגדרת השם עבד אינו חל כלפי ממשות הגוף של העבד, אלא הוא חל כלפי האישיות של העבד, שיש לו שם עבד, והיא הנותנת שאף מה שאנו דנים אותו כמחצה עבד ומחצה בן חורין הוא כלפי האישיות שלו, שאנו דנים את האישיות שלו כמי שיש לו ב' צדדי דין חלוקים, שיש בו צד של דין עבד ויש בו צד של דין ישראל.

ובזה נראה שהחציו עבד וחציו בן חורין אינם נפרדים זה מזה, שהאישיות של האדם הזה מחוייב לקיים את כל צדדי הדין המוטלים עליו. עיי"ש בקהלות יעקב שלשונו בדומה לזה, ש"הדיני ישראל ודיני עבד שניהם חופפין על כל גופו דאיכא על כולו תורת עבד מפאת קניני רבו ותורת ישראל מפאת קניני עצמו שיש לו בו".

לדקדק מדברי המנחת חינוך שהדין חציו עבד וחציו בן חורין הוא ב' צדדי דין המוטלים על הגברא

ונראים הדברים בעזה"ת שיש ללמוד מדברי המנחת חינוך דברים מפורשים שיסוד הדין חציו עבד וחציו בן חורין היינו שהאדם מחוייב לקיים ב' צדדי דין חלוקים, והוא אשר נוקט שיש לחייב חציו עבד וחציו בן חורין על הכאת אביו או ביאה על אביו או על אשת אביו, וכן על ביאה בממזרת, שאף שרק מחצה ממנו יש לו דין ישראל להתחייב על כל זה, מכל מקום החיוב מוטל על זה שהוא חציו עבד וחציו בן חורין, שהאדם בעצמו מחוייב לקיים את ב' צדדי הדין המוטלים עליו, וכל שאינו מקיים את החיוב המוטל עליו משום הצד הזה שהוא ישראל ראוי הוא לחיוב מיתה.

קצא, א] לגבי החיוב של בא על אשת אביו "נ"ל דחייב, אף שעל חציו העבדות אינו חייב מכל מקום חיוב רמי עליו מחמת צד בן חורין כו".

ומבואר בדברי המנחת חינוך דפשיטא ליה שאף שרק לגבי החציו בן חורין יש סיבת חיוב על הכאת האב או הביאה על האב או אשת אב מכל מקום יש לחייב אותו מיתה על זה. והדברים צריכים תלמוד שכיון שמעשה האיסור נעשה על ידי זה שהוא מחצה עבד ומחצה בן חורין נמצא שמעיקרא אין כאן מעשה שלם של חיוב. וביותר יש להעיר דאין אנו יכולים לחייבו אותו מיתה והרי על המחצה עבד אין סיבת חיוב מיתה.

וכן יעויין במנחת חינוך [מצוה תקס, א] לגבי האיסור לישא ממרת ד"אסו' בממזרת ולוקין כי החציו הוא ישראל גמור". וכן כתב במנחת חינוך [רסו, ט] לגבי נשים הפסולות לכהונה "ואם חציו כהן וחציו ישראל כמו שציירתי כמה פעמים לעיל, בודאי חייב על הנשים הפסולות מצד הכהונה, וכבר כתבתי זה כמה פעמים". וכן נקט המנחת חינוך [מצוה רסד, א] לגבי הלאו של טומאת כהנים "אם טימא למתים לוקין אותו כי הוא חציו כהן ובכ"מ לענין חיוב מצות חייב ח"ע וחב"ח מצד חלק החירות שבו כו".

ואף בכל זה התמיהה גדולה מאוד דמלבד מה שאין כאן מעשה איסור שלם לכאורה אין שייכות שיחול עליו חיוב שהרי מחצה ממנו אין עליו שייכות של חיוב על זה.

דברי המנחת חינוך שיש להכשיר את מי שחציו עבד וחציו בן חורין לעדות

וגדולה מזאת עיין במנחת חינוך [מצוה עה, א] שאינו מבין מה שכתב הרמב"ם שחציו עבד וחציו בן חורין פסול לעדות ד"כיון דחייב בכל המצות מצד חציו בן חורין בשופר וסוכה ודומיהם חוץ מאיזה מצות כגון ראייה והדברים עתיקין א"כ כיון דחציו כשר א"כ למה אינו כשר כו' עיקר הילפותא ממה הצד שאינם זהירים במצות ה"נ עבד דפטור ממצות ע"ש א"כ כיון דמצד החב"ח חייב במצות ליכא ק"ו ולמה לא יוכשר". ודברי המנחת חינוך מופלאים עד מאוד שאף שהחציו בן חורין חייב במצות וכשר לעדות, מכל מקום החציו עבד אינו חייב במצות ואין שייכות להכשירו בעדות.

ביישוב דברי המנחת חינוך שיש להכשיר חציו עבד וחציו בן חורין לעדות

והם הם דברי המנחת חינוך שכיון שהוא חציו עבד וחציו בן חורין ראוי להכשירו לעדות שהרי הוא חייב במצוות ותמהנו בדבריו שהרי יש כאן צד של עבד שאינו חייב במצוות, אולם לפי מה שנתבאר שיסוד הדין חציו עבד וחציו בן חורין היינו שהאדם מחוייב לקיים את ב' צדדי הדין המוטלים עליו יתפרש באר היטב, דנמצא שאדם זה מוטלים עליו חובת כל המצוות שחייבים כל ישראל משום החציו בן חורין שלו.

אלא שבעיקר התמיהה שתמה המנחת חינוך שנכשיר חציו עבד וחציו בן חורין משום שנמצא שהוא חייב בכל המצוות משום החציו בן חורין שלו נראים הדברים בעזה"ת שגדר הפסול שפסלה התורה את העבד לעדות אינו משום שאינו חייב בכל המצוות, אלא גדר הפסול שפסלה התורה את העבד לעדות הוא משום השם עבד שעליו, ומה שאמרו בגמרא משום שאינו חייב בכל המצוות כישראל אינו אלא ילפותא בעלמא, וא"כ היא הנותנת שאף חציו עבד וחציו בן חורין שהוא חייב בכל המצוות משום החציו בן חורין שלו עדיין נמצא שיש עליו צד של עבדות, וצד זה של עבדות נותנת שיהיה פסול לעדות, וזה ברור.

פטור של חציו עבד וחציו בן חורין מראייה

ועיין בקהלות יעקב [גיטין סימן ל"ב] שכתב לדקדק גדר זה שצדדי הדין של חציו עבד וחציו בן חורין אינם נפרדים זה מזה מדברי הגמרא בחגיגה [דף ד, א] שלמדו למעט חציו עבד וחציו בן חורין מחיוב ראייה ברגל, עיי"ש שאמרו "אמר רב הונא אמר קרא אל פני האדן ה' מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר כו' אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין כו'". ומבואר בדברי הגמרא שיש למעט גם את החציו בן חורין משום הילפותא ד"אין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר", ולכאורה עד כמה שנאמר שהחציו עבד וחציו בן חורין הוא חילוק בממשות הגוף של העבד שחצי ממשות הגוף הוא עבד ויש לו דיני עבד וחציו השני משוחרר ויש לו דין בן חורין, לכאורה ראוי להגדיר את

החציו בן חורין כמי שאין לו אדון אחר, שאף שבפועל מעוכב הוא מחמת האדון של החציו עבד, מכל מקום המחצה בן חורין בעצמו אין לו אדון אחר. אולם לנתבאר שיסוד הדין חציו עבד וחציו בן חורין הוא חלות דין כלפי הגברא שיש לו ב' צדדי דין חלוקים, שיש בו צד של דין עבד ויש בו צד של דין ישראל יתיישב היטב שכל שיש עליו צד של דין עבדות מוגדר הוא מכל וכל כמי שיש עליו צד של אדנות.

דברי המנחת חינוך שיש לדון ככהן שלם חציו כהן וחציו שאינו כהן

ועיין במנחת חינוך [מצוה קסט, יג] לגבי דין ראיית נגעים "חצי כהן וחצי ישראל וכבר ציירתי היאך מ"ל לעיל גבי מנחת כהן ע"ש אפשר דג"כ כשר כו'". ודברי המנחת חינוך מחודשים מאוד שהרי נמצא שזה שרואה את הנגעים חציו אינו כהן ואין יוכשר לראיית הנגעים מי שחציו אינו כהן.

ועיין בדרך זה במנחת חינוך [מצוה שפח, א] לגבי מצות שמירה במקדש "וכבר ציירתי בח"ז כ"פ דמשכחת חציו כהן וחציו ישראל נראה דהם כשרים לשמירה כיון דחצי כהן וחציו הישראל אינו מזיק דאין איסור בדבר בעומד שם ישראל ג"כ כן נראה פשוט". וכן יעויין במנחת חינוך [מצוה יח, טז] שאפשר ליתן לו מתנות כהונה "כי הוא כהן גמור החציו שלו ומה לי חציו ומה לי כולה בודאי יצא ישראל ידי נתינה ובענינים אלו כתבתי לקמן כ"פ".

ויש ללמוד מדברי המנחת חינוך דברים מפורשים שיסוד הדין חציו עבד וחציו בן חורין אינו חילוק בממשות גופו של עבד לומר שחצי ממשות גופו הוא עבד וחציו ממשות גופו הוא בן חורין, דא"כ פשוט שראיית הנגע והשמירה במקדש וכן קבלת המתנה אינו מוגדר כמי שנעשה בשלימות על ידי כהן, ועל כרחך אתה אומר שחשיבותו כחציו עבד וחציו בן חורין אינו חילוק בממשות גופו, אלא הוא חילוק בהגדרת הדין שאנו קובעים על האדם, שאנו נותנים עליו צד של דיני עבדות וצד של דיני בן חורין, והוא אשר נוקט המנחת חינוך שכיון שיש עליו צד של דיני כהן ראוי להתקיים הדין ראיית נגעים או שמירה במקדש או קבלת מתנה על ידו, שהרי יש בו גם צד של דיני כהן.

מורינו הגאון רבי מיכאל קופמן שליט"א • סג

דמשתמש בצד אישות לא חייב' תורה מיתה כו". ולפי פשוטו צריך לומר בכוונת הגרעק"א שעל אותו דרך שהבועל ביאתו לא היה בכולה אשת איש, הרי שגם האשה הזינת מעשה הזנות שלה לא נעשה כולו על ידי אשת איש, והיא הנותנת שאין מקום לחייבה על זה.

ודבר הגרעק"א מתפרשים לכאורה להדיא על דרכו של החזו"א שגדר הדין של חציו עבד וחציו בן חורין היינו לדון חילוק בממשות גופו של העבד שהוא נדון כמי שחציו ממש עבד וחציו ממש בן חורין, והוא אשר יש לומר שיש כאן גרעון בעצם מעשה האיסור של הזנות, ומשום שהאשה אין כולה אשת איש. ולפי דברי הגרעק"א פשוט וברור שאף לגבי שאר דיני עריות כל שאין על כולה שם של ערוה, וכגון אדם שבא על חציה שפחה וחציה בת חורין והוליד בת והבת נבעלה לו לא יהיה שייך לדון חיוב משום שאין כאן ביאה שלימה על בתו, שהרי יש בה צד שאינה בתו, ודלא כפי שנקט המנחת חינוך בפשיטות שיש לחייב חציו עבד וחציו בן חורין על כל איסורי עריות שיש עליו משום הצד בן חורין שלו.

לתלות בזה הנדון אם הקידושין של שפחה חרופה נדון כקידושין שאינם גמורים

ונראים הדברים בעזה"ת שהנדון אם הקידושין של שפחה חרופה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין נחשבים קידושין שאינם גמורים, או שהם קידושין גמורים אלא שיש בו גזירת הכתוב של פטור תלוי ועומד בנדון זה בגדר חציו עבד וחציו בן חורין, שלפי מה שננקוט שחציו עבד וחציו בן חורין הוא חילוק בממשות הגוף של העבד שחציו ממשות הגוף הוא עבד וחציו השני משוחרר, נמצא שהחציו עבד וחציו בן חורין אין להם שייכות זה לזה, והיא הנותנת שהחלות הקידושין שחל על החציה בת חורין הוא חלות קידושין גמור, שאין שום סיבה לדון גרעון בחלות קידושין שחל על החציה בת חורין של האשה משום מה שהיא גם כן חציה שפחה, אולם לפי מה שננקוט שיסוד הדין חציו עבד וחציו בן חורין אינו חילוק בממשות של העבד אלא ענינו לומר שהאדם יש עליו ב' צדדי דין חלוקים, שיש לו צד שמטיל עליו דיני עבד ויש עליו צד שמטיל עליו דין בן חורין, הרי שהסברא גדולה שכל שהדיני אישות שיש עליה מוטלים עליה רק

דברי החזו"א שחיובו תלוי בכך שיאכל ב' כזיתים

אמנם דברי המנחת חינוך אינם מוסכמים שבדברי החזו"א [סימן קמ"ז בעניני עבדים ס"ק ה' השני ד"ה לח, א] נראה שחציו עבד וחציו בן חורין ענינו חילוק בממשות הגוף של העבד שחציו ממשות הגוף הוא עבד וחציו השני משוחרר, דיעויין בחזו"א שם שכתב "וגם בחציו עבד וחציו בן חורין איכא נפקותא שאינו חייב על כזית וכעין דאמר נדרים סח, א בהפר האב ולא הפר הבעל, וכן באכל בשוגג אינו משלם אלא מחצה כו'", ויתפרש לכאורה בדברי החזו"א דברים מפורשים שיש כאן חילוק בממשות גופו של העבד שהוא נדון כמי שחציו עבד וחציו בן חורין, והיא הנותנת שאינו עובר על איסור שרק חציו מוזהר בו עד שיאכל ב' כזיתים, וכן אינו חייב כפרה על אכילה שחציו מוזהר עליו אלא על חצי אכילתו.

וכל דברי החזו"א לכאורה אינם שייכים אלא במידי דאכילה שנוכל לומר שאם אכל ב' שיעורים יש לדון חשיבות של שיעור לכל מחצה ממנו, אולם בכגון הכאה שהכה את אביו או שבא על אשת אביו שרק החציו בן חורין מוזהר על ההכאה או על הביאה לא נוכל לומר שיש שיעור בכדי לחייב את המחצה בן חורין לחוד, וכבר הבאנו דברי המנחת חינוך שנקט בפשיטות שראוי לחייבו על זה, ולפי דברי החזו"א לכאורה פשוט שלא נוכל לחייב על זה.

ועייין בדרך אמונה בבאור ההלכה [פ"ט תרומות ה"ה] שהעיר בדברי החזו"א "ולכא" הי' צ"ל שאם החציו עבד מותר אין לוקה לעולם ואם החציו עבד אסור לוקה בכזית א' והא דשפחה חרופה לוקה אף על גב דרק החציו ב"ח מקודשת שא"ה דהכי אמר רחמנא א"כ גם החציו שפחה מוזהרת ע"ז כו". והעיר בזה הדרך אמונה שעד כמה שנוקט החזו"א שהוא מוגדר כב' חצאים ממש ולכן מצריך ב' כזיתים א"כ מעיקרא אין מקום לחייב על האכילה שהוא אכל.

דברי הגרעק"א במה שלא חייבה התורה על שפחה חרופה חיוב מיתה

וכבר הבאנו דברי הגרעק"א בתשובה [קמא סימן קע"א] שכתב לבאר "דמה דאין חייבין מיתה על חציה שפחה וחציה בת חורין, היינו כיון דביאתו לא היה בכולה א"א. ומשום

משום צד אחד שלה יש בזה קלישות וגריעות מכל אשה שדיני האישות שיש עליה מוטלים עליה מכל צד שיש בה, וזה ברור.

ובזה יתפרש על נכון שדברי הגרעק"א הנוקט שחלות הקידושין שיש על חציה שפחה וחציה בת חורין הוא חלות קידושין גמור אזיל לטעמיה שגדר הדין חציו עבד וחציו בן חורין מתחלק לגמרי בממשות של העבד שמחצה ממנו בן חורין ומחצה ממנו הוה בן חורין, דהיא הנותנת לדון את חלות הקידושין שחל על המחצה בן חורין כחלות קידושין גמור, ומאידך לזה המנחת חינוך הנוקט שחלות הקידושין שיש על חציה שפחה וחציה בת חורין אינו חלות קידושין גמור, אזיל לטעמיה שגדר הדין חציו עבד וחציו בן חורין אינו חלוקה של ממש בגופו של עבד, אלא חילוק בגדר הדין שחל על העבד, והוא אשר נוקט שכל שקידושי האשה אינם חלים בה באופן מוחלט אלא רק יש בה צד של קידושין, בודאי שזה עומד כגרעון גדול בקידושין.

דרכו של האבני מילואים

ועיין באבני מילואים [סימן מד סק"ג] במה שחציו עבד וחציו בן חורין אין לו קידושין ד"לא אתי צד עבדות ומקדש לצד חירות וכדאמרין בראש השנה (דף כ"ט) בחציו עבד וחציו ב"ח דאינו מוציא עצמו בתקיעת שופר דלא אתי צד עבדות ומפיק לצד חירות ע"ש כו' א"כ חציו עבד וחציו ב"ח שקידש לא אתי צד עבדות ומקדש לצד חירות וע"י אחרים נמי אינו יכול לקדש דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא משוי' שליח כו'".

ודברי האבני מילואים המבאר שיסוד הדין שאמרו שחציו עבד וחציו בן חורין אין לו קידושין הוא משום שהחציו עבד אין לו יד לעשות מעשה קידושין מחודשים מאוד, שבדברי הגמרא מפורש לכאורה שיסוד החסרון שחציו עבד וחציו בן חורין אין לו קידושין הוא משום דחשיב קידושין לחצאין, אלא שנסתפקו בגמרא דיהני לן הא דלא שייר בקנינו לכך דלא יחשב קידושין לחצאין והוה בעיא דלא

איפשיטא, אך מעולם לא דנו בגמרא שיש חסרון מסוים בחציו עבד וחציו בן חורין משום שהעבד אין לו יד לקידושין.

ונראים הדברים בעזה"ת שיסוד דברי האבני מילואים שיש לדון חסרון במעשה הקידושין של חציו עבד וחציו בן חורין משום שעבד אין לו יד לקבל קידושין תלויים ועומדים בחקירה הנ"ל בגדר הדין חציו עבד וחציו בן חורין, דלפי מה שנוקט שחציו עבד וחציו בן חורין הוא חילוק בממשות הגוף של העבד "שחציו ממשות הגוף הוא עבד וחציו השני משוחרר", יש לנו לומר דנמצא שהחציו עבד וחציו בן חורין שבא לעשות מעשה קידושין על כרחו בא לעשות את מעשה הקידושין על ידי חצי גופו שהוא עבד, ונמצא שאין לו יד מעליא לעשות בו מעשה קידושין, אולם לפי מה שנוקט שחציו עבד וחציו בן חורין אין ענינו חלוקה בממשות גופו של עבד, אלא העבד יש לו ב' צדדים חלוקים בדינו, שעל מחצה שלו יש לו דיני עבד ועל מחצה שלו יש דיני ישראל, הרי שהיא הנותנת שיש לו יד לקבל קידושין, שהרי יש לו צד מחצה שיש לו דיני ישראל, והיא הנותנת שיהיה לו יד לקבל קידושין שהרי הוא בתורת קידושין לגבי מחצה שלו.

וכבר עמדנו בתחילת דברינו על דברי האבני מילואים שחלות הקידושין של חציה שפחה וחציה בת חורין הוה קידושין מעליא, והדברים מתאימים כמין חומר עם דברי האבני מילואים הנוקט שיש לדון חסרון במעשה הקידושין של חציו עבד וחציו בן חורין שהרי העבד אין לו יד לקבל קידושין, וכפי שכתבנו שיסוד דברי האבני מילואים הנוקט לדון חסרון במעשה הקידושין של חציו עבד וחציו בן חורין משום שאין לעבד יד לקבל קידושין הוא לפי מה שנוקט שחציו עבד וחציו בן חורין הוא חילוק בממשות הגוף של העבד, והיא הנותנת לדון את מעשה הקידושין שלו על ידי חציו עבד שאין לו יד לקבל קידושין, והם הם דברי האבני מילואים הנוקט שתופס בחציה בת חורין קידושין מעליא, שכיון שגדר החילוק של חציו עבד וחציו בן חורין נתפס בעיקר הממשות של העבד בודאי שאין שום סיבה לגרע את מעשה הקידושין בחציה בת חורין, וזה ברור.



חיים כולכם

בני החבורה שיחי'



הרב דוד אנגל

בדין דמי איסור הנאה

דמיו אלא משום שנמצא נהנה מהאיסור כי קיבל תמורה מהאיסור אך אחרים שנהנים מהדמים אינם נהנים מההחלפה כי הם לא מפיקים תועלת מההחלפה אלא מהדמים בלבד. וכ' די"א שמותר אף למחליף עצמו להנות מהדמים וטעות הוא בידם דא"כ מצינו דמים לחמץ בפסח ומדוע מזיק חמץ בפסח פטור הרי היה יכול למכור את זה לגוי והפסיד אותו ממון אע"כ שלמחליף עצמו גם החליפין אסורים וא"כ אין לזה דמים ופטור.

וכן כ' רש"י בע"ז נד: אהא דתנן המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת מכון וקידש בדמיהן מקודשת [קידושין נו:] דאע"ג דאיהו אסור לאיתתהנוי מנייהו מיהו הוא הגיע לו ההנאה מערלה אך היא לא הגיע לה הנאה מערלה אלא מהדמים ומותר לה להנות מהדמים דהו"ל כאחר ולכן מקודשת, וסיים דדוקא קידושי אשה אך הנאות אחרות כגון כלים וכדו' אסור לו להנות מדרבנן אף מהחליפי חליפין כי אין לחלק בין חליפין לחליפי חליפין וכולם אסורים דהו"ל כנהנה מהאיסור גופיה, דהיינו חוץ מהאיסור לקדש ולמכור שזה מעשה הנאה ממש מהאיסור וכנ"ל יש עוד בעיה גם אם עבר והחליף להנות עתה מהחליפין דנמצא שנהנה מהאיסור וכמש"כ רש"י בחולין דלמחליף עצמו ודאי אסור אף החליפין, וע"ז כ' רש"י דאה"נ דדוקא אשה אך שאר חליפין אסורים [יעו' רא"ש קידושין פ"ב סי' לא ומשל"מ פ"ה מאישות ה"ז שכך ביארו את רש"י], ויעו' שם בתוס' שביאר מה קיל בקידושי אשה.

אמנם יעו' ר"ן ע"ז סב. שהביא ירושלמי [קידושין פ"ב ה"ח] שתמה איך באמת מקודשת ע"י הדמים הרי הדמים אסורים בהנאה ומ"ש מאיסורי הנאה גופיהו, וייסד בשאין דמיהן, כלו' שאין דמים לאיסורי הנאה ונמצא שהדמים שקיבל אינם תמורת האיסור ואינם דמי האיסור כיון שהרי אין גופן ממון וא"כ דמים אלו אצלו בגזל ולפיכך מקודשת. [ומה שזה גזל

איסור הנאה גופיה אסור בכל הנאה ואף במכירה דחשיב הנאה כדמוכח פסחים כא: א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא תאכל וכו' אף איסור הנאה במשמע מדהתיר הכתוב מכירה בנבילה ש"מ דאי לאו הכי היה אסור במכירה שזה בעצם הנאה וכו' ומוכח מיניה שמכירה הוה הנאה ואף זה בכלל האיסור הנאה ומדאורייתא, וכל' הרא"ש נדרים פ"ז ס"ה וז"ל אלמא דאסור למכור איסורי הנאה דמכירתן היינו הנאה כיון שמקבל דמיהם והוה ליה כנהנה מגופן עכ"ל, אכן בל' הריטב"א קידושין נו: כ' בל' אחר דהו"ל כנהנה מאיסורי הנאה וכו' והיה אפשר ל' שאין כוונתו מדאורי' אך לפי' הרא"ש הנ"ל אפשר לפרש את הכנהנה כמש"כ הרא"ש שיש הנאה מהגוף שזה ודאי האיסור המקורי וקמ"ל קרא שלהפיק הנאה מהאיסור ולהנות על ידו ממשוהו אחר זה גם נחשב להנאה וי"ל שפיר שזה כוונת הריטב"א שהוה ליה כנהנה כי ההנאה המקורית היא רק הנאה משימוש בגוף עצמו אך מכירה הו"ל כנהנה אך סו"ס ודאי זה איסור מדאורי'.

אך באיסור הדמים לאחר שעבר על האיסור ומכר, אז יש עבודה זרה ושביעית שהם תופסין דמיהן, אך בשאר איסורי הנאה יש נידון רחב בראשונים. דהנה בגמ' בחולין ד: אמרי' דחמצן של עוברי עבירה מישראל מותרים לאחר הפסח אף שבידוע לנו שהם משאירים את החמץ שלהם ולא מבערים אותו מ"מ ברי לן שאחר הפסח הם מחליפים בשל עכו"ם כדי לא לעבור על איסור הנאה מחמץ שעבר עליו הפסח דלר' יהודה זה מדאורי' ולר"ש זה איסור מדרבנן [פסחים כח], וכ' שם רש"י דאע"ג שזה מ"מ נשאר איסור כיון שהרי החליפו וקיבלו תמורה לאיסור הנאה ודמי איסור"ה אסורין בהנאה דהוה כנהנה מהאיסור גופיה דסו"ס אי לא יחייב ליה האי לא יחייב ליה לדידיה מ"מ כל מה דמצו למיעבד בהתיירא פורתא עבדי, ומה שלנו זה מותר כיון שגם אם דמי איסור הנאה זה אסור גם בהנאה מ"מ אין זה משום דתופס

ברין דמי איסור הנאה • סז

והנראה דהנה יעוי' בחי' הריטב"א לקידושין
נו: שכ' והא דקתני וקידש בהם
לאו דוקא בדיעבד אלא אפי' לכתחילה יכול
להוציאם במה שירצה ולקדש בהם אלא אידי
דתני מוכרן דדוקא דיעבד דהא לכתחילה
אסור למכור תני נמי וקידש ולא דוקא. והוא
כשיטתו בעלמא דדמי איסור"ה מותרין לכתחילה
ומהירושלמי, אך לרש"י פשיטא דקידש דוקא
דיעבד דלכתחילה אסור להנות מדמי איסור"ה
ואף מהחליפ"ח ורק אשה כשהיא חליפ"ח מותר
להנות ממנה דקיל טפי. [ויעוי' עוד ריטב"א ע"ז
נד:]

ובאמת יעוי' ברשב"א חולין ד: שכ' דיש
שהביאו ראה מנדרים לרש"י דאמרי'
דלמא לכתחילה הוא דלא ואי עבד עבד אלמא
אסור להנות מחליפי איסור"ה ודחה דהראיה שם
בגמ' זה לא מקידש אלא ממכרן דאבעיא לן אם
מותר להחליף ואמרי' ת"ש מכרן וכו' דאלמא
מותר למכרן לקדש ודחי' ודלמא לכתחילה
אסור למכור אך רק אם מכר מותר לקדש, אך
זהו שמותר לקדש מותר לכתחילה ודלא כרש"י
וכנ"ל בריטב"א.

ונ"ל די"ל שפיר דאף הר"ן ס"ל כהנך ראשונים,
דלכאור' עוד ילה"ק בדבריו דהרי בהוכחה
ממכרן וכו' פי' הר"ן דס"ד דאי חליפין אסורים
אף חליפ"ח אסורין דלא שנא וא"כ אמאי
מקודשת ולא הצריכו קידושין אחרים, ובדחיה
לא כ' הר"ן בביאור שחזרו מזה אלא פי' בסתם
דלמא לכתחילה לא דאסור להנות מהחליפין
ואי עבד עבד דחליפין מותרים. והגיהו שם
חליפ"ח מותרין, ונ"ל דאי"צ להגיה וכוונת הר"ן
לומר דלההור"א פשיטא לן דלא שנא חליפין
מחליפ"ח ולכן אפי' קידש אינה מקודשת אך
לאחר דחיי' שאי"צ לקדש עוד, שוב נמצא
דנקט' לאידך גיסא דאם החליפ"ח מותרין
אז גם החליפין מותרים דלא שנא, ולעולם לא
חזרו מזה דחליפין וחליפ"ח שווין, ומאי דתני
וקידש לאו דוקא וכמש"כ הראשונים, ולפי"ז
הו"ל איבעיא דלא אפשיטא דהא איבעיא לן אם
החליפין מותרים ובאמת לא אפשיטא אלא רק
דלמא וכו' ואי עבד עבד [וספ"ד לקולא], וכן
ניחא דקם ליה הר"ן בשיטתיה דכולא ש"ס דאף
החליפין מותרים לכתחילה.

ובאמת יעוי' בהגרא או"ח תמ"ג יב שכ' דאין
לר"ן ראה מהירושלמי הנ"ל דלא
כרש"י דהרי גם רש"י עצמו לא כ' שזה אסור

ואינו שלו כ' הראשונים (רא"ש קידושין סל"א
וריטב"א קידושין נו: ועוד) דכיון שהיה נתינה
מדעת מיקרי חוב ולא גזל כלו' דהוה שלון. וכ'
שם הר"ן שיוצא מהירושלמי שהדמים אינם
דמי איסור"ה וא"כ אין סיבה שזה יהיה אסור
ואף למחליף עצמו ולכתחילה, דכיון דמעות
אלו אצלו בחוב ואינם נתפסים באיסור הנאה
שוב אין טעם לחלק בין אחרים לבין הוא עצמו,
וסיים וזהו דלא כרש"י בחולין שכ' דמ"מ
למחליף עצמו זה ודאי אסור.

והנה לקושטא דמילתא איבעיא היא בנדרים
מז. חליפי קונם [באיסור הנאה] מותרים
או אסורים [יעוי' פי' הר"ן שם דגם לנודר עצמו
איבעיא לן] ואמרי' ת"ש מכרן וקידש בדמיהן
מקודשת ודחי' דלמא לכתחילה הוא דלא ואי
עבד עבד. ופי' הר"ן שם דס"ד דאם החליפין
אסורים בהנאה אז אף אם קידש בהם, שנהנה
מהאיסור, לא יחולו הקידושין ותצטרך קידושין
אחרים מדרבנן, אע"כ דחליפין מותרים ודחי'
אימא לכתחילה הוא דאסור להנות מהחליפין
אך אם נהנה מהאיסור, שקידש בהם או החליף
בכלים וכדו', מותר בחליפי חליפין, וכ' הר"ן
דכיון דאבעיא ולא אפשיטא נקטי' לקולא כיון
דהו"ל ספיקא דרבנן ולקולא ואם עבר והחליף
אף החליפין מותרים.

ומלשונו לא מבואר אם כוונתו לחליפין או
דוקא לחליפ"ח, דהרי מה דלא
אפשיטא היינו רק ביחס לחליפ"ח וכמו שביאר
הר"ן דלמא לכתחילה הוא דלא פי' שאסור
להנות מהחליפין, ואי עבד עבד היינו שאם עבר
והחליפין לחליפין אז החליפ"ח מותרין, ומצאתי
בר"ן לקמן נז. ד"ה בדבר שכ' להדיא דלעיל
[מז.] נקטי' דחליפי חליפין מותרין מדתנן
מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, משמע דחליפין
אסורים, אלא דלפי"ז צ"ע בתרתי, א' אמאי
איבעיא דלא אפשיטא היא הלא האיבעיא היתה
על החליפין עצמם ולא על החליפי חליפין בלבד
וכמש"כ הר"ן גופיה שם ע"א ולהנ"ל איפשיטא
האיבעיא דלכתחילה לא וכמבואר במתני'
להדיא וקידש דיעבד דוקא דבחליפין אסור
להנות ורק מהחליפ"ח מותר, ועוד דשי' הר"ן
הרי מבוארת בכל הש"ס [קידושין נו: חולין ד:
ע"ז סב.] שהסיק מהירושלמי דהחליפין מותרים
ואף למחליף עצמו ומאי האי שכ' כאן דדוקא
החליפ"ח מותרין וצ"ע.

מה בכך שהוא אסור להנות מהדמים, וכמש"כ באמת רש"י שם בע"ז נד: כסברא הנ"ל ומדוע לא ניחא ליה להירושלמי בזה, ואין לומר דהלכה היא מהל' קידושין דצריך שהוא יתן פרוטה משלו ואם לו זה לא שוה כסף אז אינה מקודשת אף אם לה זה כן שוה, דזה אינו ואדרבה מצאנו בקידושין דיש קידושין מדין עבד כנעני ואף שאינו שלו כלל, וכן מקדשין בגזל דאחרים אף למ"ד יאוש כדי לא קני ומטעם דהיא כן קונה את זה בש"ר [רמב"ם פ"ה מאישות ה"ז] ויעוי' משנ"ל שם באריכות, וא"כ מדוע אינה מקודשת אף אם הדמים אסורים.

ובביאור הדבר יעוי' שערי יושר ש"א פ"י שכ' לבאר שנח' ביסוד כסף החזור, דכל מכירה או קידושין חל ע"י שיש חסרון מצד הנותן והנאה מצד המקבל, דע"ז חל שיעבוד מצד המקבל להחזיר תמורה לנותן כיון שנהנה מהחסרון שחיסר בשבילו, דאל"כ הוי זה נהנה וזה לא חסר דקיי"ל דפטור או לחילופין הוי זה חסר וזה לא נהנה דודאי דפטור, אלא בעינן שיהיה חסר ונהנה מהחסרון ואז חל שיעבוד ליתן תמורה.

והנה לכל חפץ יש שתי חלקים, יש את החפץ ויש את השוויות שבו, והבעלים יש לו את שניהם, אך באיסורי הנאה שאין שוויות לחפץ משום צד, לא מגופו ואף לא כתוצאה ממנו וכמש"נ למעלה, א"כ מה שנשאר לבעלים זה רק את החלק של עצמות החפץ, וכבר דשו בה טובא האם זה שלו ואינו ברשותו או שזה אף לא שלו [יעוי' קצוה"ח סי' תו סק"ב] והדעה הרווחת שזה שלו ואף שאינו ממון [יעוי' ש].

ומהו החסרון הנדרש כדי שיחול שיעבוד החזור, האם דוקא חסרון של ממון או דלמא אף דבר שאינו ממון מ"מ הוי חסר קצת במה שסו"ס היה לו דבר שלו והוא הוציא את זה ממנו ושוב אינו שלו, בזה הוא שנח' הראשונים. דהירושלמי ס"ל דדוקא חסרון של ממון הוי חסרון כדי שיחול שיעבוד החזור וכיון שאיסו"ה אינו ממון א"כ לא חל שיעבוד ואין בזה שם מכירה כלל אלא המעות מתנה או גזל הן בידו, אך רש"י ס"ל כהתוס' כתובות לג: שכ' דאף מכירה של שור הנסקל מיקרי מכירה לענין דו"ה ואף שאינו ממון מ"מ יש בזה שיעבוד החזור, וע"כ היינו מפני החסרון קצת שיש לו מזה שהיה לו בזה בעלות ואת זה חסר מעצמו ושפיר הוו המעות כסף החזור ותמורתם.

אלא מדרבנן בעלמא [בע"ז נד:] ובירושלמי בא להפקיע רק את האיסור דאורי' שאינו דומה לאיסו"ה גופייהו אך לעולם אימא דמדרבנן אסור אף לירושלמי, אלא דהר"ן ס"ל הכי בפשיטות שאם מדאורי' אין איסור אז גם מדרבנן אין לאסור, דכיון דהוא איבעיא בנדרים מזו. ולא אפשרטא ועד כמה שאיסור דאורי' זה לא אז זה ספק מדרבנן בעלמא, אז ספק דרבנן לקולא, וס"ל להר"ן דאין מקום לומר שהירושלמי אסר את זה מדרבנן כל כמה שאין בזה איסור מדאורי'.

אכן כמש"נ רש"י חולק וס"ל דהחליפין אסורין למחליף עצמו ואף החליפ"ח דהרי נהנה מהאיסור דאי לא יהיב ליה האי לא יהיב ליה האי והביא ראיה ממזיק איסו"ה דפטור דאת"ל שהדמים מותרים נמצא דיש לו דמים דיכול למכור לעכו"ם ואמאי פטור אע"כ דאסור. ובאמת הריטב"א בכ"מ [קידושין נו: חולין ד:] וכן הרמב"ם כ' ליישב תמיהת רש"י שהדמים מותרים ואפ"ה מזיק פטור בתרתי, א' דסו"ס אסור מדאורי' למכור וא"כ ל"ש למימר דהמזיק יתחייב על דבר שאין בו הנאה של כלום, דמה שיעבור איסור אף נאמר כן ביחס לאכילה שיכול לעבור איסור דאורי' ולאכול אתמהה, [וכ"כ הר"ן נדרים מזו. בפשיטות מדידה, דאסור למכור לכתחילה דאל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח יעוי' ש], ועוד ממש"כ הירושלמי גופיה שהמעות הם גזל או מתנה ואינם דמיהם כלל וא"כ אין לו דמים ופטור והמעות מותרים משו"ה כיון שאין לו דמים דהוי גזל או מתנה בעלמא. וצ"ב במה נח' דמשמע מרש"י שגם הוא מודה לירושלמי דאין גופו ממון [וכ"כ להדיא ע"ז נד:] ואפ"ה כ' דלא יתכן שמזיק יהיה פטור אא"כ ננקוט שהדין הוא שגם הדמים אסורים, ומה שהדמים באמת אסורים הביאור בזה הוא דסו"ס זה הגיע מהאיסור וכמש"כ דאי לא יהיב ליה האי וכו', ומאידך בראשונים כ' דאע"ג שיכול להגיע מזה לממון מ"מ כיון שזה מוגדר רק כמתנה או גזל אז זה מועיל שזה לא יקרא אפי' שזה הגיע מהאיסור, וכיון שגם כשמפיק מזה הנאות אין זה נחשב ממנו אז גם מזיק פטור, וצ"ב במה נח' רש"י עליהם.

ובאותה מידה ילה"ק מהו מה שתמה הירושלמי איך מקודשת והרי הדמים אסורים בהנאה, לו יהא שהדמים אכן אסורים מ"מ הא היא מותרת להנות מהם דלא גרע מאחרים וא"כ

בדין דמי איסור הנאה • סמ

הדמים מותרים אף המכירה צריכה להיות מותרת, דאין לחלק ביניהם כלל, וא"כ כ' רש"י עד כמה שהדמים מותרים אף יכול למכור לנכרי וא"כ יתחייב המזיק, אע"כ שהנאות חיצוניות אלו אסורות כהנאה ממש והמכירה אסורה וא"כ שוב גם הדמים אסורים דהיא היא.

ולפי"ז נמי מיושב תמיהת הירושלמי, דכיון דס"ל דכסף דאיסור"ה אינם כסף החוזר א"כ אין זה דין מיוחד בקידושין אלא בכל קנין כסף באשר הוא, והיאך תתקדש והכסף אסור בהנאה, ותי' בשאין דמיהן והדמים מותרים.

והנה אליבא דאמת ההו"א של הירושלמי צ"ע רב מאיזה טעם לא תהיה מקודשת, ממנ"פ אם הבין שלא צריך כסף החוזר א"כ אמאי לא תהיה מקודשת והרי לה זה מותר דלא גרע מאחר, ואם הבין שצריך כסף החוזר כבר בהו"א א"כ גם הדמים צריכים להיות מותרים דכבר במכירה אין זה הדמים של הפרי דאי"ז כסף החוזר ומדוע שלא תהיה מקודשת בהם, והתימה הגדולה שכ' הר"ן דלהו"א הדמים היו דמי האיסור ואפ"ה אינה מתקדשת בהם ואע"פ שיש לזה דמים, ולכאז' כשם שחל המכירה כן יחולו הקידושין, דמשמע דיש חסר עד כמה שיש לזה דמים וצ"ע.

וגם אם נציע שרק בקנין כסף צריך כסף החוזר אך בשאר קניינים אי"צ וא"כ במקח של הפרי חל המקח אך בקידושין לא, זה אינו דאדרבה בזה שאי"צ כסף החוזר לא נאמר שחל תמורה על החפץ אף שאין לו סיבה ושיעבוד אלא לאידך גיסא, שאי"צ שיעבוד החוזר ותמורה אלא חל חיוב חיצוני אף שאינו תמורה לחפץ, וא"כ ביחס לאיסור הדמים יותר יש להתירם כשזה חיוב לא כתמורה מאשר שזה תמורה כי זה סתם חיוב חיצוני על המעשה ביניהם או סתם קציצה ואי"ז מיוחס כלל לחפץ [כעין מה שמצאנו ע"ז סב. חילוק בין דמים לשכר].

ולומר דשם מכירה לא חל ע"ז כי זה לא כסף החוזר אך סו"ס א"א להתעלם מזה שהדמים ניתנו רק בגלל שהוא נתן לו את הפרי, אז אולי שיעבוד להחזיר לו דמים אין לו כי ההוא לא חסר כלום, אך סו"ס הדמים ניתנו רק כהחזרה על הנתינה של הפרי, ולעולם י"ל דקנין זה לא, לא מכירה ולא קידושין, אלא דבשביל לאסור את הדמים אי"צ שיהיה שם מכירה וכנ"ל, אך ביחס לקידושין דבעינן קנין

והיינו דנחלקו מח' שורשית האם באיסורי הנאה שיש רק שלו ואין ממון האם יש ע"ז בכלל שם מכירה או קידושין, דאם אין כסף החוזר אז אין כלל קנין, ואז פשיטא שגם אם יתקבל כסף כתוצאה מנתינה של האיסור מ"מ אינו נמשך ומתחייב מהחפץ אלא לכל היותר מהמעשה נתינה, וכזה כסף לא שייך לאסור בהנאה לכל השיטות, כך דכו"ע מודו שבגלל נתינת החפץ הוא קיבל את הכסף אלא שנח' האם זה כתמורה המחוייבת מה"חסר" של הנותן ואז זה נתפס כהנאה מהחפץ כיון שהוא נמשך ממנו, או שזה רק כסף המחוייב מצד הקציצה של שני הצדדים להסכים ליתן כסף אף שזה לא תמורה על החפץ והיינו דקרו ליה מתנה או גזל, ושניהם הסכימו שמזיק לא מתחייב על כל צורה שהיה בכח הניזק להשיג מזה כסף ושלל אותו ממנו, אלא רק אם זה טמון בחפץ ותמורתו, בין אם זה מהשוויות ובין אם זה מעצמות החפץ, דא עקא דהראשונים ס"ל שא"א לקבל על עצמות החפץ שום תמורה ורק לשוויות יש תמורה, וא"כ פשיטא שמזיק יהיה פטור, אך רש"י ס"ל שיש תמורה לעצמות החפץ וזה נחשב תמורתו וא"כ אין סיבה שמזיק יהיה פטור אא"כ נאמר שהדין הוא שהדמים אסורים ואז שוב א"א להנות כלום מהחפץ והוא כאיסור הנאה גופיה.

ומש"כ הראשונים דסו"ס מה הרוויח רש"י שאסור להנות מהדמים דלפיכך פטור המזיק, הרי סו"ס כל מה שתלה רש"י את הפטור זה רק באיסור גרידא ולא ששינה את ההגדרה שאינו ממון כלל ואין היזק, ואי משום הא לא אירא דאיסור יש כבר בעצם המכירה א"כ מה לנו כי נאסור את הדמים תיפול"ל דאין בו הנאה משום איסור המכירה כך שאין לו צורה להגיע לדמים הללו, דאידי ואידי איסור הוא.

והנראה בזה שטמון כאן מח' שורשית נוספת, דאותם ראשונים כ' דאף שהדמים מותרים ואף מדרבנן מ"מ המעשה מכירה אסור ומדאורי' [רא"ש קידושין לא, ריטב"א ע"ז נד: (וקידושין נו:)], והטעם כמש"נ למעלה דהוה כהנאה ושימוש בחפץ להוציא ממנו הנאה ואינו חלוק ממעשה הנאה ממש בגוף החפץ, וי"ל דרש"י ס"ל דבגדר ההנאה בכל אלו שאינם הנאה בגוף החפץ אלא חוצה לו ותוצאה ממנו [שאף אלו חשובים הנאה] אין לחלק בין עצם המכירה לדמים שהגיעו כתמורה ממנו, דשניהם חשובים להנאה חיצונית, ואם מעשה המכירה חשיב הנאה אף הדמים כן, ולאידך גיסא אם

הזנות אלא כנתינה בעד המעשה ושפיר מועיל מה שהחשיבו את זה נתינה בעד המעשה כדי שיאסר. [ומה שהוצרכו התוס' שהדמים יהיו באמת מותרים זה כדי שיהיה קציצה של מכירה ולא של מתנה, דאל"כ סו"ס ליכא במכירה ואז ליכא נמי בטביחה ודו"ק].

עכ"פ הסברא אומרת דשם מכירה עוד שייך להגדיר אף שאין זה מחויב, אך איסור הדמים זהו רק אם הווי דמי האיסור ממש המחוייבים מכח הנתינה, וא"כ צ"ע ההו"א של הירושלמי מ"ש מכירה מקידושין, דאם יש לזה דמים א"כ הווי חסר ואף הקידושין יחולו כמו המכירה וצ"ע.

וצריך לדחוק ולומר שהירושלמי הק' שלא תהיה מקודשת מדין קידושין שאין מסורין לביאה, דסו"ס האשה ודאי אסורה עליו בהנאה גם אם תופס הקידושין, וא"כ בהו"א שהבין שיש דמים אז גם המכירה חלה וגם הקידושין אלא שיש בעיה של קידושין שאין מסורין לביאה, וכמש"כ התוס' קידושין נא. דע"י הקידושין נאסרה עליו בביאה, וכן כאן דע"י הקידושין באיסורי הנאה נאסרה עליו בהנאה, ואע"ג דהלכתא כאב"י ביע"ל קג"ם וס"ל דהווי קידושין, מ"מ הירושלמי ס"ל דלא הווי קידושין [יעו' יפה עיניים שם נא. שהביא מהקה"ע דהירושלמי ס"ל דלא הווי קידושין]. שוב הראוני בקרן אורה לנדרים מז. שהעמיד שהאיסור להנות מהאשה גורם בהכרח לקידושין שאין מסורין לביאה ואליבא דרבא, אלא שהוא העמיד את הגמ' בבלי כרבא ואנן רק אליבא דהירושלמי וכן"ל וכל זה דוחק.

אז לא יחול כי זה לא קנין דאי"ז כסף החוזר. אפשר שזה סברא נכונה, אך יעו' בשערי יושר שם שכ' סברא הפוכה בתכלית, שהביא שם את התוס' בכתובות לג: שכ' דמכירה של שור הנסקל מחייבת דו"ה כיון שאין תופס דמיו והווי מכירה, ולכא' הווי תרתי דסתרי דאם אינו תופס דמיו הרי דאי"ז מכירה אלא גזל או מתנה, דאם הווי מכירה ממש והיינו שזה דמי השור א"כ הדמים ודאי אסורים. אלא מייסד השער"י שם רובד נוסף [בש' רש"י ותוס' וכן"ל], דלעולם שם מכירה חל ע"י הקציצה שבין שני הצדדים להחשיב את הכסף כתמורה ולא כמתנה בעלמא, וכמסקנא דאתנן אסרה תורה ואפי' בא על אמו וקלב"מ, דהיינו אף שאינו מחוייב תמורה דקלב"מ מ"מ אם נתן לה נאסר והיינו כנ"ל דכיון שהחשיב את זה ונתן לה את זה בתור תמורה לזנות אז חל על זה שם אתנן אף שאליבא דאמת בחו"מ זה מתנה בעלמא ואינו מחוייב בזה כלום, וה"ה הכא בקנין דכיון שקצצו והחשיבו את זה בין שניהם כתמורה, אף שאיננה תמורה המחוייבת כיון שלא חסר כלום, מ"מ שם מכירה חל ע"ז ואנו רואים את זה כמעשה מכירה לכל דבר וחייב דו"ה, אלא דסו"ס הדמים מותרים כיון שכדי לאסור את הדמים בעינן שיהיה אליבא דאמת דמי האיסור, וזה פשוט דאף שהסכימו ביניהם והחשיבו את זה כעמידה בעד החפץ, וזה אכן מספיק בשביל שם מכירה, מ"מ אינו באמת דמי החפץ דודאי אין דמים לאיסורי הנאה, והיאך יאסרו הדמים, וזהו מש"כ התוס' דמחוייב דו"ה דהווי מכירה אף שהדמים מותרים. ומה דבאתנן הדמים אסורים היינו כיון שמעולם זה לא הוגדר כדמי

הרב ישראל ארנטרו

משפטי טענת בתולים

הסוגיות, דסוגיין דאמוראי בשהאשה מכחשת הפתח, ובזה הוי הבעל ברי והווי להו ברי וברי, [ובפשוטו כן הדין גם בשותקת, זולת ד' הרשב"א שחידש לדון בשותקת טענינן] ומתני' דר"ד ור' יהושע במסכמת בפתח כדברי הבעל וטוענת מצדדים אחרים, ובזה הוי הבעל שמא, והווי להו ברי ושמא, דבכי האי גוונא דווקא האמינה ר"ג ור"א.

וע"פ חילוק זה כתבו באמת הרשב"א וריטב"א ט,א וכו' ברא"ש מתלמידי רבינו יונה, דאף בהך שמעתא דר"א דנאמן הבעל לאסור אשתו עליו משום חשש זינתה תחתיו ואיסורה לבעל, והיינו במקום חדא ספיקא כדאוקימנן בשמעתין, דבפשוטו אחר נאמנותו לעצמו כמב' שם מדין דשוי אנפשיה חתיכה דאיסורא, שוב אין לדון אלא עצם צדדי העובדא וכדין שאר ספק איסור דבתורה, התם נמי אין נאמן לאוסרה אלא בשהאשה מכחשת דבריו לטעון בתולה שלימה נבעלתי, אבל בטוענת אמת היה הפתח פתוח אבל מוכת עץ אני באשת כהן, או נאנסתי תחתיו באשת ישראל, נאמנת להתיר עצמה משום דרבן גמליאל ור"א, ולשונם ע"פ המב' בשמעתין יב,ב, דברי עם חזקת כשרות דגופה עדיף משמא ידיה. ומחודש בזה דגם דין איסורו יש לו לידון מתוך טענותיהם, דכיון דבהלכות הטענות עדיף ברי וחזקה ידיה משמא ידיה גס באיסורו כלפי עצמו תיאמן ומותרת, ולכא' הוא תמוה מה כח הלכות הטענות בשמעתא דאיסורא.

וסוגיין דאסורה במכחשת, בפשוטו הוא כמב' בר"י מיגש שלהי פרקין משום דשוי אנפשיה חתיכה דאיסורא, ולעצמו אין לדונו אלא כדבריו, ולא שייך להכריע כנגדם, דאף עדים לא מהני להתירו. אבל בדברי הרשב"א חז' גס בזה חידוש גדול, דפריש טעם איסורה משום הך מילתא דר"ג בכרי וברי לא קאמר, המב' דאם מהלכות הטענות ה' מקום לקבל טענתה אף בכה"ג ה' סגי בזה להתירו כנגד

בפרקין קמא דכתובות דין הכונס אשתו וטוען שלא מצא לה בתולים, לאוסרה עליו שמא זינתה תחתיו, ולהפסידה כתובתה בין משום זנות בין משום מקח טעות. בסוגיין ט,א דין לאוסרה, ומחלקינן בין חד ספיקא לתרי ספיקי, דאחר דנאמן לאסור עצמו הוא בדין ספק איסור, דבחד ספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא, ובתרי ספיקי אמרי' ספק ספיקא להקל. בסוגיין ט,ב וי,א דין להפסידה כתובתה, דנאמן להפסידה, ובראשו' נקטו דאין נאמנותו אלא מדרבנן, ומדאורייתא למ"ד כתובה דאורייתא וכן בפשיטות לענין תוספת, אינו נאמן להפסידה, וביררו זה. ואח"כ מתני' דיב,ב יג,א להפסידה כתובתה דקאי בפלוג' ר"ג ור' יהושע, וקי"ל כר"ג דהאשה נאמנת להוציא כתובתה, ושוב מתני' יג,א בפנויה שנבעלה ואיכא לספוקי בכשרותה לכהונה, והיא טוענת לכשרותה, דגם בזה פליגי ר"ג ור' יהושע. וחילוק סוגיות דאמוראי בתחילה מהך פלוג' דר"ג ור' יהושע במתני', הוא כפי מה דהביאו הרשב"א וריטב"א ט,א וכן הביא הרמב"ט ט,ב מהירושלמי (פ"א ה"ו), דמקשי' דלר"ג ור"א דעימי' דאשה נאמנת אזדא לה טענת בתולים דלעולם תיאמן האשה, ואמרי' דאף לר"ג תיתכן טענת בתולים כנגד האשה במקום דהאשה מכחשת דברי הבעל, דכל מילתא דר"ג ור"א להאמין האשה הם דוקא בשאין האשה מכחשת טענת הבעל דאיהו ברי בה, אלא מסכמת להיעדר בתוליה וטוענת מצדדים אחרים לבעילתה באופנים דאינם אוסרים לה ומפסידים כתובתה, דשוב בהך טענה הבעל הוי שמא, ואיהי טוענת בכרי, דוקא בכה"ג קאמר ר"ג דנאמנת, אבל במכחשת דהווי ברי וברי בבתוליה, בהא לא האמינה ר"ג. וכן הוא נמי בש"ס דילן לק' טז,א בשדנים לאלמנה וגרושה אם אלמנה או בתולה היתה בנישואיה, דמצריכין האשה להביא עדים שנהגו בה מנהג בתולים ואינה נאמנת בלא עדים, ושם דאיכא לאוקמה אף כר"ג משום דהווי בהאי נידון ברי וברי, ובברי וברי לא קאמר. ובזה הוא דחלוקות

נאמר מינה דבאשת ישראל אין עצם הטומאה אוסרה לבעלה, רק הצטרפות מסוימת של טומאתה ברצון, ואולי דבזה נשלמת מעילת מעל בבעלה, ועכ"פ בזה כבר לא פסול הגוף הוא אלא אין כלפי בעלה, וחילוק זה מבואר גם מן הדין, דפסול כהונה אינו שייך לבעלה כלל וגם אשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה, ודין אשת ישראל מסויים הוא כלפי הבעל והבועל, א"כ אכתי לא מצאנו מקום הטענה באשת ישראל לומר נאנסתי.

ומצאנו להעמיד ענין הטענה בזה עוד, בדברי הר"י מיגש בשטמ"ק שלהי פרקין, בדבירר דיני דשמעתין, אכן לא בהאי דינא ממש דאיריין, אלא בשמא דבעל, א"נ בדאחר דבריו איכא ספק בעיקר המעשה, אולי כוונתו להח"א דחיישין ללא קים ליה, כאשר כתבו ג"כ הראשו' ט,א דבע' ברי דבעל בעיקר הטענה ואף בשותקת, ולמסקנה הכריחו דקים ליה, וכתב דהא דלא חיישין כן משום דלא מפקינן מספיקא ממונא ואיתתא מתותי בעלה, והיינו דלאפוקי איתתא מבעלה ג"כ חשיבא הוצאה הנצרכת לראי', ואף דאיהו קארי לסלק חשש טענת הבעל לגמרי דאין כחו לספק עליה כלל, מ"מ לדין נשמע בזה נמי להעמיד הנידון בזה בין הבעל והאשה, דאיסורה על בעלה, אף דאיסורא לגבי ידידיה הוא, חשיב הוצאתה מבעלה, וזכות האשה דלא להוציאה מתחת בעלה, דמזכותה זו יתכן דאית לה נמי כח טענה כנגדו, ובזה דאית לה ברי.

ונמשיך בזה לסוגיין ט,ב, דעסקינן בדטענתו טענת בתולים להפסידה כתובתה, דאמר' דנאמן הבעל בזה, והביא הרמב"ן להקשות דתיאמן כר"ג, ותריץ דלא האמינה ר"ג אלא בברי ושמא באינה מכחשת עצם היותה בעולה, אבל בברי וברי שמכחשת וטוענת בתולה שלימה נבעלתי לא קאמר. ובאמת בטוענת משאירסתני נאנסתי או מוכת עץ נאמנת מדרבנן גמליאל. וזוהי בהדיא צורת הדברים בירושלמי שהביאו הראשונים לזה כאשר זכרנו לעיל, דמקשינן דלר"ג ור"א אודא לה טענת הבתולים דבעל, דלעולם נאמן האשה, ותריצו לחלק בין מכחשת למודה בעיקר דבריו וטוענת מצד אחר. וע"ע בדבריו בדהקדים בה דכייל דינא דהכא בין לממון בין לאיסור, ואח"כ הביא להקשות בה דהא קי"ל כר"ג דהאשה נאמנת, ובפשוטו יל"פ ק' בין לאיסור בין לממון, ואינו מוכרח. ואמנם כיון דהחילוק

דבריו ואיסורו כלפי עצמו, וזה צ"ת טובא. וכדבריו כן יש להראות עוד בדברי הרמב"ן בסוגיין ט,ב, אלא דלא ברירא שם כה"צ דגם לענין איסורא מיירי, ובודאי מקום גדול לפרש כן בדבריו, דתחילה העמיד דינא דהתם בין לאיסור בין לממון, ושוב שאל ונזקק לחילוק זה בין ברי ושמא לברי וברי. וזה ודאי דבר תימה להתיר דין דהבעל נאמן עליו, דאפי' עדים לא מהנו כנגדו. גם לכא' הוא ק' בדברי הרשב"א מיני' ובי', דברשב"א לק' י,א הביא דברי הרמב"ן לפרש הא דמדאורייתא נאמנת האשה בברי וברי כלפי ממון הכתובה, משום דאברי ידידיה י"ל לא קים ליה ושמא היטה וא"נ בשותקת י"ל רוב וחזקה, הרי חזינן לענין ממון דגם בלאו דינא דר"ג יש להאמין האשה מהני טעמי, א"כ למה לענין איסור זה לא מהני, היינו דלפירושו דנאמנותה מהניא לה להתירה, וטעם איסורה רק משום דר"ג בברי וברי לא קאמר, לכא' דל מהכא דר"ג יש להאמינה מהני טעמי דזכר משם הרמב"ן, וכי היכי דמילתי' דר"ג בממון מהני ליה לאיסורין, ה"נ הני טעמי, ולעולם תיאמן להתירה.

ואמנם רמי עלן לבקש יסוד כח טענת האשה באיסורין, דמהיכ"ת לה זכות טענה בדיני הבעל, דבאמת ודאי חידוש הוא שנתחדש בדברי הראשונים לדון מלתא דזכויות הטענות לענין איסורה לבעלה, דשפיר ה' מקום לומר דדוקא לענין ממון שבו ידענו הלכות וזכויות הטענות קאמר ר"ג, אבל לענין איסור אין לנו לדון אלא צדדי הספק מצ"ע, והנה אף דהעמידו הראשונים דבין לענין איסור בין לענין ממון הכל חדא שמעתא היא במילתיה דר"ג, בפשוטו אין ההשואה אלא בכחות הפועלים דברי ושמא וחזקה, אבל עצם הטענה ודאי שונה, דבממון טוענת לכתובתה, וכאן אין שייך רק טענה אחרת היא דיש לבררה, ונוכל לפרש זה בב' אופנים, הא' מתורת הגרא"ו בקובץ שיעורים (כאן, או' כב) ובקובץ הערות (סי' סה או' ב) דשייכות טענה כבעל דין לאיסורין הוא בפסול, שאנו באים לחדש בה דין פסול, והביא לזה גונא דאשת כהן דאסורה משום זונה דהוא פסול בהאשה, דכלפי זה כחה לטעון כבע"ד דממונות ממש. אכן לכאורה זה לא יסייענו באשת ישראל, לפי מה דהוכיח הגר"ח (בכ' ט,א) מהאי דינא דפסול כהונה, דודאי לקושטא נעשית זונה גם באונס, ואין הרצון נצרך לעיקר השם טומאה, רק הוא תנאי נוסף בזה, ולדידן

משפטי טענת בתולים - עג

כאן לא נזכרה בסוגיין חזקה להאמין האשה להוציא לה הממון, אלא במקום ברי ושמא משום ר"ג, ובברי וברי אמרי' דלא קאמר, וכ"ש במקום שהיא לפנינו שותקת ואיהו ברי דלא קארי כלל, ומה זה שחידשו לילך בתר רוב וחזקה לחוד.

עוד לפנינו סוגיין בפלוג' דר"ג ור' יהושע, במתני' יג,א, בפנויה דמספקינן לה בביאת פסול לפוסלה לכהונה, דר"ג הימנה בטענתה דלכשר נבעלה משום חזקה, ור' יהושע אוקמה בספק ואסרה לכהונה מחמתו. ובגמ' יב,ב הוינן במימרא דשמואל דהלכתא כר"ג בהך מתני' דיוחסין ואף בראשונה דממונות, מקשינן מאי אף בראשונה, היינו דאין הש"ס מבין מה הוצרך לאשמועינן דהלכתא כוותי' אף בראשונה היא מתני' יב,ב דממונות דמשארסתני נאנסתי ועד שלא ארסתיך נאנסת אחר דאשמועינן דהלכתא כוותי' ביוחסין, והרי דהוה פשיטא להש"ס דחד דינא דר"ג הוא בב' המשניות, וטעמי' חד בב' הענינים, ותרצינן דרק רבונא מסוימת הוא דאשכחן בגונא דממון דאיכא למימר בה אוקי ממונא בחזקת מאריה, אבל עצם הדין חד הוא.

ובודאי הדברים צריכים תלמוד בעיקר כח הטענה בזה, דהא טעמי דר"ג נת' בהש"ס משום ברי ומיגו א"נ ברי וחזקה, ובהך מתני' דפסול כהונה על כרחך הך נמי דיין לה משום ברי דידה, וכ"ה בהדיא בסוגיין דיוחסין דאלמנת עיסה ידא, דחילק בה ר"ג בין ברי לשמא, וא"כ יקשה דתינח בממון כח טענתה דמחמתו חשבינן לברי דידה היא משום נידון הממון שביניהם וככל דיני הממונות שתחילתם בהלכות הטענות, אבל כלפי דינה לכהונה דתלי בהאי ספק דמספקינן לה בפסול, מהו עיקר כח טענתה בזה דנחשיב לברי דידה. ואמנם באמת כבר הראינו לעיל טא, ד' הראשו' דגם לענין איסור הבעל עצמו משום שוי אנפשיה אהני להו הלכות הטענות להיתר, ושם הראינו בזה ב' דרכים בכח טענתה, הא' משום דין זונה דאתו למיחל עלה, והב' משום הוצאתה מבעלה, והכא ודאי דבפנויה איירינן אין שייך משום הוצאתה מבעלה, אבל בודאי שייכי ד' הגרא' דחשיבא בעל דין בדינא דאתינן למיחל עלה, דהכא בעינן לפוסלה לכהונה בדין זונה דחייל עלה בבעילתה לפסול, וזכותה לטעון בזה. איברא לעצם שייכות מילתיה דר"ג דברי וחזקה, ית' זה כאשר זכרנו לעיל דלפי פשוטו איכא לאוקים דעת ר"ג בתועלת ברי ושמא עם חזקה בכל טענה דתהא,

תלי בטענתה, עמדו בה הראשו' דמכחשת נמי תיאמן במיגו, ותרצו בה משום מיגו במקום חזקה א"נ מיגו להוציא. ולכאורה הקושיא אינה מובנת כלל, דכיון שדקדקו הראשונים דברי הגמ' דלעולם אין נאמנות הבעל הנשנית כאן מכח החזקה דאיטו"ב אלא מדרבנן, אבל אם היתה כתובה דאורייתא וכן לענין תוספת דהיא מדאורייתא אינו נאמן, א"כ מאי הקשה דליהמנה כרבן גמליאל, הא ר"ג נמי בהדין דאורייתא עסיק, והכי נמי קיימא החזקה מדרבנן כנגדו. ותחילת ביאור הדברים ודאי כנז' דב' עניני נאמנות האשה שייכי כאן, דבנאמנת מדר"ג ע"י ברי וחזקה, נאמנותה הוא מזכותה בה' הטענות, וזה ודאי כמו שתירץ הרמב"ן אינו אלא בברי ושמא, וכאן שנאמנת מדאו' אף בברי וברי אינו מהך לתא דר"ג כלל, וזה צ"ת הי ניהו ב' דיני נאמנויות האשה להוציא כתובתה מבעלה שייכי כאן, וית' עוד להלן.

ולעצם דברי הרמב"ן בהך קושיא והביאוהו הראשו', דדקדק דברי הגמ' יא, דאין נאמנותו מכח החזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אלא מדרבנן דבכתובה דידהו הם האמינוהו אבל מדאורייתא האשה נאמנת, והראו נפ"מ בזה תו בתוספת דכיון דמנפשיה הוסיף לה הוי דאורייתא ככל התחייבות, ועיקרו ברי"ף. ועמדו בזה הראשונים משם הרמב"ן למה הוא כן, דכיון דאוקימנא בשותקת או במכחשת, דהבעל ברי, ומ"מ אין לסייעה מדר"ג בלאו ברי ושמא, אזי כיון דלא כתב לה אלא על מנת לכונסה וימצאנה בתולה, וטוען דכנסה ומצאה בעולה, וטענתו בברי, א"כ עלה דידה נירמי לגלויי להוכיח שעומדת בהאי תנאי. ותחילת דבריהם דבאמת דוקא במכחשת הוא דמדאורייתא נאמנת, דאף דהוי ברי וברי, ברי דידה עדיף מדידה, דבדידה איכא למימר לא קים ליה ושמא היטה, והרמב"ן הוסיף בה נמי דאית לה מיגו, והרי דאף דאיהו ברי מהניא האי עדיפותא בברי דידה להאמינה. הי' נראה בזה דהנך חששות דשמא היטה ולא קים ליה אינו רק עדיפות מסוימת בטענתה על טענתו, רק היא גריעות בעצם טענתו, דכיון דמספקינן עצם כח ידיעתו בהענין שעליו טוען, הוי זה חיסרון מהותי בכח טענתו, ועל כן עדיף טענתה דידה. והוסיפו עוד די"ל דגם בשותקת מדאורייתא אין הבעל נאמן, דאית לה רוב דבתולות נישאות וחזקת גופה דבתולה, ואינו נאמן לאוקמה כנגד הרוב והחזקה. ודבריהם לכאורה קשים, דעד

דבריו בעצם כח פעולת והצטרפות ברי וחזקה, אף הטהנות וכוון משתנה בזה מסוגיא לסוגיא לא מרע לן.

גם צריך תלמוד רב בהא שמעתא, מה דנקיט הש"ס באין חולק דלר"ג נאמנת האשה להחזיק עצמה בכשרות דנבעלה לכשר אף במקום רוב פסולין, ובראשו' לא מצאנו מי שביאר בזה, הרי דקיבלו לדבר פשוט דתיהני נאמנות' דר"ג בברי וחזקה גם במקום רוב, וכאשר נ' להלן דרכי הראשו' בהצטרפות הברי והחזקה, הנה תינח אי הברי והחזקה הוא משום ברי ושמא וע"י כח חדש הקיים בצירופם יקל לקבל דמהני זה גם כנגד רוב, אבל להראשו' דהחזקה עצמה מהניא, והברי נצרך לטעון החזקה, כדנ' ד' רש"י רמב"ן רשב"א וריטב"א בכ"מ, ולהמב' בפשיטות דחזקה דהכא היא ככל חזקה דמעיקרא בספיקות, יק' טובא מה כח חזקה כנגד רוב פסולין הא קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף. ובאמת מצאנו עוד בתוס' הרא"ש (יד, אדאלים ליה ברי) דבעיקר דינא דר"ג במתני' דממונות פריש לה דקאי נמי כנגד רוב רצון, היינו דחייש בהך מתני' לצד רצון, והאחר' באמת פירשו הא דלא חשו לה הראשו' דמאמינה הבעל בזה ואין חושש לזנותה תחתיו, אבל התוס' לעיל ט, ב פליגי בזה ואצרכו לזה ס"ס, ולדידן דס"ס אין מוציא ממון אשמועינן הכא הרא"ש דכלפי זה ג"כ מהני דינא דר"ג, והוסיף בה טפי מהא דזכרו כבר בתוס' ט, א מהירו' דרצון חשיב רובא לגבי אונס, כיון דאונסא קלא אית לה, ושם כ' דמדרבנן לבד הוא דחשיב רוב, וכאן אשמועינן הרא"ש דבעיקר דינא דר"ג מוכרח דיהני ליה הברי גם כנגד רוב, לאפוקי מהאי רוב דרצון.

ועוד יש לברר רב בהך שמעתא, בעיקר פלוגתא דר"ג ור' יהושע, דהנה ד' ר' יהושע במתנייתא דממון מבו' בפשוטו בסוגיין לק' עה, ב בדמקום חזקה דממונא לא אזיל בתר חזקה דגופא, אבל הכא גבי יוחסין הא ליתא, וכתבו בזה בתוס' שם (סוד"ה ספק) דהא דפליג הכא משום מעלה עשו ביוחסין, ומשמע בזה לכאו' דתרי טעמי נינהו דלא שייכי, ומקשין בזה מדברי התוס' יד, ב (ד"ה כמאן) דכתבו דלא לפרש מילתי' דרב התם דפסיק כר' יהושע, דאי רב כר' יהושע התם ה"נ יפסוק כוותי' בממון ומה הכריח הש"ס לפרש ר"ג כר"ג משום דשמואל פסיק הלכתא כוותי' אדרבה רב פסיק כר' יהושע והלכתא כרב באיסורי. ומבו' בד' דמוכרחת היא

ההלכתא כר' יהושע ליוחסין להיות כוותי' גם בממון, ולכאו' הא בר' יהושע עכ"פ ב' ענינים הם. ובדעת ר' יהושע מצאנו עוד, סוגית הש"ס יג, ב דסברתו דאין אפוטרופוס לעריות, בפשוטו דקיימא לעצם החזקה מדברת כבעולה, ובתוס' דמייירי במודה שנבעלה הוי סברא לשלול המיגו, בסוגיין יד, א משמעות הסוגיא דפליג בכח טענת ברי', בסוגיין טז, א מבו' דפלוגתתי' במיגו, ותו בסוגיין עה, ב מבו' דפליג בחזקה"ג במקום חזקה ממון, לבד ד' התוס' הנז' דביוחסין פליג משום מעלה, וא"כ כמה מחלוקות נפרדות להם לר"ג ור' יהושע, והראינו ד' הש"ס והתוס' ברורים להשוות ההלכתא בתרוייהו, בודאי צריך תלמוד טובא.

ויותר, דגם בר"ג עצמו בהך שמעתא דיוחסין, הא דלא פשט ספיקא דמתני' דיוחסין אי לכשר או לפסול נבעלה ע"י חזקה גרידא ככל ספק איסור בעלמא, בהכרח משום מעלה דיוחסין הוא, וכן הא דלק' יד, א דבשמא אסר ר"ג גם תרי ספיקי, ובסוגיין דלעיל ט, א בברי וברי שרינן ספק ספיקא, מבו' ג"כ דאיסוריה בספק ספיקא משום מעלה ביוחסין הוא, וא"כ מבו' דתרוייהו מודו למעלה ביוחסין ופלוגתייהו בפרטי וגדרי הדין. וכן מקשה בזה מה דמצאנו עוד בסוגיין יג, ב בהראשו' פלוגתייהו בכמה ענינים, בחזקה דבודקת ומזנה, דבזה העמידו חילוק מעוברת משבויה, וסברת ר' יהושע דאין אפוטרופוס לעריות, דמחמתה דימה מדברת לשבויה, ור"ג לכאו' פליג בה. והרי גם דעת ר"ג לא ברירא במאי שייכא לדעתו ולפלוגתייהו במתניתי' דלעיל, וכבר זכרנו דברי הש"ס הברורים להשוות ההלכה בתרוייהו לחדא ממש.

ונייתי לסוגיא עצמה דר"ג ור' יהושע, במתני' יב, ב, דפליגי בפתח פתוח באומרת משארסתי נאנסתי והוא אומר עד שלא ארסתיך נאנסת והיה מקחי מקח טעות, היינו דננין אי היתה בתולה בנישואיה וכתובתה מאתים, או בעולה והוי מקח טעות (ולעיל יא, ב פליגי אמוראי אי מקח טעות ממאתים או לגמרי), דר"ג ור"א האמינוהו ור' יהושע פליג. והמתבאר בראשו' דדינא דר"ג ע"י הצטרפות דברי וחזקה, ונשנו בו ג' דרכים עיקריות, אחת ד' הבעהמ"א לק' טז, א לתלמוד מברי וחזקה לרוב וחזקה, דכי היכי דברי וחזקה מהני משום דהוי תרתי כנגד חדא, ה"נ ע"י רוב וחזקה הוי תרתי וחדא, וכן הוא לשון הבעל התרומות מה"ר

משפטי טענת בתולים - עה

הריעותא, וזה ודאי צ' כח פעולה לא כח תביעה לחוד, היאך שייך דיעול זה בטענין, והרי זה מה שהק' לבעהמ"א דלברי ידי' לא יועיל טענין, ובהדיא פ' לפי דרכו הטענין כרש"י כנז', והיאך לפי דרכו מיושב זה. גם דרך הש"ך והגר"א צ"ב במה עומדת חזקה דמעיכא דכחה בהנהגת ספיקות לעומת חזקת ממון דהיא דין במשפטי הממון, וראה ל' הגר"א דאיכא חזקה ג"כ לאידך, משמעותי דהך חזקה היא עומדת להבעל-דין, ובפשוטו אם חזקה דמעיקרא כבעלמא היא עומדת היא בעצם הספק דלפנינו, ואין עצמותה של חזקה מזכותי צד דמסייעתו, ועיין. ועוד צ"ב לדרכם, דענינם ללמוד מכאן נמי לשמעתא דחנווני דעסקו בה דיהני ליה נמי חזקה שליח עושה שליחותו לעמוד כנגד חזקת ממון דבעה"ב, ולכא' בודאי חזקה זו שונה מחזקת הגוף דקארינן בה, ואם גם נמצא דאלימא ממנה מ"מ השואתם צריכה תלמוד.

עוד אשכחן בסוגיין, קו' התוס' רי"ד (על הגליון), משמעתא דב"ק ריש פ' הפרה, בשור שנגח פרה ונמצא עוברת בצידה, ודנים אי מהנגיחה מת או קודם לה, ואמר' המע"ה ופטור בעל השור אפי' בניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא, והרי התם ג"כ בהאי גונא דניזק טוען ברי ומזיק שמא איכא נמי חזקת העיבור דפרה, והרי לפנינו ברי וחזקה כי הכא, ולמה נשאר הדין המוציא מחבירו עליו הראיה. וכן האריך בש"ש (ש"ב פ"א) בכמה וכמה ראיות מש"ס וראשונים, דלא הוציאו ממון במקום ברי ושמא עם חזקה. ותירץ בזה התור"ד, דהא ודאי לא מהני ברי ושמא וחזקה לחדש חיוב על חבירו, וסוגיין שאני דאין הכתובה חיוב חדש שהיא באה לחדש עליו, רק הרי זה כבר כחזקת חיוב חשיב, ובודאי לאו חזקת חיוב ממש היא, כאשר כ' כבר הרשב"א ט"ב בתוך קו' הראשו' להאמינה משום מיגו, דל"ח זה מיגו לאוקמי שטרא כיון דצד זנותה הא עוקר החיוב מעיקרו, אבל כוונתו דעכ"פ סתמא דמילתא היא דהוא חייב לה כתובתה, וצד דידי' חשוב חידוש כנגד הך סתמא, ובזה י"ל דכה"ג דוקא הוא דמהנו ברי וחזקה אבל לא לחדש חיוב שלא ידענוהו כלל עד השתא. וכע"ז כ' ג"כ הגר"ב בברכ"ש, להוכיח מדבעינן ברי, ומאידך מהני נמי טענין, דבודאי לא עסקינן בברי לתבוע וליצור חיוב חדש דלזה לא הי' מהני טענין, אלא ודאי יסוד הדברים בחזקה ושטר דכתובה דבהו תחילת הענין, וכל דיני דעסקינן להעמיד השטר

יוסף אבן פלאט הנז' בש"ך חו"מ (סי צא ס"ק יב), ומבוארת בפשוטו דהצטרפות לתרתי ענינה יצירת סתמא אחת מתוך התרתי, דכן הוא הסתמא כהאשה ולא כהבעל, והרי הבעל מחדש כנגד הסתמא, וראה עוד לשונו גבי ידיה איכא תרתי ברי וחזקה דגופא והכא גבי ידיה חדא חזקה דממונא ושמא', ומה הביא שמא דבעל, אבל ביצירת הסתמא הנה כל מאי דאיכא מצטרף, וזה בא לומר דג"ז מצטרף ליצור הסתמא כהאשה, ודוק. שניה דעת הרמב"ן במלחמותיו לדף לו, א דהק' להבעהמ"א מדמהני טענין ואין שייך עי"ז הצטרפות לתרתי דצ' כח בעצם הברי דלית' בטענין, ופירש דחזקת האשה נגרעה בהיותה בעולה, וע"י טענתה נאמנת להעמיד חזקה הראשונה, מבינים בפשטות דטענתה פועלת בהריעותא, דע"י שמפרשת בעילתה באופן דלא תסתור חזקתה, נאמנת לסלק הריעותא, והדרא חזקתה כחזקה דלא איתרע דמהניא להוציא ממון. והאמת דהוא הק' שם להבעהמ"א מדמהני הכא טענין, ומבו' דלד' ודאי מהני, ובהדיא נמי כ' שם לפרש הטענין כרש"י. והרי מוכרח דגם לדבריו הוא כד' הרשב"א וריטב"א דברי כטענין סגי, וזה מכריח דעיקר הכח הוא החזקה כדזכרו. השלישית דעת הש"ך (שם) והגר"א (שם סק"י), וכן נ' לדעת ה"ר יהונתן שהובא בשטמ"ק וראה עוד מה שהביא שם מתלמידי ה"ר יונה, דכל פלוג' ברי ושמא היא משום אוקי ממוןא בחזקת מריה, אבל כדאיתא חזקה דגופא כנגד החזקת ממון שוב הברי ושמא מועילים.

ובודאי עיקר הדברים צריכים תוספת ביאור, לכל הדרכים, ובעיקר צריך תלמוד בדעת הרמב"ן מה שייכות טענה בהלכות חזקות, דחזקה דמצינו בעלמא היא בעצם הספק דלפנינו בזמן השינוי, לדון איחור זמן השינוי מחמת החזקה הראשונה, ובה מצינו בראשו' ב' ענינים חזקה דאיתרע ולא איתרע, ומעלת חזקה דלא איתרע דשוללת עצם ההסתפקות דאמרי' מהיכ"ת שנשתנה, היינו דטענת השתנות הוי חידוש שאין חוששים לו, וכאן דבעילתה ודאית דשניהם מודים בה שנשתנתה מחזקתה איתרע לה חזקתה, הרי עלן לדון כח חזקה דאיתרע מהו, ומה כח נאמנות האשה לפרש בעילתה ולסלק הריעותא, הא הריעותא איתה מכל-מקום גם אחר דבריה, ומהו כח פעולת דבריה בתחומה של החזקה. גם יקשה לדרכו, אם כן הוא כשמבינים דבריו, דכח פעולת הברי בסילוק

והחזקה באו. ובש"ש (ע"ד פ"ד ופ"ז) יצא מטעם זה לידון בדבר החדש, לידון חזקה דשמעתין בדינא דאין מחזיקין מרשות לרשות, מלתא דכאן נמצא כאן היה, המבו' כ"ז בשמעתין דמומין דלק' בהמדר. ובודאי הדברים קשים דכל זה לכא' נעלם וחסר בדברי הראשונים, דחזרו בכל הסוגיות דכאן אברי וחזקה דמהנו, ולא זכרו להסמיכם על החיוב והשטר שקדמו בזה.

והנראה בס"ד, לברר ביסוד כח טענת האשה ודינא דר"ג להאמינה, ליישב עפ"ז הדברים אשר ביקשנו בירורם לעיל, דבאמת ודאי עצם טענתה והימנותה חד הוא ממש לאיסור לממון ולפסול, וענינו דכל הני דיני בין לאיסור ובין לממון דהראו הראשונים לידון בהם ברי וחזקה דר"ג, הדין בהם ראשיתו בהוצאת האשה מחזקתה שהיא נמצאת בה, בין בחזקת כשרות לומר אונס או לאו תחתיו בסוגיין דאיסור, בין בחזקת כתולה לומר שכתולה היתה בנישואיה בסוגיין דממון או בחזקת כשרות לומר מוכת עץ ולא בעולה, וכן בחזקת כשרות לכהונה בסוגיין דפסול כהונה, כל הני חד נינהו דהדין שאנו באים להעמיד לולי החזקה תחילתו הורתו ולידתו בהגדרה בהאשה המשנה אותה מהגדרתה הקודמת, דנשתנתה מכשרות לפסלות או מכתולה בנישואיה לבעולה, ובה חדית רבן גמליאל זכות האשה לטעון בהך שינוי גופא, שלא תצא מהך חזקתה, דמזכויות האשה לעמוד בהם בחזקתה הראשונה. וראה לשון הרמב"ן במלחמות לרף לו, בדפריש תועלת הברי והחזקה, 'דבשביל חזקת גופא נאמנת לטעון להעמיד חזקה הראשונה', דאין החזקה רק הדבר הנטען וחזר ממילא ע"י הטענה, רק עיקר נאמנות הטענה הוא 'בשביל חזקת גופא', דהיא היא סיבת עיקר כח הטענה. ויסוד הענין בתרתי, חדא דחזקה דגופא הנזכרת בזה בש"ס ובראשו' אין סוף ענינה חזקה דמעיקרא גרידא ככל הש"ס לדבר בספק ההשתנות ולדחותה, אלא היא חזקה בעצם האשה דזכותה לעמוד בה במצבה הראשון, וזכותה זו היא היא כח טענתה, ותו דטענתה דטוענת אינה בהנפ"מ הנולדת בכל סוגיא מהשתנותה זו, אלא בעצם ההשתנות, שטוענת את זכותה זו לעמוד בחזקתה הראשונה, וממילא נותר הדין לכל הסוגיות כדין חזקתה הראשונה.

ובזה נרויח מה דחזינון חילוק חזקה דהכא משאר חזקה הנזכרת בש"ס למעליותא

ולגריעותא, למעליותא הוא כמו דטען בש"ש כנז' דהא רובא דעדיף מחזקה לא מהני להוציא ממון, והיאך מצאנו כאן שיטות הראשונים דהחזקה מוציאה ממון, ואמנם עצם הדין נוכל ליישב דהוצאת הממון היא תולדה אחר העמדתה על חזקתה, אבל גם זה לא יתכן בפשיטות דסו"ס אין חזקתה מבוררת ורק מוחזקת היא כן ובה גופא יקשה ואיך תוציא עי"ז ממון. אבל הנראה דלדרכנו קושיא מעיקרא ליתא, דכל דינא דרובא עדיף מחזקה הוא כדקיימי תרייהו קמן להכריע הענין והדין בספק, דבה רובא עדיף מחזקה להכריעם, אבל כאן דבעניני זכות עסקינן, דזכות האשה לעמוד בהך חזקתה, בזה אי כדבריו יעלה איפכא דרוב מוציאה מחזקתה, וזה אין מוכרח כלל, ולאול' הם ג"כ דיני דאשכחן בפשיטות דמאן דמכשירה ביוחסין הוא אפילו ברוב פסולין, וכאשר זכר ג"כ הרא"ש בתוס' בעיקר דינא דר"ג דמהני כנגד רוב דרצון. וכן נמי חלוקה הך חזקה לגריעותא, כאשר כ' עוד בש"ש (פ"ג) אמילתי' דרב אשי לק' עו, לא לחלק בין טענת הבת לטענת האב, דפירושה רש"י ותוס' דחזקת הבת לא מהני לאב, והתמיה זה ביותר מ"ש ממחליף פרה בחמור דמהניא חזקת החמור לבעל החמור, ובאמת אם חזקה כח בפ"ע בנידון לפנינו אין מובן לחלק מהתם, אכן לדרכנו דצריכה האשה לתבוע עצם חזקתה, ולזה בעינן חזקה דזכותה לעמוד בה, דעיקר זכות וכח טענתה הוא שלא להוציאה מחזקתה ידיה, מבואר היטב דכ"ז שייך בשו"א טוענת חזקת עצמה, אבל האב אין כחו לטעון הוצאת בתו מחזקתה, וכל דהוא זכאי בכתובתה הוא הצריך לטעון, ולפיכך יפסיד.

ונברר זה בכל הסוגיות שזכרנו, בסוגיין דאיסור הבעל הנה הוא בא לאוסרה מספק זנות, והראשו' זכרו בה להתירה ע"י חזקת כשרותה, הרי דסיבת איסורה היא מעשה זנות תחת בעלה המוציאה בודאי מחזקת כשרותה, ובה חדית לה ר"ג כח טענה לעמוד בחזקת כשרותה הראשונה, לומר דלא זינתה תחת בעלה אלא בעילתה באונס היתה או לא נבעלה כלל ופתחה דמוכת עץ היא. ואמנם התם אין זה עיקר גונא דפליגי בה, רק מ"מ נאמנותה מדר"ג תיהני לה לענין זה נמי. וכן בודאי בסוגיין דממון דשינוי דין מנה ומאתים בכתובתה אינו חילוק ממון בעלמא בב' המקרים, אלא דכתולה ובעולה ב' מצבים שונים הם באשה, דכתולה מעמידה נישואין מעולים יותר אשר על כן מגיע לה

כדברי הרמב"ן, דפליג בעיקר דינא דחדית ר"ג ליתן כח טענה לאשה לעמוד בחזקתה במקום דאיתרעא, רק כיון דאיתרעא אין לה זכות טענה בעצם עמידתה כלל. וכן מבואר ג"כ בד' הריטב"א יג,ב בפלוגתא דר' יהושע ורבנן שם במדברת אי דמיא לשבויה, ופירש הנידון שם אם מדברת איתרע חזקתה או לא, והיינו דבלא איתרע לא קארי, ובדאיתרע זהו גופא סיבת האיסור. ובאמת זה מבו' בהדיא בהש"ס לק' יד,א דאמרי' דלר"ג אלים ל' ברי ולר' יהושע אלים ליה חד ספיקא, דלר"ג כל דתובעת זכות חזקתה נאמנת, ולר' יהושע אע"ג דבמקום דלא איתרע חזקתה אין כחו לספקא עליה, מ"מ היכא דאיכא ספק וריעותא בעצם חזקתה אין חזקתה מועלת לה בזה. ויתכן עוד דבזה מתבאר ג"כ לישנא דמתני' בר' יהושע דהרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס, ובחזקת דרוסת איש, ובחזקת בעולה לנתין ומזור, ובשטמ"ק אמתני' יב,ב הביא ככה"נ שם דהוא מרדב"ז, דאריכות לישניה דר' יהושע לחלוק על כל טעמי' דר"ג בא, והאי לישנא פ' לשלול טעמא דחזקה, אבל בודאי הלשון צ"ת, מה שייכות חזקת בעולה עד שלא תתארס וכן בשאר, הא ודאי אין כאן יותר מספק, רק כוונתו דבמקום טענת הבעל כממון וכן מעלה דיוחסין, צד הריעותא העומד ברור לפנינו מונע מלהחזיק כנגדו, ואינה כלל בחזקת צד השני יותר מצד זה. ואמנם אחר דבזה פליג שוב אית ליה לדון בכל סוגיא בפני עצמה היכא לדון בה דייני, ובזה כתבו הראשונים ט,א דבמקום שוי אנפשי' ר"ג דוקא יהני, דמלבד נידון דזכות ליכא מידי כלל לעמוד כנגד דין הבעל דשוי אנפשיה וכלל דספיקא דאורייתא לחומרא דאיתאמר ליה, ובסוגיין דממון הכריחו הסוגיות דפליג בין אמיגו דאיתי' וכדפי' הראשו' והרמב"ן הראה זה בחילוק הש"ס טז,א דשור שחוט לפניך, דטעמי' דהוי מיגו גרוע, ובין אחזקה דאיתה- דבזה פריש רבא לק' עה,ב דהוא משום חזקת ממון, וכן בסוגיין דיוחסין דלרב אסי נאמנת במיגו, לזעירי לשי' התוס' דבמיגו אינה נאמנת משום דיראה כיון דאין אפוטרופוס לעריות, וחזקה לא מהניא לה כדכ' התוס' עה,ב משום מעלה ביוחסין. מיהו פלוגתתי' אדר"ג אחת היא בעצם הדין דחדית ר"ג להאמינה בטענתה, וזהו דכ' התוס' יד,ב הנז' דאי נפסוק כר' יהושע ביוחסין נוכרח לפסוק כותי' גם בממון, והיינו בעצם הנידון ידידי עם ר"ג.

מאתים, ובודאי שייך זכות טענה בזה גופא שלא יוציאוה מהך חזקתה דמחמתה כן מגיע לה. וכן הוא נמי בודאי בסוגיין דיוחסין, דאנו מסופקים בדינה שהיתה כשירה לכהונה עד אותו מעשה המספק כשרותה, וצד בעילתה לפסול מוציאה מחזקתה דכשירה לכהונה לפסלות, ובזו היא זכות טענתה לעמוד בחזקת כשרותה לכהונה [וראה ל' רש"י במתני' שם, דמשמע שאין נאמנותה בגוף הספק, רק כח טענתה דלא נסתפק]. וכן עלן לבאר עוד בסוגיין דמומין לק' עה,ב, דאף דהוא ריעותא בגוף ולא בדין ודאי כיון דסו"ס אנו דנים לגרע נישואיה דלא העמידה אלא נישואין דבעל מום, זכאית האשה לטעון דבעיקר עמידתה לנישואין העמידה נישואין דשלימה ולא דבעל מום. והא דמבו' דר"ג נמי מודה למעלה ביוחסין אינו נוגע לזה כלל, דכל זה לולא תביעתה לזכותה זו לעמוד בחזקתה, בזה בסוגיין דאיסור הבעל איכא דין שוי אנפשי' ושאר דיני הכרעות ספיקי איסור דבתורה, וכן דין ספק סוטה כשהביאו הראשו' מהירו', ובסוגיין דממון איכא חזקת ממון, ובסוגיין דיוחסין איכא למעלה ביוחסין, אבל דין נאמנות האשה כנגד כולם חד הוא, דבברי דידה תובעת זכותה לעמוד בחזקתה. ועי' עוד להלן שהוספנו בעז"ה ביאור בהך סוגיא דיוחסין במעוברת ובמדברת, בהמתבאר אחר ד' הש"ס והראשו' יג,ב.

וזהו דהוה פשיטא ליה להש"ס מדהלכתא כר"ג בפסול כהונה דחדא היא הלכתא כותיה גם בממון, ורק רבותא אשכחינן ביה דמוציא ממון, והכי נמי הוה פשיטא להראשונים דשיכא מילתא דר"ג בשמעטא דאיסורא, דיסוד הנידון בכל הסוגיות וכח טענת האשה בהו חד הוא ממש. ודומה דבזה ית' לן נמי הא דמהניא ליה לר"ג החזקה גם במקום רוב, די"ל דעיקר ההלכתא דרובא וחזקה רובא עדיף היא הלכתא בהכרעת ספק כדקיימי הני ב' דיני קמן, אבל כדעסקינן בגבוא התובע וזכותו לעמוד בחזקתו, בזה לא שמענו להוציאו מחזקתו מכח רוב.

ובדעת ר' יהושע נמי, כאשר מצאנו בזה דברי הרמב"ן ט,ב בדעהמיד דינא דר"ג בברי ושמא כ' תוך הדברים טענת הבעל שכנסה בחזקת בתולה ולא מצא לה בתולים ואתרע חזקתה והיינו טעמא דר' יהושע, ולכאור' יקשה כאשר זכרנו לעיל מכמה דוכתיין לק' דאמרי' טעמים אחרים בר' יהושע, אולם הדבר ברור מאד, דתחילת פלוג' ר' יהושע אחת היא

והמתבאר בכ"ז בתורף הנידון דקארו ביה ר"ג ור' יהושע, דהנה זה פשוט דבמקום דליכא ריעותא כלל אין כח טענת הבעל לספק חזקתה, כאשר כ' הריטב"א דבלאו טענת ברי דפתח פתוח, שאין לנו ידיעה לספק חזקתה, אמרי' העמד אשה על חזקתה עד דאיכא טענה ברורה ודאית, וכאשר הראינו לענין איסור דברי הר"י מיגש שלהי פרקין דאי האי שמא דבעל לא שייך ביה שום מעשה ודאי כלל אלא ספק הוא הדבר מעיקרו לא מפקינן מספיקא איתתא מתותי בעלה, וזהו דין הקנס שאין האונס יכול לטעון טענת בתולים, שאין כחו לבד לגרע חזקתה, ולכא' אלו הם ג"כ ד' הראשו' ט,ב, מהרמב"ן דבמכחשת ושותקת מדאורייתא נאמנת ואף דאיהו ברי, משום רוב וחזקה, ואין שייך זה לדר"ג כנז', רק הענין דכיון דהיא אינה מודה לדבריו, ע"י דבריו לבד אין יכול לחדש הריעותא, ושוב בודאי אזלינן כסתמא דמילתא לדונה כרוב וכחזקתה. ולאידך גיסא בשאר ספיקי איסור דעלמא ודאי דאזלי' נמי בתר חזקה דאיתרע, ככל מקוה חסר דלולא חזקת הטובל דתרת' לריעותא היתה מהניא, וכן הדבר פשוט דאיכא דין חזקה לדחות השינוי עד העת שהוכרח. אכן שאני מילתא במקום חזקת ממון דהמוחזק טוען זכות ממון, וכן בשמעתי' דמעלה ביוחסין, וכן בסוגיין דאיסורא כאשר כ' הרשב"א דהויא ספק סוטה א"נ משאר תירוצי התוס' בזה, דלכו"ע חזקה דאיתרע מצ"ע לא מהניא בהו, ומנגד איתא לטענת האשה דלא נוציאנה מחזקת גופה, דבזה אתינן לפלוגתייהו המבוי' היטב בהש"ס יד,א, דר"ג אליה ליה ברי היינו תביעתה זכותה לעמוד בחזקתה, להעמידה ע"י זה בחזקתה הראשונה ולא לספקה עליה, ור' יהושע פליג בכח זה דאליה ליה חד ספיקא והריעותא דקמן דלית לה מקום טענה להעמיד חזקתה כנגדו. והתבונן, דלפ"ז זהו גופא הנידון בין הבעל והאשה בהני מתנייתא, דהבעל טוען דכיון דאיתרע חזקתה שוב אין לה חזקה כלל ואינה עומדת כלל בחזקתה הראשונה, והאשה תובעת זכותה לעמוד בחזקתה ואף דאיתרעא, דאף דנפ"מ לכמה ענינים עצם ענין הברי והשמא הנזכר הוא ויכוח בהל' הטענות בעצם עמידתה על חזקתה.

ונברר מתוך כך דרכי הראשונים העיקריות בצירוף הברי והחזקה, והנראה דבהא כו"ע לא פליגי בדברינו ביסוד כח טענתה דטוענת לעמוד בחזקתה, ופלוגתייהו אחר כן

בהכרעת טענתה כנגד טענת הבעל, דסו"ס הבעל גם טוען לממונו, ובמה עדיפה עליו. אשר לדרך הרמב"ן צירופם מבוי' היטב כנז' להיות פעולת הברי בתחום החזקה עצמה, דזהו עיקר כח הברי ועצם טענתו, להעמיד החזקה, דהנה מלתא דדינא דחזקה, במקום ריעותא תו אין מסייעה, אכן הראנו הרמב"ן מלתא דר"ג מקום טענה להעמיד הך חזקה, ואין כאן צורך פעולת טענתה בהריעותא כלל, גם אין הטענה פועלת מידי בהחזקה, דע"ז תוציא החזקה ממון, רק עצם נידון הבעל והאשה בחזקתה, דהבעל תובע לממונו מכח שאיתרע חזקתה, והיא אך תובעת זכותה לעמוד בהך חזקה, דזכותה לעמוד בחזקתה גם במקום ריעותא, ואין זקוקה יותר על זה לכולם. וכענין זה ממש נראית דעת רש"י דחזקת הגוף לבד מהניא להוציא ממון והיינו היכא דעכ"פ טוענת ואפי' שמא כמבוי' בסוגיין לו,א, ובריטב"א שם ולק' עו,ב, והיינו משום דמוכתי האשה הוא לעמוד בחזקתה ואינה צריכה הברי לזה, רק היא צריכה לטעון לתבוע זכותה וכהנה רבות, וזאת נמי כוונת הרשב"א ט,א, דכיון דטעמי' דר"ג משום החזקה לפיכך מהני בה טענינן ואי"צ דוקא לברי דידיה. ובעהמ"א פליג דאף דזהו יסוד כח טענתה מ"מ אין די בעצם זכותה להאמינה כנגד טענת הבעל דאף הוא ודאי זכאי בממונו, רק נאמנותה כנגד טענתו משום הסתמא דמילתא דנוצר ע"י דיש כאן ברי ושמא עם חזקה, המצטרפים ליצור סתמא אחת דקיימא האשה בחזקתה, ושוב הוי ע"ז הבעל המחדש כנגד הסתמא, וית' עוד בסמוך אי"ה אצל קו' התור"י, דמינה אפיק נמי לצרף לק' טז,א, רוב וחזקה באותו ענין, וכן נמי דרך הר"י אבן פלאט המובא בש"ך, ויתכן דזאת ג"כ דרך הריטב"א עה,ב. והדרך השלישית דאזלי בה הש"ך והגר"א, וכן משמעות דברי ה"ר יהונתן בשטמ"ק כנז', דכח הברי והשמא הוא המכריע אחר דאיכא חזקות לתרוייהו, נראית עיקר פלוגתתה מוקדמת, דלהרמב"ן ובעהמ"א נראה אופן הכרעת דין הממון בתולדה מנידון עצם חזקתה, דדבריהם עסקי בהאי נידון חזקתה המוקדם ונידון הממון גריר בתריה, אבל אינהו מיאנו בזה, והראו דמתקיים בה דינא דרב נחמן ור' יוחנן דממונות, אשר מבוי' בהש"ס יב,ב, דלא פליגי אברי ושמא אלא משום אוקי ממונא בחזקת מאריה, והבינו דה"נ ליכא למיחש לחזקת ממון כיון דאיכא הך חזקת גוף דאשה כנגד, ועמדנו בהשוואת החזקות שלכא' שונות בענין זו מזו, אבל אם

משפטי טענת בתולים - עמ'

טענתה לעמוד בחזקתה, רק גופא דעובדא לזה דנאנסה תחתיו וממילא בנישואיה אכתי בתולה -היתה, והתם טענתו לשלם לו המזיק דמי הולד, רק גופא דעובדא דלא ילדה הפרה עד הנגיחה וממילא י"ל דבנגיחת האם הומת גם הולד. ואם נימא בזה כהצד הב', נזכה ליישב ק' התור"ד גם לדרך הבעהמ"א, דדוקא הכא שייך הצטרפות הב"י והחזקה לחדא דשניהם מורים דבר האחד דעודנה בחזקתה, אבל התם בהפרה טענתו אנזק וחזקה דבא לצרף אליה אעיבור דפרה, אין הוראתם שוה ואין שייך הצטרפותם בזה לכח תרתי כחדא.

ונשובה ניתנה ראש לפרש הסוגיות שפתחנו, ראשית סוגיין דאיסור הבעל ט"א, דזכרו בה הראשונים דין הנאמנות דר"ג להתיר איסורו אע"ג דמלתא דאיסורא אין לנו אלא חד ספיקא דדינו לחומרא, ותמהנו מה כח הלכות הטענות בהיתר איסורים, ולדרכינו מת' בזה דאמנם אין נידון האיסור עומד מכח הלכות הטענות, אבל מ"מ בשצד האיסור קאי אהוצאתה מחזקתה, בזה ג"כ מהניא לה טענת זכותה לעמוד בחזקתה דלא נוכל לאוסרה. ועיין עוד במה דביררנו בדברי הראשונים דדינא דר"ג הוא דמהני נמי לאפוקי לה מספק סוטה, דלכאורה זה משום דגרר זכותה הוא דלא לספק עליה חזקתה כלל, דכן משמע נמי ל' רש"י במתני' דיוחסין יג,א (ד"ה נאמנת) דלא מספקינן לה בנבעלה לפסול לה, וכאשר דקדקנו משמעות דבריו לעיל דאין נאמנותה בגוף הספק רק כח טענתה לפעול דלא נסתפק.

ומתוך כך נראה דיקל עלינו מאד להבין ד' הרשב"א הנזכרים, דאף במכחשת דהוי ברי וברי כ' טעם האיסור דבברי וברי לא קאמר, אע"ג דהא מדברת כנגד עצם דברי הבעל והוא נאמן משום דשוי אנפשי' והיאך תוכל להתירו, ויובן בהקדם דשוי אנפשיה אינו דין נאמנות גרידא, רק בין אם שייך לתורת נדר דאז כח הבעל פועל לחדש האיסור, בין אם הוא דין לדין לדון אתו כפי דבריו, מ"מ בהך מילתא דאיסורו ע"י הוצאתה מחזקתה הוא, ומזכותה דלא יוציאנה, הי' באפשר דתהניא טענתה לשלול כחו ולמנוע הדין לדידן, דלא יוכל לאסור עצמו, ולפיכך גם בזה הי' מקום תועלת ונאמנות בטענתה, אמנם לקושטא קאמר הרשב"א דלא האמינה ר"ג בטענתה זו אלא בברי ושמא ולא בברי וברי. ודהוסיף לחדש בה עוד דאף בשותקת דלא טענה מידי, היינו דמ"מ כיון דעצם הנידון

צדקו דברינו בר"ג להעמיד זכות לאשה בעצם עמידתה בחזקתה הרי בזה מקום ההשוואה בהוצאת האשה מחזקתה כנגד הוצאת ממון הבעל מחזקתו, ושפיר קרי לה הגר"א חזקה לאידך, ובזה מהני ברי ושמא להאמין האשה. ומדלמדו בזה לחזקת שליח עושה שליחותו, אף דשונה היא בענינה מחזקת הגוף דאיירינן בה, נלמוד אנן מדבריהם, דכשבאה הך חזקה כטענת החנווני לעצמו, גם הוא זכות טענה יש לו שלא לגרעו מחזקתו דעושה שליחותו, וחדוש הוא.

וע"פ הדברים האלו נראה יישוב מוכרח ונפלא לקר' התוס' רי"ד משמעתא דריש הפרה, דאשר זכינו להעלות בידן בשיטת הני רבנן קמאי, דמעולם לא עלה על דעת ר"ג לפסוק דין ממון כדמסייע לחד צד ברי ושמא עם חזקה דמעיקרא, אשר בזה לכאו' יסכימו גם לקר' הש"ש דרובא דעדף מחזקה לא מהני להוציא ממון, רק כל דברי ר"ג דכשיש נידון בעצם הוצאת אדם מחזקתו וזכותו לעמוד בה, והוא תובע זכותו זו, הרי זכותו וחזקתו עומדים לו להיאמן, וזה אין שייך אלא בחזקה כזו דזכאי הנידון לעמוד בה, אבל כגון התם דטוען הבעל דין להעמיד הממון בידו מכח חזקת עיבור דפרה, דאין זכותו כלל בעצם החזקה לעמוד בה, רק דנולד מנידון שעת לידתה נפ"מ לממונו ובזה זכותו לטעון, זה ודאי לא יעמיד לו החזקה אחר דאיתרעא. וזה יישוב מספיק לדעת הרמב"ן וכן לדעת הש"ך והגר"א, אמנם לדרך הבעהמ"א מוכרחינן לתוספת בזה, דהא לכאו' הוא העמיד כח סתמא הנוצר משום ברי ושמא וחזקה, ומה שני ליה בין אם כח הטענה משום חזקתה לאם כחו כהתם משום נידון הממון.

והנראה לברר בזה לפי דרכו בהקדם ב' ענינים, א' המבו' בד' הגרעק"א ז"ל לעיל ט"א, במשה"ק האחרו' בד' התוס' דהתם (וכה"ק בתוהרא"ש שם) דלא דנו לשמעתא דהתם בדינא דתרתי לריעותא, וכתב שם לתרץ זה, ותורף תירוצו דענין תרתי הוא הצטרפות שניהם למילתא חדא, ולזה בעינן שיוור ב' הכחות על אותו הענין, ולכך התם כיון דבעולה אינו בעצם מראה היתר, רק אנן בעינן לדון מכח הבעולה שנבעלה מוקדם ולאו תחתיו, זה אינו יכול להצטרף עם חזקת היתר. והב' הוא דיש לחקור בעיקר הענין דברי במקום שמא יוצר סתמא כדבריו, אם הוא לגופא דעובדא דמספר הב"י, הכא לאונסה תחתיו דוקא ובהפרה למשנגחה ילדה, או דהוא לעצם הטענה דקא טעין, דהכא

אהוצאתה מחזקתה הוא, איתה בדין פתח פיך לאלם, דניטעון לה להעמידה אחזקתה, והכל מכח אותה זכות דילה דלא להוציאה מחזקתה.

ובדברי הראשו' בשמעתא דרב יהודה אמר שמואל, קר' הרמב"ן דתיאמן לר"ג, ודבריהם דמדאו' האשה נאמנת, דמינייהו קשין תו דברי הרשב"א בדינא דאיסורא כנז' לעיל, למה לא תיאמן גם לענין איסור מכח מה שזכרו בו שמא היטה ולא קים ליה ורוב וחזקה דמהנו לה, וכבר פתחנו לחלק ב' עניני נאמנות האשה שנזכרו כאן. וביאור הענין לדרכנו ברור, דבר"ג נתחדש האי ענינא דזכות האשה בזה גופא שלא להוציאה מחזקתה, וזה איתי' דוקא בברי ושמא כאשר זכרו הראשו', שהיא טוענת לעמוד בחזקתה כנגד שמא דהבעל, ולפיכך ודאי הא דמדאורייתא נאמנת אף בברי וברי, מהנך סברות שזכרו הראשו' דאיכא למימר לא קים ליה ושמא היטה, ובשותקת רוב וחזקה, אין שייך ללתא דזכויות האשה כלל, רק כיון דיש כאן ספיקא דעובדא ביניהם מהני ביה רוב וחזקה להכריע הספק, א"נ לא קים ליה ושמא היטה משום חולשת טענתו כנז', וב' עניני נאמנות הם דלא שייכי אהדדי. ואולם דוק דלפ"ז יעלה לן פלוגתא להני קמאי עם הבעהמ"א, דנקיט רפ"ב להשוות לר"ג דין רוב וחזקה אף במקום ברי וברי עם דין ברי וחזקה, ולהנ"ל מתבאר לן הכא דדין רוב וחזקה בלא ברי ושמא אין שייכת בו נאמנות מלתא דר"ג. ואכן הם ביארו שם רפ"ב באופנים אחרים ואכה"מ.

ומתוך כך נוכל להבין קושיית הרמב"ן דתיאמן אף דבאמת מדאורייתא נאמנת, דלמה מדאורייתא נאמנת רק מכח הכרעת גופא דעובדא, ולא מצד טענת זכותה כר"ג. ובזה יש להוסיף טובא, דהבין הרמב"ן דאדרבה אף כל כח הדין דרבנן להאמין הבעל משום החזקה, אינו אלא בנידון הממון לבדו כשאין האשה מעמידה נידון חזקה. וזוהי תורף קושייתו, דנאמנותא דר"ג שוללת אף הדין דרבנן, דאם תיקנו להאמין הבעל להחזיקו בממונו, למה יתקנו להאמינו להוציא האשה מחזקתה, וזה תריץ דכל דין זכותה נסמך נמי אברי ושמא, דגם הבעל זכאי לטעון כנגד בתוליה שלא מצאה כחזקתה שעל מנת כן נשאה, ובכה"ג דמכחשתו דהוא ברי אין כוחה לעמוד בחזקתה מצד זכותה.

ובזה נבוא ליישב שפיר ג"כ מה שהקשינו בדעת הרשב"א, מאחר דהבין דמהני ר"ג דממונות לאיסורים, למה לא יהני גם הנך סברות שזכרו. והשתא הדברים מאירים, דודאי הלכות הכרעות הספיקות והצדדים דכל התורה, אין לה כח להכריע כנגד איסור הבעל דשוי אנפשיה, דנאמן באיסורו אף כנגד עדים ואין כח הלכות נאמנויות להכריע כנגדו כלל, אכן שונים הדברים במקום ברי ושמא דאתינן לדינא דר"ג דהאשה טוענת דהעמדת האיסור קיימא אהוצאתה מחזקתה ותובעת זכותה לעמוד בחזקתה, דבזה דוקא העמיד נאמנות טענתה כנז'.

הרב יעקב ביקסר

במצות השמטת כספים ואיסור לא יגוש

רוצח וכו' אבל הדיבור אינו מעכב השמיטה
זכר לדבר נולד לו בכור בעדרו מצוה להקדישו
אע"פ שקדוש מאליו משעת לידה ע"כ.

וצ"ב מאי קס"ד דכיון שלא אמר משמט אני
יכול לגבות את החוב והרי גם אם החוב
לא פוקע מאליו מ"מ הא גופא מצות שמיטת
כספים לא לגבות את החוב, וכי בגלל שעבר זמן
רב יוכל לגבות את חובו וצ"ע.

אך מ"מ חזינו מדבריו דהחוב נשמט מאליו אך
אם בא להחזיר את החוב צריך לומר משמט
אני, וילפינן ליה מ'וזה דבר השמיטה' דמיא
עליה מצוה לומר משמט אני, ולקמן יבואר גדר
המצוה בזה.

ויש להוסיף דמה שמדמה המרדכי את מצות
שמיטה למצות בכור היינו לאו לגמרי,
דהא התם תמיד איכא עליה מצוה להקדיש
ואילו הכא רק אם הוא בא אליו להחזיר, והתם
ביארו האחרונים דאפי' שזה קדוש ולא חל
כלום בדיבורו, מ"מ יש לו מצוה שיהיה סיבה
לקדושה גם מצד דיבורו ועכשיו יש לבכור ב'
סיבות לקדושה¹, ומשא"כ בשמיטה אין מצוה
להשמיט בדיבור ולומר משמט אני א"כ בא
להחזיר לו את החוב, ואפשר לבאר דהיינו
משום דמצות השמטת כספים הוא מצוה של
ממונות ב"א לחבירו ולא שייך אמירת משמט
אני א"כ החוב מגיע למצב של פרעון שאז
רמיא עליה המצוה להשמיט את החוב ולומר
משמט אני, והיינו מה שכתב זכר לדבר נולד לו
בכור וכו'.

הרשב"א בתש' ח"א סי' תשעה מביא אחד
שנשבע לפרוע את החוב ועברה עליו
השמיטה האם מחויב לפרוע את החוב מצד
השבועה, וכתב הרשב"א שלא חייב לפרוע
משום שהשבועה היתה לפרוע את החוב וכיון
שעברה עליו השביעית פוקע החוב דהפקר ב"ד
הפקר ואם אין חוב פטור מן השבועה.

שמוט כל בעל משה ידו וכו' לא יגוש את רעהו
כי קרא שמיטה לה'.

אפקעתא דמלכא או דגברא

ביסוד מצות השמטת כספים יש לדון האם הוי
'אפקעתא דמלכא' דהיינו שאמרה תורה
דמקץ ז' שנים נפקעים כל החובות או דצותה
התורה שהאדם צריך להשמיט החוב ולא
לגבותו אך החוב לא נשמט מאליו.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ט הל"ד לפיכך המלוה
את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו
כל השנה וכשתשקע חמה בלילי ר"ה של
מוצאי שביעית אבד החוב ע"כ. ונראה מדבריו
שבמוצאי שביעית מיד אבד החוב מאליו, וא"כ
מה שכתב בה"א מצות עשה להשמיט המלוה
בשביעית שנו' שמוט כל בעל משה ידו אף דאינו
עושה מעשה השמיטה אלא מאליו אבד החוב,
בפשוטו הביאור הוא כמו שאר עשין שבתורה
שאין בהם מעשה כמו שמירת שבת ושמיטת
קרקעות וכו' דמקיים ציווי התורה שלא עובר
על מה שאמרה תורה להניח את החובות ואל
לגבותם.

המרדכי בסי' ש"פ מביא את רבינו חזקיה
ששאל לר' אביגדור הכהן על מעשה
באחד שהיה נושה בחבירו מכבר ז' שנים ועתה
תובעו והוא משיב כי כבר השמיטה השמיטתו
וכו' אך בשנת השמיטה לא בא אליו ולא אמר
ליה משמט אני ושמא כיון שעברה השמיטה
ולא אמר משמט אני תו לא מחויב להשמיט
עד שמיטה אחרת וכו' וזו השיב לענין השמטת
כספים קבלתי שהשביעית משמטת מאיליה
אע"פ שלא אמר משמט אני אלא מצוה הוא
דרמיא עליה באמירה דכתיב וזה דבר השמיטה
ומ"מ אם בא להחזיר במוצאי שביעית יאמר
לו משמט אני אבל אם לא בא וכו' א"צ כלום
דשמוט ועומד הוא דומיא דקתני התם בסיפא

ה. וכע"ז מצינו גבי קידוש דדעת הרמב"ן דהוא מצוה לקדש את השבת ע"י דיבורו אף שלשבת יש קדושה מאלה.

ומבואר בדבריו דהשמיטה מפקיעה את החוב מאליו לגמרי שכבר אין את השבועה כלל.

ובח"ב סי' שעג מבאר הרשב"א הא דתנן השביעית משמטת את השבועה דהיינו אם נשבע לפרוע את החוב אז השביעית משמטת את החוב ואת השבועה ע"כ.

ולכא' קשה דלעיל כתב הרשב"א דכיון שהשביעית משמטת את החוב פוקע החוב ולא שייך את השבועה ומה צריך דין מיוחד שהשביעית משמטת את השבועה.

ואולי י"ל דיש לחלק בין שמיטה דאו' לשמיטה מדרבנן דשמיטה דאו' הגדר הוא דלא יגבה את החוב אלא ישמט את החוב וא"כ ס"ד דאם נשבע לפרוע מחויב לפרוע מצד השבועה וקמ"ל דהשביעית משמטת את השבועה, אבל בשמיטה דרבנן דהוא מטעם הפקר ב"ד הפקר רבנן הפקיעו את עצם החוב ולא רק אמרו איסור גביה וא"כ לא שייך כלל לדין דהשביעית משמטת את השבועה משום שהשבועה היא לפרוע את החוב ואם פקע החוב אין את השבועה.

אך הדברים מחודשים דהא בפשוטו רבנן לא חידשו פרשת שמיטה אחרת אלא רבנן תיקנו שמה שנהג מדאו' בזמן היובל נוהג עכשיו מדבריהם וצ"ע.

שיטת היראים

היראים בסי' קסד כתב "חוב שעבר עליו השביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא ע"פ מלוה שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע אלא יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר ציוה היוצר וב"ד יחייבו למלוה לומר משמיט אני וכו' עכ"ל.

ונראה מדבריו דכל זמן שהמלוה לא אמר משמט אני לא פוקע החוב והלווה חייב לפרוע את החוב אך המלוה מצווה לשמט החובות ולומר משמט אני ואם לא אומר משמט אני יכול הלווה לתבוע אותו ובי"ד שיכפו אותו לומר משמט אני.¹

אך זה פשוט דמה שחידשה התורה בשמיטת כספים הוא דמהני לשמט את החוב ע"י שאומר משמט אני דהא אם יאמר משמט אני על חוב שלא עברה עליו השמיטה ודאי שהחוב לא נשמט, דהשמיטה אינה מחילת החוב דמחילת החוב אינה הפקעה, דהא היכא דלהרוחה נתכון מחילה כקבלה והשמיטה היינו הפקעה לגמרי שמכאן ואילך אין חוב, וזה חל ע"י דיבורו שחידשה התורה שהוא מחויב להפקיע את החוב ולומר משמט אני.

אמר אביי שוא"ת הוא

והנה בגמ' לו: מקשינן ומי איכא מידי דמדאו' אינו משמט ואמור רבנן דתשמט אמר אביי שב ואל תעשה הוא רבא אמר הפקר ב"ד הפקר.

ולכא' לפי היראים קשה דברי הגמ' דבשלימא אם אפקעתא דמלכא הוא א"ש דשב וא"ת הוא דרבנן אמרו דהחוב פוקע, אך לפי היראים דהוא משמט את החוב באמירת משמט אני מדוע חשיב שוא"ת והא בידים הוא משמט את החוב, ועוד קשה והרי הרבה מצות דרבנן הם בקום ועשה וא"כ רבנן חידשו מצוה להשמיט כמו שאר המצוות ומה קשה לגמ'.

והנה בביאור דברי הגמ' נחלקו הראשונים רש"י כתב בקו' בגמ' "דנמצא הלווה גזול על פיהם" ואמר אביי שב ואל תעשה הלווה הזה ישב ובטל ואינו עושה המצוה לפרוע את חובו ולא עקר ליה בידים וכי האי גונא מותר לעקור דבר מן התורה כגון שופר ולולב ודומיהן וכו' ע"כ.

והרשב"א כתב דקו' הגמ' על המלוה כיון דצ"ל משמט אני א"כ הוי עקירה בידים וקאמר אביי שב ואל תעשה הוא דכיון שהוא רק לא גובה את החוב לא הוי עקירה בידים דאביי לא אמר שב ואל תעשה שאני משום דס"ד דהוי עקירה בידים ולא בשב וא"ת וע"ז קאמר אביי שב וא"ת הוא.

ולכא' קשה דבתחילה כתב רש"י דהבעיה היא שאם מדאו' הוא חייב לשלם נמצא שהלווה יהיה גזול ע"פ שהוא מחזיק את הממון ולא פורע, ואמר אביי דכיון שהוא לא מקיים

ו. ובדבריו נראה דיש ללווה זכות תביעה בב"ד על המלוה שיאמר משמט אני, וביאר בזה הגר"ש רוזנבסקי וצ"ל דיסוד מצות השמטת כספים היא מצוה ממונית של ב"א לחבירו וא"כ אם הוא לא מקיים את חובתו לחבירו להשמיט יכול הלווה לתבוע אותו לב"ד להשמיט את חובו.

במצות השמטת כספים ואיסור לא יגוש • פג

ביום דמי, וא"כ מוכח דהחוב נשטמ מאליו דאל"כ מה צריכים כלל פרוזבול והא אינם מצווים להשמיט את החובות.

אך התומים בסי' סז מקשה אהא דאין היתומים צריכים פרוזבול מה שייך כלל שמיטה ליתומים והא אינם בכלל המצוות ואינם חייבים בשמיטת כספים כלל ואין ב"ד מצווין להפרישו, וי"ל דכיון דיד ב"ד הם אף שגדלו היתומים ואח"כ חל השמיטה ג"כ אינו משמט דהו"ל כאילו כבר נעשה פרוזבול ע"כ.

ואומרים האחרונים דע"כ ס"ל כשיטת היראים שהחוב לא נשטמ אא"כ אומר משמט אני וכיון שיתומים לא אומרים שאינם מצווים החוב לא נשטמ.

אך אולי אפשר"ל דס"ל דבעלמא החוב פוקע מאליו אך גבי יתומים כיון שאינם מצווים על השמיטה ואינם בלא יגוש לכן החוב אינו נשטמ כמו כל חובות שאם אינם בלא יגוש אינם נשטמים, אך זה חידוש גדול לומר שאם מצד הגברא אינו בלא יגוש ג"כ אינו נשטמ דבפשטות רק חובות שהם בעצם אינם בלא יגוש אז אינם נשטמים וצ"ע.¹

ביאור לאו דלא יגוש

והנה ביסוד לאו דלא יגוש צריך ביאור דהא כיון שהשביעית משמטת את החוב א"כ כשהוא תובע לאחר השביעית הרי אינו תובע את החוב שהרי אין כלל חוב ומה שייך בכך לאו דלא יגוש והרי הוא כלל לא חייב.

ואפשר"ל ב' דרכים בביאור הדבר. דהנה כבר ביארו רבותינו האחרונים דבכל חוב יש את עצם הממון שיש אצל הלווה ששייך למלוה ויש את מה שחייבתו התורה לשלם את הממון וזהו פריעת בע"ח מצוה שבי"ד אף כופין ע"ז, וא"כ במצות שמיטת כספים לא נאמר שאין את החוב כלל, שמצד משפטי הממון יש פה חיוב של ממון שהרי הלווה, אלא נאמר שפה הוא לא צריך לקיים את הדין של הפרעון, וכן על המלוה יש איסור לגבות את הממון וזהו המצוה להניח את החוב ולא לגבותו אף שמצד הדין הממוני יש לו עליו תביעה אך התורה אסרה עליו את הגבייה של הממון וזהו איסור לא יגוש.

את המצוה לפרוע בשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור דין התורה בשב ואל תעשה, ואכתי קשה דמה הועילו חכמים בתקנתן אם עדיין נמצא הלווה גולן על פיהם.

ונראה דכונת רש"י דק' הגמ' דכיון שמדאו' הוא חייב לפרוע את החוב אין רבנן תיקנו דין שלא חייב לשלם נגד דין התורה, וע"ז קאמר אב"י דרבנן רק אמרו לו שלא ישלם ולזה יש להם כח לעקור את דין התורה ולומר שהוא לא חייב לשלם כיון שזה בשב ואל תעשה.

ובדברי הרשב"א יש לבאר דהא אין לומר שהוא עושה את ההשמטה דהא בתשו' כתב דלא צריך לקיים את השבועה משום שהוי אפקעתא דמלכא, אלא דס"ד דכין דחלק מהדין של השמיטה הוא לומר משמט אני דהיינו לעשות מעשה של השמטה ס"ד דהוי עקירה בידים וע"ז אמר אב"י כיון שבפועל הוא רק לא גובה את החוב וזה יסוד התקנה של רבנן חשיב שב ואל תעשה.

ולפי"ז אפשר"ל דגם לפי היראים דהמצוה היא בידים להשמיט את החוב ולומר משמט אני וזה מה שפועל את ההשמטה מ"מ כיון שעיקר הדבר הוא באי פריעת החוב אז הא ודאי שמצד הלווה אין קום ועשה, אלא גם מצד המלוה שאומר משמט אני חשיב שוא"ת משום שעיקר התקנה הוא בשוא"ת בכך שלא גובה את החוב.

ומה דס"ד דאין כח לרבנן לומר דמשמט אף שזה רק מצוה על המלוה להשמיט את החוב הביאור הוא דהא רבנן שאמרו שאם המלוה אומר משמט אני החוב נשטמ הוא חידוש בעצם דין הממון ולא רק במעשה מצוה שלו לומר משמט אני דהא אם יאמר בשאר השנים משמט אני לא ישמט החוב אלא רק אחרי שרבנן חידשו שיש על הממון דין שמיטה שהחוב הזה אמור ליפקע באמירת משמט אני אז מהני שהחוב פוקע, וא"כ ס"ד דהוי עקירה בדין הממנות וע"ז אמר אב"י דמ"מ כיון שקיום הדין הוא בשוא"ת יש כח לרבנן לשמט.

המנ"ח במצוה תע"ז דן שיש נפק"מ אם החוב פוקע מאליו או שהוא צריך להפקיע, האם כשהייב לחש"ו השביעית משמטת או לא, ומוכיח המנ"ח מהגמ' לז. דיתומים א"צ פרוזבול דבי"ד אביהן של יתומים וכמסורים

ז. ולקמן ביאר שאפשר"ל צד שלישי דאמנם הוי אפקעתא דמלכא אבל רק על הזכות תביעה והחוב בעצמותו נשאר וא"כ א"ש דברי התומים שיתומים כיון שהחוב נשאר הוא יהיה חייב להחזיר דרך המלוה לא יכול לתבוע אבל הלווה חייב לפרוע.

וכן מצינו לענין איסור ריבית דכתב הריטב"א (קידושין ו' (דאם קידשה במעות של ריבית שפרעה לו מקודשת "דמעות דריביתא שפרע לוה למלוה קנינהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חוב להחזירו ובי"ד מוציאין ממנו וכו' ע"כ, ונראה מדבריו דאף שיש איסור לקחת את הריבית מ"מ מצד דיני הממונות יש חיוב ואם עבר על האיסור ושילם את הריבית זה שלו לגמרי, וא"כ ה"נ בשביעית אף שיש איסור גביה מ"מ החוב נשאר.

ולכא' מדברי הגמ' מכות ג ע"ב דילפינן דסתם הלואה ל' יום מקרא דקרבה שנת השבע שנת השמיטה וכו' לומר לך יש שמיטה אחרת שהיא כזו ואיזו זו המלוה את חבריו סתם שאינו רשאי לתובעו בפחות מל' יום וכו', א"כ משמע דשתי השמיטות דמיין להדדי, ובסתם הלואה ודאי שתוך ל' יום הוא רק לא יכול לתבוע את החוב אבל החוב קיים.¹

ולאידך גיסא אפש"ל שבאמת החוב בעצמותו פוקע והא גופא אמרה תורה שלאחר השמיטה אסור לו לגבות ממנו שיחזיר בעד החוב שהיה שהרי מה שתובע דוקא ממנו זה מוכיח שהוא לא השמיט את החוב, וכן באיסור ריבית דא' דיוצאה בדיינים דשיטת הרבה ראשונים ואחרונים (ע' חזו"א סי' ע) שהוא כלל לא חייב לו אבל אם לוקח ממנו בעד ההלואה הוי איסור ריבית, וכן מה שהתורה הזהירה על החזרת השדות ביובל 'והארץ לא תימכר לצמיתות' אף שהשדות חוזרות מאליהן ביובל ואם הוא מעכב את השדות אצלו הוי כסתם גזלן בעלמא מ"מ הזהירה התורה בלאו מיוחד שלא ישאיר את השדות אצלו ביובל, ה"נ הזהירה התורה שלא יגבה את החוב אף שכלל אין חוב.

ונפק"מ אם המלוה תפס בחזקה מהלוה דאם חשיב שיש חוב לא הוי איסור גזל דרק הגבייה נאסרה אך אם החוב פקע עובר בגזל, וכן כתב המנ"ח דחשיב גזלן.

ולכא' בדברי הרשב"א שכתב בתשובה שאם נשבע לפרוע את החוב ועבר השביעית לא חייב לשלם משום שאין נראה שהשביעית מפקיעה את עצם החוב ולא רק את זכות ביה ולכן לא שייך את השבועה.

ובחי' בגיטין לו ע"ב כתב הרשב"א דרבא קאי אקושיא קמייתא דמהני פרוזבול גם

בשמיטה דא' מטעם דהפקר בי"ד הפקר, וכתב הרשב"א ומינה שמעינן דכח בי"ד יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה אפי' קודם שבא לידו וכו' ע"כ, ולכא' יש לדון דאם החוב לא פוקע אלא רק יש לו איסור גבייה א"כ זה לא נחשב שמזכים ממון שהרי הממון היה שלו ולא פקע, א"כ נראה שעצם הממון פוקע וע"ז שייך הפקר בי"ד הפקר.

אך אפש"ל דלאו ראייה היא דגם אי נימא שהחוב לא פוקע מ"מ שייך לומר שכיון שאין לו את הזכות לגבות את הממון ורבנן חידשו לו את הזכות א"כ שפיר מוכח דיש כחל רבנן לא רק להפקיע ממון אלא גם לזכותו לזה.

בזמן איסור לא יגוש

והנה הרא"ש בסי' כ' כתב דהא דאין כותבין פרוזבול בשביעית אע"פ שאינה משמטת אלא בסופה נ"ל הטעם ע"פ המקראות דכתיב מקץ שבע שנים וכו' דמפשטיה דקרא ילפינן דאינה משמטת אלא בסופה וכו' אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין בי"ד בודקין שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלווה דכתיב לא יגוש את רעהו וכו' כי קרא שמיטה לה' מיד כשנכנסה השמיטה לא יגוש אבל אם יפרע לו הלווה מעצמו א"צ לומר משמט אני וכו', ומבואר בדבריו דאף שהחוב לא נשמט מ"מ אסור בלא יגוש כל השמיטה.

אך הרמב"ם שם הל"א כתב והתובע חוב שעברה עליו שביעית עובר על ל"ת וכו' וכן בהל"ד כתב לפיכך המלוה את חבריו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה וכו' ומבואר להדיא בדבריו דהלאו דלא יגוש לא קאי בשביעית אלא רק אחר השביעית.

וכן רש"י בסנהדרין לב. ד"ה "שזמנו כתוב" כתב בתו"ד "או שהגיע זמנו לדבות קודם ר"ה של שמינית" וכו' ע"כ מבואר דיכול לגבות קודם ר"ה של שמינית.

וכן כתב הרמב"ן עה"ת (דברים ט"ו) "ויכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון של שנת השמטה ולא תשמט עד הלילה שכך מצינו בתוספתא שכותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית עכ"ל".

ת. ואף מהני תפיסה תוך ל' יום כמבואר בתומים סי' סז.

במצות השמטת כספים ואיסור לא יגוש • פה

בסופה אפ"ה אין כותבין פרוזבול^ט, וכן בסי" כ
"וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין
לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שביעית" עכ"ל.

אך כתב הק"נ דכ"ה לפנינו, אבל בהרמב"ן פ'
ראה הגירסא 'ער"ה של מוצאי שביעית'
וכן הגר"א שם בהגהות כתב 'ער"ה של מוצאי
שביעית', וכל השביעית יכול לגבות חובו
ובסופה כותב פרוזבול^ט.

ויש להוסיף דלפנינו שם איתא "אימתי כותבין
עליו פרוזבול ער"ה של שביעית כתבו
ער"ה של מוצאי שביעית אע"פ שחזר וקראו
לאחמ"כ גובה עליו" וכו' ומקשה החסדי דוד
שם ותימה על הרא"ש שלא הביא את הסיפא
דמתניא דנראה בהדיא דהיינו דוקא לכתחילה
אבל בדיעבד אם כתבו אפי' בער"ה של מוצאי
שביעית סגי ואינו משמט.

וצ"ל דלהרא"ש היה גי' גם בסיפא כתבו ער"ה
של שביעית אע"פ וכו' ולשאר הרא"ה היה
גי' ברישא ער"ה של מוצאי שביעית.

בזמן כתיבת פרוזבול

ובעיקר הדין צ"ב מדוע אין כותבין פרוזבול
בשביעית ומה בכך שיש לאו דלא יגוש
והרי אם יכתוב פרוזבול יוכל לגבות^י.

ונראה לומר דהא נחלקו הראשונים מאיזה
טעם מהני פרוזבול דרש"י וסיעתו
כתבו דכיון שלא הוא גובה אלא ביי"ד תו לא
קרינן ביה לא יגוש, והריטב"א וסיעתו כתבו
דכיון שמוסר לבי"ד חשיב כגבוי ולא קרינו
ביה לא יגוש, וא"כ לפי פ' הריטב"א אפ"ש ל'
דכיון דכבר בשביעית עובר בלא יגוש ממילא
אם יכתוב פרוזבול בזה הוא יעבור בלא יגוש
דהפרוזבול מחשבא ליה לגבוי ועל הגביה הזאת
עובר בלא יגוש.

ולפי פ' רש"י אפ"ש ל' וזהו הנראה יותר לומר
דביסוד הלאו דלא יגוש נאמר דפקע
מיניה זכות הגביה על החוב, דאמרה תורה
דכבר מתחילת השנה השביעית אין לו זכות
גביה על החוב ובסוף השנה פקע מיניה אף
עצם החוב, וא"כ לא שייך כלל לכתוב פרוזבול
שהרי בפרוזבול הוא מוסר את הגביה לבי"ד
ואם פקע ממנו הזכות גביה מכח הלאו דלא

הב"י בסי" ס"ז מביא את הרא"ש דס"ל דעובר
בלא יגוש מתחילת השנה וכתב דהרמב"ם
והרמב"ן והרשב"א ס"ל דגובה חובו כל השנה.

והב"ח ס"ק ל"ב מביא את הב"י וכתב דמה
שכתב הרא"ש דעובר בלא יגוש כל
השמיטה היינו דוקא בחובות שלוח קודם
השמיטה אבל בחובות שלוח בשמיטה גובה
את חובו כל השמיטה והרמב"ם לא פליג בהא
דכתב 'לפיכך המלוה את חבירו בשביעית עצמה
גובה חובו כל השנה'.

והקשה התומים ס"ק כו אם עובר בלאו דלא
יגוש מיד בתחילת השנה אז גם מה
שלוח בשביעית מיד יחול ע"ז איסור נגישה ומה
החילוק בין לוח קודם שביעית ללוח בשביעית.

החת"ס בסי" ג' כתב ליישב שיטת הרא"ש לפי
הב"ח דס"ל להרא"ש דדוקא אם החוב
היה בר"ה של שביעית נאסר בלא יגוש ולא
מה שהלוח בשביעית וזהו מה שכתב הרא"ש
דכתיב כי קרא שמיטה לה' דבשקיעת החמה
של שמיטה נאסר לגבות את החובות אבל מה
שלוח אח"כ לא נאסר.

אך מ"מ כתב החת"ס דקשה לומר דהרמב"ם
ס"ל כהרא"ש והשמיט עיקר הדין דשביעית
משמטת על שני אופנים בתחילתו ובסופו ולא
הזכיר זה כלל ודברים אלו אין לאומרם וכ"ש
לכותבם.

אך לכאור' קשה דא"כ מה שכתב הרא"ש דאין
כותבין פרוזבול בשביעית היינו רק על
חוב שהיה קודם השביעית ועל חובות שהלוח
בשביעית יכול לכתוב פרוזבול והרא"ש סתם
דבריו דאין כותבין פרוזבול בשביעית.

וליישב מה שכתב הרמב"ם המלוה את חבירו
בשביעית עצמה ראיתי די"ל דלאו
דוקא בשביעית עצמה ואתא לרבותא מש"כ
בסופו דעד שקיעת החמה יכול לגבות חובו ורק
אז אבד החוב.

והנה הרא"ש כתב דאין כותבין פרוזבול אלא
בערב ר"ה של שביעית ולא בשביעית
וז"ל בסי" יח הביא את התוספתא "אימתי
כותבין עליו פרוזבול ער"ה של שביעית" וכתב
הרא"ש "וה"ה קודם ולא בא למעט אלא בשנה
השביעית דאע"ג דשביעית אינה משמטת אלא

ט. ובאמת הגר"א בפ' על המשניות כתב דכונת הקרא 'שמיטה' היינו השנה השמינית וא"כ קשה סתירת הפס' משמ"ה הרא"ש
חידש דיש לא יגוש בתחילת השביעית, דמאי דכתיב כי קרא שמיטה לה' היינו השנה השמינית.
י. וכן קשה לפי היראים דלא פוקע החוב עד שאמר משמט אני מדוע לא מהני לכתוב פרוזבול אף לאחר השביעית.

יגוש מה שיך למסור לבי"ד שהם יהיו הגובים כשלו עצמו אין את הזכות גביה, וכן מדוקדק לשון הרא"ש שכתב וז"ל אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין ביד בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה עצמו אין לו ליגוש הלווה וכו' עכ"ל ונראה מדבריו שיסוד הדין הוא שבלא יגוש אין לו זכות גביה ולכן ביד אין נזקקין לגבות שום חוב וגם הוא עצמו נאסר בלא יגוש, וזה מיישב שפיר לכו"ע דלאחר שאין זכות גביה לא שיך פרוזבול.^{יא}

אך החסדי דוד דכתב דאפש"ל דאין כותבין פרוזבול בער"ה של מוצאי שביעית זה רק לכתחילה אבל בדיעבד מהני ע"כ צ"ל דס"ל דפרוזבול מהני מטעם דחשיב כגבוי וא"כ אפש"ל או דנימא דלא חשיב גביה ממש שעובר בלא יגוש אלא רק לכתחילה דהוי כמעין גביה אבל בדיעבד לא עובר בלא יגוש או דנימא דעובר בלא יגוש אך לאחר שכתב פרוזבול ואמנם עבר בלא יגוש מ"מ עכשיו יכול לגבות ממנו חובו דהא כתב פרוזבול.

ובדעת הרא"ש יש לחקור האם לאחר השמיטה עדיין נאסר בלא יגוש, האם נימא דכיון דנאסר בלא יגוש מתחילת השנה השביעית א"כ מהיכי תיתי שיפקע, א"ד דנימא דרק בשנה

השביעית שיך לא יגוש דבשלימא לפי שאר הראשונים דכל הלאו הוא לאחר השמיטה נתבאר לעיל דהתחדש איסור נגישה אע"פ שעכשיו אין חוב, אבל לפי הרא"ש אפש"ל דכל איסור לא יגוש הוא רק על חוב קיים שנאסר בנגישה אבל על חובות שפקעו אין לא יגוש שמה שיך לא יגוש אם כלל אין חוב.

אך א"כ ע"כ צ"ל דהרא"ש ס"ל דלאחר השמיטה אין חוב כלל ולא שהחוב נשאר ואסור בגביה, ולא רק שאין לו זכות גביה, ובאמת מדכתב הרא"ש בתשו' עז' או' ד' דהמלוה צריך להחזיר את השטר ללווה משמע דס"ל דפקע החוב וממילא צריך להחזיר את השטר ללווה.

וכן לפי שיטת היראים שעד שלא אומר משמט אני לא פוקע החוב, יש לדון מתי יש את הלאו דלא יגוש האם רק כשיש חוב דהיינו מסוף השמיטה עד שאומר משמט אני או רק לאחר שהחוב פוקע דהיינו דמתחילה הוא מחויב בהשמטה ואח"כ נאסר בגביה או שאין חילוק ומסוף השמיטה נאסר בגביית החוב בין אם הוא קיים ובין אם פקע דרק לפי הרא"ש מצאנו שיש רק את הלאו גם בלי השמטה.

יא. ושוב מצאתי שכ"כ התומים בסי' סז סקכ"ה בפשיטות בתו"ד דלפי הרא"ש בתחילת השמיטה איכא אפקעתא דמלכא שאינו יכול לגבות החוב.

הרב אלעזר מרדכי ברסליוער

שנה חלפה לה מעת הסתלקותו של אחינו רעינו רבי חיים עוזר זללה"ה - שנה שלימה שחיים עוזר לא מש מנגד עיננו דמותו הנדירה ואישיותו העצומה ליוותה אותנו.. השלהבת אש קודש. הבעירה היוקדת. והשמחה הפורצת לא עזבו אותנו לרגע. שנה שלימה שתופסי התורה מנסים לאחוז בשיפולי הגלימה הגדולה ולתפוס מעט מזער מדמותו העצומה.

רבי חיים עוזר יהא מליץ יושר עבור כולנו ודמותו העצומה לא תמוש מזכרון כולם עד ביאת גוא"צ במהרה בימינו אמן

בגדרי הדין של שכח ולא בירך בספירת העומר

מאידך תחילת הדברים לכאורה ביסוד דין התמימות דהנה הבה"ג ס"ל ש'התמימות' מגדיר את מצות הספירה והיינו שהתמימות זהו לא רק סיפור הדברים כמה ימים צריך לספור אלא זהו מגדיר של מצווה. כך שהמצווה היא לספור ספירה של תמימות וכל ספירה שאין עימה תמימות אינה ספירה. ולמעשה באופן ברור דעתו איפה שגם למפרע לא חשיב ספירה עד שיגיע לתמימות ולפי דבריהם כל מצות הספירה תהיה רק כשישולם הספירה של חמישים יום¹.

והנה הרי שחז"י כן לתוס' במנחות סו. שהביא הבה"ג ותמה עליו ואלו דבריו 'עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ותימה גדולה הוא ולא יתכן: (תוספות) וכן הוא ברא"ש והביאו בב"י וגם הרא"ש כתב בסוף פסחים (ס"ו מא) דאינו נראה לר"י דכל לילה מצווה בפני עצמה'. ע"כ. כך שדעת הרא"ש כרב האי שהתמימות אינו מגדיר המצווה אלא זמן המצווה אך המצווה היה כל יום בפני עצמה.

ב. בדעת רב האי.

והנה בר"ן (פסחים כח. ד"י ראשון) הביא את מר יהודאי שס"ל ששיכחת יום ראשון לבדה מעכבת וכתב סעדיה. ואלו דבריו 'דמאן דלא מני עומר בלילא קמא לא מני בשאר לילות, פ' משום דבעי' תמימות. אבל בשאר לילות אי לא מני מאורתא מני מיממא. ורב האי חולק

איתא בטור [תפס] 'כתב בה"ג שאם שכח לברך כל הלילה שיספור ביום ואינו נראה לר"י. ואדוני אבי הרא"ש כתב שיספור בלא ברכה'.

ובהמשך 'וכתב עוד בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו, חוץ מלילה ראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד. ורב האי כתב בין בלילה ראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות. וכ"כ רבינו יונה'. ע"כ.

תורה הדברים. משכחת לן איפה דעה השוללת לחלוטין ספירה בכה"ג של שיכחת יום מן הימים [בה"ג]. משכחת לן דעה המתירה בכל גווני ספירה בין כה"ג של שכחת יום ראשון ובין שכחת שאר ימים [רב סעדיה]. ומשכחת לן איפה דעה השוללת ספירה רק באופן של שיכחת יום הראשון אבל בשכח בשאר ימים ימשיך לספור [רב האי].

ד"ן נוסף הינו בשכח בלילה אם יכול לספור ביום שבזה מצינו פלוגתת הבה"ג והרא"ש.

א. בדעת הבה"ג.

דעתו של הבה"ג הינה כאמור שבדילג יום מימי הספירה שוב לא יספור עוד. ומאידך ס"ל ששכח לילה יספור יום.

יב. ואמנם שגם לדעת הבה"ג אפשר שכל יום מימי הספירה יש מצווה א"י מצוה אחת גדולה רק תנאי הוא בהלכ' הספירה שיש צורך שיהיה תמימות.

ואמר דאי משום דבעי' תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המניין ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום'. ע"כ דבריו.

והנה הרי שהר"ן צריך ביאור דמביא את מר יהודאי שס"ל ש'התמימות' זהו מעכב רק ביום הראשון, וממשיך שמשו"ה יהני בשאר ימים ספירה ביום אם שכח בלילה. והדבר לפלא שיאמר שמשו"ה יהני לדלג ימים של אח"כ. ובאם דעתו שגמרי' מהתמימות ב' דינים גם שאין לדלג ובאם דילג אין סופר. וגם שמהני ספירה רק בלילה ולא ביום שיאמר את ב' הדינים שכיון שהתמימות הוא לדעתו דין רק ביום הראשון הרי שכשר ימים יכול לדלג ויכול לספור ביום למחרת.

וכן בדעת רב האי כשמביא את דבריו תחילה כותב שחולק על התמימות של מר יהודאי דאין חילוק בין ראשון לשאר ימים. וכותב 'ולפיכך לא ספר בלילה סופר ביום'. אני תמה תימה גדול אם הוויכוח הוא אי מזדקקי' לתמימות אמאי אומר רב האי שמועיל לספור ביום שנימא שמועיל לדלג.

ובאמת שביסוד הדברים שרב האי ומר יהודאי נחלקו בב' וויכוחים. א. ויכוח אחד מהו עניין התמימות, הם תמימות זהו החיוב לספור ללא דילוג שזהו דעת מר יהודאי. או שבתמימות חודש שיש לספור בלילה ולא ביום וזהו דעת רב האי. ובנוסף נחלקו מר יהודאי ורב האי האם יש דין של תמימות או אין דין והיינו דמר יהודאי ס"ל שיש מושג כזה תמימות וע"כ בדילג על יום א' לא מהני לא לספור הלאה בשאר ימים. ורב האי ס"ל שאין מושג של תמימות והיינו שמותר לספור בשאר ימים אך ס"ל שחוסר תמימות זה לא דילוג כמו מר יהודאי אלא חוסר בתמימות זה לספור ביום ולא בלילה אך דילוג וודאי שלא מועיל אליבא דשיטת רב האי.

כך שנמצא שמר יהודאי מקל יותר מרב האי דמר יהודאי מתיר לדלג בשאר ימים ואוסר ביום ראשון. דפרשנותו בעניין התמימות הוא שלא לדלג ימים. ורב האי ס"ל שאין לדלג כלל וכלל. אך כיוון דס"ל שלא גמרי' תמימות הרי שסובר שמהני לספור ביום אחר שלא ספר בלילה. וזאת משום שס"ל שעניין מושג התמימות הוא לספור הלילה ולא ביום. אך ס"ל של בעי' תמימות וע"כ מהני לספור אי לא ספר בלילה.

ובאמת שבב"י הוציא מזה שהר"ן והטור פליגי בדעתו של רב האי. דהטור ס"ל 'שרב האי כתב בין בלילה ראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו בירך בשאר לילות'. כך שס"ל שרב האי שפליג עלי' דמר יהודאי פליגי עלי' בהא אי מהני דילוג ימים אי לאו. דרב האי ס"ל שמחוייב בספירה גם אם חיסר לילה באיזה יום מימות הספירה. כך שדעת רב האי שמושג התמימות הוא תשלום מלא של ימים ושלא יהא חיסרון של ספירת ימים ולא כהר"ן שס"ל שהתמימות זהו דין לא לספור רק ביום ואי לא אמר' תמימות אי"ז שהותר לנו לדלג ימים אלא שהותר לנו לספור גם ביום למחרת.

ובאמת שהב"י הוכיח שכן דעת הטור מהא דכתב הטור ברב האי שדברי רב האי כרבינו יונה. ור"י ס"ל שכל יום הוא מצווה נפרדת.

ואמנם דיש להבין דאם רב האי פליג עלי' דמר יהודאי גם על משמעות מושג התמימות כך שנחלקו מהי 'תמימות', מדוע א"כ איפה כותב הר"ן בעמדת מר יהודאי ש'ביום ראשון בדילג לא ממשיך לספור אבל בשאר לילות אי לא מני מאורתא מני מיממא'. שיאמר שבשאר ימים מהני דילוג. דהלא לדבריו התמימות ענינה דילוג וע"כ שיאמר איפה שבשאר לילות מהני לדלג ולא שמהני ספירה ביום ולא בלילה.

ונראה איפה שגם מר יהודאי ס"ל שבשאר ימים מה לא מהני דילוג דאי לא תימה הכי אמאי כתב בשאר ימים אי לא מני מלילא ימנה מאורתא שיאמר שאפשר לדלג ימים.

והנראה לן איפה בסיעתא דשמיא כך. דהרי לעיל הקש' מדוע פליג רב האי על מר יהודאי רק בשיכחת לילה שיספור ביום. שנפלוג נמי בדילוג ימים דעד כה שלא ס"ל תמימות הרי שיהני נמי דילוג ימים. והנה לפי מה שחזי' שמר יהודאי נמי בשאר ימים אומר שמהני רק גבי שכחת לילה לממני ביום ולא כותב הוא שבשאר ימים מהני אף דילוג הרי שחזי' שס"ל איפה שמהתמימות גמרי' רק שכחת לילה, שאין לספור ביום כששכח בלילה. כך שרב האי שפליג עלי' לא חולק עליו שגמרי' מקרא דתמימות גם איסור דילוג וברור איפה לכו"ע שדילוג ימים אסור ואין אחריו ספירה ונלמד זה לא מקרא דתמימות. אלא שפליג עלי' גבי יום ראשון שבשכחת לילה יכול למספר ביום.

בגדרי הדין של שכח ולא בירך בספירת העומר - פט

שחולק רב האי רב סעדיה בתרי. דבעוד שרב סעדיה מתיר בשור ימים דילוג דגומר איסור דילוג מתמימות וס"ל דין תמימות ביום ראשון לבד. הרי שרב האי ס"ל שלא גמרי' איסור דילוג מתמימות כדי שנוכל להתיר את הדילוג. אלא מתיר רק שכחת לילות שמהני למספר ביום דרק זה לדעתו גמרי' מתמימות ולי' לא ס"ל לדין תמימות.

ג. בדעת רב סעדיה. דעת רב סעדיה נראית איפה כמחודשת וטעונת ביאור מדוע שיכחת יום ראשון לבדה היא מהווה את סיום הספירה ושיכחת שאר ימים אינה חיסרון וסופר אף לאחריה.

והנה בב"ח כתב בטעמו של רבינו סעדיה 'אבל אם שכח כלילה הראשון שוב לא יתחיל לברך עוד כי אי"ז מצות הספירה להתחיל בשבעה עשר בניסן או ביום אחר. ומאחר שעבר זמן ההתחלה בטלה ממנו מצוה לגמרי' ע"כ.

היינו שס"ל שיש ב' דינים במצות הספירה יש את דין הספירה לספור כל יום ויום. ויש דין נוסף בעצמות מצות הספירה שהספירה של כל יום ויום צריכה להיות ספירה שהחלה בט"ז ונגמרה בה' סיון. כך שאם לא התחיל בט"ז או לא סיים בה' לא חשיב ספירה. וע"כ בחיבור יום מן הימים באמצע הספירה הרי שיכול לספור אח"כ דלא ס"ל שצריך שתהא ספירה רצופה כל יום ויום. אלא ס"ל שצריך כל יום לספור ספירה נפרדת אך דין בהלכות הסיפירה זה שתהא ספירה בט"ז ובה'.

ובאמת שיש לדעת דהב"ח הוסיף בדעת רבי סעדיה שס"ל שזהו מצווה אחת ויש לבאר כוונתו. דמדוע צריך הוא לומר שזהו מצווה אחת שיאמר שכל יום יש מצווה בנפרד על אותו ספירה וכמו שיש גאונים שס"ל שמדיני הספירה שתהיה ספירה ללא דילוגים ואפשר שגם הם סוברים שיש בכל יום מצוה נפרדת. כן רב סעדיה יסבור איפה שלמרות שאי"ז מצוה אחת אלא כל יום מצוה נפרדת מצות הספירה שכל יום שתהא ספירה שהחלה בט"ז ותמה ביום ה'.

סיכום הדברים ע"פ דברי הר"ן. מר יהודאי ס"ל שבכל הימים אי חיסר יום לא סופר יותר. רק שס"ל שחלוק לילה ראשון משאר ימים, דלילה ראשון אם שכח לא סופר למחרת ושאר ימים שכח כלילה סופר ביום. ולמד זאת מתמימות. ודעתו של מר יהודאי שדילוג ימים אסור גם בשאר ימים על אף שס"ל שדין התמימות הוא כלילה ראשון בלבד. משום שס"ל שאיסור הדילוג לא גמרי' מקרא דתמימות.

רב האי לא פליג עלי' שאסור לדלג בכל הימים ואם דילג הפסיד הספירה על אף שלא ס"ל דין תמימות. וזאת משום שס"ל שאיסור דילוג הימים אינו נלמד מדין התמימות. כך שפליג עלי' רק בחיסור לילה כלילה ראשון אי יכול לספור ביום.

ואמנם שהטור ס"ל שרב האי מתיר גם דילוג כך שאליבא דהטור צ"ל שפליג רב האי על מר יהודאי גם מהיכן מגיע איסור הדילוג דמר יהודאי כאמור להדיא חזי' מדבריו שס"ל שתמימות זהו רק שכלילה ראשון שכחת לילה לא מהני למספר ביום. ובשאר ימים דלא גמרי' תמימות מהני למספר ביום בשכח לילה. אך דילוג בכ גווני אסור דלא גמרי' מקרא דתמימות את איסור הדילוג. ואילו רב האי ס"ל אליבא דהטור שאפשר לדלג ימים כך שחלוק עליו על מר יהודאי גם מהו התמימות וסובר שכיון דלא גמרי' תמימות מהני לדלג גם ימים. או שנימא שמתיר דילוג מסיבות אחרות שאינם ידועות.

עוד חזי' שרב סעדיה פליג עלי' דמר יהודאי דאילו רב סעדיה כתב שבשאר ימים אפשר לדלג גם ימים ולא כתב כמר יהודאי שבשאר ימים מהני רק שכחת לילה ויום.

כך נמצא איפה שאליבא דהר"ן רב האי פליג עלי' דרב סעדיה בתרי. ואליבא דהטור רב האי פליג עלי' דמר יהודאי בתרי. אליבא דהטור פליג רב האי על מר יהודאי בתרי. דהטור ס"ל שרב האי מתיר דילוג ימים מחמת שלא ס"ל תמימות. ודלא דמר יהודאי שכלל לא לומד איסור דילוג מתמימות. ואליבא דהר"ן שס"ל שגם רב האי לא מתיר דילוג ימים הרי שנמצא

הרב חיים אלימלך דומב

בעניין מצות פרו ורבו והמסתעף בעניין קיום מצוה אחת פעמיים

אח"כ בקידוש על הכוס מקיים מצוה דאו' או דרבנן.

ולכא' יש להוכיח דיכול להמשיך לקיים המצוה לאחר שיצא יד"ח, דאל"כ מיד כשאמר "חוננו מאתך דעה" כבר יצא ידי חובת תפילה ובכל ההמשך לא יקיים, והוא הדין בקידוש כיון שאמר "אתה קידשת את יום השביעי" יצא ובהמשך לא יקיים, וזה אינו, אלא ע"כ דאע"פ שיצא יכול להמשיך לקיים. אמנם באמת אינה ראייה דכל זמן שזה מעשה אחד ארוך של קידוש ותפילה בודאי נחשב הכל לקידוש אחד ותפילה אחת ומקיים בהכל, אבל אם הפסיק ומתפלל או מקדש שוב בזה יש להסתפק וכו'.

ג. ויש מקום לומר בזה דבר חדש, שאע"פ שכבר קיים המצוה ויצא יד"ח ונפטר, אבל יכול לקיים עוד פעם כדין אינו מצווה ועושה, וכמו אשה שפטורה ואפ"ה יכולה לקיים, ויש מקום לחלק שמי שכבר קיים המצוה גרע ואינו יכול לקיים שוב.

שוב נזכרתי וראיתי בקונטרס בעניני ר"ה מהאמו"ר הגאון שליט"א שהאריך בזה אם אחר שקיים מצוה יכול לחזור ולקיים כאשה, והביא ראייה ששייך לחזור ולקיים מברכת כהנים דקיי"ל בסי' קכח סעי' ג' "אם עלה פעם אחת ביום זה שוב אינו עובר, אפי' אמרו לו עלה", ובסעי' כ"ח "כהן שנשא כפיים ואח"כ הלך להביכנו"ס אחר ומצא ציבור שלא הגיעו לברכת כהנים יכול לישא את כפיו בפעם אחרת", ובשעה"צ ס"ק פ"א כתב, "אופי' באותו ציבור גופא שנושאים כפים בשחרית ומוסף בשבת ויו"ט, מ"מ לית עליו חיוב מן התורה לעלות בכל פעם, ואעפ"כ לענין ברכה פשוט דצריך לברך בכל פעם ואין פוצה פה ומצפצף, עיי"ש בתשו' מהר"ם מינץ סי' י"ב, עכ"ל, ובמהר"ם מינץ כתב טעם הדבר "דהא אפי' נשים דפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מ"מ מברכים כיון

א. יש לדון במי שנולד לו בן שני זכר איזו מצוה מקיים בזה, ויש בזה ג' נדונים:

מי שיש לו כבר בן ובת וכבר קיים בזה "פרו ורבו" ועכשיו חייב רק מדברי קבלה מדין "ולערב אל תנח ירך", יל"ע בנוולדו לו עוד ילדים אם מקיים רק עשה מדברי קבלה, או שמקיים ג"כ "פרו ורבו" אע"פ שאינו מחוייב בזה. והנ"מ בזה ג"כ בנוולד לו בן שני אם בבן השני מקיים רק 'לערב וגו' או גם 'פרו ורבו'.

מי שיש לו רק בן או רק בת, אם חשיב כחצי שיעור וכאוכל חצי כזית מצה בפסח שתלוי בפלוגתת האחרונים ז"ל אם יש חצי שיעור במצוות או רק בעבירות ועכ"פ אינה מצוה גמורה, או דלמא שיש בזה קיום גמור של חצי מצוה.

ביש לו בן ובת ונולדו לו עוד ילדים, אי נימא שמקיים בזה ג"כ פרו ורבו, זה ודאי שחשיב מצווה ועושה מצד החיוב של 'לערב וגו', ויל"ע אי חשיב מצווה ועושה גם משום פרו ורבו, [דהוה מעלה טפי שמצווה ועושה מדאו' ובפרט למש"כ תוס' קידושין לא. שהטעם שמצווה עדיף דיותר משועבד לזה וממילא הקושי יותר גדול, וא"כ מצד 'פרו ורבו' הוה יותר מעלה שיש לזה פחות פטורים], ואם יש לחלק בזה בין שיש לו בן ובת ונולדו לו אח"כ עוד, לבין מי שנולד לו בן שני.

ב. ונבוא על ראשון ראשון, אם שייך להמשיך לקיים 'פרו ורבו' אחרי שכבר יצא יד"ח המצוה, והנה יש להסתפק כהאי גוונא בתפילה לשיטת הרמב"ם פ"א בתפילה ה"א, שחיובה מן התורה פעם אחת ביום, האם בתפילת מנחה מקיים ג"כ מצוה דאו' אע"פ שכבר התפללה יום, או דלמא שמקיים רק מצוה דרבנן, וה"נ יש לדון בקידוש כשכיון לצאת יד"ח קידוש בתפילה וכבר יצא יד"ח קידוש דאו', האם

בעניין מצות פרו ורבו • צא

לדעת המנח"ח שמקיים בכל רגע ורגע] בזה ודאי שייך לקיים עוד פעם פרו ורבו וה"ה בנולד לו בן שני שמקיים גם בו פרו ורבו.

ה. אמנם גם בשאר מצוות כמצה שופר ולולב, יל"ע שאע"פ שאין יכול לקיים את המצווה עוד פעם, אבל אולי יכול להמשיך לקיים אותה מצוה, וכמו שפשוט שבקידוש אין מפסיק המצוה אחרי המשפט הראשון שאומר, וכל זמן שעוסק בענין מקיים אותה מצוה, א"כ גם בהפסיק ורוצה להמשיך לאחר זמן כגון בקידוש על הכוס יש להסתפק אם יכול, וה"ה בלולב דלא מסתבר שאחרי הרגע הראשון שהגביה כבר אינו מקיים מצוה דאור' וכל הנטילה הראשונה חדא מצוה היא, ויש להסתפק אם יכול להמשיך לקיים המצווה אם הפסיק, וכן במצה אם אוכל אכילה גדולה ברצף מסתבר דהכל אכילה גדולה ויש להסתפק בהפסיק, וה"ה בשופר יש להסתפק ובזה לכאור' לעולם חשיב כהפסק וצ"ע.

וידוע מש"כ הנצי"ב בהעמק שאלה להוכיח דיש המשך קיום מצוה כשאוכל יותר מצוה, ממה שרבא לא אכל בער"פ כדי שיוכל לאכול הרבה מצוה בלילה עיי"ש, אמנם מראי' זו עדיין יש להסתפק אולי דוקא באכילה אחת ארוכה ולא אם הפסיק בינתיים.

וידע"נ הרה"ג אברהם וידר שליט"א אמר דיש להביא ראי' מאנשי ירושלים שהיו אווזים לולביהם כל היום, וחזי' דיש בזה המשך המצוה אע"פ שמסתבר שהוצרכו להניחם באמצע ולא היה נטילה אחת ממש (ואין חביבות המצוה להחזיק סתם, שהרי לא החזיקו את המצה והשופר כל היום) ודפח"ח.

שוב הראוני בקהלות יעקב ברכות סי' ו' שהאריך בזה ויש לפלפל בדבריו ואכמ"ל עיי"ש.

וקשה לי במתני' ריש פאה דתנן אלו דברים שאין להם שיעור כו' והראיין, דהיינו ראית פנים בעזרה שכל פעם שמגיע לעזרה ברגל מוסיף במצוה, וצ"ע אמאי לא תנן מצוה ושופר ולולב וקידוש וסיפור יציאת מצרים דכמו שבראי' כל פעם מוסיף במצוה, גם שבהם יהיה כך, וצלע"ג.

ו. ועתה נבוא אל הנידון השני דיש לו רק בן או רק בת, אם מקיים מצוה או הוה כחצי שיעור במצוות, ונראה דלא דמי לאוכל כחצי כזית מצוה דהתם התורה אמרה אכילה כזית מצוה והא לא אכל, וכן לולב פחות מד' טפחים דהתורה אמרה

דמכניסות עצמן לחיוב, מכ"ש הוא" עכ"ל, ומבואר מכ"ז שאע"פ שכבר קיים המצוה ויצא יד"ח ונפטר יכול לקיים עוד פעם כאשר ואפי' לברך, אמנם מאידך בשופר ולולב ומצה וכדו' בודאי אסור לו ליטול ולתקוע ולאכול מצוה עוד פעם עם ברכה, והניח אאמו"ר הגאון שליט"א בצע"ג.

ויש להביא עוד מקום שהחיוב פעם אחת ויכול לברך כל פעם שמקיים, לדעת הפמ"ג הובא בבית"ל סי' ל"ז דתפילין חיובן מן התורה רגע אחד ביום ומצוה מן המובחר שיהו עליו כל היום עיי"ש, ואע"פ שהניח פעם אחת וכבר נפטר, אפ"ה כל פעם שמניח מברך מחדש, וצ"ע מה הכלל מתי שייך לקיים עוד פעם ולברך ומתי לא וצ"ח.

ד. ואשר נראה לומר בזה, עפ"י מה ששמעתי בילדותי מאאמו"ר הגאון שליט"א לבאר מה המקור מן התורה לחיוב תפילין פעם אחת ביום, דהוא כמש"כ הכסף משנה מהיכן יצא להרמב"ם דחיוב תפילה מן התורה פעם אחת ביום וז"ל "ועבודה זו צריכה שתהיה בכל יום שאם אינה בכל יום אולי נבוא לומר שהיא פעם אחת בכל ימיו וזה ממה שלא יסבלהו הדעת וא"כ ע"כ החיוב להתפלל בכל יום, אבל אין מנין תפילות מהתורה אלא בפעם אחת ביום סגי" עכ"ל, וי"ל שה"ה בתפילין שלא מסתבר דהחיוב פעם אחת בחייו וגם לא מסתבר לחייבו כל היום וע"כ דהחיוב פעם אחת ביום, ונראה שזה ג"כ המקור והסברא שברכת כהנים אין חיוב יותר מפעם אחת ביום, דסגי בפעם אחת ביום.

ובזה יש לחלק שפיר בין ברכת כהנים ותפילין לשאר מצוות, דבלולב ושופר ומצה שהיום הוא מחייב וכיון שכבר קיים יצא יד"ח ולא שייך לקיים עוד פעם, משא"כ בתפילין ובברכת כהנים שלא היום הוא המחייב אלא דלא מסתבר לחייבו יותר מפעם אחת ביום, א"כ אם רוצה לקיים עוד הפעם בודאי היה יכול דהוה ק"ו מאשה שאינה מצווה ועושה, ולפי"ז יצא נפקא מינה בין תפילה לקידוש, שבתפילה שכל פטורו שכבר קיים היום, ולא היום המחייב יכול לקיים שוב, משא"כ בקידוש שהשבת מחייבת כיוון שכבר קיים ונפטר ל"ש לקיים שוב, והיוצא לדידן גבי פרו ורבו אחרי שיש לו בן ובת, דכיון שאין זה מחייב שפטור, אלא פטורו מכיוון שכבר קיים את המצווה, [או

אלא בסה"כ רובן מתעברות, והדרא קושיא לדוכתא דאולי לא יולד לו בכלל באותה ביאה, וזה ודאי אין לומר שמקיים פרו ורבו אפי' לא נולד לו בסוף, ונראה דמבואר בתוס שכיון שמה שמחוייב לעשות למצוה הוא ביאה א"כ גם בזה נחשב אתי עשה ודחי ל"ת והוא מחודש מאוד.]

ז. ועל האחרון אחרון, נבוא לדון אם חשיב מצווה ועושה משום הפרו ורבו אם לאו, אם כבר יש לו בן ובת ואח"כ נולדו לו עוד ילדים, זה תליא דלדעת המנח"ח מצוה א' דהמצוה היא בתוצאה שיש לו ילדים, א"כ מקיים בכל הילדים שיש לו בשוה, ואין נפק"מ מי נולד קודם, אמנם אם המעשה מצוה בביאה והקיום כשנולד לו בן [ודוגמא לדבר בזורק חץ להרוג המחוייב מיתת ביי"ד, שהמעשה מצוה בזריקת החץ וקיום המצוה בהריגתו] א"כ ביש לו כבר בן ובת הוה אינו מצווה ועושה מצד הפרו ורבו (והוה מצווה משום 'לערב' וגו' מדברי קבלה), אמנם בנולד לו בן שני שעדיין לא קיים פרו ורבו שפיר י"ל דיש לו מעלה של מצווה ועושה עפ"י"מ שכ' תוס' קידושין לא, א וז"ל גדול המצווה ועושה, נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח עכ"ל וכיון שהוא עדיין חייב במעשה המצווה אית לי מעלה של מצווה ועושה מדאו'.

בריך רחמנא דסייען

ליטול לולב ד' טפחים ולא נטל, וכן בכל חצי שיעור במצוות, אבל הכא בן או בת בלא חסר בצורה שהתורה ציותה שפיר מקיים לגמרי חצי מצוה, ודוגמא לדבר ציצית לבן ותכלת דהאריך הרמב"ם בשורש יא דהוה מצוה אחת, ולמעשה הסכים עמו הרמב"ן שם והבה"ג, וכן אית' בתוס' מנחות ריש פרק התכלת לח, ב ד"ה אלא, ואפ"ה תנן התם דהלבן אינו מעכב את התכלת והתכלת אינה מעכבת את הלבן עיי"ש ונמצא מקיים לגמרי חצי מצוה, ורק דיש לדון אם בן ובת הוו מהצוות דמעכבים זה את זה או לא, ונראה דכיון דבסוף פרק הקומץ רבה במתניתין דתנן לכל אלו המעכבים זה את זה הביאה הגמרא ילפותא דמעכב, א"כ גבי בן ובת דליכא ילפותא אין מעכבין זה את זה.

שוב ראיתי במנח"ח מצוה א' שכתב בתו"ד על קושיית התוס' ב"ב יג ע"ב ד"ה כופין, דהק' אמאי כופין את האדון לשחרר חצי עבד וחצי בן חורין, הרי יכול לישא אשה דיבוא עשה וידחה ל"ת עיי"ש, והק' המנח"ח דאפי' נימא שסומכין על רוב נשים מתעברות ויולדות, שיצא וולד מהאי ביאה, הרי ודאי אין חזקה שיוולדו תאומים בן ובת, ובן בלא בת ובת בלא בן אינו מקיים כלום והניח בקושיא, אמנם להמבואר לעיל שבן בלא בת ולהיפך שפיר מקיים, מתורץ.

[אבל באמת עדיין צל"ע דאע"ג דיש רוב נשים מתעברות ויולדות, אין זה מביאה אחת,

הרב מנחם מנדל הלפרין

לע"נ ידידנו הבלתי נשכח ר' חיים עוזר סלר זצ"ל

שמח ומשמח אהוב ומאיר פנים לכל אחד, ממש חכמת אדם תאיר פניו, שקוע בלימוד, תמיד פגשתיו בלילות יושב והוגה בתורה, עולה מתרומם ומרומם, אם עלו לא ירדו בלי מחשבת פסול ופיגול, תמיד משכיל למעלה, נותן טעם לשבח בריה וראוי להתכבד, נוטל ונותן חלק בראש שמחת כאו"א, גם מריחוק מקום בשווי לארגנטינה בהגיגי שמו בזכרון נעימותו הייתי מתחמם, עד אותו יום בו גבר שבר בת עמי, עיני עיני ירדה מים מעי חמרמרו, בודאי השתא דבוק בקב"ה ונהנה מזיו שכנתי, זיע"א.

זמן קרי"ש דערבית וגדר ברכות ק"ש וסדר התפילה

בציבור וק"ש וברכות אחר צאת וכ"ה שי' הרי"ף והרמב"ם ויש ג"כ שי' הראב"ן כמו שנבאר בעז"ה.

והנה לכאור' יקשה מאוד מה ס"ל לתוס' דהקשו הרי לכאור' התירוף והיישוב לשי' רש"י מבואר מאוד וע"ק שבתוס' הבינו בר"ת שהתפלה מוכיח לק"ש וע' ברשב"א שהק' דמאי מוכח תפלה דכנגד התמיד לק"ש (יש בזה יישוב האחרונים ונאריך בזה לקמן)

ובפנ"י מק' ארש"י עוד למה מותר לכתחילה (ובזה מסיק ברש"י לא כך רק שאולי יש מקום לפרש אחרת) ע"ש היטב ועוד הקשה מדוע מותר לאכול קודם קרית שמע הרי חכמים אסרו זאת לק' דף ד'.

ב. והנה ע' בס' ראב"ן מש"כ ריש במכילתן ומבני' למעיין בדבריו דס"ל דמה"ת יש חיוב לכ"א בזמן שכיבתו ממש רק שחכמים שתקנו איסור אכילה בעצם הם הגדירו שזמן שכיבה אינו בשכיבה בפועל אלא כשבאים לאכול ולכאור' היינו משום דס"ל דזמן שכיבה הכוונה לסוף יום האדם שחיוב ק"ש הוא לקרוא בבוקר כשיתחיל יומו ובערב כשיסיים וחכמים הגדירו שסוף היום הוא כשבא לאכול ואז הרי זמן שכיבה ועוד ס"ל שכל יחיד ויחיד יכול לעשות זמן לעצמו ואי בעי לאכול קודם או קורא ק"ש ומתפלל ואוכל. ובמתני' ובברייתא בג' כל תנא

א. הנה בנדונים אלו מסתעפים כמה סוגיות בברכות שנבארם בעז"ה והראשונים לכאור' לשטתם אזלי ונבאר כל סוגיא וסוגיא במקומה ושוב נצרפם עד שיהיה השמלה פרושה ויובנו דבריהם הקד'. ותחלה נבאר סוגיא קמא בזמן ק"ש בערבית ושוב סוגיא בברכות מעכבות. סמיכות ברכות ק"ש. שי' ר"י בפלה"מ ואולי עוד כמה דברים מסתעפים מהם.

ב. ריש מכלתין מתני' מאימתי קוראין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול מתרומתן. וכ' רש"י וז"ל ומקמי הכי נמי לא זמן שכיבה לפיכך הקורא קודם לכן לא יד"ח א"כ למה אנו קוראין אותה בכה"כ כדי לעמוד לתפילה מתוך דברי תורה והכי תניא בברכות ירושלמי ולפי' חובה עלינו לקרותה משתחשך ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא עכ"ל ובתוס' הק' כמה שאלות הא' דכיון שבסמוך לשכיבה היא של חיוב נבעי ג' פרשיות וע"ז ענו הראשונים בדבריהם הקילו עברשב"א ורבינו יונה ע"ש הב' דבעי ב' לפני וב' לאחר ויע"ז כ' הרשב"א דברכות אין מעכבות והג' שקר"ש על המיטה משום מזיקין והב' שהרי ק"ל כר"י בבעי' לסמוך גאולה לתפילה ולא תפילות באמצע וע"ז כ' הרשב"א דאה"נ זה ביחיד או במתפלל בזמנה ובדיעבד לא.

וש"י ר"ת ור"י שק"ש בכהכנס עיקר. ויש ג"כ שי' ר' האי גאון שיתפלל רק שמנ"ע

יהיב זמן מתי כלל הציבור יקרא ויתפלל ולר"י שיאפשר להתפלל מפלג המינחה גם אז יקרא מבאורייתא ויתפלל ויאכל וישכב דאין זמן מדר"ת לק"ש (רק לתפלה).

ועוד מבו' מדבריו שם שהמנהג הזה לקרוא מבעוד יום בעצם מקורו בתקנה של אדם בא מן השדה בערב ע"ש (ודלא כרבינו יונה ע"ש בדף ד') שהיו קוראין ומתפללין מבע"י. והנה לפי' אפ"ל שכל מ"ח רש"י ר"ת ר"י וראב"ן סובב על אותו מנהג איך לפרשו והמנהג הוא להתפלל ולקרוא בברכות מבע"י ולקרוא ק"ש פרשה ראשונה על המיטה.

ג. ושי' רש"י שחכמים בתקנתן זה לעמוד לתפילה מתוך ד"ת שזמן קר"ש הוא רק מצאת הכוכבים והתירו לו לאכול וסמכו על זה שיקרא פרשה ראשונה סמוך למטתו ולדידי' קיי"ל בתפילה כר"י וזה לא מוכיח אק"ש שברכות שבתחילה הם חלק מסדר התפילה ולא קשור כלל לחיוב ק"ש ועבדי' לרש"י ג"כ תרתי בסתרי בתפילה רק שק"ש עצמה מצאת.

ועל פירוש זה של רש"י למנהג התקשו התוס' דלא יתכן שחכמים סמכו אק"ש שעל המיטה בחיוב ק"ש והשתא גם אם רש"י יחלוק בזה אבל דברי התוס' מבוארים ג"כ דס"ל דלא יתכן שחכמים עצמן סמכו אק"ש שעל המטה מתי שצריך ג"כ ג' פרשיות וסמיכות גאולה לתפילה וברכות (שס"ל לתוס' דקאי אק"ש דחיוב). וג"כ א"ש לשון ק"ש בבהכ"כ עיקר או על המיטה עיקר.

ד. ושי' רבינו תם מבו' בתוס' (למדקדק בדבריו) שמכיון שזמן ערבית מפלג המנחה כמ"כ זמן קר"ש ולכא' ע"פ הנ"ל שפיר הוי מדר"ת כמו שיתבאר שזמן שכיבה מתחיל מסוף היום כשבא מן השדה וזה הוא ממת' שמתפלל ערבית (ובזה הראב"ן ס"ל עוד שכל יחיד ויחיד יכול לפרוש ולהקדים לשאר הציבור ולהתפלל ובר"י זה ל"ש דקודם פלה"מ ליכא מעריב אבל לתנא דידן שפיר שייך) וגם ר"ת ס"ל דשפיר עבדי' תרתי בסתרי וס"ל שמתפלה מוכח לק"ש שק"ש שבסדר התפילה היא של חיוב שק"ש דבהכנ"ס עיקר.

ומיהו השאג"א מבאר בר"ת דס"ל ק"ש דרבנן ע"פ תוס' במסכתות אחרות ולהנחבאר ל"ב לזה. ומש"כ התוס' בע"ב בר"י ל"ל בשכבך הכוונה שלא כרש"י שיש זמן שכיבה מיוחד אלא תלי' בזמן מעריב וכתבאר. (ומעיין הנ"ל מבו' ג"כ בפנ"י) וברא"ש מבואר מבו' בשי' ר"ת קצת שונה (למדקדק היטב) דלא אמרי' שמכיון שהיו זמן מעריב כמ"כ לק"ש אלא שמכיון שכלה זמן מנחה חשבי לי' כלילה ויכול

לקרוא ק"ש מכיון שהיו לילה לק"ש ולכא' היינו ע"פ מש"כ הרא"ש בפ"ד לענין תוספת שבת שהיו לילה לענין דרבנן וכדברי השאג"א שבגלל דק"ש דרבנן יכול לקרוא בלילה דרבנן וחשבי' לי' לילה לענין ק"ש. וצריך התייחסות לק"ש בפנ"ע. וע"ע ברשב"א שם דכ"ז ובאלו דברים דפלג על הרא"ש. (והרא"ש ג"כ פ"ג פסק דק"ש מדר"ת)

ה. שי' ר"י מבו' בתוס' שסמכי' אשאר תנאים דג"כ ס"ל דמתפילה יליף לק"ש ומק"ש לתפילה מכיון שאנו מסתכלין על סדר התפילה שכולל בתוכו את הק"ש של חיוב רק כדי שלא יהא תרתי בסתרי סמכי' אשאר תנאים.

ובזה ג"כ ברא"ש חזי' קצת שונה דלדידי' דין תפילה לא מחייב זמן ק"ש ולפי' קא' שבתפילה הקלו ובק"ש סמכי' אשאר תנאי. (ויש לעיין היטב בלשון הרא"ש ובהצעה זאת בדבריו יובנו דבריו לכא' ולא תקשי משה"ק במעדני יו"ט אות ק' ודוק היטב) וצ"ע בלשון הרא"ש.

ו. והנה שי' הר"ף והרמב"ם שתפלה לא מוכיח אק"ש מידי ומיהו ברכות הם כן שייכות לק"ש מסדר התפלה ולפי' בתפילת מעריב קיי"ל כר"י (ולר"ף לכא' בלי תרתי בסתרי ולרמב"ם אפשר לכתחילה ע' בכ"מ ובגר"ח ואכמ"ל) ובק"ש וברכות' אין לקרוא ולברך כלל לפני צאה"כ. וזוהי לכא' שי' רב האי גאון (רק שברא"ש משמע דלרב האי גאון בדעבד שפיר דמי) ומבו' עוד מחלוקת דגם אם זמן ק"ש דווקא מצאה"כ עדיין יש נדון בברכות שלרש"י הם חלק מהתפלה ולא מחייב ק"ש. ולרב ור"י בתוס' הברכות שייכות לק"ש וגם לתפילה ומוכח א"כ מתפלה לק"ש. ולרב האי גאון הר"ף והרמב"ם זמן הברכות תלוי בק"ש ותפלה שמנ"ע לבדה ולא תלוי' בברכות כלל. אבל הברכות שייכות לק"ש ודלא כשי' רש"י בזה. ובדעת הרשב"א מתבאר בסוגיית לקמן שהברכות שייכות לק"ש ומאידיך הכא משמע דס"ל כרש"י וג"כ בתשו' שאינן ברכות ק"ש כלל ויראה מדבריו דאף דבגדרי חיובן וזמנן אינם תלויות בק"ש והם חיוב עצמי מ"מ סידורן ביחד הם כן סובבות על חיוב ק"ש ובעז"ה נרחיב בדעת הרשב"א לקמן. ויתכן שגם הר"ף ורמב"ם ג"כ מודים רק שזמן הברכות ג"כ מצאה"כ והנה בארנו עד השתא סוגיא קמא במכלתין השתא נעבור בס"ד לסוגיא דברכות מעבדות. וע"ע בתש' הרשב"א סי' ש"כ שביאר בדעת הרמב"ם שכל שקורא ק"ש מדינא דאומרה בברכות' לכתחילה וחזי' בזה שגם אם הם חיוב עצמי אבל בודאי עיקר סידורן אק"ש הם וגם אם הרשב"א יחלוק בדינו של הרמב"ם מ"מ מודי לי' בסדור הברכות שהם

זמן קרי"ש דערבית וגדר ברכות ק"ש וסדר התפילה • צה

לפרש דאין מעכב להקדים לקריאתה אבל אח"כ צריך לאמרם ומשמע שמדין ק"ש צריך לאמרם וחסר בק"ש עד שאמרן. ובתשו' בס' מז משמע שלומד מירושלמי שמדין ק"ש לא מעכבות כלל רק שאמרם בפנ"ע מדין ברכות ומיהו ג"כ כ' אין מעכבות להקדים משמע שזה מדין ק"ש. ובתשו' בס' שי"ט ג"כ נוקט שזה דין עצמי לומר הברכות אח"כ. וג"כ מאידך בבי' הסוגיא בדי"ב אינו לומד כרש"י אלא כתוס' וגאונים ולפי' נראה דס"ל דהחיוב בודאי הוא חיוב עצמי רק הסדר שנסדרו היא בגלל ק"ש. ולפי' לרשב"א אינם תלויות בזמן ק"ש אבל ל"ש שיעכבו זא"ז בלי שיעכבו את ק"ש ויתכן דאם לא אמר ברכות כלל יחסר בק"ש אי נימא דמודים שיש ק"ש בסדר התפילה ואז יוצא בזה כגאונים שיהיה ג"כ חיוב ק"ש בסדר ברכות. ולכא"ז זה תלוי איך שמתנסח בשו"ת ובחידושי' וצ"ע. ודעת רש"י שהק"ש שהוא מסדר הברכות הוא דין נוסף מצד התפילה שנסדר כך ואינה קשורה כלל לחיוב ק"ש.

י. ד"ף מז כל הברכות כולן פותחות בברוך וחתומות בברוך חוץ וכו' וברכה אחרונה שבק"ש. ופרש"י בא"ד ויש מהם וז"ל שאע"פ שק"ש מפסיק בינתיים אברכות שלפני' סמוכה והוא לה סמוכה לחברתה עכ"ל והרשב"א הכא וביותר אריכות בדי"א מאריך לחלוק של"ש בזה סמוכה כיון בברכה אחרונה ס"ל לרשב"א דהוי ברכת ק"ש וכ"כ הגאונים ולפי' ל"ש שהיא סמוכה למה שקודם לק"ש כיון דהיא קאי אק"ש עצמה ומכאן זה חולק בפתוחות וסתומות. ובאמת התוס' ס"ל שגם בברכות שקאי על מצווה וקריאה נחשבת סמוכה לברכה הקודמת. כמו בברכות התורה שהיה נחשב סמוכה ברכה שלאחרי' לזו שלפני' ולרשב"א בודאי ל"ש. ורק מתי שענין א' ממש להם שהם כולם שבח. וזה טעם ג"כ לברכות ק"ש. (וברשב"ם פסחים קד: כ' שויאמר קאי אאמץ ויצבי דנתקן אמת ויצבי כהמשך לויאמר ולפי' אינה פותחת.)

ובדעת רש"י יראה דאזיל לשיטתו דק"ש שבברכות אינה ק"ש של חיוב אלא היא חלק מסדר ברכת ק"ש ואינה קשורה לחיוב ק"ש בסדרה. ולפי' אין צריכין אפי' לתירוץ הרשב"א בהלל דהא אינה קאי כלל אק"ש והכל מסדר הברכות (ועדיין יש חידוש שאע"פ שהיא באמצע לא פסיק אבל ברשב"א מבו' יותר דאף דקאי עלה לא פסיק ובתד"ע עוד יותר שבכ"מ אף שאינה אותו ענין ג"כ לא פסיק) משא"כ התוס' והרשב"א שהבאנו שחולקים ברש"י לעיל ולפי' הכא הוצרכו בהכרח לחדש דין חדש בדין סמוכה. והדברים מאירים.

בגלל ק"ש. משא"כ רש"י עצמו דס"ל שהברכות אינם שייכות כלל לחיוב ק"ש והם מסדר התפילה שיש תקנה עצמית של סדר ברכות ק"ש שק"ש באמצע שלהן. כמו שיתבאר בס"ד.

ז. דף י"ב תנן התם אמר להם הממונה וכו' דא' ר"ז אר"א אר"ש בן לקיש ז"א ברכות מעכבות זו את זו ופרש"י בירך האמת ולא בירך השני' נפקא מיהא ידי חובתו מההיא שבירך ואין חברתה מעכבת לומר שאין זו מועלות בלא זו עכ"ל ומבו' שאין כאן נדון על ק"ש אלא רק על הברכות מאידך תוס' בריש היה קורא הק' מסוגיין במבו' שברכות מעכבות אהא דהיה קורא שלא בירך ותי' דבציבור מעכב וביחיד אין מעכב ומבו' שלמדו שמעכב הכוונה לק"ש וכ"כ בראשונים בשם רב האי גאון והרשב"א כ' עוד בשם גאונים אחרים דאף שהנדון בברכות מעכבות היא כתוס' מ"מ קיי"ל דאינן מעכבות. וע"ע באמרי נועם בפ"ב ובמאירי הכא שמאריכין בזה. ויש כאן כמה קושיות על התוס' והגאונים והעיקרית היא דמהכ"ת ללמוד בסוגיין שמעכבות את ק"ש ולא כמו שפרש"י. וע"ק שהרשב"א מעתיק מעכבות זו את זו ובכל זאת מפרש דקאי אק"ש ובלשון זא"ז לא משמע הכי. וע"ק מש"כ רב האי גאון והתוס' דיש לחלק בין יחיד דלא מעכב ובין ציבור דמעכב דהרי מה"ת בודאי שקיים מצוות ק"ש. (אי לא דנימא בזה שעקרו בציבור החיוב ואוקמוה רק בברכות וכמש"כ רבינו יונה ריש מכילתין)

ח. ונראה ע"פ מה שהבאנו לעיל ברש"י וברב ראי גאון ורשב"א. שיש בעצם שני ענינים יש את חיוב ק"ש ויש סדר תפלה של ברכות ק"ש ורש"י אזיל לשיטתו בזה דלדידי' סבר ברכות ק"ש אינו שייך לחיוב עצמו והוי סבר תפלה בפנ"ע וחיוב ק"ש ג"כ בפנ"ע ולפי' בהכרח שרק מעכבות זו את זו קאי אברכות משא"כ רב הא' גאון ס"ל דסדר הברכות משום חיוב ק"ש הוא ובאמת אין שייכות של כל ברכה בין אחת לשני' רק שהם ביחד משום חיוב ק"ש ונמצא דלעולם ל"ש שיעכבו זו את זו בלא שיעכבו את ק"ש (בזה אזל לשיטתו בפ"ק כמש"כ לעיל) וצ"ל לפ"ז שחוץ מק"ש דאורייתא יש ג"כ ק"ש שמסדר ברכות שאת זה הברכות יעכבו או שחכמים תקנו שיקימו ק"ש של תורה רק בסדר ברכות. ותוס' כמו שראינו לעיל ג"כ ס"ל כגאונים בזה דהרי מתפלה הוכיח לברכות ומברכות לק"ש. והגאונים לכה"פ ברכות וק"ש אזלי ביחד. ורש"י לשיטתו דק"ש דחיוב לחוד וסבר ברכות ק"ש בלחוד ולא תלוין זב"ז. וכמבואר לפ"ז יתורצו הקושיות שיש בכ"א.

ט. ויש לי מקום עיון בדעת הרשב"א דהנה בסוגיין דדי"ב כ' שבירושלמי בפ"ב אפשר

הרב מיכאל דב זילברמן

לעילוי נשמת ידידנו האהוב והנערץ הר"ר חיים עוזר ב"ר שלום זלה"ה אשר רוח דמותו ממאנת להישכח מעמנו היאך קידש נפשו במסירת כל מרצו וכשרונותיו הברוכים לשקידת התורה ועבודת השי"ת מתוך שמחה ורוממות מופלאה, ונעימות טוב הליכותיו תמיד ה' עבודנו סמל ודוגמא למופת. לשמו ולזכרו תאות נפש.

בדין קידוש במקום סעודה

ענף א - ביסוד וגדר הדין

בשו"ע (רעג ו): אם קידש בביתו ושמע שכנו ושלחן ערוך לפניו יוצא בו דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון שנתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא. והוא מד' הטור.

ובמגן אברהם (סקי"ג) כתב: ואפילו לכתחילה יכול לקדש בביתו כדי שישמעו, ואפילו הוא אינו אוכל וכמו שכתוב סי' רסט וכן הוא בתוספות דף קא, עכ"ל.

ועיין מחצית השקל שביאר כונתו לתוס' פסחים דף קע"ב ד"ה ידי קידוש שכתבו דהמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא את האוכלים שם דלדידהו הוי מקום סעודה. ואמנם הנה המג"א ציין לד' התוס' דף קא ולא לד' התוס' דף ק, וכנר' סבר מחה"ש שנפל טעות סופר בד' המג"א, אבל באמת לכאורה נראה ליישב ד' המג"א כפי הנדפס לפנינו, ואי"צ לדחוק ולהגיה, ואדרבה מ"ש המח"ש לכאור' הוא תמוה דהא הך דינא דהמקדש שדעתו לאכול במקום א"י יכול להוציא את האוכלים שם אינו חידוש התוספות אלא הוא מפורש בגמרא באותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת דשמואל אמר ידי קידוש לא יצאו כיון שאינו מקום סעודתם ומפרשי בגמ' לדידי' טעמא דמקדשים בביהכנ"ס כדי להוציא את האורחים האוכלים

בביהכנ"ס ידי חובתן, הרי מבואר להדיא בגמ' שיכול המקדש להוציא אחרים ידי קידוש אפילו שהוא אינו אוכל עמהם, ואם אכן בא המג"א לציין המקור לזה ה"ה מד' הגמרא.

וע"כ נראה כונת המג"א לד' התוס' דף קא ע"א ד"ה דאכלו וכמו שציין כן בביאור הגר"א, והיינו למש"כ התוס' שם שהאורחים לא היו אוכלים בביהכנ"ס ממש אלא בחדרים שהיו סמוכים לבית הכנסת ומשם היו שומעים הקידוש אבל המקדש עצמו ה' קורא הקידוש בביהכנ"ס [ובאמת שכן מבואר גם בתוך דברי תוס' הנ"ל דף ק:], ומזה למדנו דאפשר שיהיה המקדש בבית אחד שאינו מקום סעודה והשומע בבית אחר דהתם הוי מקום הסעודה, ושפיר יוצא בזה ידי קידוש, והוא מקור לד' הטור שיכול להוציא שכנו היכא דלדידהו הוי מקום סעודה³.

אכן יש להבין מנא לי' להתוס' כן, וגם באמת היאך מהני לי' הקידוש בבית אחר אע"ג שהמקדש אינו במקום סעודה.

והנה ידוע לדון בגדר הדין שומע כעונה, דבבית הלוי (עה"ת בסוף הקונטרס דעניני חנוכה) נקט שלא נתחדש בדין זה אלא שיוצאים בהדיבור אבל שאר אופנים הנצרכים בו בזה לא שייך לצאת [וכדוג' ברכת כהנים דבזה כ']

ג. ומיהו יש לעיין בזה דלכאור' מש"כ התוס' בחדרים הסמוכים לביהכנ"ס משמע דהיינו חדר אחר באותו הבית, ומעתה אין להביא ראיה מזה כלל לבית אחר דהא דעת התוס' שם דמחדר לחדר באותו הבית כשהיה דעתו בכך לא חשיב שינוי מקום, וא"כ להכי ס"ל להתוס' דבחדרים הסמוכים שפיר מהני כיון דהא לכתחילה חשוב כאותו מקום ממש, אבל אין ללמוד מזה לדין בית אחר דסגי במה שאוכל במקום ששמע הקידוש. ועכ"פ צריך לומר שרבותינו המג"א והגר"א הנ"ל שצינו לתוס' הבינו כונתם שחדרים הסמוכים לביהכנ"ס היינו בית אחר ממש.

ברין קידוש במקום סעודה • צו

מי שאינו אוכל באותו מקום וכמבואר בסוגיא דלשמואל ידי קידוש לא יצאו כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה, והיינו דמי שאינו אוכל לדידי' ל"ח מקום סעודה, וא"כ הרי למדנו מד' הגמ' דאע"ג שהמקדש גופי' ל"ה אצלו מקום סעודה מ"מ שפיר מוציא אחרים ידי קידוש כל היכא דאצלם הוי מקום סעודה, ומעתה לכאור' הוא הדין נמי בכהאי גוונא שהיה המקדש בבית אחר לגמרי שאינו אוכל שם סעודה דמה לי אם ל"ה במקום של סעודה כלל או רק שהוא אינו אוכל שם הרי מ"מ תרווייהו לא חשיבא לדידהו מקום סעודה וכיון דמצינו דהמקדש דל"ה אצלו מקום סעודה מוציא אחרים ידי חובתן א"כ הכ"נ אף כשהמקדש בבית אחר, וא"כ הרי שלא נתחדש לכאור' בד' התוס' יותר ממה דמפורש בגמרא.

אלא דבאמת יש לחקור בעיקר האי דינא דאורחים בביהכנ"ס יוצאים ידי קידוש אע"ג שהמקדש אינו אוכל כל שאוכלים הם סעודה באותו מקום, אם הביאור בזה דיסוד הדין דקידוש במקום סעודה הוא שיהא הקידוש נאמר במקום סעודה ולא איכפת לן כלל אם המקדש אוכל אם לאו, ואלא דהטעם מה שאין יוצא כל מי שאינו אוכל באותה סעודה כיון דזהו גדר הדין מקום סעודה היינו מקום סעודה של כל אחד ואחד וכל מי שאינו אוכל הרי שפיר הוי מיהא מקום סעודה של חבריו אבל מקום סעודתו שלו בעינן. או דלמא ביאור הענין כך הוא שבדין קידוש במקום סעודה לא נאמר כלל שיהא הקידוש נאמר במקום סעודה אלא שיתקיים דין הקידוש במקום סעודה דהיינו היכן שיוצא ידי חובתו ומקיים דין הקידוש שם בעי' מקום סעודה ולהכי לא איכפת לן דגבי המקדש ל"ה אצלו מקום סעודה שאין בזה חסרון כלל בעיקר מהות הקידוש רק שהוא דין אצל היוצא ידי קידוש שיהא במקום סעודה, והא דמי שאינו אוכל ל"ח לדידי' מקום סעודה בפשוטו יש לומר דעכ"פ בזה הוא כהצד הראשון דבעינן נמי מקום סעודתו של כל אחד ואחד, ואולם באמת נר' יותר דלהצד השני אדרבה מסתברא טפי דכיון שדין הוא אצל היוצא א"כ גדר מקום סעודה יהא נדון לפי היוצא ולא תליא במקום אמירת הקידוש¹.

ומעתה יש לבאר דזהו מה שנתחדש בדברי התוספות, דהנה הנפק"מ מזה בנידון

הביה"ל שאין כהן אחד יכול להוציא כהן אחר בברכה כיון שיש בה דין לאומרה בקול רם וע"ז ל"ש שיוציאו, מיהו בחזון איש (או"ח ריש סי' כט) כתב שבדין שומע כעונה לא נאמר שמתייחס אליו הדיבור אלא דסגי בשמיעה דע"ז יש לו שייכות בהדיבור וע"כ יוצא ידי חובתו כולל כל האופנים הנצרכים בו, ע"ש.

והנה דין השומע בבית אחר צריך ביאור ממנ"פ דלהביה"ל כיון דהמקדש יוצא בהדיבור א"כ מאי מהני מה דאצלו הוי מקום סעודה, ואין מצטרף זה להשלים דין הקידוש [ואין לומר דחשיב נמי השומע כאילו הוא מדבר ממש וא"כ הרי הוא אומר הקידוש במקום סעודה דזה אינו מתקבל על הדעת ולא ניתן להיאמר כלל, ובודאי לא נאמר בדין שומע כעונה אלא שמתייחס אליו הדיבור לאפוקי הצד השני דא"צ אף שיתייחס אליו הדיבור כי סגי בשמיעה, דו"ק וזה פשוט, וע"י היטב בחזו"א שם], ומאידך להחזו"א שמקיים דינו ע"י שמיעתו וכולל כל האופנים איך שהיה הדיבור א"כ בודאי לא תליא אלא בהמקדש וכל היכא דאצלו ל"ה מקום סעודה מאי יהני מה דגבי השומע הוי מקום סעודה הרי אין מתייחס אליו הדיבור אלא רק יוצא ע"י שמיעתו בדין הקידוש והרי אצל המקדש לא ה"י הקידוש כדין.

אכן מצאנו לאחד מן הראשונים בספר ההשלמה שכתב בזה גדר חדש דכל מקום ששומעים הקידוש מיקרי מקום סעודה, ולכן מהני מה ששומעים האורחים הקידוש בחדרים הסמוכים לביהכנ"ס [שוב ראיתי בשערי תשובה (סק"ב) בשם החיד"א בס' מחזיק ברכה שהביא ד' ההשלמה וכתב שכן הוא בספר הבתים ושכן כתב בתשו' הרי"ף, ע"ש], עכ"פ זהו בודאי חידוש גדול ולא מצינו כן לשאר רבותינו הראשונים ז"ל ולא נזכר בפוסקים, ולדידן עדיין יש לנו להבין איך יכול המקדש להוציא אחרים בבית אחר היכא דלדידהו הוי מקום סעודה.

ואמנם באמת יש להתבונן בעיקר הדבר אם למדנו חידוש מדברי התוס' מה שלא נתבאר בגמרא, דלכאור' הנה המקדש בביהכנ"ס לאורחים שאוכלים שם והוא אינו אוכל עמהם הרי נמי לא הוי המקדש במקום סעודה דהא כיון שהוא אינו אוכל עמהם הרי לדידי' לא חשיב מקום סעודה דהא מקום סעודה לא חשיב לכל

יד. ומיהו יש להעיר דכל עיקר נדון הנ"ל אינו אלא לפי פשוטו דדין קידוש במקום סעודה הוא הלכה שנאמרה בדין הקידוש אבל לפי מה שיתבאר בע"ה להלן ענף ב לצדד דדין הוא מצד הסעודה, ע"ש, הנה לפי"ז הרי ודאי כהצד הראשון דמעיקר הדין דקמב"ס הוא שיה' במקום סעודה ידידי' והיינו כל אחד במקום שיוצא ידי חובתו, ופשוט.

כלל אין לו כל שייכות לסעודה, וכמו"כ מאידך גיסא כשאין אלא טעימה אף אצל המקדש גם בזה אין כלום שהרי הטעימה לבדה לא חשיבא מידי, ורק היכא דאצל המקדש הוה סעודה בזה ע"י טעימה מתקשר ומשתייך לסעודה זו.

ומעתה יש לומר דשורש פלוגתיהו דהתוס' והרי"ד תלוי בשני הצדדים דלעיל, דהתוס' רי"ד סבר כהצד הראשון שדין הוא באמירת הקידוש שיהא נאמר במקום סעודה, א"כ שפיר יש לומר דלפי"ה הא דעכ"פ בעינן נמי שיאכל הוא באותה סעודה אי"ז משום דבעי' שיהא במקום סעודתו שלו ממש אלא עיקר הדבר שיהא לו שייכות לסעודה זו.

אבל התוספות קאי בזה לטעמיה וכמו שנתבאר דסברי כהצד השני שעיקר הדין הוא אצל היוצא דהיכן שמקיים הדין קידוש ויוצא יד"ח שם בעי' שיהא מקום סעודה, א"כ מה שאמרו בגמ' דבעינן שיאכל הוא בסעודה על כרחך פירושו דבעי' מקום סעודתו שלו דייקא ולא מקום סעודה של חברו, אבל שיהי' לו שייכות לסעודה ע"י טעימה זה לכאור' אי אפשר לומר כי למה יהא נדון לפי סעודת המקדש הלא דין זה אינו שייך כלל לאמירת הקידוש אלא דין הוא אצל כאור"א היוצא בפנ"ע, ומה שייכות יש ביניהם, והבן.

ענף ב - ביאור ד' הר"ן בדין פורס מפה ומקדש

בש"ע (רעא ד): אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. והוא מהגמ' (שם ק.) דהכי מסיק התם כרב יהודה אמר שמואל.

ובמגן אברהם (סק"ו) הביא דברי הר"ן (שבת ד. מדפי הרי"ף) שהקשה דהא הך דינא דמי שהתחיל לאכול מפסיק אינו אלא במי שהתחיל באיסור אבל התחיל בהיתר אי"צ, והא הכא התחיל בהיתר, ותייז' הר"ן דשאני הכא דקידוש במקום סעודה ומקמי סעודה אתקין. וכע"ז כ' עוד הר"ן במקור"א (סוכה יט.), ועי' מ"ש מהר"ם בחידושי אנשי שם. ועכ"פ בפשוטו נר' כונת הר"ן בתיורצו דחשיב כמו התחיל באיסור, וצריך ביאור עיקר הסברה בזה.

גם יש לעיין דהנה במג"א גופי' לעיל (סק"א) נקט דדין קידוש במקום סעודה לא הוי אלא מדרבנן, והלא במצוות דרבנן לעולם אי"צ להפסיק אפילו כשהתחיל באיסור כמסקנת הגמ' (סוכה לח.) וכמ"ש הר"ן שם, וכ"ה

דין שהמקדש בבית אחד והשומע בבית אחר שם מקום הסעודה, דאם כהצד הראשון הרי דין הוא שיהא הקידוש נאמר במקום סעודה וא"כ ככהאי גוונא לא יצא ידי חובתו שהרי לא נאמר הקידוש במקום סעודה, אבל להצד השני דבעינן קיום הדין קידוש במקום סעודה א"כ שפיר יד"ח כי הלא יצא ידי הקידוש במקום סעודתו, והנה בגמרא גבי מקדש בביהכנ"ס לאורחים ה' מקום לפרש בזה כהצד הראשון, ולזה אתי התוס' לאשמועינן פ' הסוגיא כהצד השני, וממילא עולה מזה דאף אם המקדש בבית אחר לא איכפת לן.

ובזה יתכן לבאר עוד פלוגתת הראשונים בסוגיא, דהנה אמרו בגמרא דאף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכתבו התוספות לפרש דטעימו מידי היינו טעימת לחם, עי"ש, והיינו דהוקשה להם להתוס' כי הלשון טעימה משמע אף טעימה בעלמא ולא דוקא סעודה, לכן פירשו התוס' דטעימה היינו טעימת לחם פ' סעודה ממש.

מיהו בתוספות רי"ד (מהדורא תנינא) כתב, זה לשונו: נ"ל דההיא דנפקי בטעימה דמידי משום דעל עיקר סעודה דרבה איתקדיש אבל אין להוכיח מכאן להתיר ולקדש בלילי שבת כשמתקבצין לשתות ולאכול פירות בלא מקום סעודה וכו' דלית לן לקדושי אלא במקום סעודה חשובה, עכ"ל. הרי דמפרש התוס' רי"ד הא דאמר להם רבה טעימו מידי דלא כהתוס' אלא כפשוטו דהיינו טעימה גרידא, ואע"ג דבעלמא בעינן סעודה חשובה מ"מ התם מהני כיון שאצל המקדש הוה סעודה חשובה סגי בזה.

והנה דברי התור"ד צריכים ביאור טובא מה ענין פשרה זו שאם אצל המקדש הוה סעודה חשובה א"כ שוב גבי היוצאים סגי בטעימה גרידא, וממה נפשך אם מקום סעודה היינו סעודה ממש מאי יהני טעימתם, ואם סגי במה דהוי אצל המקדש מקום סעודה א"כ אי"צ אף לטעימתם, ואילו אם טעימה שפיר חשיב מקום סעודה א"כ אף גבי המקדש ליסגי בטעימה, והוא פלא.

ואולם אשר יראה מבורר מדבריו דאכן לעולם מקום סעודה לא חשיב אלא ע"י סעודה חשובה אבל לא ע"י טעימה וכמו שכתב, אלא כיון דאצל המקדש הוה סעודה חשובה משום הכי אצל היוצא סגי בטעימה גרידא דעי"ז יש לו שייכות כבר להסעודה, דאילו כשאינו טועם

בדין קידוש במקום סעודה • צמ

כלל הוא זה עיקר צורת הקידוש ושוב הוא כאלו בכלל הדין דאורייתא.

וע"כ נראה ביאור דברי הר"ן דאכן לא בא ליישב דהוי כמו התחיל באיסור מכח הדין דקמב"ס אלא כונתו דהנה טעמא דבעלמא התחיל לאכול בהיתר אינו מפסיק דכיון שכבר עוסק הוא כעת בענין אחר היינו באכילתו ע"כ לא רמיא עליה להפסיק אלא דאם כל מה שעוסק בזה כעת הוא מכיון שהתחיל באיסור א"כ רמיא עליה מקודם המצוה ואינה נדחית, אבל הכא גבי קידוש דמצות הקידוש שפיר שייכא לאכילתו ואי"ז ענין אחר לגמרי לכך צריך להפסיק. והשתא שוב לא איכפת לן הא דדין קמב"ס ל"ה אלא מדרבנן דלאו משום הא צריך להפסיק אלא רק מפני כך לא חשיב סעודתו ענין אחר, ודו"ק.

עוד יתכן לבאר על דרך הנ"ל באופן אחר, דהנה ידוע לחקור אם הדין קידוש במקום סעודה דין הוא שנאמר במצות הקידוש שיהא במקומו סעודה וכ"ה בפשטות, וכן משמעות לשון הגמ', או דלמא דדין הוא בהסעודה שיהא נאמר בה הקידוש [והאריך בזה טובא באגרות משה (או"ח ח"ד סי' סג), ושורש החילוק בזה תולים בשינוי לשונות הראשונים ז"ל דהרשב"ם כתב דילפינן לה להך דינא דקמב"ס מקרא דכתב וקראת לשבת עונג במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג וכ"כ רוב הראשונים, אבל הרא"ש כ' בנוסח אחר במקום עונג שם תהא קריאה, ומשמע דדין הוא מצד הסעודה, וכ"נ עוד מדברי רבינו דוד ומהר"ם חלאווה לקמן (קז) עיי"ש]. ולפי"ז י"ל דהר"ן סבירא ליה כהצד השני שדין הוא בסעודה ולא בקידוש, וא"כ בודאי מסתברא דמה שהתחיל לאכול ועוסק הוא כעת בסעודתו אין בזה לפוטרו מלקדש כיון דאדרבה סעודה זו היא היא המחייבתו בקידוש. ובאמת מעתה אף יש לומר ביותר בנוסח אחר קצת דחילו כעת להפסיק לא מצד האיסור אכילה קודם המצוה כלל רק מכח הדין קמב"ס דהסעודה מחייבתו לתקנה בקידוש [ואולם יש להעיר בכ"ז דהנה דעת הר"ף (פסחים כ:)] מבו' דאף לדין כרב יהודה אמר שמואל דפורס מפה ומקדש מ"מ אם גמר סעודתו קודם שנתקדש היום כיון שנתקדש אומר קידוש היום וכרבי יוסי, וכ' שם הר"ן לבאר דאע"פ שאינו אוכל כלל לאחר קידוש היום מ"מ מקום סעודה מיקרי, ואם אכן דעת הר"ן דדין הוא בסעודה הלא בודאי אי"ז אלא בסעודת השבת, ואיך מיקרי בהא מקום סעודה, ויל"ע, והבן.

להלכה (עי' שו"ע סי' רלב ס"ב וסי' תרנב ס"ב), וא"כ הרי להמג"א צ"ע תירוצו של הר"ן דמכח הדין דקידוש במקום סעודה חשיב כמו התחיל באיסור ולכך צריך להפסיק, והא במצוה דרבנן אף כשהתחיל באיסור אי"ז להפסיק, והדרא קושיא אמאי צריך להפסיק ולקדש.

ובאמת לולי דמסתפינא אולי ה' אפשר להכריח מזה דאכן דעת הר"ן דדין קידוש במקום סעודה הוא מן התורה וכדעת הרא"ש (פ"י דפסחים סו"י ה), ולא מיבעיא לד' הגרעק"א בהגה' (ריש סי' רסג וסי' רעג ס"ה) דנקט כן דעת הרא"ש דהוי מדאורייתא אלא אפילו להפרי מגדים (סי' רסט משב"ז סק"א) שביאר ד' הרא"ש שחז"ל תקנו לעכב המצוה דאורייתא אם אינו במקום סעודה, מ"מ הנה גם לפי"ז מסתברא דלענין הדין דהתחיל לאכול שפיר חשיב כמו מצוה דאורייתא שצריך להפסיק אם התחיל באיסור כיון דסו"ס תליא בהא קיום המצוה דאורייתא^{טו}. ואכן העירוני להחתם סופר בס' תורת משה (פר' יתרו בדרוש לבר מצוה) שכתב בפשיטות דלדעת רוב הפוסקים קידוש במקום סעודה דאורייתא. ועיין עוד בצל"ח (פסחים ק: בתוס' ד"ה ידי קידוש) דפשיטא ליה דלדעת הראשונים שכתבו דילפי' דין קמב"ס מקרא דוקראת לשבת עונג (וכ"כ רוב הראשונים) הרי דהוי דין דאורייתא [ומיהו עי' ט"ז (סי' רעא סק"ט) שכתב דאי"ז אלא אסמכתא בעלמא ובודאי לכו"ע הוי מדרבנן].

אמנם לא כן מצינו דרכם של רוב רבותינו גדולי האחרונים אשר מפיחם אנו חיים, ובראשונה ה"ה המג"א הנ"ל שנקט בפשיטות דעת הראשונים דל"ה אלא מדרבנן (וכ"ה בט"ז כנו' לעיל), ואילו גבי דין פורס מפה ומקדש נקט דברי הר"ן, הרי בודאי דס"ל שאין בזה שום סתירה, וכמו כן גם יש ללמוד ממ"ש בביאור הלכה (ריש סי' רעא) משמ' דהגרעק"א [וכונתו למש"כ ריש סי' רסג וכנ"ל, וכן למש"כ ריש סי' רעא, עיי"ש] שכתב לדון בדעת הר"ן דקידוש על היין הוא מדאורייתא, והביא עוד דעת הרא"ש דאף קידוש במקום סעודה הוי מדאורייתא, הרי דעכ"פ בדעת הר"ן לא למד כך. ועיין עוד במנחת חינוך (מצוה לא אות יט) שכתב ע"ד הרא"ש שלא מצא עוד כן בשום פוסק. ומ"מ לא ראיתי מי שדן להוכיח כן מדברי הר"ן. ומעתה שוב יש לנו להבין דברי הר"ן דאע"ג דקידוש במקום סעודה הוי מדרבנן מ"מ משו"ה צריך להפסיק הסעודה כדי לקדש במקום סעודה [ודוחק לומר דאע"ג דקמב"ס הוי מדרבנן מ"מ כיון דלא קידש עדיין

טו. ומיהו עיין להגאון רבי מאיר אריק זלה"ה בתשו' אמרי יוסף (ח"א ס"ו רב) שרצה לומר דבדברי הרא"ש אין מבואר כלל דהוי מה"ת רק דמדרבנן לא מהני כלל, עיי"ש, ועי' עוד ישועות יעקב (סי' רעג סק"א).

הרב דניאל יעקבזון

נ"ט בר נ"ט חולין קי"א שו"ע ס' צה

א. יסוד ההיתר נ"ט בר נ"ט

בגמ' בחולין קי"א: פליגי רב ושמואל דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלם בכותח נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם, ויש לעיין מהו יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט ובמה נחלקו רב ושמואל ולא מסתבר שיש כאן ויכוח מציאותי ולרב היה הוכחה מציאותית מהטעם בשיפא וכו' ושמואל ורב יחלקו במציאות שאפשר לבדוקה ונראה יותר לומר שיש כאן ויכוח במהות הדברים

וביסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט מצאנו בזה שני ביאורים בראשונים בחידושי הרמב"ן כתב וז"ל וקאמר שמואל נ"ט בר נ"ט אינו כעיקר שאע"פ שעשתה תורה טע"כ לאסור את תערובתו כמוהו הני מילי בטעם ראשון אבל בטעם שני שהוא בר נ"ט אין בו כח לעשות אחרים דהיינו שלישי עכ"ל, ומבואר בדבריו שיסוד נ"ט בר נ"ט שלא התחדש הך דינא דטע"כ לאסור תערובתו - וצריך להבין מדוע לא התחדש אבל עכ"פ זהו יסוד ההיתר הלכה בהלכות טעם, ומאידך מבואר שיטת הרשב"א בתוה"ב בית ג' שער ד' עמ' פו' וכן בשו"ת חלק א תקטז וכן בר"ן בסוגיין שמואל אמר נ"ט בר נ"ט מותר שנקלש ונחלש הטעם ונתמעט עד שאינו ראוי לחול עליו איסור ומבר' כאן שזה לא יסוד בדין טע"כ אלא שיש כאן הקלשה של הטעם עד שאין ראוי לחול עליה איסור.

ולפ"ז יש לדון מה הדין באופן שהטעם השני באיסור דמבואר בתוס' בזבחים צו' שקדירה שבשל בה בשר לא יבשל חלב לאו נותן טעם בר נ"ט הוא כיון שהטעם השני באיסור עכ"ד וכן הסכמת רוב הראשונים בסוגיין שבנ"ט דאיסורא גם הטעם השני והשלישי אסור ולכו' צריך להבין מה עוזר שזה באיסור לגבי ההלכה של נ"ט בר נ"ט דבשלמא

לשיטת הרשב"א והר"ן אפשר שלא שייך כאן היתרא דנ"ט בר נ"ט דכאן כבר חל האיסור לפני שנקלש טעמו דכל ההיתר מפני שנקלש וכאן חל לפני שנקלש ובאמת כך מבואר להדיא ברשב"א שם שזה גופא הסיבה שכיון שחל "איסור שבו להיכן הלך" וכן בר"ן מבואר שבנ"ט דאיסורא אוסר עד סוף העולם, אבל לפי הרמב"ן שסבר שזה הלכה בטע"כ מה יעזור שזה נ"ט דאיסורא והרי אי"ז טע"כ שאוסר

ובאמת מצאתי שבהגהות הסמ"ק לרבינו פרץ מצוה ר"ג וכן באיסור והיתר כלל לד מבואר שכל הך דינא דנ"ט דאיסורא זהו רק מדין חנ"נ ולולי דין חנ"נ יהיה נ"ט בר נ"ט גם באיסורא, ולפ"ז כל דברי הראשונים תלויים בדין חנ"ן וזה קצת חידוש, עכ"פ בדעת הרמב"ן אפשר לומר שבאמת הרמב"ן לא קיבל את הסברה של התוס' שני"ט דאיסורא מפני שסבר שסוף דבר אי"ז חשיב טעם וזה מוכח מתוך דברי הרמב"ן עצמו שהרי הרמב"ן הוכיח את שיטתו שטעם שני אוסר מקדירה שבשל בה בשר לא יבשל חלב ואם נאמר שהרמב"ן מודה לתוס' שטעם שני באיסור אוסר אז אין ראייה משם וכמו שכתבו התוס' בזבחים שם אלא לכו' מוכח שהרמב"ן לא סבר כהתוס' ושפיר הוכיח מקדירה שבשל בה בשר שטעם שני איסור הוא

ב. פלוגתת הראשונים טעם שני או שלישי.

והנה עוד מצאנו בסוגיין פלוגתת הראשונים באיזה אופן נאמר ההלכה של נ"ט בר נ"ט דהרמב"ן הביא יש מפרשים שמוכא ברש"י לקמן קטז: שרצו להתיר חלב קרוש מעור קיבה לאכלו את הגבינה חלב קיבל טעם מהעור הקיבה ונתן טעם לגבינה ומבר' כאן שאפילו הטעם בשר עצמו שנבלע בחלב מותר דהבשר לא בעין (וגם מוכח מכאן שלא בעי כלי יבואר

נ"ט בר נ"ט • קא

באופן מושלם ונשאר בחלק הקודם קצת טעם ולכך מותר דקליש ביציאתו, והיד יהודה שם יסד שהקלשה קורית ע"י ההתערבות באוכל החדש וזה נהיה רק אחרי שהוא מתמזג בתוך עוד דבר וזה יוצר את ההקלשה ולפ"ז שפיר מיושב התוס' מכיון שלפני שהוא נקלש כבר חל האיסור וממילא כבר לא אכפת לי שאח"כ זה נקלש דכבר נאסר, ויש מפרשים שהובא ברש"י קטז סברו שמיד שיוצא מהבשר כבר נקלש.

בישול במים אי חשיב כעוד נ"ט.

והנה עוד יש לדון בסוגיין בדברי הרמב"ן שכתבו שאף לשיטות הראשונים (ריב"ן בתוס') שאם נתבשלו לא אמרינן נ"ט בר נ"ט כיון שממשו יוצא ע"י בישול ואין הקלשה של הטעם וכתב הרמב"ן וז"ל והוי ידוע שאפילו לדברי המחמירים דוקא בבישול דגים בקדירה בלא מים אבל נותן בה מים הטעם מתפשט במים והוי להו דגים נ"ט בר נ"ט ומותר בכותח עכ"ל, דכיון שיש כאן נ"ט שלישי גם הם מודים שמוותר, ומבואר בדבריו שסבר שהמים נחשבים לטעם שני וכעוד נותן טעם ודבריו צריכים ביאור דלכו' הרי המים לא פועלים הקלשה באיכות הטעם והם רק מעבירים את הטעם והרמב"ן לשיטתו אפשר ליישב שכיון שהרמב"ן סובר שהיסוד של נ"ט בר נ"ט זה לא הקלשה אלא זה הלכה בטע"כ שטעם שהוא לא מן הממש אינו עיקר לאסור א"כ גם מים אפשר להחשיבם שהם לא מן הממש כיון שהם משמשים כעוד שלב במעבר מהממשו,

אבל עדיין קשה שהרי הרמב"ן הוכיח מקדירה שבישול בה בשר לא יבשל בה חלב שטעם שני אסור והרי לכאור' גם שם יש מים באמצע ומדוע זה נחשב טעם שני ודוחק לומר שמדובר בנצלו דהרי כתיב קדירה שבישול ומשמע בישל וסתם בישול זה במים, וא"כ קשה מדוע חשיב שני, וכן בכל דגים שנתבשלו עם בשר יחשב שלישי בכותח וברמב"ן נראה שבזה מודה לרש"י שאסור, והרי יש כאן מים,

ונראה לבאר בדברי הרמב"ן שבאמת גם הרמב"ן מודה שאם המים הם חלק מפעולת הפלטת הבשר הם לא יחשבו כעוד נ"ט דהרי היחס לדבר שיש כאן בשר שפולט טעם והמים הם גורמים לטעם לצאת ולעבור מאחד לאחר והם עוזרים לממשו לעבור זה לא נחשה לעוד נ"ט רק סבר הרמב"ן שאם אנו

בהמשך) ומה שאמרינן שקדירה שבישול בה בשר לא יבשל בה חלב תירצו שמדובר בבישול ע"י האור שנפלט ממשו מהכלי,

ושיטת הרמב"ן שכל ההיתר של נ"ט בר נ"ט הוא רק בטעם שלישי וכגון דגים שעלו בקערה דאיכא ג' נותני טעמים בשר בקערה קערה בדגים והדגים בכותח ורק בכה"ג יש היתר דנ"ט בר נ"ט, ומוכיח הכי מקדירה שבישול בה בשר לא יבשל בה חלב אף דהוי טעם שני אסור, והקשה הרמב"ן לשיטתו שבעינן טעם שלישי א"כ עדיין ראוי לאסור הדגים שעלו כיון שיש בדגים טעם שני של בשר עם טעם ראשון של חלב ותירץ הרמב"ן שבכה"ג אין לאסור לפי שאין אוסרין עד שיתערבו עם החלב ויתנו טעם זה בזה, וביאור דבריו שאף שהחלב נותן טעם בבשר מכיון שאין בבשר כדי לתת טעם בחלב דהרי הוא שלישי ליכא איסור בב"ח, ומבואר כאן ברמב"ן יסוד בכל ההלכה של בשול בב"ח שצריך שיהיה בכח שניהם לאסור אחד את השני ועיין בתשובת רעק"א קמא דז' שהאריך לבאר דבריו והפוסקים דנו לשיטת הרמב"ן האם באופן שדין של אחד מהחתיכות לא לאסור כיון שהוא כבר נבילה ואין איסור חל על איסור האם ג"כ לא יחול בב"ח דבעינן שיהיה בכח שניהם להתערב ולאסור זה את זה, ועיין קובץ הערות, וחוו"ד ועוד שדנו בזה, וברעק"א בפשטות נראה שזה רק ענין של יתנו טעם זה בזה

ויש שיטה שלישית התוס' בסוגיין וכן בתוס' בזבחים צו דלא כהרמב"ן שכתבו להוכיח דלא כריב"ן שבנתבשלו לא אמרינן נ"ט בר נ"ט משלמים שנתבשלו בכלי שבישול בו שלמים אתמול שלא אמרינן שיעשה הבלוע בשלמים נותר כיון שזה טעם שני והוי נ"ט בר נ"ט ומבואר שסברו שגם טעם שני חשיב נ"ט בר נ"ט,

ולפ"ז יש להעיר על דברי התוס' בזבחים שם שתירצו שקדירה שבישול בה בשר לא יבשל בה חלב כיון דהוי נ"ט בר נ"ט דאיסורא, ולכאור' כיון שטעם שני מותר מדוע חל בכלל האיסור, וכן כאן בתוס' בסוגיין שכתבו על קערות בסוף דבריהם קשה איך חל האיסור בתוך הדגים והרי זה טעם שני, וביד יהודה ס' צד-יט ד"ה דהנה, יסדו יסוד בהקלשת הטעם דהיה מקום להבין שברגע שזה יוצא מהאוכל זה נהיה טעם ראשון ושיוצא מהכלי נהיה טעם שני כיון שכל פעם שזה עובר אז לא יוצא הכל

ד. קערות שהודחו פלוגתא הסה"ת והרמב"ן

ועוד נידון בסוגיין קערות שהודחו במחבת חולבת דהרמב"ן כאן בסוגיין הביא דעת בעל התרומות שקערות שהודחו במחבת חולבת במים רותחין ושניהם בני יומן הכל אסור דהקערות פולטות טעם בשר במים וכן המחבת חולבת וא"כ המים נאסרין מיד משום בב"ח וחוזר ואוסר את הקדירות ואני אומר אישתבוש כהני דהיינו דגים שעלו בקערה מותר דקערה היינו קערה מים היינו דגים מחבת חולבת היינו כותח כשם שהדגים מותרין בכותח כך המים מותרין במחבת, והר"ן והתוס' כאן הביאו דעת ספר התרומה וסבירא להו כוותיה, וצריך לבאר מה שורש המחלוקת, ובתוס' כתבו שני ביאורים ליישב את החילוק, א' שחיישינן שמא יגעו הכלים זה בזה והוי טעם שני דאיסור ועוד כתבו דלא דמי דכשהטעם שני של הבשר והחלב נכנס מיד נאסרו המים, ובר"ן כתב עוד ביותר ביאור דשאני דגים דהכותח לא קיבל טעם מהקערה אלא מן הדגים אבל כאן טעם החלב שנפלט במים מקבל טעם מהבשר דמאן לימא לן שלא יתערבו בעצמן עכ"ל, ועדיין יש מקום להבין מה היה שורש הפלוגתא בין הרמב"ן לסה"ת ודעימיה, והיה מקום לבאר שנחלקו האם מים מחשיב את זה לעוד נ"ט שהרי שיטת הרמב"ן שמים נחשב לעוד טעם ושיטת תוס' שלא נחשב לעוד טעם, אבל בביאורי הראשונים את דעת סה"ת נראה שאין זה הביאור שהרי ביאורם שמיד נאסרים ובר"ן כתבו שמאן לימא לן שלא מתערבין הם עצמם ומשמע שאם היה ברור שהעירוב הוא ע"י המים יודה הסה"ת

אלא נראה לבאר [ע"פ היד יהודה הובא לעיל] שנחלקו האם הנקודה של ההקלשה קורית מהיציאה או בכניסה דהתוס' והסה"ת נקטו שההקלשה פועלת בכניסה החדשה וכמו שהוכחנו לעיל בתוס' והרמב"ן סבר שמעצם היציאה כבר נחית דרגה ולכן הכא הוי שלישי ולא יאסור,

ובעיקר ההבנה בדברי הסה"ת האם בעינן שהמים יאסרו או שמהני שעובר מכלי לכלי דהנודע ביהודה יור"ד ס' לא' כתב שאם יין נתבשל בקדירה בשרית ב"י והגיסו התבשיל בכף חלב ב"י וכתב שאף שהחלב פוגם ביין ואין היין נאסר מחמת הבליעות דהוי נטל"פ מ"מ הכף עצמה תיאסר דהעיקר מה שאנו אוסרים כלי בשר שהודחו בקערות חלב בני

רוצים מכח המים לייצר כאן איסור בעוד דבר רק ע"י העברת המים זה כבר נחשב לעוד נ"ט כיון שיש כאן עוד שלב במעבר בין הממשו לנ"ט וזה סבר הרמב"ן שזה נקרא כבר עוד שלב דהיינו אם לולי המים אין כאן לא ממשו ולא טעמו אז המים נחשבים לשלב נוסף אבל באופן שיש כאן בשר ודגים ורק המים עוזרים לטעם לעבור גם הרמב"ן מודה שלא נחשב לטעם נוסף ולכן מיושב קדירה שבישל בה בשר שהמים לא נחשבים לשלב נוסף, וליסוד זה יש מקור בדברי החו"ד כאן שהביא בס"ק ב' דעת הרמב"ן שבישול חשיב ג' נ"ט ולפ"ז אם יהיה קדירה שבישל בה בשר ואח"כ צלה דגים מותר דהוי נ"ט בר נ"ט, ובס"ק _ שם כתב לייסד שכל שהולך באותו הבישול לא חשיב נ"ט בר נ"ט ומבואר ממש כדברינו שחלוק מעבר אוכל לאוכל ע"י בישול דמים לבין הוצאת הטעם מהכלי ע"י מים וכו'.

ג. נ"ט בר נ"ט מאוכל לאוכל

ועוד יש לדון כאן בסוגיין האם ההלכה של נ"ט בר נ"ט נאמרה רק באופן שעבר מאוכל לכלי ומכלי לאוכל אבל מאוכל לאוכל לא נחשב כעוד נ"ט ובפמ"ג כאן ריש צ"ה חקר בזה וגם דן האם בעינן דוקא באופן של קודם לכלי ואח"כ באוכל או אפ' באוכל אוכל ואח"כ כלי יחשב נ"ט בר נ"ט והביא מסה"ת ס' סא וז"ל אין לאפות עוגה בצד פשטידא דאין להתיר מצד נ"ט בר נ"ט דשמא זה הוא בכלי אבל לא באוכל ובשערי דורא ס' ס הביא את דברי סה"ת ולא כתב שמא אלא שאין נ"ט מאוכל לאוכל, וכתב הפמ"ג יראה שדוקא כלי וכו' אוכל חשיב נ"ט אבל אוכל כלי אוכל לא חשיב, והפמ"ג הבין שבאוכל לאוכל נחשב אותו טעם ולכן גם אם יהיה בסוף כלי זה לא יהפוך את הכל לעוד נ"ט דרק עכשיו מתחיל ההקלשה ע"י הכלי, אבל ביד יהודה צד-יט חולק בזה על הפמ"ג וכתב שגם אם יהיה בסוף כלי זה יעזור דאחרי שיש הקלשה בכלי אין חסרון שזה בסוף, ולכאור' דבריו קשים דעד כמה שצריך כלי כי בלי כלי זה לא נחשב לעוד טעם אלא אותו הטעם אז מה יעזור שבסוף יש כלי, ואפשר לומר בביאור דבריו שבעצם גם מאוכל לאוכל יש הקלשה מסוימת בטעם רק צריך כלי כדי להפוך את הטעמו כממשו לטעמו בלבד – לשבור את הנותן טעם, וזה עדיין צ"ב.

שבשעה שבשל נפל על הקדירה יש לומר דאף דהולך דרך הקדירה לא חשיב נ"ט בר נ"ט כיון שבכח אחד מתפשט עכ"ל ולכו' כל החילוק הזה מובן אם ננקוט שהסברא בני"ט בר נ"ט כדעת הרמב"ן שזה סברא בדין טעם כממש אבל אם זה סברא של הקלשה צ"ב אם אפשר לקבל כזה חילוק ובאמת בחו"ד נראה שנקט כרמב"ן ועדיין יש מקום להעיר לדברי החו"ד מדברי ספר התרומה גבי קערות שמשמע שכל הסיבה לאסור כיבליעות הבשר והחלב מתערבים מיד במים קודם שנהיה נ"ט בר נ"ט ומשמע שאם היה ידוע שמתערב היה מותר ואם אמרינן מקושר אז מאי אכפית שיתערב במים ולפי הרעק"א שהנושא הוא כח אחד אפשר להבין שהמים לא נחשבים כאן לכח אחד ויש לדון.

ה. בדעת הריב"ן בנצלו ונתבשלו

והנה יש עוד לדון בדין נצלו ונתבשלו הרמ"א כאן כתב ויש מחמירין בצליה ובישול לאסור ומקור הדברים דעת הריב"ן שהובא כאן בתוס' שנתבשלו ונצלו אסרינן נ"ט בר נ"ט ובדיעבד פסק הרמ"א כשאר ראשונים שלא חילקו בין עלו לנתבשלו ובמהרש"ל כתב לחלק בין צלי שאסור אפ' בדעיבד ובישול לכתחילה אסור והרא"ש בסוגיין הביא את דעת ספר התרומה לאסור קערות כתב ואף אם נאמר עלו אין נצלו לא כשנתבשלו שרי שהרי הוי ג' נותני טעמים הקדירה במים ומים בירק וכו' ובדעת הריב"ן שאסר גם בבישול צריך לומר שהוא סבר שמים לא נחשבים לעוד טעם כיון שהם רק מעבירים טעם וזה דלא כהרמב"ן לעיל שהעמיד את דעת הריב"ן עצמו בבישול בלא מים דהוא סבר שמים נחשבים לעוד נ"ט וברא"ש נראה שהבין שהמים כן מקלישים וכדעת הרמב"ן ולא מטעמיה

יומן הוא מטעם שהולך מכלי זה עצמו לכלי שני בלא אמצעות המים ומבואר בדבריו שהבין את סה"ת שגם בלי שהמים נאסרים ודלא כנראה מדברי התוס' שהמים נאסרים ונראה מדבריו כתירוץ הר"ן, וחו"ד ס' קג-ח הביא דבריו והקשה עליו שהרי העיקר הטעם הוא כמש"כ כאן הט"ז בשם התוס' שהמים נאסרינן וכאן כיון שאין היין נאסרינן כיון שפוגמין בו אין חוזרין ואוסרינן הכלים.

וברמ"א מוכח שהבין כחו"ד ולא כנודע ביהודה שהרי פסק בס' צד-ג שאם יש ששים לבטל הכף הקדירה והתבשיל מותרין והכף אסורה והש"ך שם ס"ק ח' כתב שאפ' לא היה בקדירה אלא מים נאסר הכף לדעת הרמ"א שפסק כאן כדעת הסה"ת והקשו שם הרעק"א שהרי אם יש במים ס' כנגד הכף גם לדעת הרמ"א מותר, והרעק"א הבין שעד כמה שהמים לא נאסרים דיש ששים לא שייך לאסור את הכף וכן בפמ"ג והחו"ד הקשו על הש"ך ויש עוד להאריך ואכמ"ל

נ"ט בר נ"ט בכח אחד ובשעת בישול החו"ד כאן בריש בסימן הביא מהשערי דורא שמאוכל לאוכל לא חשיב נ"ט בר נ"ט וכתב ועוד נראה לי דלא הוה נ"ט בר נ"ט בשעת בישול כגון אם נפל טיפת חלב על קדירה שמבשלין בה דגים כנגד הרוטב ואח"כ בשלו הדגים עם בשר אפ' בדעיבד אסור ולא אמרינן כיון שנפל על הקדירה ודרך הקדירה נכנס לדגים הוי נ"ט בר נ"ט דכיון שנפל בשעת בישול ובישול מפעפע בכל הכלי והבלוע מקושר [וכיסוד החו"ד בחנ"ן בכלים שאמרינן מקושר] הוא עם התבשיל וחשבינן כאלו נפל לתבשיל והוי טעם ראשון עכ"ל

וברעק"א בחידושינן לחולין בסוגיין כתב כדעת החו"ד אבל נקט ביאור אחר שכל הך דינא היכא דנפסק כח הראשון אבל היכא

הרב יהושע לייב כהן

הערה קצרה בעניין הקדש לעילוי נשמתו הטהורה של הרב ר' חיים עוזר בן הרב ר' שלום שקידש עצמו באופן מופלא בחייו ובמותו והיו הדברים לעילוי נשמתו.

בגדר הקדש ומעילה

שייך אופן שהוא מותר, וגם שייך מחילה על מה שגזל, מה שאין כן מעילה היא הגדרה גזול שאין בו צד של רשות או מחילה. ועיין משמעות כן ברא"ש קידושין דף נ"ב בהא שכתב שם שקידושין והקדש חדא נינהו ע"ש.

ולפי זה מה שלאחר ברכה מותר להנות מן העולם, צריך לאמר דברכה היא "פדיון" מהקדש ולאחריה הווי חולין, אבל לא שהיא נותנת רשות להשתמש בהקדש, וכך נראה מהגמ' שלאחר ברכה קרינן ב' "והארץ נתן לבני אדם", הרי שאכן נעשים "ארציים" וחולין, ולא הקדש עם היתר השתמשות.

ואיסור אשת איש יוכיח, שהוא מוגדר בתורה "ומעלה בו מעל" (במדבר ה יב), ואכן לא שייך בו נתינת רשות אף אם לא דר עמה ולא איכפת לו ממעשה, לכן אם אחר גזול היתר הבעל באשתו היא "מעילה" ולא "גזל".

והנה בחנוכה מוסיפין נר כל יום מטעם ד"מעלין בקודש" (שבת כא:), וכן תקנו לומר "הנרות הללו קודש הם" (מס' סופרים פ"כ ה"ו), וצריך ביאור הא אמרו שם (כב.) בהדיא דנר אין בו קדושה, א"כ מה שייך בו "מעלין בקודש" ולשון "קודש הם". אך להנ"ל זה יתבאר עפ"י ההמשך "ואין לנו רשות להשתמש בהם", דזה גופא שאין לנו רשות בהם זהו ה"קודש הם", שאסורים על כל העולם בלא אפשרות לקבלת רשות או מחילה. ואינו רק בגלל שאסורים מחמת המצוה ונימא דקרי למצוה "קודש", וכן עיין בכתובות (נט:) ויבמות (פח.) דאמרינן דקונמות קדושת הגוף נינהו, אף שלא כל קונמות הם לשם מצוה.

הנה הגזול מהדיוט נקרא "גזול" והגזול מהקדש נקרא "מועל", וכן נראה מב"ב (פח:) דאמר רבי לוי "קשה גזל הדיוט מגזל גבוה, שזה הקדים חטא למעילה וזה הקדים מעילה לחטא", הרי אף דלתרומיהו קרי גזל מכל מקום שינהו הכתוב ללשון חטא ומעילה כלשון עיקר. ובברכות (לה.-): איכא ב' מ"ד אם הנהנה מהעולם בלא ברכה מעל או גזל, דהאוכל בלא ברכה גזול את הקב"ה וכנסת ישראל, הרי שהוא גזול מהקדש ומחולין (לפחות כלפי הקב"ה זה חולין) ולכך עובר בתרתי בגזל ומעילה.

ויש להבין החילוק ביניהם הא לכאורה תרומיהו פעולה של גזילה, א"כ למה חילוקה לב' שמות.

והנה בקידושין (ב:) מבואר דאף שקידושין הם קנין, מועיל בהם לשון "הרי את מקודשת לי", כיון שבקנין זה אוסר לה על כו"ע כהקדש, וכתבו על כך תוס' ותוס' רא"ש דאם כן רק בקידושין מועילה לשון זו אבל שאר חפצים א"א לקנות בלשון זו, אם אומר "טלית זו מקודשת לי", דאשה במה שמתייחדת להיות לו היא נאסרת לכל אבל בכיכר וטלית לא שייך למימר הכי.

נמצא שההבדל בין קנין של הקדש לקנין חולין הוא, שהמהות של הקדש הוא שלא שייך בו נתינת רשות לאחרים, מה שאין כן בחולין אף שבלא רשות הוא גזל מכל מקום אפשר לקבל רשות מהבעלים, ולכן א"א לקנות חולין בלשון הקדש, דהא אם הבעלים נותנים רשות להשתמש אינם אסורים לאחרים. ומובן נמי למה גזל דהקדש הוא שם אחר, דבשאר גזל

בגדר הקדש ומעילה • קה

רב בארה"ב.) שכתב לחדש דבמוחל על כבודו "חשיב עושה לעצמו". וא"כ לפי דבריו מיושב דאח"נ אינה מחילה על הקדש אלא שההקדש עושה לעצמו. אלא שיש להקשות עליו דהתינח אם עושה בשביל שכר או שאר טובת הנאה, אבל כשרק מוחל על כבודו למה נחשיבו עושה לעצמו. ועוד שלדבריו אפילו בזמן הבית ובגדיהם עליהם תועיל מחילה ואינו כן. וצ"ע.

ומ"מ צ"ע על כל הנ"ל ממה שפסק הרמ"א (ס"ס קכח) דהמשתמש בכהן אף בזמן הזה מועל אם לא מחל. ואם קדושת כהונה היא כהקדש עד ששייך בה מעילה, מה שייך בה מחילה. ואלא לאו נראה דהרמ"א לית לי' ככל המתבאר דהחפצא דהקדש עושה שאינו במחילה ושאני מגזל. ושוב ראיתי בספר נזר הקודש בכורות כז. סק"ח (ספר חדש שיצא מר' יוסף רוזין חברותא של החזו"א ובסוף ימיו

הרב יצחק כהן

האדם השלם

דמוע תדמע עיני, בהעלותי על לבי, לכתוב מעט מילים, על ידידי האהוב והנחמד, הרב חיים עוזר סלר זכר צדיק לברכה. החיות והארת הפנים לכל אדם, לא היה שייך עצבות לידו, כי ה"חיים" בעצמם הם שמחים, שמחתו העצומה בתורה, כל חידוש שעלה לו, היה כחתן ביום חופתו, והכל מתוך קדושתו וטהרתו העצומה שהקרנו על פניו לכל רואיו מידותיו התרומיות אהוב למטה ונחמד למעלה מעולם לא נראה כועס על מישהו, הליכותיו הנעימות עוד מימי היש"ק שהיינו הולכים יחד יום יום, תמיד היה חוויה נעימה ללכת אתו וכשפגשתי ברגעיו האחרונים טרם עלותו בסערה השמימה, פניו האירו כזוהר הרקיע ובשמחה של מצוה, והיה נראה לאחר הכנה רבתי לעלות לישיבה של מעלה תהא נשמתו צרורה בצרור ה"חיים"

בענין מכירי כהונה ב"ב קכג:

מביא את דברי הראשונים בביאור הס"ד של הגמ' דאיכא דין ירושה גם בלא מכירי כהונה

ליד אבוהון אמאי" והיינו דבכהא"ג הוא ממון של היורשים ולא של האבא וא"כ מדוע הבכור נוטל פי שנים, אבל בגמ' שלנו ובראשונים מבואר שכן גרסו "ראוי הוא" וקושיית הגמ' היתה מדין ראוי וע"ז הקשו שלכאורה אין זה ראוי דאין זה ממון של האב כלל.

ותירץ ה"ר יונה וז"ל: "יש לומר דה"ק אפילו אם התנה בעל הבית לתתם לאביהם ומחמת כך נתנם ליורשיקטז מ"מ ראוי הוא" וכו' והיינו דאע"פ שאין זה ממון האב בחייו כלל מ"מ כיון שהוא התנה לתת את המתנות לאביהם ומחמת כן הוא נותן את זה ליורשים חשיב ראוי, כלומר דכיון שממון זה בא ליורשים מכח האבא יש ע"ז דין ירושה ונחשב שהאבא מוריש ליתומים את הממון הזה אע"פ שהוא לא היה שלו כלל, אבל מ"מ ראוי הוא כיון שסוף סוף הממון לא היה מוחזק לאבא.

גמ' דף קכ"ג: "האי הזרוע והלחיים והקיבה היכי דמי אי דאתי לידי אבוהון פשיטא ואי דלא אתי לידי אבוהון ראוי הוא ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, הכא במכירי כהונה עסקינן ודאישתחית בחיי דאבוהון וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו", ויעוין בראשונים שהקשו בקושיית הגמ' "ואי דלא אתי לידי אבוהון ראוי הוא" וכו' דלכאורה גם ראוי לא הוי דאין זה ממון דאבוהון כלל ולא שייך למיקרי ראוי אלא ממון הבא ליורשים מכח האב אלא שלא הוחזק בו האב בחייו, והריטב"א הקשה בנוסח דומה "דמי יימר דליהבוה ניהליה", ויעוין בר"י מיגא"ש שבאמת לא גרס "ואי דלא אתי לידי אבוהון ראוי הוא" אלא "ואי דלא אתי

טו. מדוקדק מלשון הר' יונה דמייירי שכבר נתן ליורשים, ואולי בא לתרץ מה שהקשו דלכאורה איזה חיוב יש לו לתת ליורשים הרי התחייב רק לאבא, ותימצו דהחיוב לאבא הוא חיוב גם ליורשים ואכמ"ל, והר"י יונה כתב דמייירי שכבר נתן וע"ז הנידון אם הוי ראוי או מוחזק.

**מביא את שיטת הרשב"ם ורש"י
בביאור הק דינא דמכירי כהונה**

והגמ' מתרצת דמירי במכירי כהונה ויעוין ברשב"ם שכתב בזה"ל: "שאנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן מיד כשנשחטו קודם שהופרשו מן הבהמה עכ"ל ויעוין ברש"ש שכתב "ומזכין לו בליבן" ונראה שזה קנין דברים וכמו דחזינן דיש דברים הנקנים באמירה ה"נ כאן הוי קנין ע"י גמירות דעת וכמו שכתב הרשב"ם בהמשך בד"ה "ודאישתחית בחיי אבוהון" וז"ל: "שאלו אוהביו גמרו ומקנו לו המתנות כשהן עדיין בתוך הבהמה", ויש להוסיף ביאור דזה מהני דווקא במתנות כהונה דבכל אופן הם שייכים לשבט הכהונה ולבעלים יש בהם רק טובת הנאה וע"ז מהני מה דגמרו בדעתן לתת את המתנות לכהן מסוים, ועוד יבואר בזה אי"ה.

ורש"י בגיטין דף ל'. כתב וז"ל: "כמו איש מאת מכרו שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה הלכך כיון דמילתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני" עכ"ל, והיינו דמדין יאוש אתינן עלה וכמו דחזינן בגמ' בב"מ דף כ"א: בסבי דאזלי אתיגרא דעניים במקום אחר מעיקרא יאוש מייאש ואע"ג שאין זה אבידה מ"מ כלפיהם הוי זה מצב של אבידה דהממון לעולם לא יבוא אליהם ולכך מהני היאוש, וכיון שכל הכהנים התייאשו ממילא הכהן של המכירי כהונה זוכה בזה ומטעמא דכבר קודם הנתינה של המתנות כהונה ליד כהן הוי הממון של שבט הכהונה דדין הממון של מתנות הכהונה להיות לאחד מן הכהנים ולכל הכהנים יש זכות לזכות באותו הממון וכל מה שיש לבעלים באותו הממון הוא רק טובת הנאה להחליט לאיזה כהן הוא רוצה לתת את המתנות ונמצא דאף שהממון קודם הנתינה אינו שייך לאיזה כהן מסוים מ"מ כיון שדינו לעמוד לאחד מן הכהנים גדר הדין הוא שהוא שייך לשבט הכהונה כלומר לכלל הציבור של הכהנים ואין זה שייך להם בבעלות פרטית אלא בבעלות שכל דינה הוא שממון זה יעמוד לאחד מהם וכשהממון ניתן לאחד מן הכהנים הוא זוכה בו ואז זה נעשה ממון פרטי ככל דיני הממונות [ודגמא לדבר לכאורה כמו אם כמה אנשים יתנו ממון לכתובת ספר תורה ויחליטו ביניהם שהס"ת יהיה של אחד מתוכם

וכעין זה איתא גם בריטב"א בתירוקן האחרון וז"ל: "ויש לפרש לשון הגמ' דהוה ס"ד דמירי כי בעל הבהמה אמר ליתן לו מתנות בהמה וחייב ליתן לו משום מחוסרי אמנה, ומיהו אפילו אישתחית בחיי אבוהון כל כמה דלא אתא לידיה ראוי בלחוד הוא כיון דלא הוי מכירי כהונה" עכ"ל, ומבואר כנ"ל דאע"פ שאין זה ממון האב בחייו מ"מ כיון שהוא אמר לאב שיתן לו איכא ע"ז דין ירושה דסוף סוף הוא בא ליורשים מכח האב אבל מ"מ הוי זה רק ראוי כיון דלא הוי מכירי כהונה. [ויש להתבונן בשינוי שיש בין דברי הר"ר יונה לדברי הריטב"א דהר"ר יונה מעמיד את הענין שהממון לא של האבא ולא מגיע מכח האבא וע"ז הוא מתירוקן שכיון שהוא אמר לאבא זה בא מכוחו ליורשים ולכך חשיב ראוי, והריטב"א העמיד את הענין כמה וודאות יש שהממון יגיע ליד האבא דבקושיא הקשה שהממון לא יגיע בודאי לידו דמי ימר דליהבוה ניהליה, ובתירוקן כתב שכיון שהתנה עמו הוי מחוסר אמנה והוא חייב ליתן לו ומ"מ הוי ראוי כיון שאין זה ודאות כמו מכירי כהונה].

**מייסד דדין ירושה שייך גם
בממון שאינו שייך לאבא**

עכ"פ חזינן לכאורה יסוד דדין ירושה קיים גם בממון שלא שייך לאבא כלל אלא רק מגיע ליתומים מכוחו, דכל שהם עומדים במקום האבא חשיב קיום הנתינה לאבא והם זוכים מכח האבא ומדין ירושתו, פירוש דגדר דין ירושה הוא לעמוד במקום האבא בממונו דהממון של האבא נמשך ומתהווה אליהם לדין ממון שלהם לאחר מיתת האבא, ולכך גם ממון שלא היה של האבא כיון שהוא היה אמור לבוא אליו והם עומדים במקומו חשיב שהוא מקבל את הממון ומוריש להם כיון שהם זוכים מכוחו וגם ע"ז יש דין ירושה דמכח הדין שהם עומדים תחתיו הם זוכים בממון, ויעוין בר' יונה ובריטב"א שכתבו עוד ביאור מדוע הממון נחשב ראוי דמירי במכירי כהונה כתירוקן הגמ' אלא מיירי בלא אישתחוט או דסברנו דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי יעו"ש ואכמל"ב.

כיון שהוא מחויב לכך ואסור לו לחזור בו חשיב זה מוחזק לכהן, וכן במי שהבטיח לחבירו כיון שצריך לקיים שבועתו ואסור לו לחזור בו חשיב מוחזק לגבי בכור ועוד יבואר בזה אי"ה

מהלך הקובץ שיעורים בדעת התוס'

ויעוין בקובץ שיעורים (ח"א ב"ב אות שע"ד) שהקשה עליו מהגמ' בגיטין דף ל'. ששם מבואר דבמכירי כהונה יכול למכור חלקו [שם מיירי לענין מלוה מעות את הכהן להיות מפריש עליו בחלקו דהיינו שהישראל פורע את חוב הכהן במתנות לכהונה אע"פ שהמתנות עדיין לא באו ליד הכהן והגמ' מעמידה במכירי כהונה], ואי נימא שהכהן לא זכה בזה איך הישראל יכול לקחת את המתנות כהונה בתורת פירעון הרי זה לא של הכהן, וגם בסוגין קשה דכיון שהמוריש לא זכה במתנות איך הוא יכול להורישן לבניו. ולכך ביאר עפ"י התוס' בכתובות בדף ק"ב. ד"ה "אליבא דבן ננס" שכתבו דיש דברים שאינן צריכין קנין ונקנים באמירה ע"י דגמר ומקני והביאו ראיה מהגמ' בב"מ דף מ"ט. דמתנה מועטת אסור לחזור בו, והיינו מדיכול לעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר ואע"פ שאין זה של הכהן אלא ודאי ע"י דהישראל גמר ומקני נעשה של הכהן באמירה בעלמא ולכך הכהן יכול לעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר, ואע"פ שקשה דא"כ איך הישראל יכול לחזור בו הרי זה כבר של הכהן, וביאר שם דמה שהוא יכול לחזור הוא מדין חזרה של קנין סודר וכמו דאיתא בב"ב דף קי"ג. קנין עד אימתי יכול לחזור בו יעו"ש והיינו טעמא דדוקא בקנין סודר דכיון שלא הוציא הדבר מרשותו קים להו לרבנן שכוונתו היתה שיוכל לחזור בו וה"נ במכירי כהונה הישראל גמר ומקנה וכוונתו שיוכל לחזור בו, ומ"מ כל זמן שלא חזר בו הוי מוחזק אצל הכהן, וזהו ביאור דברי התוס' בסוגין מש"כ דע"י מתנה מועטת תחשיב מוחזק, והן אמנם שבתוס' בכתובות מבואר כן מ"מ בתוס' דידן לא נראה דמיירי שהכהן קונה את זה אלא רק שיש כאן איזה סוג של חיוב ואיסור לחזור בו וכמו שלמד הקצות, ויעוין בקהילות יעקב סי' ל"ז שכתב ביאור אחר בתוס' וייסד זאת ע"פ מש"נ כבר בארוכה דכאן מיירי בממון השבט ולכך שייך לומר דע"י מתנה מועטת הממון יהיה של הכהן אמנם דלא כמו"ש רש"י בגיטין דע"י היסח הדעת ויאוש של כל הכהנים

לפי גורל או לפי כל מה שיחליטו, ודאי דכל זמן שעדיין לא הוחלט הוי הס"ת של כולם דכל התורמים הם בעלים עליו לענין שזה ילך לאחד מהם וכשהוחלט למי יילך הס"ת נעשה הממון שלו לגמרי, ועדין יש להתבונן בדוגמא היטב], ובנידון דידן כיון שכל הכהנים אסחי דעתייהו דהם יודעים שהם לא יקבלו את הממון ונשאר רק הכהן שיקבל את הממון, לכך ממילא הוא זוכה בממון כיון שכל הכהנים הסיחו את דעתם והתייאשו מהזכות שלהם לתבוע את הממון הזה ורק הוא נשאר בתור כהן שזכאי לקבל את המתנות ותובע אותם ומשום הכי הוי מוחזק לענין שיטול מזה הבכור חלק בכורתו, ועדיין יש להתבונן דלכאורה עדיין הבעלים יכול לתת את הממון לכהן אחר וא"כ מדוע הכהן של המכירי כהונה זוכה ממילא, וצריך לומר שאה"נ אם הבעלים יתן את הממון לכהן אחר שוב יתעורר הדין ממון של שבט הכהונה ויפקע זכייתו של המכירי כהונה דהרי זה ודאי שקודם הנתנה אין הממון קנין גמור ביד המכירי כהונה אלא הוי שלו מדין שבט הכהונה ולא נגמרה זכייתו להיחשב שלו בדין ממון ולכך יכול הבעלים להפקיע אותן רק דכל זמן שהמצב הוא שהוא נותן למכירי כהונה שפיר חלה זכייתו מדין מכירי כהונה.

שיטת התוס' בביאור דין מכירי כהונה ודעת הקצות בדבריו

ויעוין בתוס' בסוגין ד"ה "הכא במכירי כהונה" שכתב בזה"ל: "בכל דוכתא עביד מכירי כהונה מוחזק בפרק כל הגט המלוה מעות את הכהן והלוי, והיינו טעמא שזהו מתנה מועטת ואסור לחזור בו ואפי' בדברים בעלמא, ואע"פ שאם רצה יכול לחזור בו מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק" עכ"ל, ובביאור דברי התוס' נאמרו באחרונים כמה פירושים, הקצות בסי' רע"ח ס"ק ט"ו כתב דמדברי התוס' אלו מבואר דגם מי שנשבע ליתן לחבירו חפץ פלוני ומת המקבל קודם שהגיע המתנה לידו הוי החפץ כמו מוחזק לגבי ירושת בכור ולמד זאת מדברי התוס' דידן דכמו במתנה מועטת אסור לחזור בו ואע"פ שהוא יכול לחזור בו כל כמה דלא הדר ביה חשיב מוחזק כ"ש שנשבע ליתן חפץ פלוני דהוי מוחזק לגבי בכור עכ"ד, ומבואר מדבריו שלמד שהכהן לא זוכה בחפץ כמו שמשמע פשוט דברי התוס' שיוכל לחזור בו ואפ"ה

בענין מכירי כהונה • קט

דין מחוסר אמנה יש איזה שייכות ודין ממון למקבל וכמו שיתבאר בעזה"ש"ת בהמשך וע"ז כתב הר' יונה שמשטבר לו שכיון שהנותן יכול לחזור בו אינו ממנו של זה כלל והיאך יטול בו בכור פי שנים והיינו שע"י שיכול לחזור אין למקבל כלום ואפילו שייכות ממון וא"כ מה שייך להחשיבו מוחזק לענין פי שנים של חלק בכורה.

יובעיקר תירוץ הר' יונה יעוין בדבריו שבאר דמכירי כהונה מהני מדין עשו את שאינו זוכה וזכה ואף שבגמ' בגיטין מבואר שזה שני תירוצים נראה שתירוצ' קמא למד שרק מדין מכירי כהונה שייך עשו את שאינו זוכה כזוכה ולא בכל כהא"ג ותירוצ' בתרא למד שכל כהא"ג עשו את שאינו זוכה כזוכה ואכמל"ב].

ביאור הריטב"א בדין מכירי כהונה

והריטב"א כתב בביאור הא דמהני מכירי כהונה וז"ל: פי' דכיון דמכירי כהונה הוא שמזכה לו מתנותיו וקיבל עליו כן, הא ודאי אסור לחזור משום מחוסרי אמנה וכו' וכיון דאישתחית הבהמה בחיי אבהון והיה לו ליתנה לו משום מכירי כהונה חשבינן ליה מוחזק" עכ"ל ורבים נתחבטו בדבריו דלכאורה כיון שהם מזכין לו מתנותיו איך הוא יכול לחזור בו ובריטב"א מבואר שיש כאן רק דין של מחוסר אמנה ולא קנין ממש וצ"ב.

ונראה בס"ד לבאר את דברי הריטב"א הק' דאין כוונתו שכאן מיירי בזיכה מתנותיו לכהן אלא רק דבעלמא הוא מזכה לו מתנותיו, וכיון דגם בעלמא הוא מזכה לו מתנותיו וגם מיירי שקיבל עליו ליתן בכהא"ג ודאי אסור לחזור בו משום מחוסר אמנה וחשיב מוחזק לענין בכור, וזה מדויק בריטב"א בסוף דבריו שכתב "והיה לו ליתנה לו משום מכירי כהונה" והיינו שעדיין הוא לא זיכה לכהן אלא הוא צריך לתנה לכהן ולזכות לו ובזה לבד מהני להחשב מוחזק, אמנם קשה דהריטב"א כבר בקושיית הגמ' ביאר דמיירי באמר לו ומשום מחוסר אמנה וע"ז הגמ' אמרה דהוי ראוי ולא מוחזק וא"כ מה נוסף במכירי כהונה שנעשה מוחזק כיון שלא מיירי שנעשה קנין, ובפשטות היה מקום לומר דאה"נ גם בלא דין מכירי כהונה הוי מחוסר אמנה אלא דכיון דדין מחוסר אמנה הוי רק חיוב ואיסור לחזור אין זה נחשב מוחזק

זוכה הכהן אלא מכח שהבעלים החליט לתת את המתנות לכהן מסוים והבטיחו לכהן שיתנו לו שוב אסור לו לחזור בו וממילא אידחו ליה שאר כהנים מנטילת מתנות כהונה אלו ושפיר זכה בו הכהן כאילו אין עוד כהן אחר בעולם ולכך נחשב כשלו לענין ירושה ויכול למוכרו וליטול דמיהם וחשיב גם מוחזק לענין ירושת בכור, ומה דהבעלים יכול לחזור בו היינו משום דכל זמן שהכהן לא זכה בזה בתור ממון פרטי שלו ואין לו דין ממון בזה כל הדין ממון שיש לו הוא מדין ממון השבט וזה אינו זכיה גמורה רק דהוא הכהן שזוכה מדין ממון השבט ואם הבעלים חוזר בו ומעמיד כהן אחר בתור הכהן שזיכה בממון השבט שפיר חלה זכייתו כיון שכל זכיית הכהן הראשון הוא רק מפני שכולם אידחו ע"י הבעלים ואם הבעלים מחליט קודם הנתינה לתת לכהן אחר שוב מתעורר עוד כהן בממון השבט ופוקע בעלות הכהן הראשון בתור שהוא הכהן היחיד כיון שיש כבר עוד כהן שיכול לזכות, אמנם כל זמן שלא חזר בו שפיר חלה זכייתו של הכהן בממון וחשיב ממון שלו להורישו ולתת לבכור פי שנים, ולפ"ז נחא מאוד מה דיכול לחזור בו ומאידך גיסא מה דהכהן יכול לפרוע בזה את חובו ולעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר כל זמן שהישראל לא חזר בו, ויש להתבונן בדבריו דלכאורה איך ע"י האמירה של הבעלים אידחו ליה כל הכהנים מהמתנות שלו הרי עדיין לא היה כאן נתינה ואם מצד מה שאמר ואסור לו לחזור בו סוף סוף כיון שהוא יכול לחזור בו מה פעל האמירה שלו שע"י נדחו כל הכהנים וצריך ביאור, ובהמשך א"י"ה יתבררו הדברים.

ובעצם דברי התוס' יעוין בר' יונה שהביא יש מפרשים [ולכאורה כוונתו לתוס' דידן] "שכיון שמשמא לא הדר ביה בעל הבית הוי מוחזק ואע"פ שיכול לחזור בו" וכו' וכתב ע"ז הר' יונה: "ומסתברא לן כיון שיכול בעה"ב לחזור בו אינו ממנו של זה כלל והיאך יטול בו בכור פי שנים" ויש שהבינו בדבריו שהוקשה לו שכיון שאין זה ממון הבעלים אין כאן מה להוריש ומה שייך ירושה בזה, ואין זה נכון וכמו שכבר נתבאר בתחילת הדברים דשפיר שייך בזה ירושה דכל ממון שמגיע ליורשים מכח האבא חשיב תורת ירושה וכמו"ש הר' יונה בדיבור קודם וכמו"ש למעלה, וגם מדבריו כאן שהוקשה לו לענין הדין פי שנים של בכור משמע שלא קשה לו מעצם הדין ירושה, ונראה לפרש כוונתו דהיה מקום לפרש בתוס' דע"י

אצל האבא כיון שסוף סוף הישראל יכול לחזור בו וע"י הגמ' מתרצת דמיירי במכירי כהונה שבעלמא הוא מזהב לו מתנותיו וא"כ גם עכשיו בודאי הוא יתן לו בזה מהני הך דינא דמחוסר אמנה ומה שאסור לחזור בו להחשב מוחזק כיון שבכהא"ג הוא בודאי יתן לו, ולפ"ז זה רק סברא לענין מוחזק שבכהא"ג של מכירי כהונה הוא בודאי יתן לו ולא יחזור בו ועיין.

בביאור יסוד דינא דמחוסר אמנה

ונראה בעזהש"ת לבאר את דברי הריטב"א ודברי התוס' ושיטת הקצות במה שלמד מדברי התוס' דהנה יש להתבונן בגדר הך דינא דמחוסר אמנה דבגמ' בב"מ דף מ"ט. איתא להך דינא באומר לחבירו מתנה אני נותן לך דאי הוי מתנה מועטת דסמכא דעתיה אסור לחזור בו משום מחוסר אמנה דכיון דסמכא דעתיה של המקבל שהאומר ודאי יתן לו אסור לאומר לחזור בו, וכן בישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי רשאי הבן לוי לעשותו לאותו כור תרומת מעשר על מקום אחר דזה חשיב מתנה מועטת שאסור לחזור בו משום דכל מה שיש לישראל בפירות הוא רק טובת הנאה להחליט לאיזה כהן לתת את המתנות וזה נחשב מתנה מועטת וכיון שהוא אמר להך לוי שהוא יתן לו את המתנות אסור לו לחזור בו ולכך רשאי הבן לוי לעשותו תרומת מעשר. ובפשטות הגמ' נראה שאע"פ שהמעשר אינו של הכהן מ"מ כיון שהישראל אמר שיתן לו ואסור לו לחזור בו שפיר הוא יכול לעשותו תרומת מעשר, ויעוין בתשובות הרא"ש (כלל ק"ב אות י') שדן לענין אחד שנדר לחבירו שימול את בנו אם הוא מחויב לתת לו וכתב שם בסוף וז"ל: "ואפילו מחוסר אמנה אין כאן דאפילו למ"ד דברים יש בהם משום מחוסר אמנה ה"מ בדבר שישנו בעולם ודבר שיש בו ממש שאילו הקנה לו היה קונה קנין גמור כך בדברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה אבל בדבר דלא שייך ביה קנין אין בו משום מחוסר אמנה וכו' ומטעם זה נמי לא דמי למתנה מועטת דכיון דלא שייך ביה קנין לא שייך ביה מחוסר אמנה" עכ"ל.

ומבואר מדבריו דדין מחוסר אמנה שייך רק בכהא"ג שאם היה מקיים דבריו ונגמר הדבר היה חל קנין אבל אם גם אחרי שהיה מקיים דבריו לא היה חל קנין ליכא להך דינא דמחוסר אמנה, ויעוין עוד בדברי הרא"ש שכתב

בתוך דבריו ש"כה"ג מחלק בפרק הזהב (ב"מ דף מ"ח:) ומאי שנא קרקע דבכספא קני ליה ממש קני ליה לכולה, מטלטלין דלא קני אלא לקבולי מי שפרע לא קני ליה כוליה אפילו לעבור מי שפרע לא", ושם מיירי לענין מי שקנה קרקע באלף זוז ושילם רק חמש מאות זוז שהדין הוא שקנה ומחזיר לו את השאר וע"ז הגמ' אומרת שבמטלטלין אין הדין כן בגלל החילוק הנ"ל שכתב הרא"ש, ויעוין שם ברש"י שפירש וז"ל: "ומשנינן קרקע דיפה כח הכסף בקנינה לקנות לגמרי קנין גמור מלחזור, יפה נמי כח מקצת פריעתו לקנות הכל, אבל מטלטלין שהורע הכסף בהן דאי פרע הכל לא קני אלא לקבל מי שפרע בסתמא נמי לא קני פירעון מקצת לכולו לקבל מי שפרע על השאר אלא כנגד הערבונו" עכ"ל, והיינו דבמקום שהקנין אם היה נגמר היה קונה קנין גמור שפיר אמרינן דגם תחילת קנין מהני לגמור את הקנין כיון שעצם הקנין הוא דבר שפועל את חלות הקנין אבל במקום שהקנין גם אם היה נגמר לא היה קונה קנין גמור אלא רק לענין מי שפרע ממילא תחילת קנין ודאי לא מהני לעשות מי שפרע בכל הקנין כיון שעצם הקנין לא מהני לגמור את הקנין ולכך מה שעשה עשה וחל עליו מי שפרע ומה שלא עשה לא עשה ולא חל עליו מי שפרע.

ובעצם דברי הרא"ש מה שחידש שדין מחוסר אמנה איכא רק היכא דאם היה קונה היה חל קנין ולא במקום שגם אם יקנה לא יחול קנין יש להתבונן דלכאורה מה שייך דין מחוסר אמנה שזה דין חיוב לקיים ואיסור לחזור בו לחלות קנין דהרי עצם הדברים מחייבים אותו גם בלא קנין.

מבאר דברי הרא"ש דיסוד הך חיובא דמחוסר אמנה הוא מדין תחילת קנין

ונראה לבאר בסייעתא דשמיא ובסיוע החברותא הרב יהושע הלוי הורוביץ שליט"א דגדר דין מחוסר אמנה הוא אינו דין חיוב בעלמא לקיים את הדברים אלא יסוד דינו הוא מדיני הקנינים דשניים שדברו ביניהם דברי מקח וממכר וסיכמו ביניהם את העסק שהם רוצים לעשות והיה להם סמיכות דעת לעשות ולקיים את הדברים בכהא"ג אע"פ שהם לא עשו דין קנין רמי עליהם לקיים את דבריהם ולהקנות אחד לשני מכח הדברים שדברו וסיכמו ביניהם וחל עליהם דין של

בענין מכירי כהונה • קיא

בעלמא ובודאי צריך לקיים דבריו אבל ליכא בהו לדינא דמחוסר אמנה, והדברים נפלאים.

מביא את דעת החכם צבי שכתב דלא כהרא"ש

אחר הדברים ראיתי בשו"ת חכם צבי (סי' ע') דס"ל דגם במילה שייך ענין של מחוסר אמנה וז"ל שם: "ולענין מה ששאל עוד כיון שיש לזה הילד היולד אפוטרופוס שהוא היה רגיל למול בניו של הנפטר אם האפוטרופוס קודם מחמת ב' טענות, האחת דדמי למכירי כהונה וכו', תשובה נראה לענ"ד דכיון שמת האב שהיה רגיל ליתן לו שוב אין כאן תורת מכירי כהונה שהרי כל עיקר דין מכירי כהונה אינו אלא מטעם שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב (עיי' רש"י מט. ד"ה משום הכי, ותוס' ב"ב קכ"ג: ד"ה הכא) וכיון דמית ליה הרי ליתא דליקיים דיבוריה וכו', וכל עיקר דין מכירי אביהם הוא משום דהו"ל כמתנה מועטת ואסור לחזור בו ואפילו בדברים בעלמא, וכמו"ש התוס' בפרק יש נוחלין דף קכג: (ד"ה הכא) ולא שייך זה אלא באביהם בעודנו חי וזה ברור אין להאריך בו יותר" עכ"ל, ומבואר מדבריו דהן אמנם שהיורשים לא חייבים מדין מכירי כהונה אבל האבא בעודנו חי יש לו חיוב לתת לאפוטרופוס למול ומדין מחוסר אמנה ושארית ישראל לא יעשו עולה ודלא כמו"ש הרא"ש, אמנם באמת דלכאורה חזינן כן גם מדברי הראשונים בסוגין ואי"ה יבואר בהמשך, עכ"פ בדברי הרא"ש מבואר דדין מחוסר אמנה שייך דוקא בדבר שאם היה גומר הדבר היה חל קנין וכמוש"נ דגדר דין מחוסר אמנה הוא דכבר התחיל החפצא של ההקנאה דהדברים הם ההחלטה והגמ"ד של הבעלים ולכך חל דינא דמחוסר אמנה שהוא מחויב לקיים את הדברים ולגמור את ההקנאה, וכעת נראה להוסיף דאין זה רק דינא דרמי אגברא אלא דהדברים וההחלטה של הבעלים להקנות את הממון פועלים גם בממון דאע"פ שאין כאן קנין ואפילו לא סיבה לקנין מ"מ יש כאן 'קביעה' וסיבה קצת שהממון הזה צריך להיקנות לקונה [וכעין קנין לאחר ל' דחשיב 'דיבור' ובעינן לדיבור מבטל דיבור ואע"פ שלא חל שם שום חלות דהמעשה נגמר רק לאחר ל'] ולכך סבר הרא"ש דדוקא בממון שע"י קנין היה נגמר הדבר איכא לדינא דמחוסר אמנה דהחיוב דרמי אגברא להקנות

מחוסר אמנה אם לא יקיימו את דבריהם, דהיינו דברים וליכא בהדיהו מעות דיש עליהם חיוב לקיים את דבריהם אין זה סתם מחמת שדברו ביניהם אלא בגלל שכיון שדברים וסיכום דברים של קנין הוא חלק מתהליך הקנין פירוש שכשדברים ביניהם ומסכמים לעשות כך וכך כבר יש כאן החלטה וסמיכות דעת לעשות קנין ולהקנות אחד לשני וע"ז עושים קנין שמחייב את שני הצדדים לדברים שסיכמו ביניהם וע"כ חל דין שאינם יכולים לחזור בהם [ואין זה רק איסור אלא חלות קנין שמחייב אותם לדברים שלהם] וממילא חל הזכיה של הקונה בחפץ ושל המוכר במעות, ואמנם גם קודם שעשו את הקנין מהני עצם הדברים שדברו ביניהם והסמיכות דעת לעשות את המקח לחייב אותם לקיים את הדברים ולאסור עליהם לחזור בהם ואע"פ שכל זמן שלא היה קנין הם יכולים לחזור בהם מ"מ כבר רמי עליהם לקיים דבריהם ואסור להם לחזור בהם, ולמד הרא"ש דכל זה שייך דוקא בכהא"ג שדברו דברי קנין שבדברים היה החלטה וסמיכות להקנות את הממון לקונה וממילא רמי על המוכר והנותן לעשות את ההחלטה שלו ולהקנות את הממון לקונה, אבל בכהא"ג שדברו דברים שא"א להקנות אותם וכגון במילה דגם אם אמר שיתן לו למול מ"מ הנתינה אינה מעשה קנין אלא מעשה נתינה מציאותית גרידא ומעשה זה אינו שייך להחלטה ולדברים של הבעלים דהמעשה נתינה הוא מעשה בפני עצמו והאמירה היא אמירה שהוא יעשה את זה ולא יותר ואינו דומה לקנין שעצם הדברים וההחלטה הוא עצמו ענין ההקנאה ורק בעינן שיעשה מעשה קנין שיעשה מעשה הקנאה בפועל שפועל ומבטא את ההחלטה שלו ולכך שפיר ע"י דברים לבד רמי עליה לעשות את הקנין ואסור לו לחזור בו דהדברים מחייבים אותו לעשות את ההקנאה ולא סתם מצד שאמר אלא מכח שהדברים הם ההחלטה והגמירות דעת שפועל את ההקנאה בקנין, ולכך כתב הרא"ש שדוקא בדבר ששייך בו קנין איכא בו לדינא דמחוסר אמנה אבל בדבר דלא שייך בו קנין ליכא בו לדינא דמחוסר אמנה וכמוש"נ דיסוד וגדר דין מחוסר אמנה דרמי אגברא לקיים את דבריו ואסור לו לחזור בו זהו מכח שכבר התחיל חלק מהקנין ואע"פ שיכול לחזור בו כל זמן שלא עשו מעשה קנין מ"מ כבר מוטל עליו לקיים את הדברים מכח הדברים לבד משא"כ בדברים שלא שייך בהם קנין דהו דברים

פועל כבר תחילת קנין בחפץ שהוא ראוי להיות של הקונה וזה מה שעושה לדינא דמחוסר אמנה אם לא מקיים דבריו.

ביאור שיטת התוס' - ומקדים יסוד בדין ראוי ומוחזק

ונראה בעזה"ש ל'באר לפי"ז את שיטת התוס' בסוגין כמו שמשמע פשוט דבריהם דמהני דין דמחוסר אמנה לעשותו מוחזק ולתת בו פי שנים לבכור ואע"פ שגוף הממון לא שייך לאבא, דעצם זה דרמי על ישראל לתת את המתנות כהונה לאבא ואסור לו לחזור בו אמרינן דבודאי הוא יתן לו וכיון שיש ודאות שהממון יבוא לאבא זה נחשב מוחזק אצלו ולא ראוי, דיסוד דין וגדר מוחזק אינו מה שהממון שלו ומוחזק בידו אלא מה שהממון בודאי יבוא אליו והוא מוחזק בו שיבוא אליו וגדר דין ראוי הוא ממון שלא בודאי יבוא אליו ורק ראוי שיבוא אליו אבל בין ראוי ובין במוחזק לא בעינן שהממון יהיה שלו רק שבד"כ בלי זה שהממון שלו אין ודאות שהוא יבוא אליו, והדברים מוכחים בראיות ברורות מדברי הראשונים דיעוין ביד רמה על הגמ' בדף ק"ט. "ארץ ישראל מוחזקת היא" שביאר הך ענינא דהרי ארץ ישראל לכאורה אינה של אבותינו ומדוע היא מוחזקת וכתב בזה"ל: "דאע"ג דלא מטא חולקיה דחפר לידיה מחיים כמאן דמטא לידיה מחיים דמי, וטעמא דמילתא דכי איכא לפלוגי גבי ראוי ומוחזק בין היכא דמטא ההוא מדעם לידא דמיטנא מחיים ובין היכא דלא מטא לידיה מחיים, במידי דהוה אפשר ליה לההוא דקאי ההוא מידעם ברשותיה לאברוחי מיניה להאי מיטנא דלא לירתו יורשין מיניה בתריה כגון יעקב שמת יצחק אביו בחיי אברהם אבי אביו ואח"כ מת אבי אביו שאין יעקב נוטל פי שנים בנכסי אברהם דהוה להו ראוי לגבי יצחק דאי בעי אברהם יהיב להו לכולהו נכסיה לאיניש מעלמא ולא הוה ירית מיניהו לא יצחק ולא יעקב ולא מיד, אבל הכא בארץ ישראל כיון דיהבה קב"ה לזרע אברהם יצחק ויעקב תו לא הדר ביה לא איש קל ויכזב" וכו' עכ"ל ויעו"ש בהמשך דבריו, וחזינן מדבריו דגדר דין ראוי ומוחזק הוא אינו אם הממון של המוריש או לא של המוריש אלא אם הממון מוחזק לו שיבוא אליו או שלא מוחזק לו שיבוא אליו,

מוכח בראיות כהיסוד הנ"ל

וכך מבואר לכאורה גם בגמ' בכורות דף נ"ב: דאיתא שם במשנה בדף נ"א: דבכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק ויבם ואשה בכתובתה אין נוטלין בראוי כבמוחזק. ובגמ' בדף נ"ב: דקמ"ל סיפא דמתני' ולא בראוי כבמוחזק לאיתויי נכסי דאבי אבא וכתב שם רש"י הך' וז"ל: "אם היה אבי אביהם חי בשעת מיתת אביהם והיו נכסים ראויים ליפול להם כשימות אע"ג דודאי עתידים ליפול להם ואפי' יש לו בן אחר יטלו אלו חלק אביהם וסד"א דכמוחזק דמו וקמ"ל סיפא" וכו' עד סוף הרש"י יעו"ש, ולכאורה מאי סלקא דעתך דהממון דאבי אבא יחשב מוחזק לאבא הרי זה אינו ממון שלו, אלא חזינן דגם ממון שאינו שלו כלל חשיב מוחזק כיון שבודאי הוא יבוא אליו, וגם בקמ"ל הגמ' לכאורה לא חזרה בה מגדר זה אלא קמ"ל דגם זה הוי ראוי וכמו"ש הרמ"ה דאבי אבא יכול למכור ולתת את הממון לאחר קודם מיתתו ולכך אין זה ודאות שהממון יבוא לאבא אבל בלא זה שפיר הוי מוחזק לאבא ואע"פ שאין הממון שלו כלל ורק צריך לבוא אליו.

וגם בדברי הר' יונה בסוגין שהביא את שיטת התוס' דדין מחוסר אמנה נחשב מוחזק ודחה אותו דאין זה מוחזק יעוין בלשונו דמדוקדק שלא הוקשה לו מצד שאין זה שלו אלא מצד שכיון שהישראל יכול לחזור בו אין זה ממון של זה כלל והיינו שכיון שסוף סוף הישראל יכול לחזור בו אין זה נחשב ממון של זה כהן בכלל ואין לו בזה שום שייכות ממון ולכך אין זה מוחזק, והיינו דזה שהישראל מחויב לא עושה ודאות שהממון יבוא אל הכהן כיון שבדין הוא יכול לחזור בו ואין לכהן שום שייכות ממון למנוע אותו מלחזור בו אבל בעצם הדברים שהממון אינו של הכהן זה לא הוקשה לו.

מבאר עפ"ז את שיטת התוס' ודברי הקצות

ואחר שנתיסד לן דיסוד וגדר דין מוחזק וראוי הוא אינו אם הממון שלו או לא שלו אלא אם הממון מוחזק בודאי שיבוא אליו או שאין זה מוחזק בודאי אלא רק ראוי שכך צריך להיות נפלאים דברי התוס' שכתב דע"י דין מחוסר אמנה הוי מוחזק והיינו דכיון דרמי על הישראל לקיים דבריו ולתת את המתנות כהונה ואסור לו לחזור בו זה גופא עושה את הכהן מוחזק בממון

בענין מכירי כהונה • קיג

ובדעת הר' יונה נראה דסבר דגם זה לא עושה דין מוחזק כיון שסוף סוף ישראל יכול לחזור בו ואין לכהן שום זכות ממון ממש בחפץ כדי שיחשב מוחזק, ויעזין בדבריו היטב גם בקושי הגמ' שלא הזכיר לדינא דמחוסר אמנה רק שהתנה לתת ומחמת כך נתן ולכך יש בזה דין ירושה ומ"מ הוי זה ראוי והיינו דהוא סבר כדעת הרא"ש דדינא דמחוסר אמנה הוא רק בכהא"ג ששייך קנין ועיין.

העולה מן הדברים

העולה מן הדברים א. דמבואר מהראשונים בקושי הגמ' דדין ירושה איכא גם בכהא"ג שהאבא עדיין לא זכה בממון אלא כל שהממון בא ליורשים מכוחו יש בו דין ירושה. ב. חזינן פלוגתא בראשונים אי ע"י דינא דמחוסר אמנה חשיב מוחזק בממון ובכור נוטל בו פי שנים דע"י דרמי עליו לקיים דבריו ואסור לו לחזור בו הוי ודאות שהממון יבוא אל המוריש או לא דכל שהוא יכול לחזור בו אין זה ודאות שהממון יבוא אליו לענין דינא דמוחזק. ג. נתבאר דגדר דין מוחזק וראוי אינו תלוי בקנין ודיני ממון אלא בודאות שהממון יבוא אליו רק שבד"כ אם הממון אינו שלו אין ודאות שהממון יבוא אליו ד. נתבאר דיש שני גדרים בגדר דין מחוסר אמנה ובזה גופא הראשונים נחלקו, אופן אחד דהוא חיוב בעלמא לקיים דבריו ואינו שייך לדיני הקנינים ולכך גם במקום דלא שייך קנין איכא לדינא דמחוסר אמנה, אופן שני דאין זה חיוב בעלמא אלא הוי תחילת קנין דרמי אגבריה להקנות את החפץ של הקנין ואפשר דזה גוסא הוי גם סיבה קצת בממון שדינו להיקנות למקבל דמה שמוטל על הבעלים להקנות לו ואסור לו לחזור בו הוי זה קצת סיבה בגוף הממון ולכך דוקא היכא דשייך קנין איכא לדינא דמחוסר אמנה ולא במקום דלא שייך קנין. ה. ובעצם דינא דמכירי כהונה נאמרו בראשונים כמה שיטות או דחל זכיה מדין דברים הנקנים באמירה או מדרבנן מדין שעשו את שאינו זוכה כזוכה או דע"י דהוי ממון כהנים וכל הכהנים מתיאשים ממילא זוכה בו אותו הכהן או דנימא שע"י שהבעלים מחליט לתת לאותו כהן והוא רגיל בכך ממילא איסתלקו כל שאר הכהנים, או דמהני מתנה מועטת לחייבו לתת לו.

שבודאי יבוא אליו ואע"פ שהישראל יכול בדין לחזור בו מ"מ זה התחדשות וכל זמן שלא חזר בו הכהן מוחזק, ולפ"ז נפלאים גם דברי הקצות שלמד מהתוס' דגם מי שנשבע לתת לחבירו חשיב מוחזק ואע"פ ששם אין דין מחוסר אמנה מ"מ יש בו דין איסור שבועה וק"ו שלא יוכל לחזור בו ואע"פ שאין זה ממון של המקבל מ"מ זה שהממון מוחזק לו שבודאי יבוא אליו הוי דין מוחזק ונוטל בו הבכור פי שנים ומה שהקשה על הקצות מהגמ' בגיטין דף ל'. שהכהן יכול לתת מתנות אלו בחובו יעזין בקצות סי' ר"ה סק"ג שעמד בזה ויעז"ש מה שיישב.

ביאור דברי הריטב"א ע"פ הנ"ל

ונראה לבאר עפ"י גם את דברי הריטב"א שכבר בקושיית הגמ' ביאר דהוא חייב ליתן מדין מחוסר אמנה ואפ"ה כתב דהוי ראוי דהריטב"א סובר דאיכא לדינא דמחוסר אמנה גם היכא דלא הוי קנין וכשיטת החכם צבי שהבאנו למעלה ודלא כשיטת הרא"ש ולכך סבר דגם בס"ד דמיירי אפילו בלא אישתחוט דלא שייך בזה קנין דאיכא לדינא דמחוסר אמנה, וע"ז הגמ' מתרצת דמיירי במכירי כהונה שבעלמא הוא מזכה לו מתנותיו ודאישתחוט בחיי אבוהון והיינו דבכהא"ג איכא לדינא דמחוסר אמנה כמו בדין קנין וכמו שנתבאר בדברי הרא"ש דדין מחוסר אמנה בכהא"ג גדרו שהוא התחלת קנין ושפיר חל גם קצת סיבה שהחפץ צריך להקנותו לכהן ואע"פ שאין זה קנין ולא שום דין מ"מ חל כאן דינא דמחוסר אמנה שגדרו דרמי אגבריה להקנות את החפץ הזה וכיון דמיירי במכירי כהונה שבעלמא הוא מקנה לו הוי זה מוחזק לבעלים שבודאי יבוא אליו, והיינו דיסוד הדין הוא שכאן איכא לדינא דמחוסר אמנה של תחילת קנין על החפץ שזה שמתחיל קנין זה מחייב את הבעלים להקנות את החפץ וזה גופא קצת סיבת ממון בחפץ שהוא צריך להיות של הקונה, וכיון דהוא מכירי כהונה אמרינן דבודאי יתן לו ולא יחזור בו ולכך הוי מוחזק וזוהו כעין מה שנתבאר למעלה בשיטת הריטב"א רק שכאן נתחדש שני גדרים בדין מחוסר אמנה ועדיין הדברים טעונים ביאור.

הרב שלמה זלמן כהן

בשיטת רבנן לדברי רש"י דמודה בשטר שכתבו אין צורך לקיימו

יותר ממאה עדים אלא דמקבלים עדותם כדי לסלק ללוה את המגו דמזויף. ולשיטת התוס' לא קשיא מידי דמיירי דהלווה טוען מזויף וקיום השטר הוה ע"פ העדים וכיון דכשאמרו כת"י אמרו נמי דאנוסים היו לא חשיב קיום כדהתבאר בתוס' לעיל.

ויש שרצו לבאר בדינא דהודאת בע"ד דהוה התחייבות, דאין מאמינים לבע"ד דהיה הלוואה אלא הוה התחייבות ממון חדשה, וא"כ לא קשיא מידי דבהודאתו לא הוה קיום השטר כלל והעדים הם המקיימים את השטר והו"ל כולה חדא הגדה, ובקצוה"ח בסי' ל"ד סעיף יח' ס"ק ד' הביא את הדברים בשם המהר"י בן לב והקשה עליו מהדין דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דכונתו לפטור עצמו ואפ"ה הוה הודאת בע"ד יעוי"ש בדבריו, ומסיק דהודאת בע"ד הוה עדות גמורה דכל הדינים שפוסלים בעדות שהתורה אמרה קרוב בע"ד עד אחד וכדו' זה דווקא בעדות על אחרים אבל על עצמו התורה האמינה לו יותר ממאה עדים, ואם הוה עדות גמורה הוה קיום לשטר וצ"ב דאמאי לא הוו העדים חוזרים ומגידים.

ויש שרצו לומר דהבע"ד דהודה דהשטר אמת טוען פרוע ונאמן במגו דמזויף וא"כ השטר היום הוה שטר מקום אלא דהוה פרעון ושטר פרוע לא הוה שטר כלל וא"כ לא הוה קיום דאין שטר, וזה אינו דאם לאחר שהיה פרעון העדות של השטר יהני לב"ד ודאי דב"ד השתמשו אם העדות שבשטר דשטר פרוע הוה עדות מעלייתא אלא דהיה פרעון ואין שימוש לעדות זו אבל היכא דיהיה שימוש לעדות זו פשיטא דיהני

ויש שרצו לתרץ דדינא דהודאת בע"ד דנאמן זה רק היכא דזה לחובתו והכא דמודה שהיה הלוואה ומיד טוען שהיה פרעון ונאמן

ת"ר אין נאמנים לפוסלו דברי ר"מ וחכמים אומרים נאמנים וכו' בשלמא רבנן כי טעמייהו אלא לר"מ מ"ט וכו' אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דאמר רב הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו.

וכתב רש"י ור"מ נמי דאמר אין נאמנים לפוסלו במודה לוח שכתבו קאמר וקסבר לא צריכנן תו לעדים ולאו אפומייהו מיקיים שטרא עכ"ל

ומדבריו נראה דרבנן דפליגי ס"ל דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו והו"ל לעדים הפה שאסר ולכן נאמנים, וכן מבואר בתוס' בשיטת רש"י בדעת רבנן, והק' בתוס' על דברי רש"י טובא וכתבו לבאר דלכו"ע מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ופליגי היכא דהלוה טוען מזויף והעדים מעידים דכת"י ואנוסים דר"מ סובר דגם עדים אין נאמנים לפסול השטר במיגו ורבנן סוברים דעדים דאלימי נאמנים לפסול השטר במיגו

ובדברי רבנן דנאמנים לשיטת רש"י נאמנים העדים לומר אנוסים היינו ואפ' שהלוה טוען שהשטר כשר רק שטוען פרוע ובטענתו שהשטר כשר הוא מקיים שטרא דהודאת בע"ד הוה יותר ממאה עדים, והדברים צ"ב אמאי העדים נאמנים והרי השטר מקום והו"ל חוזרים ומגידים, ולעיל כתב רש"י לבאר דכיון דבתוך כדי דיבור אמרו העדים שאנוסים היו כולה חדא הגדה ולא הו"ל חוזרים ומגידים, וזה שייך לומר כשהעדים הם המקיימים לשטר אבל הכא דהקיום הוה כשהודה הלוה דהשטר כשר והם אמרו אנוסים היינו אח"כ לא שייך לומר כולה חדא הגדה ואמאי נאמנים לומר אנוסים היינו, ואע"פ דכשהעדים מעידים כת"י מקבלים עדותם, מ"מ בעדותם הם לא מקיימים את השטר דהשטר מקום ע"פ הודאתו דהו"ל

בשיטת רבנן לדברי רש"י דמורה בשטר שכתבו אין צורך לקיימו • קטו

וא"כ דרש"י ס"ל דנאמן לטעון פרוע אף לאחר זמן אז כשטוען שהשטר הוה שטר טוב אז הוה הודאת בע"ד לחיובו והוה הודאה וכשלאחר זמן מגיע וטוען פרוע ונאמן במגו זה לא מבטל את ההודאת בע"ד שהיתה קודם דאז זה היה לחיובו ורק כשטוען בתוכ"ד שזה שטר טוב ופרוע אז הוה לזכותו דיוצא פטור, ובעצם האי פלוגתא בין רש"י לתוס' והר"ן אולי אפשר לנחלקו בביאור דינא דהפה שאסר דתוס' והר"ן סוברים דהוה מגו ולאחר כדי דיבור הוה מגו למפרע ומגו למפרע לא אמרינן ורש"י סובר דיש נאמנות למי שיצר את החיוב וזה הוה גם לאחר כדי דיבור]

וצ"ל לתרוץ האי קושיה דזה אמת דכשהעדים אומרים אנוסים היינו הוה חוזרים ומגידים ואינם נאמנים והא דהלוח פטור זה כיון דטוען פרוע, ואפ' שהעדים מעידים שכת"י עדיין נשאר לו המגו דמזויף דאם היה טוען מזויף היו מקבלים את העדים שאומרים אנוסים דאז זה לא הוה חוזר ומגיד ונאמן בפרוע מגו דמזויף, וזה דוחק דבמתניתין איתא העדים שאמרו כת"י ואנוסים הרי אלו נאמנים ומשמע דנאמנים לומר אנוסים ולהאי תרוץ נצטרך לדחוק ולומר דנאמנים פרושו דאם היה טוען הלווה מזויף היו נאמנים, או דנפרש דנאמנים על פיהם לפטור את הלווה אבל לא מטעמיה דאנוסים אלא מטעמיה דפרוע וזה דחוק, ובעצם המגו לפי תרוץ זה יל"ע אי שייך האי מגו דאם מגו פירושו שכיון שיכל לטעון טענה שתזכה אותו נאמן אף בטענה אחרת, הכא כשהיה טוען מזויף לא היה נאמן בטענת מזויף דהרי העדים העידו שזה כת"י אלא כשהיה טוען מזויף היה יוצא פטור מסיבה אחרת דאז העדים היו נאמנים באנוסים וא"כ אולי לא שייך האי מגו כלל, וגם אי נימא דמגו פירושו הוכחה דטוען אמת דאם היה שקרן יכל להיפטר ע"י טענה אחרת הכא כשטוען את טענותיו עדיין לא היו עדים ואנו צריכים לומר דאם הוא שקרן היה טוען מזויף כדי שכשיגיעו עדים יהיו נאמנים ואפ' דהעדים יסתרו את טענתו דהשטר מזויף ויל"ע אם הוה מגו בכה"ג, או דנימא דכשיבואו עדים יטען דכונתו במזויף היתה לאנוסים או לקטנים או לפסולי עדות ולא חושש לטעון מזויף וצ"ע.

דיש לו מגו והוה פטור הוה הודאת בע"ד לזכותו ולא מאמינים לו וא"כ ליתא הודאת בע"ד ואין קיום לשטר, וכשמגיעים העדים ואומרים כת"י ואנוסים ואז ההודאת בע"ד דהיה הלוואה נהיית לחובתו דהוה מודה דהשטר טוב, אז הוה הודאה, וכיון שרק שמגיעים העדים הודאתו הוה הודאה אפ' שההודאה בפועל היתה קודם שהגיעו עדים חשיב שעכשיו הודה כמו שכתב רש"י לעיל דעדים שאמרו כת"י ואנוסים היינו אפ' דכשאמרו כת"י הם קיימו את השטר שהיה קיים קודם, כשאמרו אנוסים תוך כדי דיבור חשיב דחא הגדה עם העדות שבשטר ולא הוה חוזרים ומגידים דכיון דהעדות שלהם עשתה את העדות שבשטר לעדות ותוכ"ד העמידו את עדותם של עשיית השטר שהם היו אנוסים הוה חדה הגדה אם העדות של השטר, וא"כ ה"ה הכא כיון שעדותם מעמידה את ההודאת בע"ד וזה ביחד עם עדותם דאנוסים היו א"כ לא חשיבי חוזרים ומגידים דהוה חדה הגדה.

וזה אינו דלא דמי כלל הכא בסוגיין לרש"י דלעיל דהתם העדים הם עשו את העדות שבשטר לעדות והם אמרו דאנוסים היו ולכן חשיב חדה הגדה אבל בסוגיין העדים לא עשו את ההודאה להודאה היא היתה קיימת כבר לפני העדים רק כיון דלא היה נפק"מ לחיוב ב"ד לא קיבלו א"ז כהודאת בע"ד וכשהעדים מעידים שאנוסים ונהיה נפק"מ לחיוב מהודאתו מקבלים את הודאתו, וכיון דהעדים לא עשו את ההודאה להודאה ל"ש למימר כלל חדה הגדה, דאפ' אם לאחר שהעדים העידו יודה הבע"ד דהשטר כשר ולית להו לעדים הפה שאסר דהוה ככת"י יוצא ממקום אחר יתבטל העדות של אנוסים דהוה חוזר ומגיד וא"כ ודאי שכשזה נהיה ביחד הוה חוזר ומגיד, ועוד יש לדחות דמרש"י בסוגיין משמע דהא דנאמן הבע"ד לטעון פרוע זה אפילו לאחר זמן דכתב רש"י דאין הלווה שוב נאמן לטעון פרעתי משמע מדבריו דמיירי דטוען שוב ולא כשטוען שהשטר כשר, וכן משמע נמי מרש"י בכתובות דף ק"ט ע"ב ד"ה נאמן דמהני אף לאחר כדי דיבור והר"ן שם בכתובות ותוס' ב"ב דף ל ע"א ד"ה לאו קמודית בתוך דבריו מביאים את רש"י בכתובות ומק' עליו אמאי מהני אף לאחר כדי דיבור והרי הוה מגו למפרע יעו"ש

ואולי אפש"ל דהגם דהלוח בהודאתו קיים את השטר מ"מ טוען פרוע ונאמן במגו דמזויף ושטר שנאמנים כנגדו מכח טענת מזויף הוה חסרון בקיום והעדים שמגיעים אח"כ וטוענים כת"י ואנוסים הם עושים את הקיום לקיום גמור דהם מסלקים מהלוח את הכח לטעון מכח טענת מזויף, ובתוספת קיום שהעדים עשו הם אמרו בחדא הגדה שהם היו אנוסים והם נאמנים דכלפי התוספת קיום יש להם הפה שאסר שיכלו לשתוק.

ולפ"ן שהעדים מעידים שהם אנוסים כלפי הקיום שהלוח עשה הם באמת חוזרים ומגידים ולא מאמינים להם אלא שכשדנים את הקיום של הלוח הוא טוען פרוע והוא נאמן כנגד הקיום שעשה במגו מכח טענת מזויף, וכשנאמר דאין לו מגו דהעדים עשו תוספת קיום כלפי התוספת קיום שהעדים עשו הם טענו בחדא הגדה דאנוסים ומאמינים להם דיכלו לשתוק ובזה הם לא הוו חוזרים ומגידים דהם עשו את הקיום הזה.

וא"א לומר דהעדים הוו חוזרים ומגידים בגלל הקיום של הלוח וללוח אין מגו בגלל הקיום של העדים, דכלפי הקיום של הלוח הוא נאמן כנגד קיום זה בפרוע מגו דמזויף והעדים הוו חוזרים ומגידים וכלפי הקיום של העדים הם טענו בחדא הגדה דאנוסים היו.

ואולי זה כוונת השיטה ישנה דהק' לרבנן אמאי העדים נאמנים והרי יש הודאת בע"ד שהיא יותר מהעדים כנגדם ותי' דהא ליתא דאי מהימנת ליה פטור כיון שטוען פרוע ואי מהימנת לעדים פטור דטוען פרעתי ויל"ע בדברים.

ובהא דהקיום של העדים הוה תוספת בקיום זה שייך רק אם נימא דמגו פרושו שנאמן מכח טענת מזויף ואז כל זמן דעדיין נאמן לטעון מכח טענת מזויף עדיין לא הוה קיום גמור כלפי מזויף, אבל אם נימא דמגו פרושו דיש הוכחה שדבריו אמת אז בקיום של הלוח נעקר לגמרי טענת מזויף והשטר הוה מקוים לגמרי רק שנאמן דיש לו הוכחה דדבריו אמת.

הרב אליהו אליעזר כי טוב

הערה בענין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא

על השבועה, דין התורה לא כפוף לשינויים ביחס האנשים לשבועה, וממילא נאמן במיגו דלא חטפי, אמנם חכמים יכולים ללמוד מדין השבועה של התורה שהיה קיים לולי דין מיגו דחשיד ולחדש חיוב שבועה כעין דאוי, אך ודאי שאין בכחם לחייב ממון ולומר משאיל"מ, נגד דין התורה. ע"כ תורף דבריו.

ויל"ע בדבריו שלכא' אין פה חיוב ממון חדש מצד חכמים אלא רק שלא נאמן במיגו בלא שבועה, וממילא חוזר וניעור הדין הכללי שמתוך שאינו יכול לישבע משלם כמו בכל חיובי שבועה דאורייתא, ואין שום ראייה שלא אומרים מיגו דחשיד גם מדאורייתא.

והנה ידועים דברי האחרונים בדין משאיל"מ, דאפשר לומר שיש שני דברים נפרדים יש חידוש דין בע"א ובמורה במקצת שחייב שבועה [וצ"ב מה ענין טוען ונטען לחיוב חדש של שבועה, מהיכי תיתי לחייב מה שהתובע לא תובע, ואולי י"ל שכששניים מתווכחים חוץ מגוף הוויכוח הממוני יש גם טענה 'מה אתה סתם אומר, תוכיח...' ויש לעיין], ויש עוד חידוש דין דמאחר שאינו יכול לקיים את דינו חייב לשלם [וההסבר הוא שע"י שמשלם ודאי שכבר לא צריך להישבע והחיוב שבועה בטל מעיקרו], או שכל חיוב שבועה הוא בעצם חיוב ממון שאפשר להיפטר ממנו ע"י שבועה, זאת אומרת שעד אחד או מודה במקצת וכדו' הם סיבה מספקת לחייבו ממון אך ביכולתו להישבע ולהיפטר [וההסבר הוא שיע טענתיה זה סיבה לחייב אך כשנשבע מחזק שוב את טענתו].

ולפי"ז ניתן לבאר, שלפי הצד הראשון שמשאיל"מ הוא דין נפרד צדקו דברי הגרע"א שלאחר שראו חכמים שחזר חומר השבועה אצל האנשים וממילא חזר דין השבועה כעין הדין דאורייתא, ודאי שבנסכא דר"א לא נאמן בלא שבועה וכיון שלא יכול להישבע יש דין משאיל"מ (ואינו דומה לשבועות דרבנן כגון שבועת היסת, כיון שפה זה בנוי על דין

רש"י ב"מ דף ג: ד"ה והאי בכליה בעי דלודי כו'. וכי תימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ולא נרמי עליה שבועתא, לא חשיד אממונא, לפי שברצונו היה מודה בכולו, אלא שאין בידו לפרוע, וסבר: עד דהוי לי [זוזי], ופרענא ליה.

תוס' ד"ה בכליה בעי דלודי ליה. מה שפירש רש"י כיון דחשיד אממונא היכי נשבע נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא ומשני דמשתמיט ולא חשיד ועל זה תימה דהא מסיק לקמן (דף ו.) דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא ואין לומר דהיינו מדרבנן לפי שראו שהיתה שבועה חמורה עליהם אבל מדאורייתא חשוד לזה חשוד לזה דהא לקמן מיייתי מרב נחמן דמשביעין אותו שלש שבועות ואחד מהן שלא שלחתי בו יד ומשמע בהגזל קמא (ב"ק דף קז: ושם) דהוי דאורייתא וכן בנסכא דר' אבא (שבועות דף לב:) משמע דאי אמר לא חטפתי היה נשבע להכחיש את העד שבועה דאורייתא מדאמר מתוך שאינו יכול לישבע משלם דאשבועה דרבנן לא אמר הכי. (וכן בכתובות י"ח: וגיטין נ"א:)

ותמה רע"א וז"ל: יעויין בתוס' שהקשו על פירש"י דרבה בא לתרץ דלא נימא מגו דחשיד אממונא הא באמת קיי"ל דל"א מגו דחשיד וכו', ואל' דזהו רק דרבנן לפי שראו שהיתה שבועה חמורה עליהם אבל מדאורייתא מגו דחשיד אמרינן, דא"כ קשה מנסכ' דר"א דמשמע דאם אמר לא חטפתי הי' חייב שבועה דאורייתא מדאמר' משואיל"מ עיין שם, ולכאורה תמוה דהא י"ל דבאומר לא חטפתי כיון דמדאורייתא יש שבועה להכחיש העד אלא דלא הי' אפשר לישבע משום מגו דחשיד ממילא בדור הזה דראו חכמים דשבועה חמיר להו לאינשי חוזר וניער עליו השבועה מדאורייתא ויש לו כל חומר שבועה דאורייתא. עכ"ל

ואמר מו"ר זללה"ה דאינו קשה דכיון דדין התורה שהחשוד על הממון חשוד

השבועה דאו'), אך אם דין משאיל"מ הוא רק פועל יוצא מכך שבד"כ חייב ממון לולי שנפטר בשבועה, אז במקרה דידן שהתורה פטרה לגמרי כיון שמיגו דחשיד וכו' גם כשחזרה שבועה להיות חמורה עליהם וחכמים מחייבים שבועה ודאי שלא עשו זאת בצורה של חיוב ממון שאפשר להיפטר ממנו ע"י שבועה דזה אין בכחם לעשות אלא חידשו חיוב שבועה חדש, וא"כ פשיטא שלא יהיה דין משאיל"מ וראית התוס' במקומה עומדת.

ועדיין יש לעיין דרע"א עצמו נראה שלומד כצד השני (עיין בחידושו ב"ק מ"ו.).

והנה בגוף דברי התוס' יש לעיין, דבגמ' בשבועות (מ"ז.) כתוב שבחשוד ודאי, חכמים תיקנו שכנגדו נשבע ונוטל, אך בשכנגדו גם חשוד אמרינן משאיל"מ, ותוס' בכמה מקומות (ב"מ ה'. צ"ח. שבועות מ"ז.) מסביר למה אין בחשוד דין משאיל"מ בכ"מ, כיון דא"כ לא שבקת ליה חיי דכל אחד ילווהו משהו ויתבע את כל נכסיו, ויהיה מודה במקצת שאינו יכול לישבע. ומשמע שזה תקנת חכמים.

ולכא' לפי"ז אי מדאורייתא אמרינן מיגו דחשיד, אז יהיה דין משאיל"מ, כיון שבד"כ אומרים אשתמוטי קא משתמט ורק במקרים מיוחדים כמו בנסכא דר"א הוא חשוד, וממילא אין את הטעם שלא שבקת חיי במיגו דחשיד, וגם אם נאמר שלא פלוג רבנן וכמו שבחשוד ודאי לא אומרים משאיל"מ דאל"כ לא שבקת חיי, כך גם בחשוד ספק, אך כל זה זהו דין דרבנן, ומדאורייתא כל היכא דחייב שבועה וחשיד אממונא משלם, וממילא בנסכא דר"א מדאו' משלם, רק חכמים תיקנו שפטור, אך כיון שחזרה דין השבועה, ונפל הטעם דלא שבקת חיי כיון שיכול לישבע, ודאי שאם מכורח המציאות אין ביכולתו להישבע חייב לשלם מדאו'. וא"כ גם לולי דברי הגרע"א אין שום ראייה מנסכא דר"א, דאף אם חיוב השבועה הוא מדרבנן לגמרי, כשאינו יכול לישבע חזר הדין דאו' שחייב לשלם. (ואולי לזה כיון הגרע"א בדרך ממ"נ, שאו שנאמר כך או שנאמר שגם מדאו' נשבע כי חזרה חומר השבועה, וא"כ ודאי שיש דין משאיל"מ).

והנה התוס' בב"מ ה. מסביר הסבר נוסף שבחמישים לא ידענא ובנסכא דר"א אין לו אפשרות טכנית להישבע, אך בחשוד הוא ברצון ישבע רק אנחנו מונעים ממנו ולכן פטור מלשלם. ומשמע שזה סברא דאורייתא, ובפשטות הטעם הזה קיים רק לפי הצד שדין משאיל"מ עומד בנפרד מעיקר דין השבועה, כי לפי הצד שזהו חיוב ממון שאפשר להיפטר ממנו ע"י שבועה, מה איכפת לנו למה הוא לא נשבע, חיוב ממון להיכא אזיל, ואפשר באמת לומר שלפי הצד הזה צ"ל את הטעם דלא שבקת חיי.

ופשוט שהטעם הזה קיים גם אי אמרינן מיגו דחשיד, ויוצא שמדאו' בנסכא דר"א פטור לגמרי (וגם לפי הצד בתוס' כתובות י"ח: שחשוד פסול לשבועה רק מדרבנן, זה רק אם לא אומרים מיגו דחשיד, אך למאי דנקטינן הכא דאמרינן מיגו דחשיד מדאו', כל שכן בחשוד ודאי), ורבנן חידשו שוב את החיוב שבועה, ועל כך טוען רע"א שכיון שתוס' פה ע"כ מבין שדין משאיל"מ הוא דין לעצמו (כמו שביארנו), כיון שחכמים החזירו את חיוב השבועה, שוב חזר הדין הכללי שמשאיל"מ.

ובאמת יש לומר דגם לפי הצד שיש חיוב ממון כל עוד הוא לא נשבע, קצת דוחק לומר שמדאורייתא בכל מקום שחשוד אממונא, חייב לשלם, בלי שהתורה כתבה את זה מפורש, אלא אפשר לבאר את כונת התוס' בטעם השני, גם לפי ההבנה הזאת, שמה שאנו אומרים שריע טענתיה ולכן התובע יכול להוציא ממון בלא ראייה זה כשהנתבע יכול לטעון יותר טוב [שבועה], אז כיון שטענת התובע יותר חזקה היא מוציאה ממון עד שהנתבע יטען כל מה שהוא יכול [שבועה], אך במצב הנוכחי שהוא ברצון ישבע רק שאצלינו אין הבדל בין דיבור סתם לדיבור בשבועה, יוצא שהוא טוען הכי חזק שהוא יכול, ודאי שאין עליו שום טענה ופטור, (במילים אחרות, לטעון סתם כשאומרים מיגו דחשיד זה כמו לטעון בשבועה כשלא אומרים מיגו דחשיד, בשני המקרים הוא אומר את טענתו הכי חזק שאפשר, וודאי שא"א לחייב ממון בלי ראייה כשאין לו אפשרות לחזק את טענתו כי כל הסיבה לחיוב זה שכשמישהו

הערה בענין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא • קיט

הרי פשוט שזה לא קנס וכדו', אלא שהתחדש שהוא צריך לעשות כל טצדקי להיפטר מהחויב שבועה אפי' ע"י שישלם ממון ויעקור את החיוב למפרע.

ולכאורה ניתן לומר שלפי הצד הזה שהחויב שבועה הוא גוף החיוב, הדין הזה יהיה קיים גם כשאין לו אפשרות, דמה נפק"מ אם יכול או לא, החיוב לא פוקע, וא"כ היה צריך להיות שאם אמרין מיגו דחשיד ולא יכול להישבע חייב לשלם כדי לעקור את החיוב שבועה למפרע, אלא יש סברא דאו' חדשה שכיון דהוא ברצון ישבע ורק אנחנו מעכבים אותו, פקע ממנו דין משאיל"מ, למרות שחויב השבועה במקומו עומד, ולכן גם כשחכמים חידשו את היכולת להישבע, כיון שמדאורייתא בחשוד על הממון אין דין משאיל"מ, אין בכח החכמים לחדש חיוב ממון כנגד דין התורה, והוכחת תוס' מנסכא דר"א עומדת במקומה.

(הדברים נכתבו מקופיא ועדיין צריכים עיון, ה' יאיר עינינו בתורתו)

תובע אנו מאמינים לו עד שהנתבע יענה וברגע שהוא טען מה שהוא יכול א"א לחייבו, ודו"ק. ראייה לדבר דהרי קיי"ל ברי ושמא לאו ברי עדיף, ואם אנחנו אומרים דמודה במקצת חייב ממון, זה הרי לא מובן מדוע מודה במקצת יותר גרוע ממי שלא יודע (אם הנידון הוא איזו טענה יותר חזקה), ועל כרחך הן הן הדברים שבטוען שמא אין לו איך לחזק טענתו ולכן פטור, ונפלא למתבונן, ואכמ"ל).

ולפי הנ"ל דברי מרן הגרע"א זיע"א נהירים וברורים, שהרי כיון שראו חכמים שחזרה אימת השבועה וממילא הוא יכול לחזק טענתו, מה לי דאורייתא ומה לי דרבנן, ברגע שיש באפשרותו לחזק את טענתו ודאי שחוזר עליו החיוב ממון כל עוד שלא נשבע, ואם לא יכול, משלם, וממילא ליתא לראית התוס' מנסכא דר"א.

ודברי מו"ר זללה"ה בהסבר התוס' צריכים ביאור.

ואפשר לומר שאדרבה לפי הצד הראשון בביאור דין משאיל"מ שהבאנו לעיל,

הרב שלמה ליכטנשטיין

מילי דהספידא

חיים חיים כמה פעמים היינו במצבים שאמרנו איפה חיים שיעשה פה שמחה, שיגיד איזה דבר חכמה, איזה דבר ביראת שמים, אי אפשר לתאר את החסרון הענק שלנו - החברים. אני תמיד יזכור את היום הראשון שלמדתי איתו חברותא, והוא אמר לי את היסוד שהוביל את הדרך החיים שלו. שהגמ' בב"מ (כז) מסתפקת אם צער בעלי חיים דאורייתא או דרבנן, והגמ' מביאה ראיות לכאן ולכאן. ושואל המאירי איפה יש פסוק לצד שזה דאורייתא. מבאר המאירי שזה סברא שזה רצון השם - לא לצער בלי חיים, ולכן זה נהפך לדאורייתא. וזה היה חיים! כל הזמן חשבת אם זה רצון השם כפשוטו ממש! אם מה שאני יאמר לשני - הקב"ה רוצה או לא, היה פשוט מבהיל לראות איך הוא חי כך. שנזכה ללמוד מדרכיו בעזרת ד'. ת. נ. צ. ב. ה.

בגדר קנין דברים

והדברים לכאן צ"ב דהרי תוס' מבין שלהתחייב לעשות מחיצה זה קנין דברים, וא"כ מה יעזור שהוא ישעבד נכסיו וכי אדם שישעבד נכסיו שהם יעשו פעולה וכי יועיל בגלל זה ההתחייבות^{יז}.

ואולי היה מקום ליישב שאין הכי נמי, ואדם שישעבד נכסיו שהם יעשו פעולה הוי התחייבות וכבר לא הוי קנין דברים.

זה אינו דהרי תוס' ד"ה קנין דברים שואל שכל מתנה ש"ח להיות כשואל זה קנין דברים, ואיך מהני להתנות כך. ומיישב תוס' שבמתנה ש"ח הוא משעבד את עצמו ולא רק את הנכסים. חזינן מתוס' שמפרש שאם אין שיעבוד הגוף - זה קנין דברים. אבל אם אין שיעבוד הגוף זה רק התחייבות של מומן וא"כ הוי קנין דברים בעלמא.

איתא בגמ' ב"ב (ג.) "במה אוקימתא למתניתין שאין בו כדי חלוקה, אם אין כדי חלוקה כי רצו לחלוק מאי הוי, ניהדרו ביה. א"ר אסי אר' יוחנן שקנו מידן. [ומקשה הגמ' וכי קנו מידו מאי הוה קנין דברים בעלמא. מתרצת הגמ' שקנו מידו ברוחות (ומבאר רש"י וז"ל: זה בורר לו חלק מזרחי וזה בורר חלק מערבי וקנו מידם).

רב אשי אמר כגון שהלך זה תוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק^{יח}.

מבארים תוס' ששאלת הגמ' וכי קנו מידם מאי הוי, קנין דברים בעלמא הוא - לא קשה למ"ד שמחיצה זה גודא, כי זה לא קנין דברים, דהרי שיעבדו נכסים בשביל לבנות את הכותל.

יז. (ועיין תוס' בביאור החילוק בין תירוצי הגמ').

יח. (ואין ראייה מתוס' שסוברים שאם מחיצה זה פלוגתא לא יועיל אפי' עם שיעבוד נכסיו, דהרי שם זה פעולה שהוא עצמו צריך לעשות, ולא שייך על זה לשעבד נכסיו כלל).

בגדר קנין דברים • קבא

ובאמת דבלא"ה נראה דלא קשיא מידי, דשפיר י"ל שחל שיעבוד נכסים בלי שיעבוד הגוף כמו שמצינו בכל יורש שהנכסים משועבדים אפילו שאין כבר שיעבוד הגוף (עיי' בקצה"ח סי' סו) ויש לעיין בדבר, ואכ"מ.

ועוד י"ל דבאמת כל התחייבות שיש הוא קנין דברים, כל שיעבוד הגוף זה קנין דברים. ורק בהלוואה זה חל מאליו (מכח השתעבדות שהתורה החילה על נכסי הלווה) אבל לחיל התחייבות על הנכסים א"א.

וכן משמע בתוס' (כתובות נה:) שמקשים איך היום מתחייבים תנאים בכל מקום, בשלמא שיש נכסים זה דבר שבא לעולם, אבל שאין נכסים איך אפשר להקנות, הרי הוי דבר שלא בא לעולם.

וא"כ חזינן מתוס' שכל קנין הגוף בלי שיעבוד נכסים זה קנין דברים.

וא"כ שפיר יש ליישב דברי התוס' הכא, ששיעבוד נכסים גורם שלא יהא קנין דברים, שהרי שיעבוד הגוף בלי שיעבוד נכסים הוי קנין דברים, לכן ביארו תוס' שמיקרי שפיר שיעבוד נכסים, וכך לא הוי קנין דברים בעלמא. (ולגבי תוס' במתנה ש"ח ביאורו כמו במהלך הראשון. וא"ש. ודו"ק.)

בביאור דברי התוס' במתנה ש"ח להיות כשואל

ולתוס' במתנה ש"ח להיות כשואל היה קשה לו שהרי שומר שכר חייב לשמור יותר מש"ח, ולא רק לשלם יותר אם יגנב, אלא ממש יש לו חיוב הגוף לשמור יותר מש"ח^ט, וזה היה קשה לתוס' איך אפשר להתחייב שיעבוד הגוף כזה הרי זה קנין דברים. ומבאר תוס' ששיעבוד הגוף זה לשלם אם יאנס, ואה"נ שמתנה ש"ח להיות כשואל אין חיוב יותר לשמור, רק בשומרים של התורה - התורה החילה חיוב שמירה יתירא, אבל להחיל מכח התחייבות להיות כשואל, זה ודאי שהוא לא יכול – שהרי זה קנין דברים בעלמא.

וקצת קשה ע"ז איך אפשר לומר שכל שיעבוד נכסים חל בלי שיעבוד הגוף הרי ליכא לווה וליכא ערב, וא"כ איך הנכסים משועבדים, דהרי בפשטות שיעבוד נכסים זה ערבות לשיעבוד הגוף ואין שיעבוד נכסים יכול להיות בלי שיעבוד הגוף.

והיה מקום לומר שכל מה שלא חל שיעבוד והוי קניין דברים, זה רק אם אין שיעבוד נכסים, אבל לאחר שיש שיעבוד נכסים חל גם שיעבוד הגוף.

ט. כדמוכח בהשוואה את הפועלים ש"ח חייב לקדם בחינם וש"ש בשכר.

הרב יצחק מרצבך

בדין הודאה ממין הטענה

הטענה לכו"ע סובר שהיה מודב"מ ולכאז' א"נ כמוש"כ אין זה שייך לדין מודב"מ כיון שמה שהודה בחיטים הוא על הטענה הראשונה ועל הטענה השניה הוא כופר הכל ומנ"ל שר"ג מחשיב את שתי המינים כטענה אחת

וצ"ל שהנידון בגמ' אם בעינן להודאה ממין הכפירה או לאו דרב חייא סבר שפטור דבעינן הודאה ממין הכפירה דאע"פ שהוא תבע אותו תביעה אחת והוא הודה לו בחלקה אינו חייב שבועה כיון שההודאה והכפירה לא היו מאותו ממין ולר"ג לא בעינן שההודאה והכפירה יהיו מאותו מין שאפ' טענו חיטים והודה לו בשעורים חייב שאין ההודאה ממין הכפירה וכן משמע מרש"י בד"ה כפר בכלים שלר"ח בעינן הודאה ממין הכפירה

ואיתא בגמ' אמר רב ענן אמר שמואל טענו חטים וקדם והודה לו בשעורין ואח"כ הוא תבע שעורים אם כמערים חייב ואם במתכוין פטור והביאור דכיון שהלכה שלרבנן טענו חיטים ושעורין והודה לו באחת מהם חייב א"כ אם הוא קפץ בהערמה והודה על השעורים חייב כיון שמה שהודה על השעורים ל"ח הודאה רק על מה שתבע אלא היא הודאה גם על מה שהולך להמשיך לתבוע וכיון שהיה תביעה אחת והוא הודה לו על חלק ממנה חייב אבל אם במתכוין א"כ הודאתו היא רק על התביעה של החיטים וא"כ הוה ליה טענו חיטים והודה לו בשעורים שפטור

ובר"י מיגא"ש הוסיף עוד באדם שטענו חיטים וקפץ והודה על החיטים וטענו שעורים וכפר אם כמערים חייב דהוה ליה תבעו חיטים והודה לו בשעורים שחייב אם במתכוין פטור דהוה ליה שתי תביעות ועל התביעה הראשונה הודה ועל השניה כפר ולא דמי לגמ' שבגמ' הדין יותר פשוט כיון שהוא טענו בחיטים וקפץ והודה על השעורים א"כ אין משמעות לתביעת השעורים ולכך אם מתכוין פטור אבל הכא הוא הודה על מה שכבר תבע וא"כ אפש' שהשעורים

ואמר רב נחמן אמר שמואל טענו חיטים ושעורים והודה לו באחת מהם חייב ואמר לו רב יצחק יישר וכן אמר רב יוחנן... ורב חייא בר אבא אמר רב יוחנן טענו חיטים ושעורין והודה לו באחת מהם פטור והאמר ר' יצחק יישר וכן אמר רב יוחנן, אמוראי נינהו אליבא דר"י והלכה כרב נחמן שחייב שבועה

ויש לדון במה שדנה הגמ' אם חייב בטענו שתי מינים והודה לו באחת מהם דהנה נח' ר"ג ורבנן בטענו חיטים והודה לו בשעורין דלרבנן פטור משבועה דיילפינן מקרא דבעינן ממין הטענה דכתיב כי הוא זה וכמו שנתבאר לעיל (לט:; ור"ג לא יליף ולכאז' צ"ב מדוע שיתחייב שבועת מודה במקצת היכא שטענו על חיטים והוא הודה על שעורין בשווי פחות מהחיטים כיון שאין ההודאה על הכפירה כלל והוה שתי נידונים, אלא ע"כ צ"ל דכיון שהוא תבע אותו חיטים והוא הודה לו באותו מעמד על השעורין א"כ ההודאה שלו היא על מה שהוא תבע כיון שהוא תבע אותו חיטים והוא טוען שלא חייב חיטים אלא שעורין (ובפרט לפי השיטות שפטור על דמי שעורין דהתובע הודה לו על זה שהוא לא חייב שעורין, וכמו שיתבאר לקמן) דאמרינן שהנידון על מעשה אחד אם הוא היה מעשה הפקדה של חיטים או שעורין וא"כ שהוא עונה לו על החיטים חשיב תשובה למה שתבע ממנו וא"כ בזה נח' ר"ג ורבנן אם בעינן שההודאה תהא ממין הטענה או לאו

וא"כ יש לדון בטענו חיטים ושעורים והודה לו באחת מהם דנח' האמוראים בדעת רבנן שבעינן ממין הטענה אם הכא חייב כיון שהוא הודה לו ממין הטענה ולדעת רב חייא פטור ויש לדון האם הטעם שפטור אע"פ שהודה לו ממין הטענה כיון שאנו מחשיבים את טענת חיטים ושעורים כשתי טענות נפרדות ולכך פטור לרבנן כיון שמה שהודה לו לא טענו ואין כאן הודאה במקצת כלל אלא שלכאז' א"א לומר כן שהרי הגמ' אומרת שלר"ג שסבר דלא בעינן ממין

ברין הודאה ממין הטענה • קבא

השעורין פטור מדמיהם דהודאת בע"ד יותר ממאה עדים וברמ"א הוסיף דאפ' אם הנתבע יודע שהוא חייב לו שעורין א"צ לשלם כיון שמחל לו התובע וכמוש"כ

ובקצוה"ח שם (סוס"ק י') כתב להיפך דאם הטעם משום דמחיל ל"ש לומר שהוא חייב שבועה לר"ג דבעינן שבועה המחייבתו וכין שהכא הוא מחל לו קודם ההודאה א"כ ל"ח שמודה בחיובו דעל השעורין הוא פטור ולא אכפ"ל שהוא חייב לו וע"כ צ"ל שתוס' סבר שהיה מדין הודאה וכיון שגם אחר שהודה התובע חייב הנתבע לצאת ידי שמים כיון שהוא יודע שהוא חייב א"כ הוה מודב"מ כיון שהוא מודה בחיובו דלשיטתו הוא חייב אלא שב"ד לא מוציאם ממנו כיון שיש גם הודאה של התובע והוה כתרי ותרי מכ"מ הוא לשיטתו חייב וא"כ חשיב הודאה² ועיין מש"כ הקצוה"ח בס"ק ד' שהודאה במקצת חייב אע"פ שאין ב"ד נזקק להודאתו וכמו שכתב בס' פז ס"ק כג' שאם מודה בחמישים של אתנו וכופר בהלואה חייב שבועה אע"פ שהוא פטור על האתנן מדין קלב"ם מכ"מ כיון שהוא חייב לצי"ש על האתנן הוה מודב"מ אלא שקשה על מש"כ הקצוה"ח דבתוס' בב"ק כתב גם את הטעם שהודה לו על השעורין וגם הטעם של מחילה

הרא"ש בב"ק (לה:): הק' מדוע אמרינן טענו חייבים והודה בשעורין פטור אף מדמי שעורין כיון שמחל לו או שהודה לו, דאטו מי שיש לו שתי תביעות על חביר צריך לתבוע את שתיהם יחד ומה הראיה מזה שלא תבע שעורין שמחל או הודה ות' הרא"ש שע"כ איירי שהנידון על זמן ומקום אחד שהוא תובע את חביר שבשעה פלונית ביום פלוני הלוייתך חייבים והלה אומר שבאותו שעה לויתי ממך שעורין וא"כ יש ויכוח על אותו מעשה אם הוא היה של חייבים או של שעורין וא"כ בכה"ג שייך לומר דמדלא תבע ע"כ שמחל או שהוה הודאת בע"ד דכיון שהיה במעשה אחד א"כ היה צריך לתובעו את שניהם³

זה המשך לתביעה קמ"ל הר"י מיגא"ש של"ד במקום שהודה קודם התביעה פטור דאמרינן שלא חשיב כלל תביעה אלא אפ' במקום שיש לזה שם תביעה מכ"מ ההודאה מחלקת את התביעה לשנים

וכתב הר"י מיגא"ש עוד סברא שפטור היכא שהוא לא מערים דדוקא במודב"מ אמרינן שחייב שבועה משום שאינו מעיז ואמרינן דמה שהודה משום שאינו מעיז ואישתמוטי קא מישתמיט משא"כ הכא הוא כפר בכל מה שתבע ממנו ומה שהודה במין השני לא מהני כיון שאין פה הודאה במקצת אלא כפירה בכל הטענה

ב טענו חייבים והודה לו בשעורין פטור ובגמ' בב"ק (לה:): איתא דאמר רבה בר נתן שפטור אף מדמי שעורין והק' התוס' בסוגיין מנ"ל שלרבנן פטור אף מדמי שעורין כיון שלר"ג בודאי חייב בדמי שעורין בנוסף לשבועה שחייב על החייטים דאל"ה שהוא פטור על החייטים א"כ לא חשיב לר"ג הודאה במקצת כיון שאין הודאתו מתקבלת א"כ ל"ח מודב"מ וא"כ מנ"ל שלרבנן הוא פטור אף מדמי שעורין ות' דמשמע לרבה שפטור לגמרי אף מדמי שעורין ועוד ת' שגם ר"ג מודה שפטור מדמי שעורין ובכ"ז חשיב מודב"מ ולכאור' הביאור בשתי התירוצים של תוס' דהנה יש לדון מדוע לרבנן פטור אף מדמי שעורין דבפשטות הוה הודאה מצד התובע מזה שלא תבע שעורין יש פה הודאה שהוא לא חייב לו שעורין והוה הודאה כנגד הודאה ולכך פטור ולפ"ז לכאור' ל"ש לחייבו מדין מודב"מ כיון שאין ההודאה על השעורין מתקבלת אלא שברש"י בב"ק שם כתב שמה שפטור מדמי שעורין הוא משום דאחולי אחיל גביה וא"כ אין זה שהודאתו לא מתקבלת אלא אע"פ שהוא מודה מכ"מ התובע מחל על השעורין מזה שלא תבע וא"כ שפיר אפשר לומר שלר"ג פטור מדמי שעורין וחייב שבועה כיון שהוא הודה במקצת ולא אכפ"ל שהוא מחל לו על השעורין ועיין בשו"ע (ס' פח ס' יב') שכתב דיש מי שאומר שפטור מדמי שעורין דהוה כהודאת בע"ד ולכך גם אם יש לתובע עדים על

כ. ואפש' לבאר עוד שענין הודאת בע"ד אין זה נאמנות כלפי כל העולם דאין הוא נאמן אלא כיון שזה לחובתו א"כ הוא נאמן ע"ע שהוא צריך לנהוג לפי טענותיו, וכשיש הודאה נגד הודאה א"א להוציא ממנו כיון שהתובע נאמן כלפי עצמו יותר מהנתבע ומכ"מ אין זה חסרון בנאמנות הנתבע אלא שכלפי החובות של התובע הוא צריך לנהוג כמו שהוא אומר וא"כ הוה מודב"מ שלדין שבועה לא איכפ"ל הודאתו של תובע כיון שאין הוא נאמן כלפי הנתבע.

כא. ולכאור' ה"ה במח' ר"ג ורבנן איירי בכה"ג שהוא תבעו חייבים והודה לו בשעורין שלר"ג חייב שבועה דא"צ ממין הטענה אבל צריך שהודאת הנתבע היא הודאה על מה שחביר תבע אבל אם תבעו חייבים שהלוה לו ביום פלוני והוא מודה לו על שעורין ביום אחר אפשר' שלא הוה מודב"מ ועיין ברמב"ם לגבי שאלה והלואה

הרב אליהו פינס

בענין מרבין על השכר

שנים עשר, (הגרש"ז הירשמן) ועיין משנ"ת לקמן בדברי הר"י מיגא"ש

ובמקח כיון שהוא קנה עכשיו את המקח א"כ הוא מחויב להעמיד לו עכשיו את המעות וא"כ כשהוא קוצץ שאם תפרע לי לגורן ביותר אסור דיש כאן המתנת מעות ומה שייקר לו הוא בשכר המתנת מעות ובגמ' אוקמא דכ"ז רק בקצץ אם מעכשיו בפחות אבל כשלא קצץ אם מעכשיו בפחות שרי אע"פ שמוכר לו סחורה בהמתנה ביותר מדמיה ולכאור' ביאור הדברים דהיכא שלא קצץ אם מעכשיו בפחות א"כ אמרינן שאוזו מוזיל גביה דכמו שבכל מקח הוא יכול לקצוץ כמה דמים שרוצה ה"נ הוא קוצץ למכור ביוקר משא"כ שאמר אם מעכשיו בפחות א"כ לא שייך לומר שזה המחיר שהוא תובע על החפץ שהרי אם ישלם עכשיו הוא ישלם פחות וע"כ מה שמשלם אח"כ יותר הוא בעד המתנת מעות ולכך טרשא שרי.

והק' האחרונים כיון ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף א"כ מדוע אם ישלם לו מתחילה בפחות לא הוה ריבית כיון שמה שמשלם לו מתחילה הוא מלוה בעלמא כיון שלא חל חיוב וא"כ יוצא שהוא מוזיל לו את דמי השכירות בשכר הלואה (ועיין משנ"ת לקמן בדברי הראשונים בב"ב שלכאור' הק' קושיא זו ובדברי הר"י שנראה מדבריו שהגמ' בסוגיין התיחסה לשאלה זו) ולכאור' אפשר ליישב בפשטות דהכא שרי דלא גרע מפסיקה בהזולה ששרי ואע"פ שנותן את המעות לפני שחל המקח וה"נ הכא שרי בהזולה והביאור כמוש"כ לעיל כיון שהמעות מחייבות תמורה חשיבי מעות מקח ולא מעות הלואה וה"נ הכא וצ"ל עוד שהכא חשיבי יש לו כיון שיש לו את גוף הקרקע (ואע"פ שאין לו עכשיו את השימוש של עוד שנים עשר חודש) אלא שלכאור' דבר זה תלוי במח' התוס' והריטב"א וכמו שיתבאר

א מתני' ב"מ סה. מרבין על השכר ואין מרבין על המכר שואלת הגמ' מ"ש רישא ומ"ש סיפא רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף והאי כיון דלא מטא זימניה למיגבא לאו אגר נטר ליה משווא הוא דהכי שויה וכו'

וביאור דברי הגמ' דבשכירות כיון שמעיקר דינא צריך לשלם בסוף א"כ מה שאוקיר לו אם ישלם בכל חודש אין זה בעד ההמתנה כיון שאין כאן המתנה כלל שמלכתחילה החיוב לשלם אחר החודש וא"כ לא שייך ריבית בהכי אלא שצ"ב דא"כ מדוע הוצרכה הגמ' לזה שמישווא הוא דשויה הכי דגם אם אינו שווה שנים עשר אלא עשר אין כאן ריבית כיון שאין כאן המתנה כלל^{כב} ואולי אפשר לומר דאה"נ דמש"כ בגמ' שזה השווי אין זה סיבה להתר אלא הגמ' אומרת שזה המציאות דכיון שאינה משתלמת אלא בסוף א"כ מישווא הוא דשויה הכי וזה המשך לזה ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, אלא שצ"ב מה שמוסיפה הגמ' דמה שאמר לו אם מעכשיו בעשר זוזים לשנה אזולי הוא דקא מוזיל גביה דמשמע שזה חלק מהתירוץ, שהשווי האמיתי הוא שנים עשר ולפמש"כ מדוע צריך לומר שאוזולי מוזיל גביה דגם אם המחיר האמיתי הוא עשרה מכ"מ זה שפסק עמו אם של חודש בחודש סלע לחודש שרי כיון שאין כאן המתנה כלל ואולי צ"ל שהגמ' סברה שאם המחיר היה עשר גם אם אין כאן המתנה כלל היה אסור מדרבנן כיון שזה נראה כאילו יש כאן המתנה כיון שקצץ עמו אם מעכשיו בעשרה ואם לאחר מכן ביב' ולכך תירצה הגמ' שמדאורייתא אין איסור כיון שאין כאן המתנה כלל ומדרבנן אין איסור כיון שאמרינן שזה המחיר האמיתי ומה שקצץ עמו אם מעכשיו בפחות איו זה המחיר אלא אזולי מוזיל גביה ולפ"ז כל דברי הגמ' הם באים ליישב מדוע אין ריבית בזה שהוא מקבל אח"כ

בענין מרבין על השכר • קבה

של כל השנה ולכך שרי אפילו בפסיקה בהזולה דאוזולי מוזיל גביה,

ב איתא בגמ' בב"ב (פו:): השוכר את הפועל לעשות עמו לגורן הים בדינר ולגורן יפה סלע אסור להנות ממנו אבל אם שכרו מהיום מותר דהיינו שאם קצץ אם הפועל שיעבוד לו לזמן הגורן ואם ישלם לו עכשיו יתן לו דינר ליום ואם ישלם לו בזמן הגורן יתן לו סלע אסור כיון שהפועל עובד בשבילו עבודה ששוה סלע בעד זה שהשוכר הקדים לו מעות ונתן לו רק דינר משא"כ היכא שהוא מתחיל לעבוד מיד שרי דאין כאן המתנה כיון שהתחיל לעבוד מיד וסברה הגמ' שכל הימים חשיבי כקציצה אחת וכיום אחד דמי וא"כ חשיב שהתחיל לעבוד לו בשעת הגורן ואין כאן המתנה ושואלת הגמ' ממה שאמרה לעיל דהיכא שהוא חילק את המקח לזמנים כל יום חשיב כעסק נפרד וא"כ מדוע בזה שהוא התחיל לעבוד היום שרי כיון שעדיין על שעת הגורן לא התחיל ות' הגמ' דאה"נ אלא שברישא שרי כיון שאין איסור לזולל בשכירות ויכול לתבוע בעד השכירות איזה מחיר שרוצה דאוזולי מוזיל גביה^{כג} ושרי לפסוק בהזולה ומה שברישא אסור כיון שלא התחיל במקח א"כ נראה כאגר נטר דנראה שיש כאן המתנה כיון שהוא לא התחיל לעבוד לו ויש המתנה ולכך אסור להזיל בעד המתנה זו.

וביאר הרשב"א והריטב"א שם דהא דשרי לאוזולי בשכירות הוא משום דמי לפסיקא ששרי לפסוק בהזולה וכמו שמצינו בגרמידי והכא חשיב ישנו בעולם כיון שגוף הפועל בעולם, וא"כ אין כאן המתנה כלל וכמו שביארנו לעיל שהמעות מעות שכירות מתחילה ומה שברישא אסור איירי דוקא בפועל כיון שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום וא"כ לא חשיב שהשיעבוד חל לגמרי וא"כ הוה כאין לו דמי להלואה שהמעות לא מחייבות אותו להעמיד תמורה ולכך אסור מדרבנן ולכא"ו צ"ל בביאור החילוק בין קיראה לפועל דאע"פ שגם בקיראה הוא יכול לחזור בו מכ"מ התם שרי ביש לו כיון שאם חוזר בו יש מי שפרע דלכתחילה הוא מחויב להעמיד את המקח וא"כ חשיב כמעות מקח ואין זה נראה כמעות הלואה, משא"כ בפועל שמלכתחילה יכול לחזור בו א"כ זה נראה כמעות מלוה ועיין בריטב"א מה שביאר שם, ובשכירות קרקע כתבו הרשב"א

דאיתא בגמ' לעיל דהיכא שפסק עמו על קיראה ששנים עתה ארבע בסלע ואמר לו יהיבנא לך חמשה אם יש לו מותר ואין לו אסור דפסיקה בהזולה שריא במקח היכא שיש לו והק' התוס' מדוע באין לו אסור ומאי שנא מטרשא ששרי למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה (דסבר התוס' שטרשא חשיב כאין לו דכיון שהוא נותן לו את המקח עכשיו וההלואה היא על המעות וא"כ על המעות אין סברא דיש לו בשביל שיחשיב את זה כמעות מקח כיון שהוה הלואה גביה ודווקא שנותן מעות עבור מקח הוה מעות מקח ואע"פ שלא חל המקח כיון שיש לו ויש למקח על מה לחול) ות' תוס' דשאני קיראה כיון ששומתו ידועה הוה כמפרש ולכך אסור באין לו וכמו שמצינו בטרשא ויוצא לדברי התוס' דאפילו במפרש אם יש לו שרי לפסוק בהזולה וא"כ לפי דברי התוס' אתי שפיר כיון שהכא איירי שנתן לו מעות וההלואה זה השכירות דומיא דקיראה ויש לו את הקרקע שהוא משכיר א"כ חשיב יש לו וביש לו שרי אפילו במפרש שהוא מוזיל גביה ולא קשה ממכר דאיירי בלא קץ ליה, וכ"כ הרשב"א בב"ב וכמו שיתבאר לקמן.

אלא שלשיטת הריטב"א יש להקשות דהריטב"א תירץ על קו' התוס' דיש לחלק בין טרשא לקיראה דטרשא חשיב כמו יש לו כיון שהמקח חל על הקרקע וא"כ יש סברא שבמקח הוא יכול לקבוע לו מחיר יקר על המקח וכ"ז רק בלא קץ ליה דאמרינן שזה המחיר של הקרקע משא"כ בקץ ליה אסור דאין זה המחיר של הקרקע וכמוש"כ לעיל, ולפי דבריו יוצא שגם ביש לו היכא שקצץ לו אסור לפסוק בהזולה וא"כ קשה מדוע בשכירות מותר להזיל לו מחמת הקדמת השכר כיון שקצץ לו אם לאחר מכן ביותר,

ולשיטתו צ"ל דכיון שהשכירות חלה עכשיו א"כ אפילו בקצץ שרי ודווקא ביש לו אסור היכא שאין המקח חל עכשיו משא"כ היכא שהשכירות חלה מיד דאע"פ שהתשלום הוא על השימושים מכ"מ בודאי כבר מתחילה הוא מחויב להעמיד לו את השימושים ויש לשוכר זכות בקרקע להשתמש בה כל ימי השכירות וא"כ אפשר כבר לקצוץ את המחיר על השימושים דאין זה כיש לו סתם אלא שמתחילה הוא מחויב להעמיד את השימושים

כג. ודלא כרשב"ם שביאר שאין הסוגיא מדברת בענין הזולה בשכירות אלא ש'ת' הגמ' שלפועל אין שער קבוע שכל אדם רגיל לזלול בעצמו אם אין לו עבודה אחרת ולכך אין כאן ריבית ועיין ביד רמה מש"כ בביאור שיטתו-

והריטב"א שאפילו אם אינו נכנס מיד לדור שרי אע"פ שפסק עמו אם לאחמ"כ ביותר והטעם כיון שבשכירות קרקע זוכה בה מעכשיו זכיה גמורה ואין הלואה כלל וא"כ לפי דבריהם אתי שפיר מה שהק' לעיל מדוע אין ריבית בשוכר קרקע היכא שהקדים לו המעות והן הן הדברים אלא שלכאור' יש להק' מדוע הוצרך הראשונים לומר שבשכירות הוא זוכה קנין גמור ומדוע לא כתבו שבשכירות קרקע שרי משום דהוה כפסיקה שאע"פ שלא חל הקנין מכ"מ המעות מעות מקח ואפש' שהיא גופא כוונתו שזכה זכיה גמורה כוונתו שע"י נתינת המעות חל שיעבוד גמור בקרקע שהקרקע משועבדת לו כבר ועדין צריך לטעמא דפסיקה כיון שלמעשה המעות לא ניתנו על הקנין אלא על השימושים⁷¹,

ובתוס' (שם) כתב שאין חילוק בין פועל לקרקע אלא בשתייהם יש חילוק אם נכנס עכשיו לדור או לא ובמתניתין איירי שנכנס לגור עכשיו ולכך שרי לפסוק בהזלה ולכאור' קשה מאי שנא מקיראה ששרי לפסוק ביש לו אפילו שהוא לא קיבל את המקח עכשיו ואולי צ"ל שסבר התוס' שהיכא שלא קיבל את השכירות עכשיו חשיבי השימושים כמי שאין לו דאע"פ שהקרקע בפנינו מכ"מ השימושים לא בפנינו ומחזי כאגר נטר ליה, משא"כ בקיראה כיון שהחפץ הנקנה בפנינו א"כ אינו נראה כהלואה אלא שהמעות הם על מה שלפנינו וה"ה בשכירות היכא שהוא התחיל בשכירות שרי דזה אינו נראה שהוא נותן את המעות בשביל הלואה כיון שאנו רואים שהוא התחיל עכשיו בשכירות וא"כ אמרינן שהמעות מעות של שכירות ושרי,

ועוד אפשר לומר שסבר התוס' שבשכירות היכא שלא מתחיל לגור כבר כיון שהוא נותן לו את השימושים של אח"כ מחזי כהלואה כיון שהוא לא יכול להעמיד לו עכשיו את השימושים של מחר משא"כ שהוא נותן לו חפץ בעין אפילו שהוא נותן לו אח"כ לא מחזי כהלואה כיון שהוא יכול להעמיד לו את החפץ מיד א"כ אמרינן שאין המעות על הזמן וכמוש"כ לעיל וה"ה היכא שהתחיל לדור אין כאן מחזי כהלואה כיון שאנו רואים על מה ניתנו המעות ולא בשביל הלואה

ובר"י מיגא"ש כתב לבאר דהיכא שנתן לו מעות מתחילה בהזלה והתחיל הפועל לעבוד מיד לא הוה ריבית ואע"פ ששכירות אינה משתלמת אלא בסוף וא"כ הוה כהלואה (וכמו שהק' מתחילה) כתב הר"י דכ"ז היכא דלא בעי משכיר למיתן ליה בתחילה הוא דלא מחיבינן ליה לשלומי אלא לבסוף אבל היכא דיהיב ליה זוזי מתחילה שכירות מיקרי ולא הלואה ואין כאן אגר נטר ליה ובקובץ הערות ביאר דבריו שבשכירות גם אם אינה משתלמת אלא לבסוף אפשר לשלם בהתחלה והביאור בזה דבשכירות אפשר לשלם על השימושים וזה שייך לשלם רק בסוף דכ"ז שלא השתמש אין מחייב, ואפשר לשלם גם על קניין השכירות שהוא קונה את הקרקע לשכירות ויש לו זכויות בקרקע וא"כ ע"ז אפשר לשלם מהתחלה דהוה כמו כל מקח שהתשלום הוא על הקניין ולא על השימושים ועיין בנתה"מ שכתב שהיכא שמשלם מתחילה לכו"ע שכירות קניא וכ"כ במחנה אפרים וא"כ אין כאן מעות מלוה אלא מעות שכירות ועפ"ז כתב הר"י שלכך זילזולי בשכירות שרי כיון שאם משלם מתחילה חל כבר השכירות א"כ אין כאן הלואה אלא מישוא הוא דשויא וכתב הר"י דההינו הוא דאמרינן בסוגיין מרבין על השכר ואוקימנא לטעמא דמילתא משום שאוזולי מוזיל גביה ונראה מדבריו שהוא פירש את דברי הגמ' שמה שכתוב דמה שקצץ לו אם אתה נותן מתחילה בעשרה אוזולי מוזיל גביה הוא תשובה למה ששאלנו מתחילה מדוע לא יהיה ריבית מכח הקדמת המעות וע"ז תירצה הגמ' דאוזולי מוזיל גביה.

ועוד אפשר לבאר בדברי הר"י כמוש"כ לעיל שהיכא שמשלם מתחילה אע"פ שהוא משלם על השימושים שעדיין לא הגיעו מכ"מ אין כאן מעות מלוה וכמוש"כ לעיל דהמעות מעות שכירות ודמי לפסיקה

ד] הרי"ף הביא דברי התוספתא דבמכר אם מתחילה קצץ לו בשנים עשר מנה ליב' חודש ואחר שהחזיק בשדה הקונה רוצה לפרוע לו עשר עכשיו שרי וביארו הראשונים (הנמו"י והרמב"ן וכו') דדמי לשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף ובכ"ז אם משלם מתחילה שרי משום שאוזולי מוזיל גביה ה"נ הכא כיון שיש

כד. ועוד יש להק' על דברי הריטב"א שדימה את דין הגמ' שם לגרמידי דשרי לפסוק בהזלה היכא שיש לו ולכאור' לשיטתו צ"ב כיון שכתב שהא דשרי ביש לו לפסוק בהזלה הוא רק היכא דא קצץ וא"כ התם איירי בקצץ וא"כ מדוע שרי לפסוק ביש לו וצ" דמה שהביא הריטב"א מגרמידי משום שסבר שלא איירי שם בסתם פסיקה אלא שאירי שפוסק על דבר מסוים ובכה"ג שרי אפילו בקצץ כיון שאוזולי מוזיל גביה דהוה כקנה עכשיו לגמרי. ואולי זה כונת הרשב"א במה שכתב בסוף דבריו דדוקא משום שזכה קנין גמור דאי משום פסיקה לא שרי היכא שקצץ.

בענין מרבין על השכר • קבז

דשאני שכירות היכא שמשלם מתחילה אין כאן תשלום על חיוב אלא קניין סתם

ה ברמ"ך (הובא בשיטמ"ק) כתב לבאר דברי המשנה שאייר שקצץ עמו אם של חודש בחודש בדינר לחודש והחזיק בה המוכר או שקנה בחליפין וכן השער בשוק ואחר שהחזיק אמר השוכר שאפרע לך עכשיו עשרה דשרי כיון שאזולוי מוזיל גביה וכמוש"כ בתוספתא. ולכא' צ"ב דלפי דבריו מדוע צריך לומר דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף דגם במקח היכא שקצץ עמו מתחילה על שנים עשר דינר מותר לו חפרוע בפחות ועוד דלפ"ד מ"ש שכירות ממכר וכן מדוע לפני שהחזיק בה אינו יכול לפרוע לו בפחות ומ"ש מהסוגיא בב"ב שהבאנו לעיל ששרי אע"פ שלא החזיק עכשיו,

וצ"ל בביאור דבריו שבמשנה איירי שפירש מתחילה עם מעכשיו בעשר ואם לאחמ"כ ביב' ולכך בשכירות שריא בכה"ג דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ובמקח אסור בכה"ג אלא שהוקשה לרמ"ך מדוע אם ירצה לשלם עשרה רשאי ומדוע אין כאן ריבית וכמו שהק' מתחילה וע"ז ת' הרמ"ך דאח"כ נ"א אם מתחילה רוצה לשלם בפחות אסור כיון שיש כאן ריבית בעד הקדמת מעות ובמשנה שרי בפחות רק היכא שהחזיק קודם לאחר שהסכים לשלם יב' לסוף השנה ובכה"ג אם ירצה לחזור בו רשאי כיון שהוא פורע חובו וכמוש"כ מקודם (הגרש"ז הירשמן)

לו חיוב לפרוע לו בעוד שנים עשר חודש יכול לקצוץ עמו שימחל לו על חלק מהחוב בתנאי שהוא משלם מיד והוא כמו מכירת שטרות שמוכרן בפחות משווי החוב ושרי משום דאזולוי מוזיל גביה ובמרדכי כתב עוד שמכאן משמע שאם פורע חובו קודם זמנו שרי לפרוע לו בפחות משום שזולוי מוזיל גביה, ולכא' יש להק' מה ההו"א שיהא אסור בכה"ג כיון שאין כאן הלואה כלל שהלוה לו המלוה אלא שהלוה פורע לו מקודם והמלוה מוחל לו חלק מהחוב בתמורה לזו ואין כאן סחר המתנה כלל וצ"ל דהו"א דכיון שזמן הפרעון הוא לאחר זמן א"כ אין זכות למלוה במעות אלו ואי יכול לתובעם וא"כ כשהלוה פורע לו מקודם מחזי כהלואה חדשה שהוא מלוה לו והמלוה פורע לו בזה שבזמן הפרעון הוא לא משלם לו את המלוה ולכך הו"א דאסור וזה הוכיחו הראשונים דאע"פ שבשכירות זמן הפירעון הוא בסוף מכ"מ יכול לקצוץ איתו שהוא ישלם לו מתחילה במקום מה שיתחייב לשלם אח"כ וא"כ ה"ה הכא לא מחזי כהלואה כיון שהוא פורע לו עכשיו על החוב שהוא יתחייב לפרוע לו בזמן הפירעון וצ"ב

ולכא' נראה מדברי הראשונים שסברו שבשכירות היכא שמשלם מתחילה אין זה על הקניין אלא על השימוש דא"נ שהתשלום על הקניין א"כ מה הראיה למכר

הרב שמואל פליסקין

בדין עבד בנדרים בנזירות ובשבועות סוגיא דדף סב, ב - דעת התוס'

חלים כלל, וערכין חלים ואין רבו כופהו, ורק שוו בזה דבתרוויהו "אין הרב כופהו", נדרים משום דלא חלים, וערכין משום דאינם נוגעים לרב.

דעת הרמב"ם בסוגיא

והנה לשון הרמב"ם פ"ב מנזירות ה"ז "נשים ועבדים יש להן נזירות. והאב או הפעל מפר נזירות האשה אם רצה כשאר הנדרים. אבל העבד יש לרבו לכף אותו ולשתות ולהטמא למתים ואם לא כפה אותו נוהג נזירות".

ובה"ח" נדר העבד שאר נדרים שיש בהן ענוי נפש או שמעפבין את המלאכה או שהעריך. אין רבו צריך לכפו מפני שאין נפשו קנויה לו ולא יחול עליו נדר. למה הדבר דומה לאוסר פרות אחרים עליהם. אבל אם אין שם ענוי ולא דבר שמעפב מלאכה אינו יכול לכפו. נדר עבדו בנזירות ואמר לו מופך לה יצא לחרות ותיב להשלים נזירותו. שהעבד פופין אותו ואין מפרין לו. ואם הפר יצא לחרות".

ובדברי הרמב"ם מבו' דלא כתוס', וסב"ל לר"מ דדין הערכין כדין הנדרים דתרוויהו לא חלים כלל, ולפ"ז הברייתא שהשוותה את דין הנדרים לדין הערכין בתרוויהו אין חלים כלל.

והנה מבו' דדין הנדרים וערכין שונה מדין הנזירות, דדין הנזירות דחלים, ויכול רבו לכופו לשתות ביין וליטמא למתים, ועי"ז בטלה נזירותו לכאורה^{כה}, ואילו נדרים וערכין תרוויהו כי

משנה נזיר סב, ב "חומר בעבדים מבנשים שהוא מפר נדרי אשתו ואינו מפר נדרי עבדו, הפר לאשתו הפר עולמית, הפר לעבדו יצא לחירות, ומשלים נזירותו"

ופי' התוס' "חומר בעבדים שאינו מפר נדרי עבדו. שאף בנזירות מוחה ונתרצה שוב לא יכול להתיר כי אם בהתרת חכם דוקא: הפר לעבדו יצא לחירות. שנשתחרר ואח"כ משלים היפר לאו דוקא אלא כלומר מיחה".

ובגמ' "ת"ר למה רבו כופו לנזירות אבל לא לנדרים ולערכין מאי שנא גבי נזיר דאמר רחמנא {במדבר ל-ג} לאסור איסר על נפשו במי שנפשו קנויה לו יצא עבד שאין נפשו קנויה לו".

ובגמ' מסיק "אלא אמר אביי למה רבו צריך לכפותו לנזירות ואין צריך לכפותו לנדרים ואינו צריך לכפותו לשבועה מ"ט דאמר קרא {ויקרא ה-ד} להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא להרע לאחרים שאין הרשות בידו".

ומבו' במסק' הסוגיא דדין הנזירות הוא דחל, ואם רבו כופהו בטל מעליו הנזירות, ולגבי נדרים איכא ילפו' מלהרע או להיטיב דלא חל עליו הנדר, דנודר על דבר שאינו ברשותו.

ובדין הערכין, כ' התוס' דאם העריך מתחייב - בשונה מנדרים - שאם הגיע לידו ממון ע"מ שאין לרבו רשות בו משלם לערכין, ושאני מנדרים, כיון דאין בערכין משום עינוי נפש וביטול מלאכה, ולפ"ז הברייתא דמשווה את הנדרים והערכין לא דמו בדינם, נדדרים לא

כה. והנה הגר"ד חקר בדעת הר"מ שמא הנזירות עצמה קיימת עליו ורק האיסורים בטלים, דהרי כ' הר"מ דכופהו על האיסורים, והביא צד כזה מפורש בירושלמי בסוגיין, וצ"ע אם שייך לומר כן בדעת הר"מ, אי מקרא, אי מסברא, כדלהלן. אי מדברי הרמב"ם, הנה לשונו "אבל העבד יש לרבו לכף אותו ולשתות ולהטמא למתים ואם לא כפה אותו נוהג נזירות". ומשמע דאי כפהו אינו נוהג נזירות, מדלא כתב "ואם לא כפה אותו כל איסורי נזירות עליו". ואף מסברא לא הבנתי האי צד דאם אינו בעל איסורי נזירות הרי לכאוי' יש לו להתבטל תורת נוהג נזירות לגמרי [דאף להמבו' בריטב"א שבועות ד"כ דנזירות הוא חלות קדושה על גופו [כדוגמת כהן], והאיסורים חלים ממילא עליו, מ"מ לולי איסורי הנזירות לענין מה היו נזיר] אך הגר"ד צידד דכות הכפיה הוא דיכול לבטל תורת קיום נזירות ביחס להאי דינים ומו"מ היו נזיר ומביא קרבנות בגמר ל' יום, וצ"ע ויעור' בירושלמי דיש צד כזה דכופהו הרב ליטמא והעבד לוקה [וצ"ת, דלאונס דמי].

בדין עבד בנדרים בנזירות ובשבועות • קכט

בדין נדרי עבד אם חייב לקיימם אחר שיצא מרבו

והנה כ' הרמב"ן בהלכות נדרים (כד, ב מדפה"ר) וכן בריטב"א והנמו"י (שם) דעבד שנדר תחת רבו ולא חל הנדר מ"מ אחר שיצא ממנו חל עליו נדרו וחייב לקיים. וצ"ע טובא, דהרי מבו' בגמ' דמעטינן עבד שנדר נדרי עינוי נפש או ביטול מלאכה דלא חלים מלהרע או להיטיב, והרי להרע או להיטיב הוא תנאי בעיקר גדרי הנדרים מה שייך שידור, ומה שהוא מרע לאחרים, מפקיע רשותו לנדר, וכיון דמתנאי הנדרים דלא יחול, ממילא אינו שייך שידור נדר כזה בכלל, וחסר בעיקר חלות הנדר, והיאך יחזור ויחול עליו.

והנה כדין שכ' הרמב"ן גבי נדרים והסכימו ע"ז הראשונים, כמו"כ סבי"ל לרמב"ם גבי ערכין, [וכמו"כ מצאנו ברש"י ערכין כפי שהבאנו], דאחר שיצא לחירות חייב לקיים נדרו, ונראה דכמו"כ יודה הרמב"ם גבי שאר נדרים.

ולדעת הר"מ נראה דמאחר וכל הסוגיא הוא ילפו' מנפשו קנויה לו', ממילא חל עליו הנדר אחר שיצא לחירות, דעיקר המיעוט אינו אלא דקנין הרב עדיף על העבד, דקנין הרב מבטל רשות העבד, ואינו כילפותא דלהרע או להיטיב דמתנאי הנדר דלא יהיו כלל, רק כאן הוא ילפותא דאין לו זכות בעיקר העבדות שלו לנדר נגד הרב, וממילא אחר דיוצא לחירות הרי הנדר קיים וחוזר וחל עליו, ולהלן הדבר יוסבר יותר.

ולפי"ז מדויק היטב לשון הר"מ אין רבו צריך לקפּוּ מִפְּנֵי שְׁאֵין נִפְשׁוֹ קְנוּיָהּ לוֹ וְלֹא יִחַל עָלָיו נֶדֶר, וצ"ע דלכא' אינו מתאים לשון זו דהיה לו לומר רק דלא חל הנדר, דמה ענין זה לכפיה, והרי אינו בעל הנדר בכלל, ומאי שייך לשון כפיה לכאן.

אלא נראה כנ"ל, דכל יסוד הדין הוא דמתבטל נדרו מכוח מה דהכפיה כאילו מאליה היא, דבאמת דעת הר"מ דאחר דיצא לחירות חייב לקיים נדרו וכדין שכ' גבי ערכין דחייב לתת ערכין שהעריך אחר שיצא לחירות וכמבו' במשנה ריש ערכין, אלא דכל זמן היותו תחת האדון חשיב דכיון דנפשו אינה קנויה לו ממילא הוי כנודר על דבר של אחרים לאחרים, אך לא הוי כתנאי בעיקר הנדר, אלא מיעוט ברשותו

הדדי, בהו"א הגמ' סברה דחלים אין רבו כופהו עליהם, דליכא מיעוטא ללמוד נדרים וערכין כופהו, ומשום דיש היכ"ת דאינו עינוי נפש וממילא לא שייך בזה המיעוט ד"על נפשו - במי שנפשו קנויה לו", ואילו בנזירות דהוא עינוי נפש יכול הרב לכפותו מכוח מיעוטא דנפשו קנויה לו, ומסק' הגמ' דבתרויהו לא חיילי, דילפי' מלהרע ולהיטיב דכיון דאינו ברשותו לנדר בעינוי נפש ממילא אין הנדרים והערכין חלים כלל, וזה בין בנדרים ובין בערכין.

ונראה דבאמת אי מצד ילפו' דלהרע או להיטיב לא היה שייך למעט ערכין, דהוא מיעוט בדין שבועות ואיתקש שבועות לנדרים ונמצא דבתרויהו יש את המיעוט, ורק מאחר וכתב הר"מ דהמיעוט הוא מהא דנפשו קנויה לו דהוא דין כללי ברל נדרים, שייך למעט גם ערכין.

והנה מבו' בתוס' דסבי"ל דזה לא על חשבון האדון, וחלים ערכין עליו, וצ"ע דעת הר"מ אמאי נוגע לאדונו דהרי לא הוי לא בכלל עינוי נפש ולא ביטול מלאכה, דהא מתחייב לשלמו מדברים שאין לרבו רשות בהם,

ועוד צ"ע דהרי בגמ' מבו' דדין נדרים דלא חלים למדנו מ"להרע או להיטיב", וצ"ע טובא אמאי כ' הר"מ דהמיעוט מ"לאסור איסור על נפשו יצא זה שאין נפשו קנויה לו" דהרי נפק"מ בזה כמו שנתבאר, דאי משום דינא דלהרע או להיטיב אין זה שייך למעט ערכין, דהוא מדיני נדרים ושבועות, ורק משום דהוא נלמד להר"מ מנפשו קנויה לו ממילא אף ערכין מתמעטים, והרי מסק' הגמ' לא כן, ומהיכן לקח הר"מ לעשות נפק"מ לדינא וצ"ע.

והנה בר"מ ערכין פ"א ה"ז כתב הַעֲבָד נִעְרָךְ וְעוֹרָךְ כְּשֶׁאָר יִשְׂרָאֵל. וְאִם יִפְדֶּה וְהָיָה לוֹ יִתֵּן עֶרְךָ שְׁנֵדֶר, ומקורו ממשנה מפו' ריש ערכין ב, א דעבד וכן אשה מעריכים ונערכים ופירש"י שם דעבד ואשה אחר שיצאו, אשה מבעלה ועבד מאדונו, משלמים, ונמצא דמשנה מפו' היא דבערכין עבד יכול להעריך.

והנה זה מקור לדעת התוס' בסוגיין דעבד מעריך כיון דאין בו משום עינוי נפש או ביטול מלאכה, אמנם לדעת הר"מ הוא סתירה גלויה, דבהל' נזירות כתב דעבד אינו מעריך כיון דאין נפשו קנויה לו, וכאן כתוב דעבד מעריך כשאר ישראל, וצ"ע טובא.

לנדר דעדיפא רשות הרב על רשותו ואחר דיוצא לחירות חוזר הנדר וחל עליו דנמצא דליכא חסרון בגוף הנדר.

ונמצא פלגינן בעיקר הנדר דכל זמן היותו תחתיו, האדון הוא בעל הנדר ואין צריך לכופו ואין חל הנדר ואחר שיצא ממנו הרי חל הנדר מעתה וצריך לקיימו בכל פרטיו ודקדוקיו.

וזהו המדויק מלשון הר"מ דאי"צ לכופו דכל עיקר יסוד ודין נפשו קנויה לו הוא דין ההאדון רשותו מונעת את השתעבדות העבד לדבר שהוא נגדו אך אי"צ ביטול בעיקר הנדר וממילא כל זמן היותו תחתיו מהלך כפיה זו הוא ממילא, ואין מקום לנדר [וכפיה זו אינה כפיה הנתבעת ששייך שהאדון ימחל עליה אלא כפייה אשר מצד הבעלות עצמה עומדת ודו"ק], וממילא בטל כל נדרו.

בדין עבד בשבועה וחילוק שבועה מנדרים

והנה בדין עבד שנשבע כ' הר"מ בהל' שבועות פ"ב ה"ו "עבד ששבע אין רבו צריך לכפותו. והרי הוא אחר ששבע קנהם ששבע. לפי שאין גופו קנוי לו כדי שתחול עליו שבועתו ונאמר בשבועות (במדבר ל-ג) 'לאסר אסר על נפשו' מי ששפשו ברשותו יצא עבד שהוא ברשות אחרים. ונמצא זה כמו ששבע על נכסי אחר, ולא חילק הר"מ בין שבועות של עיניו נפש לשאינם, דבכל גוונא אינו יכול כלל לישבע. וצ"ע מ"ש מנדרים, וכבר השיגו הראב"ד בזה ועוד השיג שם דדוקא גבי נזירות נאמר הדין דכפיה כיון דילפי' ליה מקרא דלאסור איסור על נפשו דהוא דין כפיה וגבי נדרים דממילא בטלים היינו משום דילפי' ליה מלהרע או להיטיב והיאך כ' דילפי' ליה מלאסור איסור על נפשו.

והגרי"ד אמר בדעת הר"מ דהחילוק בין נזירות דצריך לכופו לנדרים ושבועות דאי"צ לכופו הוא משום דגבי נזירות איכא ילפו' דואמרת לרבות את העבדים אך גבי נדרים, כיון דליכא להאי ילפו' לרבות, ממילא בטל אף בלא שכפשו.

והחילוק בין^{כו} נדרים לשבועות הוא דכל השבועות אינם חלים ובנדרים רק

נדרים עיניו נפש נתמעטו, דין שבועות חלוק מדין נדרים לגמרי נדרים הוא איסור חפצא והיינו דע"י שנודר קובע דין איסור בהחפצא, וממילא אינו נודר בדבר שהוא של האדון, אלא בדבר של העבד רק דמכוח תביעת האדון במה דהאיסור חפצא, אוסר את הגברא בדבר שהוא נפשו של האדון ממילא אינו חל, ושפיר מתבטל, וממילא תלוי אם הוא נדרי עיניו נפש דזה קנוי לאדונו, אך עיקר הנדר דהוא על החפצא אין העבד קנוי לאדון לענין זה, ושפיר אחר שיצא מאדונו חלים עליו לגמרי כל הנדרים.

משא"כ שבועות, דהוא איסור על גופו, הרי כיון דאין נפשו ברשותו, נודר בתחום שאינו שלו, וממילא אינו חל כלל, ויש להוסיף דהוא לשון הר"מ דהרי הוא אחר שנשבע כקודם שנשבע דאינו בכלל שבועה והוא חסרון בעיקר מעשה השבועה כיון דהוא נודר על נפש שאינה ברשותו לנדר עליה, ואשר ע"כ שפיר אין חוזר וחל עליו אחר שיצא מאדונו כיון דמעשה השבועה לא היה ברשותו, משא"כ בנדר דהאדון אי"צ לכופו אך מ"מ עיקר נדר הוא ברשותו רק דהאיסורים אינם בבעלותו אך אחר שיצא חיילי עליו.

קושיה על דברינו מדיוק דברי הר"מ דנזירות כיון דנתבטלה שוב לא חלה

והנה הר"מ פ' פשט המשנה לעיל דהיפר לעבדו יצא לחירות ומשלים נזירותו, דהיכא דהוא ביטל נדרו בלשון הפרה עי"ז יוצא לחירות כמניח לו רבו תפילין מדלא כפאו הרב, הפקיע שעבודו מעליו ויצא לחירות.

וצ"ב אמאי כ' דין זה דאחר שיצא לחירות משלים נזירותו דווקא היכן דהיפר לו בלשון הפרה וז"ל הר"מ "נדר עבדו בנזירות ואמר לו מופר לך יצא לחירות וחיוב להשלים נזירותו. שהעבד פופין אותו ואין מפרין לו. ואם הפר יצא לחירות", ולא כ' הדין סתם דכל היכא דכפאו רבו משלים נזירותו אחר שיצא לחירות, "נשים ועבדים יש להן נזירות. והאב או הבעל מפר נזירות האשה אם רצה כשאר הנדרים. אבל העבד יש לרבו לכף אותו לשנות ולהטמא למתים ואם לא כפה אותו נוהג נזירות", דהרי דינא דמשלים נזירותו יסודו הוא

כו. יסוד זה איתא בקר"א בסוגיין אך הוא הלך בדרך אחרת דשבועות חוזרים וחלים עליו אחר שיצא כדון ערכין, ודלא כדברינו. והגרי"ד היה מקור הדברים כפי שביארתי, ורק ביאר החילוק בין שבועות לנדרים בדין עיניו נפש ולא נכנס לנושא האם חוזר וחל עליו אחר שיצא.

בדין עבד בנדרים בנזירות ובשבועות • קלא

ביאור תוקף הריבוי דואמרת בנזירות

והנראה בס"ד לחדש בזה דבאמת מאחר והר"מ סמך את דין הנדרים לדין הערכין י"ל דסבי"ל דאינו חל לשעתו, ואחר דיצא לחירות, חוזר וחל עליו כדמצינו בהל' ערכין, ורק סבי"ל להר"מ דחלוק דין נזירות מדין נדרים וערכין, משום דדין נזירות הרי הוא כונס בתוך של חבריו דריבוי דואמרת אליהם מרבה דיכול לנזור ברשות רבו, אלא ד'קוץ' בה' דמה"ט גופא כיון דביטל לו רבו הנזירות שוב ביטל עצם הנזירות דהנזירות היא של רבו לכוף אותו ולבטלה ואינה חוזרת לחול עליו, משא"כ גבי נדרים וערכין דמקרי עינוי נפש וליכא ריבוי דואמרת ונתמעט דאין לו לנזור אלא בתוך שלו ולא בשל רבו, ממילא לא חל עליו כעת אך חוזר וחל עליו לאחר מ"כ, דכשם שאין יכול להכנס ברשות רבו, מ"מ אין הביטול בעיקר הנדר אלא כעין דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין וזה רק עד שיצא מרשות רבו, רק החלק שהוא על חשבון הרב מתבטל, וממילא חוזרים בס"ד הדברים כדאמרן.

באופן שנמצא העולה מן הדברים, לדעת הרמב"ם דנדרים וערכין ביכלתו לנזור בכל גוונא ורק כל כמה דעל חשבון הרב הוא לא חל, וגבי שבועות כל עיקר נשבע, הוא נגד רבו, דשבועות איסור גברא, ואילו נזירות ניתנה לו הזכו לנזור בתוך של רבו וניתנה הסמכות לרבו לבטל עיקר הנזירות.

דאין ביכולת הרב אלא לבטל הנזירות של זמן שתחתיו, וכיון שיצא ממנו חזר עליו הנזירות, וא"כ הו"ל לכתוב דין זה בדין הכפיה עצמה, ואמאי כ' הדין דווקא גבי הפרת האדון הלא דבר הוא.

והנראה מזה דסבי"ל להר"מ כשי' הראב"ד בהשגתו (פ"ב הי"ח - בצד הראשון שלו), דבאמת דינא דהשלמה הוא רק היכן דלא כפאו הרב, אך בכפאו הרי כפיה היא ביטול הנזירות לגמרי ושוב אי"צ לקיים הנזירות, ונמצא דכל דין השלמה הוא משום זה דלא היה כפיה ולא למרות דהיה כפיה, ומה"ט מבו' במתני' דהיפר לעבדו משלים נזירותו ויוצא לחירות דווקא משום דהיפר משלים אך אם היה כופהו לא משלים^{כו}.

לפ"ז הדרא קושיה מערכין

והנה לפ"ז הדרא קו' דלעיל לדוכתא דהרי לעיל הקשינו מדברי הר"מ בערכין היאך אחר דלא חל עליו בשעת הנדר, חוזר וחל עליו אחר דיצא לחירות והוצאנו מזה דבאמת בערכין דינא הוא דהא שבטל עכשיו אי"צ אלא מחמת דכעת בטל ממנו משום דאינו ברשותו אך אינו ביטול בעיקר הנדר אלא הוא ביטול על כוחו לחול ולהתקיים הנדר, ואחר שיצא חוזר וחל עליו, וא"כ אף גבי נזירות היה לו להיות כן ואמאי כפיית הרב גריעא מזה. והיא קושיה עצומה לסתור כל דברינו הנ"ל.

כו. ובאמת ברדב"ז להלן בהי"ט הוציא מדברי הר"מ דין זה דאם כפאו הרב שוב בטל לגמרי ואינו חוזר וחל עליו כלל.

הרב מנחם פרנקל

דמי איסור הנאה ע"ז נד: סב. קידושין נו: נח חולין ד: נדרים מז:

שורש הסוגיא

רש"י בחולין ד: כותב ע"ד הגמ' שחמץ שביד עוברי עבירה אחר הפסח מותרים מיד מפני שהן מחליפין בשל עובדי כוכבים וכותב רש"י "דכיון דמצי לאכול התירא דחמץ של עובד כוכבים שעבר עליו הפסח מותר לא אכיל ידיה דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור ואע"ג דהשתא נמי איסור הוא לגביה דהא מתהני מחמץ שעבר עליו הפסח דאי לא דיהיב ליה לעובד כוכבים לא הוה יהיב ליה ידיה אפ"ה כל מה דמצי למעבר בהיתירא פורתא עביד. ולדידן מיהא שרי דאין לך איסור הנאה תופס חליפין חוץ מעבודת כוכבים והקדש ושביעית. וי"א שאף לעצמו מותר וטעות הוא בידם דא"כ מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל שאם רצה מוכרו לעובד כוכבים ותנן האוכל תרומת חמץ בספח פטור מן התשלומין ומדמי עצים."

מבואר ברש"י ב' נקודות א. שחליפי איסור הנאה אסורים דאי לא דיהיב ליה לעובד כוכבים לא הוה יהיב ליה ידיה' ולפי"ז ה"ה ג"כ דמי איסור הנאה. ב. שכל מה שאסור זה רק למוכר ולמחליף עצמו אך לאחרים מותר. ורש"י מוכיח שלו עצמו אסור דא"כ מצינו דמים לחמץ בפסח'

בירושלמי בקידושין פ"ב ה"ח מבואר על המשנה בקידושין שמכרן וקידש בדמיהם מקודשת "רב חגי בשם רבי זעירא בשאין דמיהן" ומבארים הר"ן (וכן מבארים גם כן שאר הראשונים) וז"ל "כלומר לפיכך מקודשת לפי שאין ממון זה דמים של ערלה וכלאי הכרם שאילו היה כן אף דמים הללו היו אסורים למוכר דמ"מ מינייהו מתהני שמכרן בדמים ומה לי הן ומה לי דמיהן אלא מש"ה מקודשת לפי שאין ממון זה דמיהן של ערלה וכלאי הכרם שכיון שהן אסורין בהנאה אינן שוין ממון ומעות הללו מתנה הן בידו ולפיכך מותרין דדוקא בעבודת כוכבים הוא שחדש הכתוב שאע"פ שאין לה דמין שיהיו חליפיה

נתפסין באיסור שלה אבל בשאר איסורי הנאה לא ולפיכך מקודשת"

ומבואר לפי"ז שהדמים מותרים אף למוכר עצמו היות ואין זה דמי איסור הנאה היות ולא שייך למכור את זה ומכ"מ בע"ז ושביעית כן אסור דמכ"מ זה חלפי האיסור הנאה. ועוד מבואר שעד כמה שהיה נחשב מכירה הדמים היו אסורים דמה לי הן ומה לי דמיהן' ולא התבאר להדיא בירושלמי אם גם לאחרים דהר"ן כותב ש'היו אסורים למוכר' אמנם אם באמת היה אסור רק למוכר אין הכרח לכל החידוש של הירושלמי דלפי"ז מה שמקודשת היות ולה זה מותר. ויל"ע טובא בדבריו

עוד מבואר בסוגיא של מכרן וקידש בדמיהם דהרשב"א בקידושין דף נו: מבאר וז"ל "ובמקדש בדמיהן מקודשת משום דלגבי ידיה שרו דלאו דמי ערלה הן בידה וכיון שמותרת ליהנות מהן וקנאתן היא מחמתו אף היא מקודשת לו הא למה הדבר דומה למקדש בגזל דאחרים למאן דאית ליה סתם גזילה יאוש בעלים היא דאע"ג דיאוש כדי לא קני וכל זמן שהוא בידו אינו קנוי לו אפ"ה כי נתנו לה מקודשת לפי שקנאתו היא בנתינתו דהוה ליה בידה יאוש ושינוי רשות והכא נמי הרי קנאתו היא בנתינתו והנאה הבאה לה מחמתו היא" וצ"ש עוד שמביא אח"כ את הירושלמי.

ולמדנו מדבריו שאע"ג שאצלו זה אסור בהנאה והוא עצמו אינו יכול להשתמש בזה מכ"מ היות ואצלה יש בזה שימושים והנאה היא מתקדשת לו 'לפי שקנאתו היא מחמתו'

עוד הביאו הראשונים (התוס' והרשב"א בחולין שם) את הגמ' בנדרים מז. שדנה אם חליפי איסור הנאה מחמת קונם אסורים או לאו ואומר שם רבא ד'למא לכתחילה הוא לא ואי עבד עבד' וכן בהמשך הגמ' שם ת"ש המקדש בערלה אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, הכא נמי לכתחילה הוא דלא

דמי איסור הנאה • קלג

מדוע הדמים גזל או מתנה הן בידו אבל במוכר לעכו"ם הרי לגוי מותר להנות מזה ויש לו בזה שוויות ממון ועומד לו כממון רגיל מדוע שלא יהיה חייב לשלם על זה מעיקר הדין וממילא הישראל מקבל את זה בתוך הדמי מקח שהגוי חייב לו? וע"ש מה שמסיק שבאמת גם לירושלמי יש חילוק בין ישראל לגוי ולא נראה כן בכל הראשונים.

ולכא' צריך לומר שבאמת יש כאן נידון באיסור הנאה גופא אם שייך בזה מכירה שהירושלמי הבין שהיות ואין לזה דין ממון לא שייך בזה מכירה ובזה הבינו הראשונים לולא הירושלמי ורש"י נשאר בזה שאף שזה אסור בהנאה מכ"מ שייך בזה מכירה.

והנראה לומר שדעת הירושלמי שגדר המכירה הוא שהחוב הקונה הוא להשלים את החיסרון שהתחסר אצל המוכר מחמת המכירה וזה המחייב של דמי המקח שאם לא כן אין זה אלא התחייבות בעלמא לשלם שבלי זה לא היה נותן לו את החפץ וזה בוודאי אינו, ובהכרח שההגדרה המחייבת של הדמים זה מצד שהעמדה של החפץ אצל הקונה מחסרת את החפץ מהמוכר וכדי שישאר אצלו ברשותו הוא צריך להשלים את החיסרון אצל המוכר וממילא עד כמה שזה אסור בהנאה למוכר ואין לו דין ממון אצלו לא התחסר אצלו כלום וממילא אין כאן חיוב דמי מקח אלא מצד התנאי שבלי זה לא היה נותן לו את החפץ והתחייבות בעלמא למוכר וע"כ הרי זה כדמים מתנה או גזל ביד המוכר ולכן אין זה אסור בהנאה,

אמנם רש"י ס"ל שגדר המכירה הוא שמהות הנתינה של המוכר ללוקח אין זה כנתינת מתנה שהוא מעמיד את החפץ לקונה ובתמורה הקונה משלם למוכר אלא כל העמדה גופא ביד הלוקח הוא העמדה בתורת מכירה שהנתינה ללוקח מוגבלת בתור מכירה שאין זה אצלו אלא בתור שיעמיד את תמורתו למוכר והמחייב הוא מגוף הנתינה והעמדה אצל הלוקח והתנאי הזה הוא לא תנאי חיצוני אלא תנאי בגוף הנתינה שכל מהות הנתינה היא נתינה בשביל שיעמיד את החפץ בדמיו אצל המוכר. וביותר ביאור שהבעלים משתמש בחפץ כדי להשיג תמורתו דמים וצורת השימוש הוא שמעמיד את זה ללוקח בתורת מכירה וכדי להצדיק את הנתינה על הלוקח להעמיד את שוויו בדמים אצל המוכר וזה הצורה שבו המוכר משתמש בזה. וממילא לפי"ז אין חיסרון במה שהחפץ לא שווה ממון אצל הבעלים כל עוד יש בכוחו למוכרו, שעד כמה שהמוכר עדיין בעלים וההחלטות שלו משפיעות ומחייבות את העמדה של החפץ ממילא אין הלוקח יכול להשאיר את זה אצלו

ואי עבד עבד' ודנו הראשונים שלכא' חזינן דלא כהירושלמי מהא שאסור לכתחילה להנות מדמי האיסור"ה ולהירושלמי לכא' אמור להיות מותר שגזל הוא בידו ואי"ז דמי איסור"ה? וע"ש שמיישבים שאפ"ש להביאור בלכתחילה היינו שלכתחילה לא ימכור את האיסור הנאה אך הדמים עצמם מותרים לכתחילה ולרש"י לכתחילה אזיל על גוף הדמים שהם אסורים למוכר אך בדיעבד שהדמים עברו כבר לאחרים ע"י קידושין מותר.

ביאור שיטת הירושלמי ורש"י

מכ"מ מה שצריך לבאר זה מה רש"י התווכח עם הירושלמי, שביירושלמי מבואר טובא שלא שייך מכירה באיסור הנאה דאינה ממון ומעות מתנה הן בידו וממילא אע"ג שמותר לו להנות מהמעות מכ"מ ברור גם למה אין זה הופך את האיסור"ה לממון שאין זה דמי איסור הנאה. וחזינן לכא' בהכרח שרש"י הבין בדעת הי"א שהמעות מותרים זה אע"ג שיש כאן מכירה והדמים הם מה לי הן של האיסור הנאה ואפ"כ זה מותר בהנאה היות ושאר איסורי הנאה אין תופסין דמיהם וע"ז רש"י בא לחלוק שמכ"מ לו עצמו זה אסור היות והגיע לידו מחמת איסור"ה והרי"ז כמו שנהנה מאיסור"ה.

וממילא צריך להבין במאי פליגי אם יש מכירה באיסור הנאה או אין מכירה באיסור הנאה ואין לומר שרש"י הבין כהירושלמי שאין מכירה באיסור הנאה ואפ"כ אסור להנות מזה היות וסו"ס הגיע לידו מכח איסור"ה דלפי"ז מה קשה לו על הי"א שס"ל שהמעות מותרים שגם אם ס"ל שאפ"י שהגיע מכח איסור"ה עדיין המעות מותרים זה לא הופך את האיסור"ה לממון היות והדמים הם לא דמי איסור"ה אלא גזל הן בידו ובהכרח שס"ל שהדמים הם דמי איסור"ה דמהני המכירה. וצ"ע

ואולי אפשר לומר שעצם זה שיש מי שרוצה לשלם על זה כסף ולא אכפת לו מה שהמוכר אינו יכול לדרוש על זה דמים דאין לו שוויות ממון ממילא זה מחשיב את החפץ את זה לדבר שיש בו ערך היות וניתן להשיג על ידו דמים מחמת שאנשים מוכנים לשלם עליו וע"כ ס"ל לרש"י שלו עצמו אסור מדרבנן. אמנם זה תמוה לומר שדבר שאפשר להשיג על ידו דמים דרך גרמא יחשיב את זה לערך בפני עצמו דאין זה דבר שבגוף הממון.

בעיקר סברת הירושלמי הקשה המחנה אפרים בפ"ח ממאכלות אסורות דהא ניחא במוכר לישראל שאין לו הנאה מהמכירה מובן

בלי להעמיד תמורתו בדמים שיש כח ביד המוכר להגדיר ולקבוע את מהות הנתינה של החפץ ללוקח וע"כ זה שייך אף באיסורי הנאה. ודו"ק.

ובגוף דברי רש"י יש לבאר מדוע הדמי מקח אסורים למוכר ולא לאחרים אע"פ שאין איסורי הנאה תופסים דמיהם. ובר"ן מצינו לשון של 'מה לי הן מה לי דמיהם' והיינו שהיות והדמים הם העמדה של החפץ ממילא יש סברא שיהיו אסורים בהנאה כגוף החפץ, אמנם קשה להבין את זה כפשוטו שבודאי איסור הנאה הוא איסור שחל בחפצא של הממון ואי"ז שייך לשוויות שלו ולא שייך לאסור באיסור הנאה עצמי את הערך של הממון אף שהוא מעמיד את גוף החפץ ופשוט. ולשונו של רש"י הוא "ואע"ג דהא נמי אסורא הוא לדידיה דהא מתהני מחמץ שעבר עליו הפסח שהוא אסור בהנאה דאי לאו דיהבי לאינו יהודי לא הוה יהיב ליה אינו יהודי דידיה" וחזינן דיש כאן סברא שחשיב כאילו נהנה מהחפצא של איסורי הנאה דאי לא הוה יהיב ליה האי לא הוה יהיב ליה היא. וע"כ חשיב שע"י שנהנה מהדמים נהנה מהחפצא של האיסור הנאה. אמנם גוף הנאה זו יש לדון אם זה דרבנן או דא"י ובתוס' שם ובעוד ראשונים חזינן שהבינו שזה מדרבנן ויש להבין מדוע אין זה דאורייתא. ועיין גם בריטב"א שמסכים אם גוף דברי רש"י שלעצמו אמור להיות אסור ומבאר וז"ל "וא"ת כיון שאין תופס דמיו וחלופיו למה הן אסורין אף לדידיה? וי"ל דהא איסורא דרבנן הוא דקנסוהו לפי שעבר על התורה להחליפו ולמכרו וכן פירש"י וז"ל בפ' השוכר דע"ז ומיהו לדידיה קנסינן ולא לאחרני" וחזינן בריטב"א שנקט שאין זה אלא גזירה דרבנן שעבר על איסור התורה למכרו וגזרו חכמים שלא יינהה מכך אך לא מצד סברא שחשיב כהנאה אלא מצד שעבר על דברי חכמים והרשב"א מבאר וז"ל "דכל איסורי הנאה שאינן תופסין דמיהן כהקדש אין חילופיהן אסורים אלא מפני שנראה כנהנה מהן והלכך למחלפים לבד הן אסורין" וע"ש וגם הוא נקט שהאיסור הוא רק מפני שנראה כנהנה. ולכא' בהכרח צריך לומר שהנה יש ב' נקודות עיקריות למה לא ייחשב שנהנה מגוף החפץ, א. הדמים על אף שהם דמי מקח מכ"מ לא שייך להגדירם כהעמדת הממון היות ואיסור הנאה אינו שו"פ ממילא הדמים הללו התקבלו מכח קציצת המקח ויש להם דין דמי מקח לרש"י אך אין זה העמדה של החפץ עצמו. ב. למעשה הדמים הם לא חלק מחפץ עצמו ואין בהם איסור עצמי וממילא יש מקום להבין שאע"ג שנגרמו מכח האיסור"ה מכ"מ מה שיש לנו לדון זה רק את מעשה הגורם לכך אך אחר

שגרם לכך מה שנעשה, נעשה כבר וכעת נהנה מהדמים ולא מהחפץ ורק בשביעית וע"ז שתופס דמיו אמרינן שהדמים עצמם אסורים בהנאה אך מצד מה שהאיסור"ה גרם לכך לא סגי בהא לאוסרו בכל הנאתו מעיקר דינא אלא מדרבנן ס"ל לרש"י שהרחיבו את האיסור"ה לאסור גם מה שהאיסור"ה גורם ולא בכל צורה שגורם אלא רק באופן שנגרם ע"י מקח או חליפין שנתנת החפץ מחייבת את תמורתו בדיני המקח.

בדעת היש אומרים ברש"י

הריטב"א בחולין מיישב בדעת הי"א וכפי שהבינם רש"י ודלא כהירושלמי והיינו שיש כח ביד המוכר למכרם ואי"ז גזל בידו ואע"פ שמותר לו להנות מהמעות מכ"מ אין זה מחשיב את זה ליש בו דמים מה שיכול למכור ולשונו הוא 'ומיהו כיון שאסור למכרו ולהחליפו מן התורה נמי הרי חשוב שאין לו דמים ואין לו תשלומים שאין לנו להחזיקו שהיה עובר על התורה למכרו ולהחליפו' וכעין זה נראה גם בתוס' בעבודה זרה סב. שמקשה מדוע לא שייך לקדש בערלה דהרי יש בה הנאה שלא כדרך הנאתו? ומיישב וז"ל "וי"ל כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מן התורה כמו כן אסור לקדש בו אשה דהוי כמו מכירה חשובה ויש בו הנאה כשמקדש את האשה" וע"ש ונראה ג"כ שאין זה מחשיבו לדבר שיש בו הנאה אע"ג שאפשר להשתמש בו שלא כדרך הנאתו היות ואסור לקדש בו אשה דחשיב הנאה. ולכא' הבנת הדברים זה מאותו שורש שאיסור הנאה חשיב כאינו שלו ואינו ברשותו מחמת זה שזה אסור בהנאה וע"פ לשונו של הגרש"ש דחשיב כ"ס המות' שיסוד הדברים שאמנם מה שמגדיר את שוויות הממון זה השימושים שהוא מעמיד אך כל זמן שלא שייך להשתמש בשימושים האלו כי זה אסור לו ממילא מצד האדם לא חשיב כשימוש הראוי ומצד ייחס האדם החפץ לא שווה אצלו ממון שהשימושים שמעמיד אינם שימושים בשבילו דאסורים לו מהתורה ולא שייך לומר שהיות והוא מומר הדין ישתנה שהאדם בעצם מחויב לתורה ובהכרח זה התפיסה שלו רק שמכ"מ יכול להשתמש בזה כמו שבאופן עקרוני יכול גם לאכול סם המוות אמנם בריטב"א חזינן שהבין שרק מחמת שלא מחזיקינן שיהיה עובר על התורה למכרו ולהחליפו לכן אין זה חשיב כדמים באמת נראה שלפי זה במומר להכעיס שאנו מחזיקים בו שכן יעבור על התורה ממילא חשיב אצלו כממון זה שיכול ועומד להשתמש בו למכרו. ודו"ק.

לשון הרע ורכילות

כך וכך שמעתי על פלוני אף על פה שהוא אמת הרי זה מחריב את העולם יש עוון גדול מזה עד מאוד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת

הרמב"ם מסביר כי באיסור 'לא תלך רכיל בעמך' כלולים שתי איסורים, איסור רכילות ואיסור לשון הרע, איסור לשון הרע מתבאר בדברי הרמב"ם באופן ברור: 'המספר בגנות חברו', אולם איסור הרכילות לא נתפרש היטב בדברי הרמב"ם: 'כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני' כלפי מה הדברים אמורים, ואיזה איסור יש לומר כי כך אמר פלוני או לומר כי כך שמעתי על פלוני.

הכסף משנה מוסיף כמה מילים ללשונו של הרמב"ם: 'פלוני אמר עליך כך וכך או עשה לך כך וכך' אע"פ שאותו דבר אינו גנות למי שנאמר.. אבל לשון הרע היינו המספר בגנות חברו' החפץ חיים הלך בדרכו של הכסף משנה באופן מוחלט ובבואו להסביר מהי רכילות מפרש: 'איזהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר: כך אמר פלוני עליך, כך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך' החפץ חיים מצטט את לשונו של הרמב"ם ומכניס באופן פשוט את פירושו של הכסף משנה לתוך דברי הרמב"ם.

אנו נסביר את הדברים על פי דעתו של הכסף משנה, וכן על פי דעתו של החפץ חיים, וככל הנראה זו אף הדעה הרווחת בקרב הראשונים והאחרונים. רכילות עניינה שראובן מספר לשמעון כי לוי אמר עליו דבר זה וזה, או שעשה לו דבר זה וזה, המקרה אליו הרמב"ם מציין זהו המקרה של דואג האדומי ואף הכסף משנה עוסק בעניין זה ומפרש: 'כמו בהלשנת דואג שאמר על אחימלך שנתן לחם וחרב גוליית לדוד ואילו נשאל לאחימלך לא היה מכחיש שאין בזה גנות דאדרבה חשב שעושה עבודה לשאול כמו שהתנצל בדבריו', האדם מעביר לחברו מידע שיגרום לסכסוך בינו לאדם שלישי, אלא שהחלוקה בין זה ללשון הרע,

חלוקת החפץ חיים בין לשון הרע לרכילות

אנו רגילים לחשוב לחשוב על פי דברי החפץ חיים בספרו כי ישנם שתי איסורים שונים, רכילות ולשון הרע, ולא די בזה אלא שאף חילק את האיסורים הללו לשתיים, ויצר מהם שתי הלכות שונות הלכות לשון הרע והלכות רכילות, מקורו של החפץ חיים הוא מדברי הרמב"ם (הלכות דעות פרק ז), וכפי שנראה להלן, אנו רוצים להוכיח כי לחלוקה זו לכאורה אין מקורות ברורים בתלמוד, ונראה כי חלוקה זו היא חידושו של הרמב"ם. ועל כך להלן.

כתב הרמב"ם (הלכות דעות ז): הלכה א: המרגל בחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך, ואף על פי שאין לוקין על דבר זה עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי.

הלכה ב: אי זהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני אף על פי שהוא אמת הרי זה מחריב את העולם, יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חברו, אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות. השגת הראב"ד: אבל בעל לשון הרע שיושב ואומר כך עשה איש פלוני. א"א לא אלא קשה הראשון מן השני שהראשון הוא תליתאי והורג נפשות והשני תנין ואינו הורג אלא את עצמו, בינה זאת.

תחילה פותח הרמב"ם ואומר כי המקור במקרא ממנו אנו למדים לאיסורים שיבואו הוא מן הפסוק 'לא תלך רכיל בעמך', בהלכה ב' מגדיר הרמב"ם את החלוקה שבין רכילות ללשון הרע ואומר: 'אי זהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני

שדבר זה אין בו גנות מבחינת האדם שמספרים עליו כיוון שאינו רואה בזה חיסרון.

מקרה דומה לזה הוא סיפורו של יהודה בן גרים (שבת לג:): אשר סיפר כי רבי שמעון בר יוחאי רואה במלכות רומי מלכות רשעה, ועל כן רצו להורגו, על אף שרבי שמעון בר יוחאי אינו רואה לכאורה בדבר זה גנאי כי כן היא דעתו כיוון שלמעשה ידיעת המלכות בדבר זה תגרום לו לנזק חשוב הדבר לכאורה כרכילות ואין זה חשוב כלשון הרע. הגדרת לשון הרע לשיטת הרמב"ם כאשר מספר בגנות חבריו, ואילו הרכילות היא העבדת מידע שיסכסך בין אנשים שונים על אף שאין בדבר זה גנות.

קשיים על הבנתו של החפץ חיים פרשנות זו בדעת הרמב"ם מעוררת קשיים, הרמב"ם כותב בהלכה ה': 'והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו, או בגופו או בממונו, ואפילו להצר לו או להפחידו, הרי זה לשון הרע', לכאורה כוונת הרמב"ם להורות כי אפילו באופן שלא קיים הגנאי שבדבר, כיוון שלמעשה מחמת דיבורו על חברו נגרם מצב שבו הוא ניזוק חשוב הדבר כלשון הרע, ולכאורה על פי הגדרתו של הכסף משנה מן הראוי היה לקרוא לדבר זה בשם 'רכילות', הלא בכל רכילות רכיב הנזק קיים באופן מוחלט שעל ידי הדיבור שמדבר נגרם נזק למי שסופר עליו דבר זה. ולכאורה באמת כן הוא הדין שכל איסור רכילות אינו אלא דווקא באופן שעל ידי זה יהיה נוצר איזה סכסוך בין הצדדים השונים, דאם לא כן אין כל סיבה לראות בדבר זה רכילות.

באופן עקרוני היה מקום לומר כי הרמב"ם מודה שניתן להגדיר דבר זה בשם 'רכילות' אלא שהרמב"ם קורא לזה 'לשון הרע' כשם כולל בלבד, דלכל הדברים אנו קוראים בשם 'לשון הרע' דאף הרכילות בכלל 'לשון הרע' הוא. לכאורה על פי זה בכל מצב שעל ידי הדיבור ייגרם נזק כל שהוא, ראוי להחשיב את הדבר כרכילות ולא כלשון הרע, דמפני מה המקרה של דואג האדומי חשוב כרכילות ואינו חשוב כלשון הרע, הלא דברים אלו גרמו על ידי זה לבוא לידי רצח של אנשי נוב עיר הכהנים.

ובאמת היו מפרשני החפץ חיים שרצו ללמוד בדבריו כי הוא סבור שבכל מצב שייגרם נזק לאדם על ידי הדיבור ראוי להחשיב את הדבר כרכילות ולא להחשיבו כלשון הרע, אולם בדבריו של החפץ חיים בשמירת הלשון אנו למדים (חפץ חיים - שמירת הלשון חלק ב פרק יז) כי הוא רואה את הדברים בצורה אחרת: 'רכילות נקרא, אם אחד אומר לחבירו,

פלוגי דיבר עליך כך וכך, או עשה לך כך וכך. ולשון הרע נקרא, אם אחד מספר להצר לו'. הרי שהחפץ חיים מחלק בין הלשון הרע לרכילות בעניין זה.

הקשיים הגדולים הקיימים על שיטה זו היא העיון בתלמוד בבלי ובכל מדרשי חז"ל אשר נראה שם כי כלל לא קיים מושג שנקרא 'רכילות' ומושג שנקרא 'לשון הרע' ולא מצאנו אלא 'לשון הרע', אנו מוצאים לפחות אלף פעמים את המושג 'לשון הרע' ואילו את המושג 'רכילות' אנו כלל לא מוצאים, את המקרים אשר הרמב"ם מגדיר אותם כרכילות המדרש מגדיר כלשון הרע, וכה אמרו במדרש (דברים רבה פרשת שופטים פרשה ה): 'ד"א א"ר שמואל בר נחמן למה נקרא שמו של לשון הרע לשון שלישי שהוא הורג שלשה שאמרו והמקבלו ושנאמר עליו מניין דואג שאמרו ושאל שקיבלו ונוב עיר הכהנים שנאמר עליהן'. הרי שאפילו את ההגדרה העיקרית של רכילות לשיטת הרמב"ם המדרש מגדיר כלשון הרע, ואם כן מה המקור למושג רכילות כהגדרה הלכתית וכחלוקה הלכתית.

אנו יכולים להביא מקורות נוספים כעניין זה, אולם אין צורך כלל להבהיר דבר זה, הדבר פשוט בכל התלמוד כולו כי לא קיים אלא איסור 'לשון הרע' בלבד, וצריך עיון גדול מהיכן מקורו של הרמב"ם ומהיכן שאב הרמב"ם דבר זה.

צריכים אנו להבהיר את דברינו, מוסכם על הכול כי הפסוק: 'לא תלך רכיל בעמך' עניינו העיקרי הוא מבחינת ההגדרות של הכסף משנה ושל החפץ חיים 'רכילות' אולם ההגדרה ההלכתית בעניין זה היא שונה, לכאורה ההגדרה ההלכתית היא כי הכול כלול בכלל 'לשון הרע' ואין שום סיבה לחלק את הדבר לשתיים ולהגדיר חלק מהדבר בשם 'רכילות' וחלק מהדבר בשם 'לשון הרע' לכאורה העניין בשניהם הוא שווה.

אמנם נראה לפרש את מושג הרכילות בצורה שונה ממה שפירש הכסף משנה ואחריו החפץ חיים, ואולי על פי זה ניתן יהיה לפרש בדוחק את השאלות העומדות לפנינו כמי שאינם פתורות.

כפי שראינו את לשונו של הרמב"ם הוא כותב: "אי זהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוגי כך וכך שמעתי על פלוגי אף על פה שהוא אמת", הרמב"ם אינו מפרש כלפי מה הדברים אמורים מה החיסרון במה שאמר פלוגי, ועל כן הכסף משנה מוסיף כמה מילים ללשונו של הרמב"ם: 'כך אמר פלוגי עליך, או כך וכך עשה לך פלוגי' שיש כאן

לשון הרע ורכילות • קלז

והוצאתו החוצה, עצם האיסור אינו דווקא במה שמספר לאחרים, אלא האיסור הוא אף במה שמרגל אחריו וחודר לפרטיותו.

תחילה אנו מוצאים כן אצל המהר"י בירב אשר היה בזמנו של הכסף משנה, הוא מפרש בדברי הרמב"ם הללו בספרו 'בית יעקב' וזהו חלק מלשונו: 'שלי דעת הרב (הרמב"ם) הרכיל אינו שמספר בגנות שום אדם, אלא שמגלה סודות של זה לזה, ומדיוק לשונו נראה.. שהרכיל אינו אלא שמגלה סוד ואינו מספר בגנות חברו, וסובר שענין דואג היה שגילה סוד, ושלא דיבר בגנות שום אדם'.

אף בספר 'אורח מישרים'^{כט} כך מפרש עניין זה: 'בכלל האיסור, הוא האומר דבר, אשר הנאמר עליו אין רצונו שיוודע לאחר, אפילו אם הוא אמת ואינו ביזיון להנאמר עליו, שגם על זה נאמר: 'לא תלך רכיל בעמך'.. יותר חמור מזה המספר בגנות חברו'.

אף בספר מנורת המאור^ל (פרק יט) נראה כעניין זה וכך הוא כותב:

'המגלה סוד חברו הרי זה כשופך דמים, שנאמר: לא תלך רכיל בעמך לא תעמוד על דם רעך אני ה'.. ד"א לא תעמוד על דם רעך, זה הפותח כתב ששלח חברו לאחרים, או ששלחו לו אחרים, וקורא אותו. ואפי' שלא גלה הסוד לאחרים, הואיל וגלה סוד חברו, ופתח כתב סתום וחתום, ועמד על סוד חברו שלא מדעתו, מעלה עליו הכתוב כאלו הרגו. כי איפשר שהיה כתוב בו סוד גדול, שאלו נגלה לאחרים היו הורגים אותו, כי לא בחנם סתם וחתם אותו, ואלו היתה כוונת הכותב אותו שיתגלה לכל, לא היה חותם אותו'.

אף בשו"ת הלכות קטנות (ח"א ס' רע"ו) נקט באופן פשוט כי בוודאי ישנו איסור על גילוי סוד חברו, ולא די בזה אלא שהוסיף איסור אף לאדם עצמו אשר רוצה לחפש סודות חברו.

'שאלה מה שנוהגין לכתוב ע"ג האגרות ופגיין אם יש בו ממש: תשובה בלאו הכי נראה

גורם ביניהם לסכסוך וכפי שמאריך אף החפץ חיים לפרש, אולם היאך ייתכן שהרמב"ם לא יפרש עניין זה, הלא כל המשמעות שקיימת ברכילות אינה אלא דווקא באופן שאומר דבר זה, והיאך השמיט הרמב"ם עניין זה, כל כי האי לא ייתכן שהשמיט הרמב"ם, הלא דבר הוא.

עוד יש להעיר במחלוקת הקיימת בין הרמב"ם לראב"ד האם הלשון הרע חמור מן הרכילות, אשר הרמב"ם נוקט באופן פשוט כי הלשון הרע חמור מן הרכילות, ואילו הראב"ד משיג עליו מדברי הגמרא 'לישנא תליתאי קטל תליתאי' אשר יש ללמוד משם כי הרכילות חמורה מן הלשון הרע, ובאמת יש לידע מה כוונת הרמב"ם באומרו שהלשון הרע חמור מן הרכילות הלא פעמים יש רכילות שחמורה מלשון הרע, והיאך קובע הרמב"ם עניין זה באופן פשוט. הלא לדוגמה המקרה העקרוני של הרכילות הוא המקרה של דואג האדומי וכפי שמפרש הכסף משנה, והלא שם אנו רואים כי על ידי זה נגרמה הריגתם של כל תושבי נוב עיר הכהנים. והיאך קובע הרמב"ם קביעה זו באופן ברור, עוד יש להעיר מדבריו של רבינו יונה שנקט באופן מפורש כי הלשון הרע החמור ביותר הוא הגורם מדינים בין אחים.

הבנה מחודשת בחלוקה שבין לשון הרע לרכילות

ונראה לפרש בדעת הרמב"ם באופן אחר את עניין הרכילות, ואנו מוצאים לזה סימוכים בדברי אחרונים, אשר אין הכוונה באיסור הרכילות איזה עניין של גנאי וכדומה, אלא עניינו העיקרי זהו גילוי סודו של אדם, עניינים שונים אשר האדם עושה בתוך ביתו ואינו חפץ שיהיו אחרים יודעים מדברים אלו, וכלשונו של הרמב"ם: 'המרגל בחבירו', האיסור הוא בעצם הריגול, מרגל תפקידו לגלות את הסודות שאחרים מסתירים מפני אחרים בלא שייכות לגנאי וכדומה^{כז}, עניינו העיקרי של איסור זה הוא החידירה לפרטיותו של האדם

כח. ראוי לציון לשונו הציונית של רש"י הירש בפירושו לפסוק זה (ויקרא יט): 'רוכל הוא תגר העובר מבית לבית ומביא לכל אדם את הסחורות שהוא זקוק להן... ומכאן: "רכיל": "תגר החדשות"; הלא עובר מאיש לאיש ומבית לבית - בולש את ענייניו של זה ומספר עליהם לזה. עליו אמר הכתוב: "לא - תלך רכיל בעמך". אל תספר על אחיך דברים שאינם ידועים - אלא אם כן ברור לך שנוח לו בכך. כן מציו במשלי יא, יג; כ, יט: "הולך רכיל" מתבאר שם על - ידי "מגלה - סוד" ו"גולה - סוד". איסור זה תופס את החברה הלאומית כ"עמים" - כחוגים סגורים, כתבים וכמשפחות. בני המשפחה משיחים על ענייניהם - בגבולות הנקבעים על - ידי האימון הטבעי; והדברים לא יעברו מאלהים "מעם לעם", מחוג לחוג. אנשי חוג אחד נותנים אימון זה בזה - ובהסתמך על כך מדברים ועושים; והמעביר דברים אלה לחוג אחר - הרי זה הולך רכיל בעמיו. נצטוונו אפוא לשמור על כבודו של כל אדם ולכבד את ענייניו הפרטיים; חובה עליו להזהר בדבריו, שעה שאנחנו מספרים על אחרים. המספר על ענייניו הפרטיים של אחר - אין לדעת עד היכן הדברים מגיעים. במקום שרוח רכילות שולטת, אין להאמין בריע ואין לבטוח באלוף; כל אדם חייב לשמור פתחי פיו, לכל יספר לאחר על ענייניו הפרטיים'.

כט. חיברו הרב מנחם טרייש, יצא לאור בשנת תרל"ח, חמש עשרה שנה קודם חיבור החפץ חיים, זהו כעין שולחן ערוך על הלכות מידות ודעות.
ל. חיברו רבי יצחק אבובח חי בספרד.

שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חבריו ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו:

מבל אלו אנו למדים כי איסור הרכילות אינו דווקא בהעמדת מדנים בין אנשים וכדומה לזה, אלא עיקר האיסור של הרכילות נובע מהריגול אחר חברו, ולדברי הלכות קטנות קיים איסור אפילו באופן שבו הוא מרגל אחר חברו אפילו בלא שמשפר דבר זה לחברו, עצם הריגול הוא הדבר האסור^{לא}.

בפשוטו נראה להוכיח דבר זה אף מדברי הגמרא בסנהדרין (כט, א) אשר בפשוטה מתפרשת רק אם אנו מפרשים כי עיקרו של איסור הרכילות זהו עניין של גילוי סוד, וכך אמרו שם:

גמרו את הדבר, היו מכניסין אותן. הגדול שבדיינין אומר: איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב. ומניין לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבים אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - על זה נאמר לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד.

הדיינים כאשר הם מנהלים דיון ביניהם ולבסוף מוציאים את הפסיקה היוצאת מביניהם, אין לאחר מהם לומר אלו מן הדיינים קבעו כך, ואלו קבעו כך, ועל זה אמרו הטעם 'לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד' הרי שהביאו את הפסוק מן המקרא על רכילות, אולם הפירוש שנתנו לאיסור זה הוא על פי הפסוק 'הולך רכיל מגלה סוד', נראה מדברים אלו לכאורה כי הפירוש הנכון יותר של המושג 'רכיל' שייך אף הוא למושג הסוד, ובאמת אף הסברה נותנת כי אילו היה האיסור עניין של יצירת מדנים בין אחים קשה היה לראות בפסיקת הדיינים יהיו אלו שיהיו אפשרויות של מדנים, הלוא זהו תפקידם של הדיינים לפסוק היאך שצריך לפסוק, ומפני מה יהיה איסור כזה, אלא נראה בפשוטו יותר כי זהו עניין של גילוי סוד, הדיונים הפנימיים בבית דין לא צריכים להתברר לקהל, אין כאן דווקא עניין של העברת מדנים, אלא להפך זהו עניין פרטי שאינו צריך לצאת לציבור. ונראה כי זהו נכון.

על פי זה אולי ניתן לפרש כי באמת העברת מדנים בין אחים לשיטת הרמב"ם אין זה

כלול באיסור רכילות אלא באמת כלול באיסור לשון הרע, וממילא כל הסוגיות אשר הוכחנו מהם ובכל התלמוד כולו אשר הכול קרוי בשם איסור לשון הרע, הדבר נכון כיוון שאיסור לשון הרע כולל בין גנאי ובין גרימת נזק, אלא שישנו סניף אשר אולי מקורו העיקרי מדין האמור בסנהדרין בדינם של הדיינים של איסור גילוי הסוד, איסור זה כמעט ואינו מוזכר בתלמוד כיוון שהתלמוד עוסק בעיקר בלשון הרע, אולם הרמב"ם מחדשו כאיסור אשר אף הוא כלול בדין של 'לא תלך רכיל בעמך' והוא איסור קל יותר כי אינו אלא גילוי סוד בלבד.

ניתן להאריך ולהרחיב בפרשנות זו, אולם אין כאן אלא הצעת דברים, דברי הרמב"ם עדיין קשים במקצת, הרמב"ם לכאורה מביא את מעשיו של דואג האדומי כדוגמא לדין של רכילות, ולכאורה לפי דברינו כלול דבר זה בשם לשון הרע, אולם יש כאן בוודאי יישוב טוב לעצם הדבר, והמעין יבחר וירחיב את דעתו.

נסיים בדברי השערי תשובה (שער ג' אות רכ"ה) אשר מסביר כי אין איסור עקרוני בעצם גילוי הסוד אלא שעל ידי זה יבוא לרכילות ושלא כדברינו:

וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב): "הפר מחשבות באין סוד", והשנית - כי מגלה הסוד אף יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט): "גולה סוד הולך רכיל", רצונו לומר: אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין במחשופו הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרן. עוד אמר (שם יא, יג): "הולך רכיל מגלה סוד", רצונו לומר: אל תפקיד סודך למי שהולך רכיל, כי אחרי אשר איננו שומר שפתיו מן הרכילות אל תבטח עליו בהסתר סודך, אף על פי שמסרת דברך בידו דרך סוד וסתר.

לעילוי נשמתו של ידידנו הבלתי נשכח הרב חיים עוזר סלר זצוק"ל החותם בדמע ישראל מאיר קופמן.

לא. כעין זה כתב החפץ חיים (כלל א') בשם השל"ה כי עוברים על האיסור משעת ההליכה לרגל.

הרב יצחק קניג

במחלוקת הראשונים בדין ווסת החודש בדילוג נידה דף סד ע"א

הפלגה שווה שהתם פשוט שאין ראייה ראשונה מן המנין או שוודאי לא בא לומר דין פשוט זה אלא בא לחדש שבווסת הפלגה בדילוג אין מחלוקת וכדלקמן, שיטת החזו"א (יו"ד סי' פו סק"א) דבווסת הפלגה בדילוג כו"ע מודו שצריך ה' ראיות דהראשונה אינה מן המנין כמו כל ווסת הפלגה והשניה זה הפלגה שווה ולכן צריך עוד ג' ראיות, שיטת הגר"א והש"ך והט"ז שתו"ס איירי בווסת הפלגה שווה ובהפלגה בדילוג לפי רב צריך ד' ראיות ולשמואל ה' ראיות דרב ושמואל נחלקו האם צריך לראות ג' דילוגים בפועל או שסגי בב' דילוגים דמתחילה לדילוג נתכוונה (כמ"ש הרשב"א) וממילא מח' זו שייכת גם בווסת הפלגה בדילוג רק בווסת הפלגה צריך להוסיף עוד ראייה דהראשונה אינה מן המנין ובביאור שיטת החזו"א אפשר לזוהר ברור דסברת רב דמתחילה לדילוג נתכוונה וכמ"ש הרשב"א רק למד החזו"א דכ"ז שכן בווסת החודש דיומא הוא דקגרים דאמרי' כיון שראינו ב' דילוגים יתברר שהיום של הראיה הראשונה גם גרים ואפי' שלא ראינו דילוג בפועל. משא"כ בווסת הפלגה שכל מהות הווסת זה ההפרשים בין הראיות וודאי שצריך לראות דילוגים בפועל ודוק' ועדין צ"ע.

והראב"ד לומד דמח' רב ושמואל היא בגדר הווסת האם נימא דדמי לווסת הפלגה כיון שהראיה השניה מתירה את הראשונה ולא כווסת החודש הסדור שאותו יום בחודש שראתה ג"פ נאסר וממילא דינה כווסת הפלגה שהראשונה אינה מן המנין וכך למד שמואל ושיטת רב דסו"ס רואה לפי ימי החודש וממילא הגדרתה כווסת החודש]

ותוס' מקשה בא"ד דהגמ' בב"ק מדמה דין ווסת באשה למועדות של שוורים ואם

איתמר ראתה יום טו' לחודש זה ויום טז' לחודש זה ויום יז' לחודש זה רב אמר קבעה לה ווסת ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג רב סבר טו' ממנינא ושמואל סבר כיון דלאו בדילוג חזיתיה לאו ממנינא הוא התוס' והראב"ד והרשב"א פירשו שסוגיין איירי בדין ווסת החודש בדילוג אמנם הרמב"ן פירש דהקביעת ווסת בסוגין היא מדין ווסת הפלגה בדילוג דהרמב"ן חולק על המושג של ווסת החודש וממילא ל"ש ווסת החודש בדילוג וסברתו דלא יכול להיות שיציאת הדם באשה תלוי בקידוש החודש של ב"ד ולמעשה מסיק הרמב"ן בהלכותיו דצריך לחשוש לווסת החודש כשיטת רוב הראשונים וכך לכאו' הפשטות בסוגייתנו דהרי החודש לפעמים מלא ולפעמים חסר ואם החודש הראשון היה מלא והשני חסר אפי' שהראיה הראשונה היתה בטו' והשניה בטז' הוי הפלגה שווה ודוק' ועל קו' הרמב"ן תירץ הרשב"א דהבי"ד של מעלה קובעים את מה שנפסק בב"ד של מטה וכיון שכך המזלות וההשפעות גם נקבעות לפי ב"ד של מטה ועל תירוצו הרשב"א כתב הכו"פ ליישב דעיקר קו' הרמב"ן היתה מהגמ' בב"ק פרק ד' וה' שדימיתה את דין ווסת החודש בדילוג לדין קביעות ווסת של שור המועד ובבהמות סבר הרמב"ן שהם וודאי לא מושפעים ממזלות

בשיטת התוס'

ובתוד"ה איתמר כתב א. שמשוגיין מוכח שיש דין ווסת החודש בתאריך שווה והתם כו"ע מודו שמספיק ג' ראיות (ודלא כהרמב"ן) ב. שבווסת הפלגה כו"ע מודו שאין הראשונה מן המנין ונחלקו האחרונים בביאור הדין השני של תו"ס האם תו"ס איירי בווסת

נגח השור כל חודש בדיוג יום, יהיה את אותו מח' רב ושמואל. וקשה דא"כ מדוע בשור שנגח בסירוגין לכו"ע סגי בב' סירוגין. ותוס' מתרץ וז"ל ויש לחלק בין סירוגין דימים לסירוגין דשוורים ונשתברו הקולמוסין של רבותינו לבאר חילוק זה.

ובהקדמ יש לבאר דחילוק מהותי יש בין ווסת דאשה למועדות השור דהאשה היא וודאי רואה והווסת באה לקבוע מתי היא רואה משא"כ בשוורים השור בחזקת אינו נגחן והמועדות באה לקבוע שהוא נגחן. (ריטב"א ערול"נ ועוד)

ולפי"ן אפש"ל דשור שנוגח בסירוגין אי"ז סותר את מהות המועדות דמהות המועדות שהוא נגחן וזה אנו רואים, רק יש ריעותא מדוע לא כל פעם שראה שוורים נגח

וע"ז סגי בב' סירוגים לעקור את הריעותא ולקבוע שרואה בסירוגין משא"כ באשה שכל ווסתה מתי רואה. שרואה בדילוג העיקר חסר מן הספר וצריך לקבוע ווסת חדשה לדילוגין ובשביל ווסת לדילוגין צריך ד' ראיות וג' דילוגין, וזהו מה שתירצו התוס' דחלוק סירוג ימים משוורים דאפשר שהשור לא נוגח יום שלם אי"ז רק ריעותא בווסת אלא זה עקירה גמורה ובשביל זה צריך לקבוע "ווסת לסירוגין" וכ"ז בדילוגין דאשה אבל בסירוגין דאשה יספיק ב' סירוגין וכמש' הראב"ד והובא בשו"ע דאשה שראתה כל ר"ח בסירוגין בראיה השלישית קובעת ווסת ואפי' שיש רק ב' סירוגין סגי בהכי דסירוגין הגדר שהר"ח גורם לה לראות וזה מהות ווסתה והסירוג זה רק ריעותא ובשביל לעקור את הריעותא סגי בב' סירוגין וכנ"ל.

יהיו הדברים לעילוי נשמתו

הרב רפאל אלחנן רבינוביץ

לע"נ ידידי הרה"ג רבי חיים עוזר סלר זצ"ל, שהיה שמח ומשמח את הבריות, וכשמו כן הוא היה "חיים" של שמחה ועבודה, והיה "עוזר" בגופו ובנפשו לשמח חתן וכלה ושואחרים ישמחו חתן וכלה, ובאופן אישי עשה לי את כל החתונה בשמחה ובטוב לבב, מלבד גדלותו בתורה והתמדת התורה, ויראתו הקודמת לחכמתו, ועבודת ה' העצומה שהיה לו בשמחה רבה ובמידות נעלות, ממש אהוב למעלה ונחמד לבריות למטה, שעזב אותנו לאנחות ונלב"ע ביומא דהילולא של רבי שמעון בר יוחאי זיע"א ל"ג בעומר תשפ"א, ת.נ.צ.ב.ה.

בענין הדלקת מדורת ל"ג בעומר בשמן של שביעית

א. הגר"ח קנייבסקי (דרך אמונה על הרמב"ם שם בביה"ל ד"ה אין) והגר"מ שטרנבוך (שמיטה כהלכתה פ"ג סי"ב) הביאו בשם המקדש דוד (סי' נט סוסק"ד) שכתב בטעם הדבר שאסור, משום שמדורה אינה שווה לכל נפש דאדם חשוב אין דרכו להשתמש לאור המדורה כמו שכתוב בשבת (יב:).

ב. ובשם הערוך שולחן (על הרמב"ם) הביאו שכתב בטעם הדבר שאסור, מכיון שאין זה דרך הנאתו, וביאר הגר"ח קנייבסקי שכוונתו שאין דרך להדליק מדורה בשמן רק בעצים ואין מותר להדליק בשמן שביעית אלא דבר שדרכו להדליק בו.

ג. עוד כתב הגר"ח קנייבסקי בשם האור שמח (על הרמב"ם שם) שכתב בטעם הדבר שאסור, משום שלא הוי הנאתו וביעורו שווה כמו משרה וכובסה. וביאר הגר"ח קנייבסקי שכוונתו דאף על גב דבנר הוי הנאתו וביעורו שווה, משום דהנאתו בשעת ביעורו, אבל במדורה שעיקרה אינה להאיר רק להתחמם והוי הנאתו אחר ביעורו כמו בעצי הסכה בסוכה (מ.).

ד. אך הגר"ח קנייבסקי (שם) הקשה כמה קושיות על המקדש דוד ועל הערוך שולחן ועל האור שמח, דעל המקדש דוד הקשה, שהרי בגמרא בשבת שם (שבת יב.) מבואר דאדם חשוב אין דרכו להטעות הנר, אבל במדורה

בגמרא בפסחים (נב:) דרשו על הפסוק "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" 'לאכלה' ולא להפסד. ובספרא דרשו על הפסוק "תהיה כל תבואתה לאכול", 'תהיה' אף להדלקת הנר, לכן כתוב במשנה (שביעית פ"ח מ"ב): שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול וכו', קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר.

וכתב בספר דיני שביעית השלם (של הוצאת דגל י-ם פ"ט ס"ט) שאסור להשתמש בשמן של שביעית לצורך הדלקת מדורת ל"ג בעומר. ויש לעיין אם דבר זה באמת אסור ובאיזה צורה אסור.

דהנה מקור דבריו הוא מדברי התוספתא שכתב (שביעית פ"ו ס"ח) ששמן של שביעית אין נותנין אותו לתוך המדורה, ר' יוסי אומר טובל בהן עץ ונותנו לתוך המדורה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ויובל ה"ח) להדלקת הנר כיצד, שמדליק את הנר בשמן שביעית עצמו, מכרו ולקח בו שמן אחר או שהחליף שמן בשמן שניהם אסורים בהדלקה, שאין מדליקים בדמי שביעית, ולא יתן השמן לתוך המדורה אלא מדליקו בנר. וכתב המהר"י קורקוס (שם) שהרמב"ם סובר שר' יוסי חולק על תנא קמא, ולכן כתב הרמב"ם לפסוק כתנא קמא שלא יתן השמן לתוך המדורה.

ובטעם הדבר שאסור לתת שמן לתוך המדורה, מצינו כמה ביאורים באחרונים.

מותר לכל אדם מטעם אחר ואין זה שייך לכאן כלל.

ועל הערוך שולחן הקשה על פי המבואר בשו"ע (סי' תרע"ז ס"ז) דהנותר מן השמן ביום השביעי עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, ומבואר שיש מדורה כולה משמן, אלא שכתב לדחות שאולי התם משום שאסור בהנאה עושים ממנו מדורה אבל בלאו הכי אין דרך לעשות מדורה משמן לבד, אבל הקשה שמצינו גם כן מהמבואר בשבת (כג.) מילא קערה שמן והקיפה פתילות לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה, ומבואר שיש מדורה כולה משמן, וכתב ששם כוונת הערוך שולחן שבתוך המדורה של עצים אין דרך לתת שמן והיא שלא כדרכו, ונשאר בצ"ע.

ועל האור שמח הקשה שטעמו לא יתכן לפי ר"ח שמביא התוס' בבא קמא (קא.) דהעושה מדורה להתחמם בה מיקרי הנאתו וביעורו שווה דבשעת ביעורו מתחמם כנגדו וזה נקר עצי המשחן אם כן צריך להיות מותר כאן, ובאמת זה מוכרח שאין הטעם משון שזה הנאתו וביעורו שווה דהא ר' יוסי קאמר שם בסיפא טובל בו עץ ונותנו לתוך המדור ומשמע שברישא מודה שאסור ליתנו לתוך המדורה והרי ר' יוסי סובר (סוכה מ.) דלא בעינן הנאתו וביעורו שווה.

ולכן כתב הגר"ח קנייבסקי שהטעם שאסור הוא משום שנראה כמפסיד השמן כיון דבלאו הכי כבר דולקת מדורה ואין מוסיף אלא מעט אין ניכר כאן ההנאה שמשמש בזה ומהאי טעמא מתיר ר' יוסי לטבול עץ בשמן ולהשליכו בתוך המדורה אף על גב דאסור לסוך כלים בשמן כדתנן (פ"ח מ"ט) וכאן הטעם מפני שזורקו לתוך המדורה נחלק על ידי זה וסובר שעל ידי שסך העציץ נקרא הנאתו שמדליקו, וחכמים סוברים דמכל מקום לא מיקרי מינכרא הנאתו ומיחזי כמפסיד פירות שביעית, וגם אפשר שמעיקר הדין הנאה מועטת כזו מיקרי מפסיד כיון שיכול ליהנות בו הנאה מעולה ולהדליקו בפני עצמו או לאוכלה הוי הפסד, ונשאר בצ"ע.

ה. והגר"מ גרוס (שדה מרדכי פכ"ד בתורת השדה אות קיט) כתב שהטעם הוא משום שלא נצרך בה לתוספת השמן.

ו. ועוד הביא הגר"מ גרוס (שם) בשם הפאת השולחן (סי' כד סק"ח) שכתב הטעם, משום שבמדורה רגילים לתת דברים פחותים יותר ולא שמן, וא"כ הוא בכלל הפסד. וכן מבואר בפירוש המנחת ביכורים על התוספתא שאין נותנין שמן למדורה דהוי הפסד לשמן, אך לא ביאר בדבריו מדוע זה הפסד לשמן.

ז. והגר"מ קארפ (משמרת השביעית פט"ז הע' 79) כתב בטעם הדבר שאסור, הואיל והשליך השמן לתוך המדורה הרי זה כשורפו, ולא הותר רק להשתמש בשמן להדלקה דהיינו להדליק ממנו "ולא יתנהו לתוך המדורה".

והגר"ש וואזנר (תורת הלוי על הל' שביעית פ"ג הע' עז) נקט שהטעם הוא כמו שכתבו העושה"ש והאור שמח. והגר"נ קרליץ (חוט שני שביעית פ"ה ה"ט ס"ק כט) נקט שהטעם הוא כמו שכתבו המנחת ביכורים והעושה"ש. והוסיף הגר"נ קרליץ שכל ההיתר זה כשעושה מדורה להאיר, אבל אם עושה מדורה להתחמם בלא"ה אסור דאין הנאתו וביעורו שווה.

לשפוך שמן על צמר גפן לפני ההדלקה

ולכל הטעמים הנ"ל יש לדון אם גם הדלקת מדורת ל"ג בעומר בכלל האיסור, וכידוע שיש ב' סוגי מדורות, יש מדורות שהילדים נוהגים לעשות מעצים וקרטונים וכד', ויש מדורות שנוהגים בהם האדמו"רים וחצרות החסידים להדליק מדורה בצמר גפן ספוג בשמן, ויל"ד בזה הן אם שופך השמן לתוך המדורה, והן אם מותר לשפוך השמן על הצמר גפן לפני ההדלקה שזה נראה יותר קל כי אולי זה כמו הדלקת נר שמותר.

דלפי הטעם שכתב המקדש דוד שאסור משום שאין זה שווה לכל נפש דאדם חשוב אין דרכו להשתמש לאור המדורה, יתכן לומר דבמדורת ל"ג בעומר שאין מדליקים זאת בשביל להשתמש לאורה אלא בשביל להדליק נר לעילוי נשמת רבי שמעון ב"ר יוחאי והוי כהדלקת נר יארציט שנחלקו הפוסקים אם מותר להדליקו בשמן של שביעית (עי' שדה מרדכי פכ"ד בתורת השדה אות קכב), וגם זה שווה לכל נפש כי כולם נוהגים במדורת ל"ג בעומר ואפילו אדם חשוב, יתכן שבזה יהיה מותר אפילו לשפוך השמן לתוך המדורה, ויל"ע.

בענין הדלקת מדורת ל"ג בעומר בשמן של שביעית • קמג

את זמן ההדלקה כמו בכל נר, א"כ בודאי הוא צריך לשפיכת השמן, וכ"ש אם שופך השמן על הצמר גפן לפני ההדלקה שבודאי נצרך לו, ובחצרות החסידים נוהגים למכור זאת בדמים יקרים.

וגם לפי הטעם שכתב הפאת השולחן שבמדורה רגילים לתת דברים פחותים יותר ולא שמן, וא"כ הוא בכלל הפסד, זה אכן רק במדורה פשוטה שהילדים עושים ע"י עצים וקרטונים וכד', שאין רגילים לתת בה שמן אלא דברים פחותים, אבל במדורת צמר גפן העיקר הוא השמן ושם זה מה שנותנים וא"כ בזה יהיה דינו כהדלקת הנר שאינו מפסיד השמן, וכ"ש אם שופך השמן על הצמר גפן לפני ההדלקה שבודאי כך מדליקים.

וגם לפי הטעם שכתב הגרמ"מ קארפ כי הוא שורף השמן, יש לומר דכל זה כששופך השמן לתוך המדורה, אבל אם שופך על הצמר גפן לפני ההדלקה כמו שנוהגים יתכן שמותר כי בכהאי גוונא הוא לא שורף השמן אלא מדליקו בפני עצמו יחד עם הצמר גפן ואולי זה כמו הדלקת הנר בשמן שמותר, ויל"ע.

כמו"כ לפי הטעם שכתב הגר"ח קנייבסקי שאסור משום שנראה כמפסיד השמן, יש לומר דכל זה כששופך השמן לתוך המדורה, אבל אם שופך על הצמר גפן לפני ההדלקה כמו שנוהגים יתכן שמותר כי בכהאי גוונא הוא לא ניכר שמפסידו אלא משתמש בו כמו הדלקת הנר בשמן שמותר, וצ"ע למעשה.

וגם לפי הטעם שכתב הערוך השולחן שאסור משום שאין זה דרך הנאתו, יתכן שמדורת ל"ג בעומר שזה דרך הנאתו שגם כן יהיה מותר אפילו לשפוך השמן לתוך המדורה, ויותר מזה אפשר לומר, דמדורה שעושים ע"י צמר גפן הספוג בשמן בהכרח שזה לא מדורה אלא נר גדול מאד, כיון שכתב הערוך"ש שמדורה אין הדרך להדליק בשמן אלא בעצים, וכיון שאין מדליקים המדורה ע"י עצים בהכרח שזה אינו מדורה אלא נר גדול מאד שמותר להדליק בו בשמן של שביעית לכו"ע.

אך עדיין אין הכרח לומר שמותר גם לשפוך שמן לתוך המדורה, כיון שגם אם נאמר שזה נר גדול, אבל אין הדרך לשפוך שמן לתוך נר גדול, אמנם לא מצינו שיש איסור לשפוך שמן של שביעית לתוך נר דלוק, ויל"ע.

וגם לפי הטעם שכתב האור שמח שאסור משום שאין הנאתו וביעורו שווה, שבפשטות אינו מיירי אלא לגבי מי שמדליק מדורה להתחמם כנגדה ולא כשמדליק לעילוי נשמת או לאורה שבזה הנאתו וביעורו שווה כמו בכל הדלקת נר שמותר, ויתכן שבמדורת ל"ג בעומר שמדליק לעילוי נשמה ולא בשביל להתחמם שיהיה מותר אפילו לשפוך השמן לתוך המדורה, ויל"ע.

וגם לפי הטעם שכתב הגר"מ גרוס משום שלא נצרך בה לתוספת השמן, זה שייך רק במדורות עצים שהשמן נשרף וכלה שם ואינו צריך לו, אבל במדורה הדולקת ע"י צמר גפן הספוג בשמן שכל שמן שנשפך בפנים מאריך

הרב ישראל יוסף רביץ

חקוקה ונצורה בלבבנו דמותו הבלתי נשכחת של אחינו בשרנו האברך המופלג
הרב חיים עוזר זצ"ל להבחל"ח ומה מאד יאות לכתוב לע"נ בענין התפילה אשר
כידוע היתה עומדת ברום עולמו הזך של ר' חיים עוזר זצ"ל, ויהיו הדברים לע"נ
הטהורה

בענין לסיים התפילה לאחר זמן תפילה

והציבור קידשו היום לא יעשנה חול אצלם
אלא ילך חוץ לביהכנ"ס ויתפלל שם מנחה של
חול וכו' ונ"ל שאם יבא אחד לביהכנ"ס סמוך
לברכו לא ימתין להתפלל מנחה עד לאחר ברכו
בשביל עניית ברכו וכו' ואע"פ שלא יוכל לגמור
חצי תפילת המנחה קודם ברכו ונמצא מתפלל
מקצת תפילת חול באותו ביהכנ"ס שבו הציבור
ושלוחם שענו כבר ברכו וקידשו היום מ"מ
הואיל והתחיל בהיתר אין נר' דיש קפידא כולי
האי עכ"ל הצריך ופסקו השו"ע בס' רס"ג וכו'
המ"ב [שם סק"ג] בשם האחרונים דהטעם
דחשיב התחיל בהיתר אע"פ שידוע שלא יוכל
לגמור הוא משום שהך דינא שלא להתפלל
תפילת חול בביכנ"ס שקיבלו הציבור שבת אינו
אלא חומרא בעלמא.

ונראה מזה שאף שתחילת התפילה היתה בזמן
ראוי מ"מ צריך שגם המשך התפילה
יהיה בזמן הראוי אלא שבשבת גם אחר שקיבלו
הציבור הוא זמן ראוי מעיקר הדין אך לענין
זמ"ת שהוא מעיקר הדין להתפלל תוך הזמן
צריך לסיים ג"כ בתוך הזמן [ואף לא יתחיל אם
יודע שלא יוכל לגמור קודם חצות].

אלא שלכאור' יש לדחות דלעולם אם התחיל
תוך הזמן יכול להמשיך אף אחר שנגמר
הזמן דאזלינן בתר ההתחלה אבל התם אין שייך
לילך לפי התחלה דעצם מה שמתפלל תפילת
חול בפני ציבור שקיבלו שבת הוא האיסור ואין
זה שייך למתי שהתחיל שכל מילה ומילה הוא
עושה מעשה חול בפניהם ולהכי דימה התורה ד'
לאסור מסוג' דהתחיל באכילה או בשום עסק
לפני התפילה שאם התחיל בזמן המותר ויודע
שלא יספיק לסיים בזמן המותר שאסור לו

א. הנה פסק המשנה ברורה סי' פ"ט סק"ה
ובכ"מ [כ' דצריך לגמור כל התפילה קודם
זמן תפילה והוא מהמגן אברהם [שם סק"ד]
ומצאנו דעת הערך השולחן [סי' ק"י ס"ה] שאם
מתחיל התפילה קודם זמן תפילה אף שיגמור
אחר הזמן חשוב כמתפלל בתוך הזמן, ומקורו
מהא דפ"ק דברכות [ז' ע"א] דבלעם רצה לקלל
את ישראל באותו רגע שהקב"ה כועס בו וכו'
התוס' [שם ד"ה שאלמלין] לחד תירוצ' דהיינו
שהיה מתחיל באותו רגע וממילא היה מזיק אף
שמסיים אח"כ והכ"נ המשך התפילה נגרר אחרי
זמן התחלת התפילה [וכ"כ בשו"ת ארץ צבי סי'
קכ"א כלימוד זכות בשם היהודי הקדוש].

ובפשוטו תמוה איך שייך להוכיח מהתם דהרי
בזמן תפילה אין הענין רק העת רצון
שנאמר שמכיון שתחילת התפילה הוא עת רצון
ממילא כל התפילה כולה ברצון דהכא הוא חיוב
שתקנו חז"ל מצוות תפילה בזמן שתקנו צריך
לקיים כל המצווה בזמנה ואין שייך להוכיח
מהתם ומלבד שהתם תירצו התוס' תירוצ' אחר
שלפיו אין שום הוכחה ליסוד הנ"ל, ובאמת
[ודב' התוס' הנ"ל שייכים בפשוטו לגבי מש"כ
המחצית השקל בס' ו' דאם התחיל תפילתו
בשעה שהציבור מתפללים חשיב תפילה
בציבור דענינה הוא עת רצון].

ב. והנה בתורה ד' שאלה ד' כ' וז"ל: מי ששהה
להתפלל מנחה בערב שבת עד לאחר שענו
הקהל ברכו אבל עדיין הוא זמן מנחה היאך
יתפלל תפילת מנחה תשובה: ...אחד מהגדולים
מצא בתשו' ישנות דמי ששהה להתפלל מנחה
בערב שבת בדרך זה שאל יתפלל מנחה באותו
ביהכנ"ס שבו הציבור ושלוחם מתפללים הואיל

בענין לסיים התפילה לאחר זמן תפילה • קמה

משום דס"ל שהתפילה היא אותה תפילה אלא משום שתקנת אתה חוננתנו אינה שייכת דוקא לתפילת מעריב של מוצאי שבת אלא לתפילה הראשונה של השבוע כמבואר בלשונו שם]

ג. אכן בתשובות הגאונים [סי' נ"א] מבואר שבחול יכול לגמור תפילת מנחה אפילו בלילה כיון דאין בזה שינוי תפילות ובערב שבת אין הדין כן מחמת שינוי התפילות אלא די"ל דזה כעין שכ' הקצות השלחן [סי' כ'] בבדי השלחן אות ד' דכשמתחיל התפילה לפני חצות וממשיכה אח"כ לא גרע מהשלמה וממילא דאין להוכיח מהגאונים דחשיב לכתחילה כמתפלל בתוך זמן תפילה אבל כ"ז אינו כ"כ במשמעות דבריהם וצ"ע

ד. עוד נראה להוכיח מדב' הפוסקים בסי' תרכ"ג לגבי זמן תפילת נעילה שמבואר שם להדיא דאם אין זמנה אלא עד הלילה צריך לגמור כולה עד הלילה ע"ש ואף שהיה מקום לומר שתפילת נעילה שאני שעיקרה תחנונים בזמן נעילת שער ע"ש בב"ח מ"מ נר' דזה אינו דהא אליבא דרב זמנה כל הלילה וע"כ דלא כסב' זו [וע"ש דלכאור' יש חילוק בין הבבלי לירושלמי דמהבבלי נר' דהמח' היא עד מתי הזמן שבו אפשר להתחיל להתפלל דהרי הוכיחו כרב דזמנה אף בלילה מהא דיטבול בלילה ואח"כ יתפלל נעילה ומהירושלמי נר' דהמח' מתי צריך לסיים דהא הוכיחו שם כריו"ח דזמנה רק ביום מהא דתניא דהכהנים נושאים כפיהם בתפילת נעילה אע"פ דאין נשיאת כפים בלילה ואי נימא דאף לריו"ח אפשר לגמור נעילה בלילה א"כ למה ק' יותר על רב מעל ריו"ח שער הא גם לרב יכול לגמור התפילה קודם הלילה אלא משמע דהמח' דלריו"ח צריך לסיים בנעילת שערי היכל ולרב צריך לסיים בנעילת שערי שמים ולהכי לרב ע"כ אי אפשר לעשות נשיאת כפים בנעילה כיון דמסיימה בלילה וכן משמע מדמקשה התם מגוליריה דרב ע"ש, וזה לכאור' כוונת הרא"ש שם דלריו"ח דבבלי ודאי צריך לגמור לפני הלילה ואף לרב דלפי הבבלי יכול להמשיך תפילתו בלילה מ"מ להירושלמי אף לרב צריך לגמור קודם הלילה הילכך הכי נקטינן]

ה. ועי' בקובץ בית אהרן וישראל [קכ"ח] מה שהביא הגר"מ סנדר שליט"א בשם מרן הגר"ש אויערבאך וצ"ל דדעת המחצית השקל שהמתחיל ק"ש לפני סוף הזמן ומסיימה אחר הזמן יצא יד"ח וכ' דלא מצא המח"ש, והנה

להתחיל [אלא שהסיק שהכא לאו איסור והיתר שייך ביה וכן"ל] ושם הוא ג"כ איסור התלוי במעשה ולא בזמן והכ"נ הכא מצד הזמן תפילה אין כאן שום חסרון והוא רק איסור דמעשה חול שעושה בפניהם.

אכן נראה דאדרבה דאם היה הדין שאפשר לגמור תפילה שהתחיל בזמנה הרי אין טעם לאסור בכה"ג להשלים את תפילתו שהרי זמן התפילה נקבע לפי תחילתה וא"כ לא חשיב שמתפלל בזמן שאצל הציבור שבת ואם אסור חזינן שאין התפילה נקבעת לפי תחילתה ולכך חשיב כמתפלל בזמן שאצל הציבור שבת, והוא הדין בנידוד שחשיב כמתפלל אחר הזמן, והיינו דכוונת התורה"ד דכיון שאי"ז נחשב כמתפלל בזמן תפילה משו"ה חשיב שעושה מעשה חול בפניהם ועושה השבת חול

וע"ע דרב' התורה"ד שם שכ' שאפילו שלא יגמור אפילו חצי התפילה קודם שיקבלו הציבור שבת אפי"ה מותר ומבואר דאילו יגמור הרוב ודאי היה מותר וזה מוכיח כש"כ, דאילו מצד עצם המעשה חול דתפילת חול ליכא שום חילוק בין מקצת התפילה לרובה וע"כ דהיכא שמתפלל את רוב התפילה קודם שקיבלו שבת שמדין רובו ככולו חשוב כמתפלל כל התפילה בזמן זה וממילא דאי"ז נגד מה שקיבלו הציבור שבת [ולפי"ז לכאור' ה"ה לנידוד"ד שאם התפלל רוב התפילה בזמנה סגי וע' מה שאכתוב לק' בשם הגריש"א וצ"ע].

אכן עדיין יש לדחות דדוקא לגבי תפילת חול בשבת קאמר דאין להתפלל נוסח תפילת חול בשבת שיש לה נוסח תפילה שונה ולעולם בחול יכול לגמור לאחר הזמן כיון שכל תפילות היום באותו נוסח

אך אין זה נראה דאעפ"כ הרי כל תפילה שייכא דוקא לזמנה והיינו שכשמתפלל בזמן מנחה שם תפילת מנחה עלה וכשמתפלל בזמן מעריב שם תפילת מעריב עלה ולא אמרינן דתקנת חז"ל היתה להתפלל ג' פעמים ביום ורק קבעו לזה זמן והחפצא דתפילה הוא אותה תפילה בכל התפילות דמוכח לא כן ממש"כ המשנה ברורה [רצ"ד סק"ב בשם המג"א] דמי שלא התפלל מעריב במוצאי שבת ומשלים בתפילת שחרית יאמר אתה חוננתנו בתפילה השניה והיינו משום ששם תפילת מעריב עלה [ואף הגר"ח (בברכות כ"ו ע"ב וכו"ד הגרעק"א בגיליון השו"ע שם) דפליג ע"ז וס"ל שאומר בתפילה הראשונה אי"ז

דאס באותה שעה דהיינו בסוף שעה שלישית
הוא קורא כבר- גומר ויוצא יד"ח אבל מ"מ אי"ז
קובע זמן לעצמו

ו. ובאשל אברהם [סו"ס נ"ח] כ' דלענין ברכות
ק"ש סגי שאם התחיל בתוך שעה רביעית
יכול לגמור אותה ברכה שהתחיל בה לאחר
שעה רביעית ובא"א בסי' רל"ב מפורש כן על
תפילה אכן בתרווייהו לא הכריע הדבר

ובגוף הענין צ"ע איך יתכן דסגי בתחילת
התפילה דהיכן מצאנו כה"ג במצוות וכי
תיסק אדעתין שמי שהתחיל לאכול מצה בסוף
הזמן ולא גמר הכזית עד שעבר הזמן וכי נימא
שיצא ידי חובתו או מי שהתחיל לקרוא המגילה
קודם שתחשך וחשכה לו עד שלא גמר וכי נימא
דקיים את חובתו

אכן מצאנו דעת הבית יצחק דס"ל כה"ג
במצוות מילה, דהנה כ' הרמב"ם בפ"ב
מהל' שגגות ה"ט בענינא דמתעסק לעשות מצוה
ונעשית עבירה וז"ל; אומן שבא למול לפנות
היום ביום השבת ואמרו לו לא נשאר פנאי ביום
כדי שתמול ואם תתחיל למול לא תשלים עד
יציאת השבת ונמצאת חובל בשבת ואמר רגיל
אני וזרזי ובמהרה אמול אם לא השלים אלא עם
יציאת השבת הרי זה חייב חטאת שהרי התרו
בו" עכ"ל ודעת הבית יצחק [או"ח סי' ל"ו אות
ה'] להוכיח מדברי הרמב"ם דאף שגמר את
המילה בלילה יצא יד"ח מילה אף שמצוותה
ביום ולא בלילה כיון שהתחיל ביום דא"כ הוה
ליה מקלקל ולדעת הרמב"ם מקלקל בחבורה
פטור אבל כל האחרונים פשיטא להו לא כן עי'
בשו"ת רעק"א סי' קע"ד וכן מפורש במאירי
שבת קל"ג ע"ב

ז. ועי' בספר וישמע משה [ח"ב עמ' כ"ה]
תשובות ממרן פוה"ד הגר"ש אלישיב
דצוקללה"ה שהשיב שאם רוב ועיקר התפילה
היו בתוך זמן תפילה מיחשב שהתפלל בתוך
הזמן [ומצאנו כע"ז בתרוה"ד שכ' לעיל] ויש
לדקדק בדבריו אם רוב קאמר למה לי עיקר וגם
מהו עיקר התפילה

והנה לכאורה הדבר פשוט דלא שייך לדון הכא
מצד מה דקיימא לן בכל התורה דרובו
ככולו דהדבר ידוע דזה לא שייך אלא היכא שאנו
דנים על כללות הענין אימתי נעשה כגון בלידה
היכא שיצא רובו אבל במקום שאנו צריכים
את פרטי הדבר לא שייך לדון רובו ככולו מפני

הק' המג"א [סי' נ"ח סק"ו] בהאי דינא דנאנס
ולא קרא ק"ש בלילה דההלכה דקורא עד הנץ
מפני שעדיין זהו זמן שבנ"א שוכבים והק' א"כ
יוכל לקרא גם אחר הנץ כיון שבני מלכים עדיין
שוכבים [וכמו בזמן ק"ש דשחרית דזמנה נקבע
לפי הבני מלכים], וכ' המחצה"ש דאין כוונת
המג"א שיכול לקרא כל הג' שעות דא"כ מתי
יקרא ק"ש דשחרית דזה מוכרח שיהיה חילוק
זמן בין זמן ק"ש דשחרית לק"ש דערבית דהרי
אמרו בזה שקורא ק"ש דלילה אחר עמוד
השחר שלא יקרא ק"ש דשחרית עד אחר הנץ
וע"כ מפני שצריך חילוק זמן ביניהם שלא יהא
תרתי דסתרי, וכך פ' קו' המג"א דהחילוק זמן
הוא מפני שזמן השכיבה הוא רק עד סוף שעה
שניה ובשעה שלישית הוא זמן הקימה ולכך
קורים בני מלכים באותה שעה [והוכיח דאינם
ישנים כל הגי' דאל"כ מתי קוראים הבני
מלכים עצמם ק"ש] וזהו שהק' המג"א דעד סוף
שעה שניה שאז שוכבים יקרא ק"ש של ערבית
ובשעה שלישית יקרא ק"ש דשחרית, ואח"כ כ'
המחצה"ש דמהגה"מ מבואר דהיו ישנים כל
ג' שעות ומשמע דלדבריו ל"ק קו' המג"א כיון
דלא יהא חילוק זמן

ואכתי צ"ע לדב' הג"מ אימתי יקראו בני מלכים
ק"ש [ולו"ד המחצה"ש היינו אומרים
דג"ש לאו דוקא והיו קמים מעט קודם כדי
הזמן לקרא ק"ש אבל ממש"כ דלפי הגה"מ ל"ק
קו' המג"א ע"כ דלא כן דלהנ"ל עדיין אפשר
לחלק בין קודם סוף שעה שלישית שאז הוא
זמן שכיבה דבני מלכים לבין סוף השעה ממש
דאז הוא זמן קימה] וע"כ צ"ל דבני מלכים היו
מתחילים קודם סוף השעה וממשיכים אח"כ
ויוצאים בזה רק מפני שהתחילו קודם אך אכתי
ל"ש להק' קו' המג"א ולחלק בין כל הג"ש
לסופם כיון דמה שנותר משעה שלישית אין בו
זמן ק"ש ורק יוצאים מפני שהתחילו קודם הרי
חזינן שסגי שהתחלה תהיה בתוך הזמן ואו'
לזה המחצה"ש היתה כוונתו ז"ל אולם ראוי
לציין שכ"ז לדעת ההג"מ אבל לש"ר אין מקור
לזה

אלא דעדיין צ"ע מפני מה אנו אומרים דמה
שהוא אחר שעה שלישית אינו מזמן ק"ש
ויוצא בזה רק מפני שהתחיל בתוך הזמן הא יש
לומר דכיון דאז הוא זמן קימה א"כ כשקורא
מיד כשקם הו"ל זמן ק"ש לכתחילה ונראה דזמן
ק"ש הוא - בקומך - והיינו שבשעה שקם האחרון
אז אם קורא יוצא יד"ח וכיון שא"א לגמור ע"כ

בענין לסיים התפילה לאחר זמן תפילה • קמז

והיה אפשר לומר עפ"י כוונת הרמב"ם הנ"ל דמיירי היכא שגמר המילה לפני שחשכה ורק הפריעה עשה לאחר חשיכה ולכן אזלינן בתר התחלה כיון דעיקר המצוה היא המילה וזה עשה בתוך הזמן אכן יותר נר' דכיון דאברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה ואח"כ נצטוו ע"ז בפנ"ע לא שייך לומר שהפריעה אינה חלק מעיקר המילה אלא המילה כוללת שני חלקים ושניהם עיקריים אכן בתוס' בשבת [קל"ז ע"ב ד"ה מל] משמע שהמילה והפריעה תרוויהו חד דינא וכפי שהסבירם בביתא אדם [שער רינה וישועה]

והנה במילה אמרינן דיש ציצין שאין מעכבין את המילה וזה כל שמל את רוב הבשר החופה את העטרה והיה פשוט לי שהוא מדין רובו ככולו אשר לכן לכתחילה צריך לגמור הכל ואף מחללין עליהם את השבת כל זמן שלא גמר וכמו בכמה מקומות שלכתחילה בעי הכל וכמו בשחיטה ובהדס שרובו משולש ברם מדב' האחרונים בזה מפני מה מחלל שבת על ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא גמר משמע לא כן דלהנ"ל הענין הוא דכל זמן שלא גמר עדיין לא הוקבע הענין דרובו ככולו לומר שההוספה אינה חלק מן המצוה אלא חשוב כמקיים המצוה בכולה ומשמע לדבריהם שנאמר שיעור בדין מילה וא"כ איכא למימר דגם בעיקר המצוה לא שייך לדון בזה מדין רובו ככולו וממילא דנסתר מש"כ בדעת הרמב"ם וצ"ע

שהמיעוט אינו מתבטל לגמרי להגדרת הרוב דהרי סוכה שצילתה מרובה מחמתה דכשרה הדבר ברור דאף הסכך שיוסיף אחרי כן יהיה לו דין סכך לגבי קדושת סוכה

[והנה בספר הנ"ל כ' דגם בק"ש הדין כן דאזלינן בתר ההתחלה ואף הוא הסיע הדברים לדרך אחרת כיון שאי"ז מסתבר כלל ע"ש]

ח. ונראה בזה, דאם אנו דנים כלפי כללות חובת דין תפילה שיש על כל אחד ע"ז שייך לומר דין רובו ככולו אבל אם אנו דנים כלפי מה שחייבו חז"ל את פרטי התפילה והיינו שתקנו תפילה מסוימת של י"ח ברכות א"כ זה לא שייך לומר שנעשה בזמן תפילה וכנ"ל אא"כ נאמר דעיקר מה שהטילו חז"ל חיוב על תפילה בזמנה זה דוקא על כללות חובת מצוות תפילה וזה אינו דא"כ סגי שיתפלל כלשונו תפילה קצרה בזמנה ואח"כ יקיים חוב שהטילו עליו חכמים

וא"כ אפ"ל דכלפי זה אמר הגריש"א דצריך שיגמור את עיקר התפילה והיינו את כל י"ב ברכות האמצעיות שהם עיקר התפילה שהיא בקשת צרכיו [כדמשמע בברכות (לב ע"א) ועי' בזה במקו"צ על דב' הרמב"ם בפ"א מהל' תפילה ה"ב] וממילא דאף שגמר ג' ברכות אחרונות אחר הזמן לא איכפת לן דשוב אפשר למיהדר עלה מדין רובו ככולו דעל ידי דין רובו ככולו נחשב שכללות התפילה היתה בתוך הזמן וכמו בלידה וממילא דנחשב שקיים המצוה בזמנה ואי הך סיפרא דסמכא הוא נמצא דבריו הק' מדוקדקים

הרב אהרן פסח רוטשטיין

שי' ר"ת במכירת שטרות

ובתוס' בב"ב ע"ו: ד"ה "הני" הביאו שי' ר"ת דמהני מדאו', והק' עליו להיפך מקושייתנו דכיון שמכר לו מדאו' את שיעבוד הקרקעות אמאי לא אהני מכירתו להא שלא יוכל עוד המלוה למחול? ולפום ריהטא איפכא הו"ל לאקשווי? ונראה דזה היה פשוט לתוס' דלר"ת יחד עם שיעבוד הנכסים עוברת גם זכות הגביה מהמלוה ללוקח, והדבר צ"ב.

ועוד יש לדקדק בדברי התוס' שם שכ' דמכירת שטרות היא מדרבנן, והק' אמאי לא קני מדאו' שיעבוד הקרקעות הכתוב בשטר וכו', ותי' דמוכח בפסחים ל"א: שאינו יכול להקדישו כיון שאינם ברשותו וכמ"כ אינו יכול למכרו. ולכאו' תוס' מצאו כאן גמ' כמעט מפורשת דא"א להקדיש ולמכור שיעבוד קרקעות ולכאו' זו תמיהה עצומה על ר"ת היאך יפרש את הגמ' בפסחים, ובמה נחלק בנקודה זו על שי' התוס'? וביותר תמוה אמאי לא הק' עליו התוס' שם והתוס' רא"ש בכתובות מהך סוגיא דפסחים? (ועוד יש לדון לשי' אביי שם דלמפרע הוא גובה אמאי לא מהני מכירת שיעבוד הקרקעות מדאו' וכפי שהק' ב'תומים' סימן ס"ו ובמה שכ' הקצוה"ח ליישב דבריו)

וברשב"א בב"ב קמ"ז: הביא שי' ר"ת, והק' עליו בזה הלשון "ולא ירדתי לסוף דברים אלו, שאילו תאמר שאינו מוכר לו אלא שיעבוד הנכסים שיש לו על חבירו, השיעבוד אינו גוף שיהא קנוי ומכור ואילו נכסי הלוה אינם של מלוה שיוכל למכרם, דאקדיש מלוה וזבין מלוה לא עשה ולא כלום דקיימא לן כרבא דאמר מכאן ולהבא הוא גובה. ואם חל על השיעבוד ועל הגוף מכירה ומדאו' מה שהוא קנוי לו היאך אפשר לאחר למחול שאין אדם מוכר נכסי חבירו".

ובדברי רשב"א אלו רבו הדקדוקים והפלפולים, ואנו יצאנו לדון בתרתי: (א) בתחילת דבריו כשדן על שיעבוד נכסים דוחה מסברא וללא ראייה את זה שאפשר יהיה

איתא בגמ' כתובות פ"ה: דאמר שמואל המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפי' יורש מוחל. והק' ע"ז בתוס' ד"ה "המוכר" "תימא לר"י היאך יכול למחול, דבשלמא כשיש ללוה קרקעות מוכר לו אותו שיעבוד שיש לו על הקרקעות, אבל כשאין לו כלום מה מוכר לו? ונראה לו דלא הוי מכר מדאו' דאי הוי מכר אמאי מחול? ונראה בדברי ר"י דכיון דהוי דרבנן לק"מ שני ענינים אלו היאך מוכר לו ועד כמה שמהני היאך תועיל המחילה.

ובתוס' רא"ש בסוגיין פתח בשני קו' אלו, המשיך עם שי' ר"ת דהוי דרבנן ואח"כ הביא שחזר בו ר"ת, ותי' "דלעולם המכר קיים מן התורה וההיא דפ' מי שמת הכי פי' וכו' והא דאמר' אם חזר ומחלו מחול היינו טעמא דשני שעבודים יש לו למלוה על הלוה אחד שעבוד נכסיו, ועוד שגופו משועבד לפרוע לו. משעבוד נכסיו יכול המלוה למכור אבל שיעבוד גופו של לוח אין קנין נתפס עליו. הלכך כל זמן שלא מחלו לו גובה את חובו מנכסיו של לוח אבל אם מחל לו פקע שיעבוד גופו של לוח ופקע נמי שיעבוד נכסיו, דנכסין דאינן אינן ערבין ביה וכשנסתלקה שיעבוד גופו הסתלקה נמי שיעבוד נכסיו".

ונראה בדברי התוס' רא"ש דדברי ר"ת מישבים שפיר את שני הקו' שהק' בתחילת הדיבור. ורבים ראו כן תמהו דאכתי יש להקשות בשלמא כשיש ללוה נכסים מוכר לו שיעבוד אותם נכסים אבל כשאין לו מה מוכר לו?

עוד יש לדון בדברי ר"ת אי מכר לו שיעבוד נכסיו ולא את שיעבוד הגוף, היאך יהא הדין כשבא הלוה לשלם בדמים, דהא גופו של הלוה עודנו משועבד לפרוע למלוה הדמים ולא ללוקח וא"כ לכאורה יצטרך לשלם למלוה, וזה ודאי אינו דאין לומר דמכירת שטרות לר"ת מהני דווקא אם הגביה היא מהנכסים ולא ממון או מטלטלין.

שי' ר"ת במכירת שטרות • קמט

עצמו כפרט, או בעלותו בכלל ממונו דהיינו רשות הממון) כוללת את זה שלא יוכל אדם לגבות ולהיות בעלים על ממונו בלתי אם ברצונו, ובהיות חפץ או רשות ממונו משועבדת לאחר, היינו שנגרע חלק בעלות זה ממנו ועבר לבעל הזכות שמעתה יכול להפוך להיות בעליו אף שלא ברצון הלוה (כמובן בכפוף לכללי השומא והגוביינא של ב"ד שנועדו להסדיר הליך גביה הוגן).

הנתון שמגדיר זכות זו בפועל עבור המלוה הוא: הנכסים שנמצאים בכל רגע נתון בבעלותו של הלוה בהם זכאי המלוה בזכות הגביה הנ"ל, וקודם שנכנסו לרשות הלוה או לאחר שיצאו בטלה זכותו של המלוה בנכסים.

זכות זו שהתבארה כאן היא תולדה של הסיבה וכל משך קיומה הוא רק כל עוד הסיבה קיימת, והיה והתבטלה ה'סיבה' (ה'ממוני גבך') באופן שההלואה נפרעה וכבר אין ממון המלוה משוקע ברשות הממון של הלוה כי שוויות הממון חזרה לרשותו, או שמחל המלוה על ממונו שנשתקע ברשות הלוה ובעצם הפך את ההלואה למתנה, הרי שגם זכות הגביה מרשות הממון של הלוה בטלה יחד עימה.

הג' - אם ברשות הממון של הלוה ישנם קרקעות בכל פרק זמן מהזמן שבו הסיבה היתה קיימת וגם זכות הגביה מרשות הממון של הלוה (דהיינו הא' והב') הרי שקיימת למלוה זכות לגבות את הקרקע עצמה מכל רשות ממונית שתהיה בו דהיינו שאף אם ימכור הלוה או יוריש את הקרקע, כיון שבעלותו בקרקע אינה כוללת את הזכות למנוע מהמלוה לגבותה ולהיות בעליה תחתיו, אין בכוחו למכור או להוריש יותר מאשר בעלות חסרה זו.

אשר על כן זכות גביה זו היא בעלות מה בממון עצמו ולא רק ברשות הממון של הלוה ומתבטאת אף מחוץ לגבולות רשות הלוה. עד כאן סדר הזכויות המהותי שיש למלוה על הלוה.

ומעתה יש לנו לדון ולדקדק במילות הראשונים למה כוונתם כשאמרו שיעבוד הגוף-שיעבוד נכסים-שיעבוד קרקעות. דהנה שיעבוד הגוף יכול להתפרש שנסוב על הסיבה שמכוחה קיימים הזכויות הממוניות, ומאידך אפשר להבין שנסוב על זכות הגביה מרשות הממון של הלוה שגם לזה שייך לקרוא גוף. אך ודאי לא מייירי בזכות הגביה מהקרקעות.

וגם שיעבוד נכסים אף שודאי אין הכוונה ל"סיבה" שנתבארה לעיל, עדיין יש לדון אם כוונתם לזכות הגביה מרשות הממון

למוכרם מחמת שאין לו גוף, וזה בניגוד מוחלט למה שמצאנו בכל דברי התוס' ובפרט כאן בכתובות דאף למאי דפליגי על ר"ת ניחא להו מסברא שתחול המכירה על שיעבוד הנכסים אלא שהק' היאך תהני במקום שאין לו נכסים. האם אף בשי' החולקים על ר"ת ישנה מחלוקת מהותית בסברא האם אפשר למכור שיעבוד נכסים דלהתוס' פשיטא להו שאפשר, עד שהק' אמאי לא מהני והרשב"א פשיטא ליה דא"א? (ב) בתוס' בב"ב השתמשו בגמ' בפסחים ל"א. להוכיח שא"א למכור שיעבוד קרקעות, והרשב"א מוכיח מאותה גמ' עצמה שאת הקרקע א"א למכור? והרברים מתמיהים.

והנה כד נוחות לעיין בשורשי הזכויות שיש למלוה על הלוה במהותם (מבלי להכנס להגדרה האם זה נקרא שיעבוד כזה או אחר) נמצאם והנה הם שלשה.

הא' - כאשר אדם נותן לחבירו מעות שנועדו להוצאה ואין הלוה זוכה בהם בתורת מתנה, הגדרת דיני הבעלות הבסיסית היא שנשתקע ברשות הממון של הלוה שוויות מעות המלוה, ומציאות זו מהווה סיבה מתמשכת להשבת הממון לבעליו וזו המהות של מלוה שאינה כתובה בתורה. ובלשון אחר "ממוני גבך". ומכאן ואילך זכות זו תכונה "הסיבה". סיבה זו אינה בעלות על אף חפץ בעין וגם לא זכות ממונית מוגדרת אלא שמכוחה באים זכויות הממון של המלוה.

הב' - מכוח הסיבה הנ"ל זכאי המלוה לגבות את סך ההלואה מהלוה וזכות זו היא זכות ממונית גמורה שעומדת על רשות הממון של הלוה – דהיינו מרחב הבעלות שלו. כל חפץ בעל ערך ושוויות ממון שקיים או נכנס לבעלות הלוה, זכאי בו המלוה לגבותו אף בניגוד לרצון הלוה. זכות זו עומדת בכל תקפה למלוה אף בשעה שאין ללוה שום חפץ בעל ערך ממוני כיון שהזכות נתפסת ברשות הממון של הלוה, וכפי שמצינו אופן כזה של זכות ממונית בתוס' ריש פ' אע"פ נ"ד: במה שהשיב רבנו אליהו לר"י וז"ל "והשיב לו וכו' משמע בכל ענין אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים מעתה אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה, ולכשיהיו לו נכסים חל שיעבודו מעתה ואין זה קנין דברים בעלמא וכו' אבל מה שמשעבד גופו להתחייב לדבר זה משתעבד ואין זה קנין דברים בעלמא".

ובגדר זכות גביה זו יש שרצו לדונו כזכות שמתחדשת במיוחד למלוה או למי שזוכה בה ואינה חלק מהבעלות הקיימת בכל חפץ. אך זה ודאי אינו כיון שחלק מרכזי מבעלותו של אדם על חפציו (כל חפץ בפני

שבפועל נותנת למלוה לגבות נכסים המצויים באותה רשות ממון. ומאידך אולי הכוונה לזכות הגביה מהקרקעות גופם.

ובשכתבו הראשונים שיעבוד קרקעות, לכאן כוונתם ודאי לזכות הגביה מהקרקעות גופם.

ולכאן הדרך לברר מה כוונת הראשונים בכל מקום הוא דבר הלמד מענינו.

ולכאן בתמיהת התוס' והתורא"ש בסוגיין מה מכר לו במכירת שטרות "דבשלמא כשיש ללוה קרקעות" וכו' יש ללמוד שמסברא הבינו שמה שאפשר למכור הוא רק את זכות גביית הקרקעות שזוהי זכות ממונית ממש כפי שביארנו. ובוזה היה מוכן שתועיל המכירה אך זה דווקא כשיש ללוה קרקעות אך כשאין לו, מה מכר לו? וכיון שודאי מכירת שטרות מועיל בכל גווני נקטו התוס' שמהני רק מדרבנן, ולפי"ז א"ש להו נמי אמאי מהני מחילה, וכפי שדקדקו מהסוגיא בב"ב קמ"ז: ועל זה הק' התוס' בב"ב ע"ז. אליבא דאמת אמאי לא מהני מכירת שיעבוד הקרקעות מדא' כפי שהבינו גם כאן מסברא שאמור להועיל כי זו זכות ממונית בקרקע עצמה, ואי מהני שוב תקשי שמצאנו אופן של מכירת שטרות שיועיל מדא' ובוזה לא תהני מחילה? וע"ז תי' דבפסחים ל"א. מוכח דלא מהני מכירה על זכות גביה זו אף בקרקע עצמה, כיון שאין זו בעלות גמורה בקרקע אלא רק זכות גביה בה.

ומעתה נקל לבאר שי' ר"ת דאף איהו לא פליג דמכירת זכות גביה בקרקעות לא תהני אלא היכא שיש ללוה קרקע וכיון דמכירת שטרות ודאי נאמרה אף היכא דאין לו קרקע, וודאי שכוונת ר"ת באמרו שמכר את שיעבוד הנכסים, כוונתו לזכות הגביה מרשות הממון שאף היא זכות ממונית שעברה ללוקח. וא"כ באמרו ששיעבוד הגוף לא עבר, כוונתו לסיבה (הממוני גבך) וסברא פשוטה היא כיון שהכסף שנתן המלוה ונשתקע ברשות הממון של הלוה והוא ה"ממוני גבך" לעולם ישאר של המלוה ואותו אין דרך למכור אלא רק את זכויות הממון שבאות מכחו, ומבואר שפיר שבאם מחל המלוה על הכסף שנשתקע הרי שבטלה הסיבה המתמשכת שמקיימת את זכות הגביה, ולא נותר למלוה וללוקח דבר.

ואם כנים הדברים הרי שלא נותר מקום למה שהקשינו לעיל לר"ת היאך יוכל הלוקח לגבות גם כסף מהלוה למרות שקנה רק שיעבוד נכסים, דהו גופא כוונתו בשיעבוד נכסים – זכות גביה מרשות הממון של הלוה, כסף או שוה כסף.

ומעתה נקל לבאר מה שהק' ברשב"א בב"ב קמ"ז: על שי' ר"ת. "ולא ירדתי לסוף דברים אלו" היינו היאך שייך לומר שחלה המכירה מדא', "שאילו תאמר שאינו מוכר לו אלא שיעבוד נכסים שיש לו על חבירו" היינו את זכות הגביה מרשות הממון שלו (כפי שאכן סובר ר"ת) "השיעבוד אין לו גוף שיהא קנוי ומכור" דהיינו זוהי זכות ממונית מופשטת מכדי שיהא אפשר למוכרה, שאינה מתגשמת בשום נכס ממשי אלא ברשות הממון של הלוה. ובוזה חבר הרשב"א לשי' התוס' בסוגיין ובב"ב שתמהים מה אפשר למכור בחוב אם לא את שיעבוד הקרקעות, אבל ודאי לא את זכות הגביה מהלוה. "ואילו נכסי הלוה אינם של מלוה שיוכל למוכרם" כוונתו לזכות הגביה מקרקעות הלוה, ומבאר מדוע א"א למוכרם כפי שביארו התוס' בב"ב הנ"ל "דאקדיש מלוה וזבין מלוה לא עשה ולא כלום דקיי"ל כרבא דאמר מכאן ולהבא הוא גובה". וממשיך הרשב"א לדון "ואם חל על השיעבוד ועל הגוף, ומדא' מה שהוא קנוי לו" דהיינו אי נימא שהצליח למכור ללוקח גם את זכות הגביה מהלוה וגם את הסיבה, "היאך אפשר לאחר למחול שאין אדם מוחל נכסי חבירו" שהזכויות כולם בשלמות עברו ללוקח ואין למלוה בחוב כלום. ובוזה גם ר"ת הסכים שאם הגוף היה עובר לא היה אפשר למחול אלא סבר שהסיבה נשארה אצל המלוה ולכן יכול למחול, וכשפקעה הסיבה פקעה ממילא זכות הגביה שתלויה בה.

וע"ז הק' הרשב"א "ועוד אם אתה אומר שכל שפקע חיוב הגוף פקע השיעבוד א"כ אף אנו נאמר דאפי' מלוה בשטר אינה גובה מן היורשים דשיעבוד גוף הלוה פקע עם גמר מיתתו וכל שאין לו גוף אין שיעבוד" דס"ל להרשב"א בפשיטות שאין שייכות לדון סיבת 'ממוני גבך' אחר מיתת הלוה כיון שרשות הממון של הלוה מתבטלת עם מותו, ואין שוויות ההלוואה משוקעת ברשות הממון של היורשים. וא"כ אף לאחר מיתת הלוה פקעה הסיבה וממילא אמורות לפקוע זכויות הגביה. אמנם ר"ת לכאן ס"ל כפי שכ' הרשב"א גופיה לדחות "וכ"ת שאני התם דלא פקע לגמרי אלא משום דליתיה, הא איתיה אכתי מחזיב הוי והרי"ז כמי שהלך למדינה", דיורדים לנכסים ונפרעים וכו' אבל כאן אפי' איתיה לא מחזיב דהא פטריה מלוה" דהיינו אף כשמת הלוה לא פקעה הסיבה שמכחה חייב לפרוע, אלא שאין ממי לדרוש אותה. ואם יש נכסים מרשות הממון שלו שערבים לחוב הרי יכול המלוה עדיין לגבות, משא"כ כשמחל הלוה או פרע הלוה הרי הסיבה בטלה ולא נותר למלוה שום זכות.

שי' ר"ת במכירת שטרות • קנא

ממונו שחדלה מלהתקיים, הרי שכיון שהסיבה קיימת עדיין קיים שיעבוד בקרקעות. אבל כשמחל המלוה בטלה הסיבה ובטל גם שיעבוד הקרקעות.

וכן יש לדקדק מלשון הר"ן בגיטין י"ג: שהביא שי' ר"ת ובתוך דבריו כ' "ושיעבוד הנכסים אינו אלא מדין ערב וכו' והמלוה לא מצי מזבין אלא שיעבוד הנכסים מפני שהוא יכול לתופס בחובו אבל שיעבוד הגוף לא מצי מזבין". ומשמע להדיא דשיעבוד נכסים דקמיירי ביה ר"ת היינו שיעבוד הקרקעות הקיימות ולא זכות הגביה מרשות ממונו שאותה אין יכול המלוה לתפוס בחובו. ויש לדחות בדוחק.

וכן ממה שכתב הר"ן בסוגיא "שיעבוד גופו של לוח שהוא מחויב לפרוע שהוא עיקר השיעבוד". יש לדקדק דכוונתו לזכות הגביה מרשות הממון של הלוח שהיא באמת הזכות הממונית העיקרית, ולא לסיבה שהיא המקור והשורש לזכויות אלו.

ואם כנים דברינו הרי תקשי זה כמה: חדא דבשלמא כשיש ללוח קרקעות, מכר המלוה ללוקח את זכות הגביה באותם הקרקעות אבל כשאין לו - מה מכר לו? וכפי שהק' התוס' בסוגיא. ועוד היאך הדין כשרוצה הלוח לשלם בכסף או במטלטלין הרי שאין ללוקח בזה שום זכות. ולכאור' אפי' זכות לתבוע את הלוח אין לו כיון שאין נפרעים מן הערב תחילה? ועוד דאי זכות הגביה מיניה ידידה נשארה ביד המוכר, הרי שגם הוא יכול לגבות מהלוח וללוקח לא תהיה שום זכות בממון, וזה ודאי אינו. ועוד דהא בפסחים מבואר שא"ל למכור את שיעבוד הקרקעות וכפי שהסכימו הרשב"א והתוס'. אמנם הם לא הק' משם על ר"ת וכפי שביארנו שלא זה מה שנמכר לר"ת לפי הבנתם בר"ת, אבל לפי הבנת הר"ן בר"ת תקשי טובא.

ויעויין בחי' המיוחסים להריטב"א ב"מ נ"ו: (ובחלק מן ההוצאות ס.) שכתב שם בשם רבו במפורש שיטה במכירת שטרות כפי הבנת הר"ן בר"ת ומה שכתב ליישב שם במה שהקשינו ע"ז.

ונראה לי שאף הריטב"א שהוצרך להגיע בדעת ר"ת לכעין הרשאה או שכתב הלוח משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך מה שלא הזכירו התוס' והרשב"א בדעת ר"ת, משום שאף הוא למד בר"ת כרבו של הריטב"א המיוחסות וכהר"ן והוק' לו כל מה שהקשינו. ויעויין עוד בדעת הריטב"א.

ונראה דבענין זה לא היה חולק הרשב"א בהכרח על ר"ת, ועיקר מה שחולק עליו הוא במה שכתב אח"כ "זו אינה תורה דאם חלה המכירה לא על השיעבוד בלבד חלה אלא אף על הלוח" דהיינו שי' הרשב"א היא שלא שייך לחלק את הסיבה מזכות הגביה שהסיבה תעמוד לראובן וזכות הגביה לשמעון, ובה האריך שם. וטעמו כיון שהזכות לגבות ממון היא רק אחרי הפניה ללוח עצמו שיפרע דאין נפרעים מן הערב תחילה, ולכאורה מי שאינו בעל ה"ממוני גבך" אינו יכול לפנות ללוח בתביעה.

ולפי"ז א"ש היטב מה שהק' בתוס' בב"ב ע"ז. בסופו על שי' ר"ת דאי מכר את זכות הממון לגמרי ללוקח אמאי לא חלה המכירה לגמרי עד שלא יוכל המוכר למחול, ולא הק' בהיפוך וכפי שתמהנו לעיל.

והנה הר"ן בסוגיא הביא נמי שי' ר"ת והק' וז"ל "הלכך אינו נמכר אלא שיעבוד נכסים בלבד ואע"פ שאינו נמכר לא פקע אבל כי חזר ומחלו פקע שיעבוד הגוף וממילא פקע שיעבוד הנכסים שאינו אלא מדין ערב. ומיהו כשמת לוח אע"פ ששיעבוד גופו פקע שיעבוד נכסיו לא פקע, לפי שעיקר ערבותם של הנכסים בענין זה הוא, שכל זמן שלא ימצא הלוח שירד לנכסיו ויפרע מהם אבל כל זמן שנפקע מחמת המלוה - אף שיעבודם של נכסים נפקע. אלו דברי ר"ת."

והנה בעיקר מה שחילק הר"ן בין פקיעת השיעבוד מצד הלוח לבין פקיעת השיעבוד מצד המלוה, ולכאור' ודאי כוונתו לחלק שאם פקע שיעבוד הגוף מצד המלוה כגון שמת, הרי שנשארה הסיבה (הממוני גבך), ואם פקע מצד המלוה כגון במחילה אף הסיבה פקעה ולכך בטל אף שיעבוד הנכסים. וא"כ בעיקר הדבר הרי"ז ממש כפי שתי' הרשב"א ב"וכ"ת" על שאלה זו.

אלא שהרשב"א ב"וכ"ת" הגדיר שאף שמת הלוח לא פקע שיעבוד הגוף והרי"ז כמי שהלך הלוח למדיה"י והר"ן הגדיר שאף שפקע שיעבוד הגוף לא אכפת לו כיון שזה מצד הלוח.

וא"כ לכאור' מוכח בר"ן שכשכתב שיעבוד הגוף אין כוונתו לסיבה, דא"כ לא שייך לומר שנשארה זכות כל שהיא כשפקעה הסיבה, וכפי שביארנו. וא"כ לכאור' הוא למד בר"ת שכוונתו ששיעבוד הגוף - דהיינו זכות הגביה הכללית מהלוח - אינו נמכר, ושיעבוד הנכסים - דהיינו זכות גביה מהקרקעות - יכולה להמכר. וע"ז כ' שאף שכשמת לוח בטלה זכות הגביה מרשות

הרב פנחס רייסנר

יהיו הדברים לעילוי נשמתו של ידידי האברך כמדרשו הר"ר חיים עוזר זצ"ל

בסוגיית הגרמה חולין יח ע"א

מבו' ברש"י דגבי הגרמה נמי תיקו ועבדינן לחומרא כמו בהחליד, ותוס' שם פליג על רש"י עי"ש, ובד"ה החליד במיעוט סימנין כתב רש"י בדעת רבנן וז"ל א"ד כולה חדא שחיטה היא ואית בה חלדה. נראה דאם היה שוחט רק רוב היה מועיל, אלא סיבת הפסול הוא כיון שגמר בפסול כולה חדא שחיטה היא.

ובריטב"א בסוגיין כתב בשיטת רבנן דאע"ג דבשחיטה סגי ברוב, ה"מ כשלא שחט יותר, אבל כל שחיטתו בעינן שתהא במקום שחיטה ואפשר דהוא מדרבנן בעלמא, עכ"ל. וחזינן דמדאור' אם היה מפסיק שחיטתו אחר ששחט רוב, שחיטתו כשרה, אלא דאם הגרים לאחמ"כ שחיטתו פסולה.

והרשב"א פליג על הריטב"א, שכתב בדף ל ע"ב וז"ל דהא לא אשכחן בההיא סוגיא מאן דפליג בהא אלא מאן דסבירא ליה דכולה גרגרת בעי ולית ליה מתניתין דרובו של אחד כמוהו. וכן ברשב"א בדף מב ע"א כתב דרבנן כולוהו סימנין קא בעו בשחיטה ולית ליה הא דתנן רובו של אחד כמוהו. מבו' דרבנן סברי דלא מהני רוב בשחיטה.

והביאור בדעת הרשב"א דפלי' בעיקר דין רובא ככולה בשחיטה, כמבו' בגמ' יט ע"א אנא רובא דשחיטה קאמינא דשמענא להו דפליגי, מ"ט דרבנן דחלוק שחיטה משאר דיני רוב בתורה, דהנה יש לחקור בשחיטה האם המצווה היא לחתוך בסימנים ומעיקר הדין צריך לחתוך את כל הסימנים, ומועיל רוב סימנים, או דלמא דעיקר דין שחיטה הוא שהסימנין יהיו שחוטים ומופרדים, אלא דיש דינים היאך לשחוט, וע"כ אינו מועיל רוב, ומשל לדבר כשאדם צריך לילך למקום פלוני, שאם מטרת הליכתו למקום, הוא המקום עצמו כגון ביתו,

מתני' יח ע"א השוחט מתוך הטבעת ושייר בה מלא החוט על פני כולה שחיטתו כשרה ר' יוסי בר' יהודה אומר מלא חוט על פני רובה. ומבו' בגמ' דנחלקו בהגרים שליש דלרבנן פסולה ואע"פ שנשחט רוב הקנה במקום שחיטה, ולר' יוסי בר' יהודה שחיטתו כשרה.

ובגמ' יט ע"א נחלקו רב הונא א"ר אסי ורב חסדא האם רבנן ור' יוסי נחלקו בשהגרים שליש אחרון או שליש ראשון, וברש"י במתני' מבואר כשיטת רב הונא א"ר אסי דהפלוגתא היא בשהגרים אחר ששחט רוב כשר. ויש לבאר אמאי רש"י ביאר דוקא כצד א'.

ובביאור המחלוקת לדעת רב הונא אמר רב אסי דאיפלגו בהגרים שליש בתרא, אפשר לפרש בב' אופנים או דנחל' בעצם דין רוב האם מהני רובא ככולה בשחיטה או לא, או דלמא דגם לרבנן אמרי' רובא ככולה אלא דאעפ"כ במקום שהגרים בשליש אחרון פסול, כיון שהוא מגרע, ומצינו בזה מחלוקת הראשונים.

ברש"י בסוגי' לא נתברר להדיא, דבמתני' בד"ה מלא החוט כתב וז"ל אע"פ שנשחט רוב הקנה במקום שחיטה פסלי רבנן הואיל וגמרו בפסול, נראה לדייק מלשונן דסיבת הפסול הוא הואיל וגמרו בפסול ולא מטעם דלא מהני רוב, ומאידך ברש"י בגמ' יח ע"א בד"ה הלכה כר' יוסי ברבי יהודה כתב וז"ל דרובא ככולה. א"כ רבנן דפלי' ע"ז לכאו' פלי' על רוב, וכן ברש"י דף יט ע"א בד"ה אנא רובא כתב וז"ל ולאו רבנן דהא שמעינן להו דפליגי בה ואמרי דלא אזלינן בשחיטה בתר רובא.

אלא דברש"י בדף לע"ב נראה מוכח דהוא סבר דאף לרבנן מועיל רובא בשחיטה, דבספק הגמ' שם החליד במיעוט סימנים מהו תיקו,

בסוגיית הגרמה • קנא

והחיסרון הוא במיעוט שהגרים, כלפי החיסרון הזה יועיל רוב כמו בכל רוב בתורה כיון שרוב שחיטתו כשרה, ועלה קאמר מתני' דדוקא מלא החוט על פני כולה שחיטתו כשרה, פ' כיון שהגרמה היא לאו מקום שחיטה אלא מחתך בבשר בעלמא, ממילא אין כאן שחיטת סימנים ולא מהני רוב, ור"י ב"ר יהודה פליג על עיקר דין רוב בשחיטה כנ"ל,

ולפי"ז את"ש ל' רש"י במתני' הואיל וגמרו בפסול, דהא גופא, הגרמה לאו מקום שחיטה הוא, וזהו דקא' בגמ' יט ע"א דלרבנן כולה שחיטה בעי בטבעת הגדולה, דמפרש רש"י כלומר במקום הראוי לשחיטה.

ולגבי ספק הגמ' בדף ל ע"ב החליד במיעוט סימנים, יעוי"ש במה שנחל' רש"י ותוס' , דלתוס' דהחליד במיעוט סימנים הוי מקום שחיטה, דלא כהגרים, יל"ע האם לרבנן יועיל רוב, עי"ש.

ובביאור שיטת הריטב"א דלרבנן אף דמהני רוב בשחיטה מ"מ מיעוט פסול מגרע, בריטב"א כתב דאפשר שהוא מדרבנן, ויל"ע בטעם הדבר. ובמהר"ץ חיות בסוגי' ביאר את פלוגתת רבנן ור"י ב"ר יהודה ואפשר לפרש זאת ג"כ בדעת הריטב"א, דהנה מציינו שתי דינים ברוב, א' רובא ככולה, והב' הוא דין רוב, לרבנן הא דמהני רוב סימנים בשחיטה הוא לא מדין רובא ככולה אלא דמהני רוב מחמת חשיבותו להחשב שחיטה ואע"פ שלא שחט את כולה, ולר"י בן יהודה הוא מדין רובא ככולה, דכששחט רוב סימנים מחשבינן ליה כאילו שחט את כולו כמו שמצינו בכל התורה דרובא ככולה מהני להחשיב כאילו עשה הכל,

והטעם דלרבנן לא אמרי' בשחיטה רובא ככולה כשאר התורה אלא דין רוב, כיון דהדבר תלוי בחיות הבהמה כמש"מ בתוס' כט ע"א בד"ה דכולי, שכתב והיה נראה לחלק בין שאר איסורין בדבר התלוי בחיות, ופי' הדברים דכיון שהשחיטה מפקי חיות ומעיקר הדין בעינן שחיטת כל הסימן ממילא א"א למימר דיועיל רובא ככולה כיון דרוב לא מפקי חיות כמו בשחיטת כל סימן ולעולם אינו יכול להחשב כולו כיון שכלפי המצב של מתה שהיא בשחיטת כל סימן, ע"י רובא ככולה היא לא תהיה מתה כמו בכל הסימן, אלא ההל"מ היא דמועיל רוב להחשיבה כשחוטתה ואע"פ שלא שחט את כולה כיון שיש ברוב חשיבות, וזהו יסוד פלוגתתם האם שחיטה הוי ככל התורה או לאו,

וא"כ לרבנן בשלמא כששחט רוב בלבד שחיטתו כשרה, אבל כששחט את כולה והגרים בסוף שחיטתו פסולה כיון שכשהוא

לא נעלה על דעתנו לומר שאם ילך כמעט עד למקום שנאמר רובא ככולה וכא' הגיע לשם, אבל אם מטרת הליכתו היא לא המקום בעצמו אלא שיש לו עניין בעצם ההליכה, ואותו המקום הוא רק לציון דרך עד להיכן ללכת, כאן בודאי אפשר לומר דאם הלך את רוב הדרך נוכל לומר רובא ככולה, א"כ זהו דנחלקו רבנן ור"י ב"ר יהודה, דלרבנן עיקר הדין בשחיטה הוא דהסימנים ישחטו וא"כ ליכא למימר דבשחט רוב סימנים נאמר רובא כל התורה, ור"י ב"ר יהודה פליג דעיקר הדין הוא לשחוט בסימנים וע"כ מהני רוב ככל התורה.

אלא דיש להקשות לשיטת הראשונים דהפלוגתא היא בעיקר דינא דרוב מכמה דוכתי דחזינן דנחלקו דווקא בהגרים, ולא בעיקר דין רוב בשחיטה, דבמתני' המחלוקת היא דוקא בהגרמה כמב' בגמרא, ולכא' מוכח מהא דהם לא נחלקו בעצם דין רוב. וביותר, דהלא דין הלך אחר הרוב הוא בריש פ"ב דחולין בדף כ"ז במתני' רובו של אחד כמוהו וכו', ולכא' היה לסדר את משנתנו דנחל' רבנן ור"י בעניין רוב באותו מקום.

עוד יש לדקדק מלשון הגמ' יט ע"א דלרב הונא א"ר אסי מחלוקת בששחט שני שליש והגרים שליש דלרבנן כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה ומפרש רש"י כלומר במקום הראוי לשחיטה וכ"ש למטה הימנה, ואם הפלוגתא היא בעצם דין רוב לכא' לא היה צריך לומר בדעת רבנן אלא ככולה שחיטה בעינן, וע"כ פסולה, ובדברי הגמ' בטבעת הגדולה מבואר דהוא דין בהגרמה, וכן בספק הגמרא בדף ל ע"ב בעי רב פפא החליד במיעוט סימנים מהו תיקו ומבואר ברש"י שם דהספק הוא במיעוט בתרא לאחר ששחט רוב בהכשר, ולהלכה מחמרין בהחליד ובהגרים, ולכא'.

יש להקשות אמאי לא מסתפקינן בעצם דין רוב אי מועיל בשחט אס לאו, אלא נראה מכל אלו דהפלוגתא היא לענין הגרמה בשחיטה ולא בעיקר דין רוב דלכו"ע מועיל רובא ככולה.

ויש לבאר בזה, דאח"כ דפלוגתתם ברוב אלא דבמתני' הכא נתחדש חידוש דין דהו"א דאף דלרבנן לא מהני רוב בשחיטה, מ"מ כיון דעיקר דין שחיטה הוא לשחוט את כל הסימנים וזה ילפי' מ"זבחת", ושאר דיני השחיטה הם מהל"מ דהם הגרמה וחלדה וכו' ואינם בעיקר הדין, אלא הלכות בשחיטה שנאמרה בתורה, א"כ בשלמא כששחט רוב ולא יותר, שחיטתו פסולה כיון שלא שחט את כל הסימן, אבל כששחט אל כל הסימן ובמיעוט בתרא הגרים הו"א דכיון שהסימנים שחוטים לגמרי

ויסוד הדברים, דבחי קנה פגום חזינן לכו"ע דלא בעינן שישחוט הגברא רוב הסימן, אלא סגי דהוצאת החיות תהא ע"י, ולרבנן התם שחיטתו כשרה כיון דההוא פגם במקום שחיטה ואע"פ שהגברא לא שחט את רובו מ"מ כיון שרובו שחוט במקום שחיטה, שחיטתו כשרה, ואינו דומה לסוגי' שהגרים דלאו במקום שחיטה וכיון שאין רוב סימן שחוט, שחיטתו פסולה. ונחלקו הראשונים בשיטת ר"י,

ש"י הרמב"ן, ר"ן, ריטב"א דר"י פליג על הדין של רוב בשחיטה, מהדין של חצי קנה דחזינן שלא שחט הרוב ואע"פ שרוב הסימן שחוט במקום שחיטה, מ"מ גם בסוגי' דהגרים שחיטתו כשרה כיון דסגי שהוצאת החיות תהא ע"י שחיטה ורוב סימן הוא לא חלק מהשחיטה אלא אפשרות שיהיה הוצאת חיות בשחיטה, וע"כ כשהגרים שליש סגי שישחוט שליש ותו לא, כמו בחצי קנה שלא שחט יותר משליש, והא דנקט בגמ' ושחט שני שלישים משום רבנן נקט לה דאפי' בהכי פסלה.

ש"י רש"י דאף לר"י לא סגי בתוספת כל שהו דלא מצטרפא הגרמה לאכשורי לשחיטה הואיל ולא מקום שחיטה הוא, אלא אף לר"י כשהגרים שליש צריך לשחוט שני שלישים כמב' בפשטות לשון הגמ', כיון שר"י לא נחלק על הדין של רוב בשחיטה.

וצ"ע ש"י רש"י דכיון דבעינן רובא בשחיטה אף לר"י, מה יועיל שישחוט את השליש האחרון דהרי הבהמה כבר שחוטה כיון שכבר יצא החיות ע"י הרוב, ומ"מ מאם הגרים בסוף דאמרינן דאין המיעוט בתרא פוסל כיון שכבר נשחטה בהיתר, לכאן דכבר נשחטה הבהמה באיסור דנכשירנה ע"י המיעוט בתרא,

ומה ש"ל בזה דהנה יסוד העניין דנפקא חיותא ברוב ותו הוי כמחתך בשר בעלמא, הוא אינו המציאות דיוצא החיות ברוב, דהחיות האמיתית יוצאת במוות לבבי או מוחי, אלא הוא דין דכשנחשבת שחוטה מחמת דין רובא ככולה, תו הוי מחתך בשר בעלמא, וה"ה כשהגרים רוב ונחשבת טריפה או נבילה ל"מ מה שישחטנה עוד, ולפי"ז יתבאר דבהגרים בסוף השחיטה נחשב כמחתך בשר בעלמא ואינו מקלקל את השחיטה דע"פ דין שחוטה היא ולי"ש להטריף שחוטה, משא"כ בהגרים שליש ושחט שליש דע"פ דין אינה שחוטה דבעינן רובא בשחיטה, אך גם טרפה אינה דחלקו בשחיטה ועדיין יתכן להכשיר השחיטה ע"י השלמת השחיטה, נמצא דכעת אין עוד דין על הבהמה ושפיר המיעוט בתרא יכול ליתן דין בבהמה דמצד הדין אכתי לא נפקא חיותא.

לא שוחט רוב אלא את כולה, הכל הוי שחיטה אחת, וכדי לסבר את האוזן נמשילנה לתקיעת שופר כשיתקע תקיעה ארוכה מהשיעור ובסוף התקיעה תקע שלא כהלכה, דודאי לא יצא ידי חובה ואע"פ שבתחילת התקיעה תקע כדין והיה תקיעה בשיעור, כיון שהכל תקיעה אחת היא, כן הוא בשחיטה כששוחט הכל והגרים בסוף הוי שחיטה פסולה, ולא שייך לאכשורי מדין רוב. ור"י ב"ר יהודה פליג וסובר דשחיטה הוי ככל התורה דמהני רובא ככולה.

ולפי"ז מיושבת הקושיא לשיטתם של הראשונים הסוברים כן, דמאי קא מקשה רב חסדא על רב הונא א"ר אסי (יט ע"א) מהא דתנן רובו של אחד כמוהו וכו', דהרי אי נימא דאף לרבנן אזלינן בתר רובא וכל שיטתם הוא דהמיעוט פסול מגרע את הרוב הכשר, א"כ מודו רבנן למשנה של רובו של אחד כמוהו, דשם לא היה מיעוט פסול, אלא דלפי הנתבאר השתא המחלו' של רבנן ור"י היא רק ברישא של המשנה דרובו של אחד כמוהו כיון שזהו רובא ככולה, ומה רב חסדא הקשה, אבל בסיפא דרוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה בודאי ליכא פלוגתא, כמב' במהר"ץ חיות.

ובתוס' ד"ה דילמא, הקשה אמאי לא משני רובו של אחד היינו ושט וכו' יעוי"ש, ובגרעק"א הקשה עליו דהא להדיא קתני במתני' רוב א' בעוף ורוב ב' בבהמה הרי דאף בקנה רובה ככולה וצ"ג, ומוכח בגרעק"א דלא כמהר"ץ חיות, דלשיטת המהר"ץ חיות באמת לא פלי' בכל המשנה בדף כז ע"א אלא רק ברישא דרובו של אחד כמוהו.

ויש שביארו באופן אחר את פלוגתת רבנן ור"י, ודלא כדרכו של המהר"ץ חיות, דיש לחקור בדין רובא ככולה האם כששחט רוב מחשבינן כא' שחט הכל, א"ד דרוב יש חשיבות עצמית ולא כא' שחט הכל, וא"כ לרבנן מחשבי' כא' שחט הכל וע"כ בשלמא כשלא שחט יותר מרוב אבל כשהגרים במיעוט א"א לומר רובא ככולה כיון שיש מיעוט פסול והרוב לא יחשב ככולו, ור"י סבר דרוב יש חשיבות עצמית וא"כ אף כשהגרים הוי מחתך בשר בעלמא כיון ששחיטתו כבר נגמרה ברוב, וק"ק מל' הגמ' אנא רובא דשחיטה קאמינא דשמענה להו דפליגי, דלפי"ז הפלוגתא היא בכל הש"ס ולא דוקא לענין שחיטה, ואולי י"ל דאה"נ אלא דהנפק"מ היא בשחיטה ודו"ק.

א"ל רב חסדא אדרבה לימא מר איפכא וכו', רב חסדא פליג על רב הונא בתרתי, א' דלכו"ע בהגרים שליש לבסוף שחיטתו כשרה, ב' בהגרים שליש ראשון, דלרבנן פסול ולר"י כשר.

הרב אריה לייב שוב

לע"נ ידידינו בן החבורה האברך המופלג בן העליה ר' חיים עוזר ב"ר שלום זצ"ל.
זכור אזכור ותשוח עלי נפשי, בהעלותי על ליבי, עת אשר מסובב כל עלמין
סובבני הוליכני לאותו המקום הנורא לעמוד לצידו, והיו פניו בוערות בלבת אש
קודש, ונפשו היתה דבוקה ביוצרה באור פני מלך חיים ביחוד שמו הגדול והנורא.
ואויה לנו כי לא עברו רגעים מועטים ובחרון אף ד' עלתה נשמתו בסערה
השמימה במיתת נשיקה. הלא למשמע אוזן דאבה נפשינו. ת.ג.צ.ב.ה.

מצות עליה לרגל

וייש להוסיף בזה דהנה הגר"ז הקשה דהא
מצוה אחת היא ראית פנים וראית קרבן
ומאי שנא ראית פנים דחייבים וראית קרבן
דפטורים.

ואמר הגר"ז דבאמת אם חיוב הקטן היה מדין
עליה לרגל היה חייב אף בקרבן. ואלא
דבדין עליה לרגל קטן אינו בכלל ואלא דיש
עליו חיוב חדש דראית פנים הנלמד מהקהל
ובחיוב זה לא נאמר ראית קרבן. והיינו דנאמר
דצורת העליה לרגל היא בבא כל ישראל כמו
בהקהל.

וראיתי בזה מרכיבו רה"י מרנא הגר"ש זצוק"ל
דביאר יסוד החיוב דקטנים עפ"י
הרמב"ם ריש הלכות בית הבחירה דכתב מצות
עשה לעשות בית לד' מוכן להיות מקריבים
בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה
שנאמר ועשו לי מקדש. וכ"ה בסה"מ ובחינוך.
ולכאורה בשלמא העבודה והקרבנות מישך
שייכי לבנין הבית שיהיה בית שיקריבו בו
קרבנות ויעבדו בו עבודה. אבל העליה לרגל
מאי שייכא לבנין הבית דהן אמנם בלא ביהמ"ק
אין עליה לרגל אבל אי"ז אלא דין בקיום המצוה
דעליה לרגל המוטלת על ישראל וזהו רק
המקום שבו עולים לרגל ואי"ז שייך לעצם בנין
הביהמ"ק. (וכמו שאין שייך לומר שיש חיוב
בנין הבית בשביל שיקיימו בו מצות הקהל).

א. בפרשת כי תשא נאמרה מצות עליה לרגל
ג' פעמים בשנה. ובדין עליה לרגל
נאמר איסור ולא יראו פני ריקם והוא חיוב
דעולת ראה. והנה בפרשת ראה נאמר שלוש
פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ד' אלוך
במקום אשר יבחר וגו' ולא יראו פני ריקם. וזהו
מה שאנו מזכירים בתפילת מוסף דשלש רגלים.

אכן בפרשת כי תשא (לד, כ) נאמר באופן אחר
והוא דמתחילה נאמר כל בכור בניך תפדה
ולא יראו פני ריקם. ופרש"י דקאי ארגלים.
ובפסוק כ"ג נאמר שלש פעמים בשנה יראה כל
זכורך את פני האדון ד' אלוך ישראל. ולכאור'
השתא היה צריך להיות החיוב דלא יראו פני
ריקם ולא קודם שנאמר כלל חיוב עליה לרגל.

וכן הוא בפרשת משפטים (כג, יד טו) שלש
רגלים תחוג לי בשנה את חג המצות וגו'
ולא יראו פני ריקם. ורק אח"כ בפסוק י"ז נאמר
שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני
האדון ד'. ונראה דבאמת נאמרו בזה שני דינים
אחרים ונבאר הדברים בעז"ה.

ב. הנה בתוס' ריש חגיגה הביאו בשם
הירושלמי ע"ד המשנה דנשים ועבדים
פטורים מן הראיה בד"א בראיית קרבן אבל
בראיית פנים בעזרה הכל חייבים כמו בהקהל
האנשים נשים והטף. וצ"ב מאי שנא מצות ראה
משאר מצוות דנאמר בו חיוב קטנים.

ואמר רבינו הגר"ש זצוק"ל דמבואר בזה דמלבד מה שיש מצוה על כל ישראל לעלות לרגל ליראות את פני ד'. יש גם דין במקדש שיבואו אליו ישראל ג' פעמים בשנה ובעליה לרגל מתקיים דין בבנין הביהמ"ק. דביהמ"ק הוא מקום של חגיגה ג"פ בשנה. וכשם שעבודה הוא דין בהבית המקדש כך עליה לרגל הוא דין בהבית המקדש.

ועפ"ז מבואר דהא דקטן חייב אי"ז מעיקר חיוב עליה לרגל המוטל על הגברא דבזה אינו חלוק מכל המצוות. ורק כיון דבעליתו לרגל מתקיים דין המקדש דהוא שיחוגו בו כל ישראל ברגל ועל כל ישראל מוטל חיוב זה ומה"ט מחויב אביו להעלותו לרגל דבכך יתקיים דין המקדש שיבואו אליו כל ישראל ברגל.

ולפי"ז יש לומר דזהו חילוק הפסוקים דמתחילה נאמר דין ולא יראו פני ריקם דזהו בחיוב דעליה לרגל המוטל על הגברא ובו יש חיוב דקרבן עולת ראייה.

ולאחמ"כ נאמר דין חדש והוא הדין דיראה כל זכורך וזהו כמש"כ הגרי"ז דהוא כמו בהקהל או כמשנ"ת דהוא דין בעצם קיום הביהמ"ק דיראה כל זכורך ובדין זה לא נאמר כלל חיוב קרבן וכל חיובו הוא דיראה כל זכורך את פני האדון ד'.

ג. ונראה דיש בזה כמה נפק"מ בדיני עליה לרגל ונבארם בעז"ה.

הנה ידוע שיטת הרמב"ן סוף פרשת ראה ע"ד הפסוק במקום אשר יבחר וכתב הרמב"ן שם ז"ל ולא ידעתי אם לומר כי לאחר שיבנה ביהמ"ק לא נאסף להקריב קרבנות הרגלים אלא במקום ההוא אשר יבחר ד' וכו' או שיבאר כאן שלא יתחייבו לעלות לרגל עד אשר יבחר ד' מקום לשכנו שם. ע"כ. ומבואר דעד שלא נבנה ביהמ"ק בירושלים לא היה חיוב עליה לרגל. והקשו בזה האחרונים דהא גמרא ערוכה היא דילפינן משמואל דינים בעליה לרגל דאיתא בחגיגה ו. השיב רבי תחת בית הלל לדברי ב"ש וחנה לא עלתה כי אמרה לאשה עד יגמל הנער והביאותיו והא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה וכו'.

וכן ידוע המדרש ז"ל: אלקנה ואשתו בניו ואחיותיו וכל קרוביו היה מעלה עמו לרגל ובאים ולנים ברחובה של עיר והיתה המדינה מרגשת והיו שואלים אותם להיכן תלכו, ואומרים לבית ד' שבשילה שמשם תצא תורה ומצוות ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך יחד. מיד עיניהם משגרות דמעות ואומרים להם נלך עמכם. ואומרים להם הן. עד לשנה הבאה חמשה בתים לשנה אחרת עשרה בתים עד שהיו כולם עולים. ובדרך שהיה עולה שנה זו לא היה עולה שנה אחרת עד שהיו כולם עולים. אמר לו הקב"ה אלקנה אתה הכרעת את ישראל לכף זכות וחנכתם במצות וזכו רבים על ידך אני אוציא ממך בן שיכריע את ישראל לכף זכות ויחנך אותם במצות. הא למדת שבשכר אלקנה שמואל. ע"כ. הרי מבואר דאף בשילה היה עליה לרגל. ועיין בחזון יחזקאל דאף הרמב"ן כוונתו דאף שילה חשיב מקום אשר יבחר ד'.

אכן נראה למשנ"ת בעז"ה דהנה הפסוק דבמקום אשר יבחר איירי בחיוב דעליה לרגל ובו נאמר ולא יראו פני ריקם. ומעתה נראה דתנאי זה דבמקום אשר יבחר דכתב הרמב"ן הוא רק בחיוב דעליה לרגל. אבל חיוב דכל ישראל לחוג במקדש ג"פ בשנה בו אין דין במקום אשר יבחר. ואדרכה הא הרמב"ם שם איירי אף בחיוב בניית המשכן ואה"נ דאין בו חיוב קרבן אבל חיוב להראות כל זכורך היה בכל הזמנים וזהו החיוב שנתקיים בימי אלקנה וזהו הילפותא מהא דשמואל לא עלה לרגל כיון דהיה על אביו להעלותו לרגל.

ד. ונראה עוד נפק"מ גדולה בזה דהנה בגמ' חגיגה ד. איתא אחרים אומרים המקמץ והמצרף נחושת והבורסי פטורים מן הראיה משום שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויים לעלות עם כל זכורך והיינו מפני שריחן רע.

(וראייתי מהגרמ"מ שולזינגר זצוק"ל דמעשה היה אצל מרנא הגרי"ז זי"ע באחד הרגלים דהגבאי שעשה מי שברך שכח לומר ויזכהו לעלות לרגל וכו' וכשהזכירוהו תיקן עצמו ואמר מיד ויזכהו לעלות לרגל ונאמר אמן. ואז אמר לו רבינו הגרי"ז זצוק"ל צריך לומר ויזכהו לעלות לרגל עם כל ישראל אחיו. והיינו

מצות עליה לרגל • קנז

ועדיין צ"ב דסו"ס עתה כשהם במאיסותם אמאי מחייבי לטהר גופם ומלבושם ולעלות לרגל. דבשלמא אחר שטיהרו י"ל דהרי הם ככל אדם אבל כיון שלא טיהרו הא יש להם פטור ואמאי מחייבי לעלות לטהר גופם ולעלות לרגל. ובמהרי"ט הקשה דאי"ז פטורים דהא סו"ס מחייבי לעלות לרגל.

ונראה למשנ"ת דהנה יסוד הדין דיראה כל זכורך הוא בחיוב דכל ישראל ליראות ובחיוב זה דלחוג בו כל ישראל הוא רק למי שיכול לעלות עם כל זכורך ולחוג עם כל ישראל. אבל עיקר חיוב עליה לרגל המוטל על הגברא הרי הם ככל ישראל ואינם פטורים מן המצוה. (ונפק"מ דבשילה לא היה להם חיוב). ולזה כתב הרמב"ם דעדיין נשאר להם חיוב עליה לרגל וחיוב זה מחייבם לטהר גופם ומלבושם דכשהם מאוסים אין ראוי לעלות כן. ואחר שטיהרו גופם ומלבושם ממילא כבר הרי הם עולים בכלל ישראל ליראות. ופטורים מן הראיה היינו רק דליכא עליהו חובה דיראה כל זכורך. ועדיין צ"ע.

עפ"י הגמ' הנ"ל שזהו תנאי בחיוב מצות ראייה שיהיה ראוי לעלות עם כל זכורך).

ואולם ברמב"ם כתב כהאי לישראל המקמץ וכו' וכן המצרך נחושת וכו' והעבדנין אע"פ שהם מאוסין מפני מלאכתן הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולים בכלל ישראל להראות. עכ"ל. ולכאור' תמוה דבברייתא הלא מבואר דפטורים כל הני מן הראיה.

ועיי"ש בכס"מ דמתחילה כתב דהרמב"ם ס"ל דרבנן פליגי על אחרים שם ואחרים יחידאה הוא ואין הלכה כמותו. ועוד כתב בשם מהר"י קוקרקוס דס"ל דאחרים פטרי רק כשהם במאיסותם מפני שאין יכולים לעלות עם כל זכורך אבל כשיטהרו גופן ומלבושיהם הרי הם כשאר כל אדם.

ושם במהרי"ק לשונו כי עד עתה כיון שאין יכולים לעלות בכלל ישראל פטורים ומ"מ אי"ז מיאוס קבוע בהם כמו הערל שהרי יכולים לטהר גופם ומלבושם.

הרב יחיאל שלזינגר

בביאור שיטת רש"י בדין הגרמה בשחיטה

הרא"ה שהובא בשיטמ"ק, ומקשה השיטה על הריטב"א והרא"ה, שא"כ מה מקשה ר' יוסף לר' חסדא יתכן באמת שרבנן מודים לדין של 'רובו של אחד כמוהו' גם לר' הונא ונחלקו רק היכן שסיים בהגרמה, עיי"ש.

ולכאורה קשה לשיטת הריטב"א, שלעיל גבי "רב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכה כר' יוסי בר' יהודה" נקט הריטב"א דלא כרש"י וביאר שם בדברי רב ושמואל 'אף ר' יוסי בר' יהודה לא אמר אלא בטבעת הגדולה', שהכוונה היא שבשאר טבעות לא מועיל רוב טבעת אלא רוב קנה (כהתוס' ובעל המאור והרמב"ן), ולא איירי שם בהגרמה כלל שאין הגרמה בשאר טבעות, וא"כ מאי איריא לר' יוסי בר' יהודה הרי לדין רובו של אחד כמוהו מודים גם רבנן אליבא דהריטב"א, ומדוע דברו רב ושמואל רק אליבא דר' יוסי בר' יהודה, וצ"ע.

ובד"ה 'דכי נפקא חיותא' כתב רש"י, "כלומר, ההוא רובא דמפיק חיותא ביה בעינן שחיטה".

"א"ל ר' חסדא אדרבה לימא מר איפכא מחלוקת בשחיתתו שליש ושחט שני שליש, דר' יוסי בר' יהודה סבר מידי דהוי אחצי קנה פגום, ורבנן התם מקום שחיטה הכא לאו מקום שחיטה"

רש"י ד"ה 'מידי דהוי אחצי קנה פגום' כתב שהגרים שליש ושחט שליש אינו דומה לחצי קנה פגום, "ומיהו הכא בתוספת כל שהו לא סגי ליה, דלא מצטרפא הגרמה לאכשורי לשחיטה הואיל ולא מקום שחיטה הוא", הנראה מדברי רש"י בסוגיות לקמן בדין חצי קנה פגום, שבחצי קנה פגום היות והבהמה לא נטרפה יש לקנה דין שלם, וממילא כשממשיך ושוחט את הרוב זה מצטרף לשחיטה מעליא.

אמנם בהגרים שליש אליבא דר' יוסי, היות ואין זה במקום שחיטה אזי שחיטת שליש אמצעי אינה מצטרפת להגרמת שליש ראשון,

בגמ' חולין יט. "א"ר הונא א"ר אסי מחלוקת בששחט שני שליש והגרים שליש, דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן ור' יוסי בר' יהודה סבר רובו ככולו, אבל בהגרים שליש ושחט שני שליש דברי הכל פסולה, דכי נפקא חיותא בעינן רובא בשחיטה וליכא".

בפשטות לשון הגמ' נראה, שרב הונא ביאר את המחלוקת במשנה בדין רובו ככולו בשחיטה, שרבנן סברי שלא אמרינן רובו של אחד ככולו בשחיטה, ו"כולה שחיטה בעינן" ור' יוסי בר' יהודה סבר שאמרינן רובו ככולו, וכן מוכח לכאור' מהמשך לשון הגמ' "א"ל ר' יוסף מאן נימא לן דההוא רובא דהתם לאו ר' יוסי בר' יהודה וכו'", משמע שר' יוסף בא לבאר את שיטת ר' הונא ולומר, שכל דין 'רובו של אחד כמוהו' בשחיטה זה שיטת ר' יוסי ורבנן דמתני' חלקו עליו בזה.

וביותר מוכח מפירש"י בד"ה 'ורבנן' שכתב "ואם לא שחט אלא רוב סימן והלך לו כשרה אלמא רובו ככולה, ולענין הגרמה נמי הא אתכשר ברובו", ומוכח מדברי רש"י שע"כ שרבנן סברי אליבא דר' הונא שאין דין רובו ככולו בשחיטה ובעינן שחיטת כל הסימנים, ולכן הגרים שליש בסוף שחיטתו פסולה, ור' יוסי סבר ששחיטת הרוב מועלת ואין נפקותא בין הגרים במיעוט אחרון לשחט רוב ופסק.

אמנם הריטב"א כתב, "דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה, פי' במקום שחיטה ואפי' מיעוט אחרון, וס"ל דאע"ג דבשחיטה סגי ברוב ה"מ כשלא שחט יותר אבל כל שחיטתו בעינן שתהא במקום שחיטה", שזה ודאי שגם רבנן מודו בכך שרובו של א' כמוהו ומתכשר שפיר בשחיטת רוב סימנים, אך אליבא דר' הונא רבנן חילקו בין היכא ששחט שני שליש ופסק משחיטתו שאז אמרינן רובו ככולו, לבין היכן ששחט שני שליש והגרים שליש שאז הגרמתו מגרעת לה לשחיטה ובזה נחלקו רבנן ור' יוסי בר' יהודה. וכן היא שיטת

בביאור שיטת רש"י בדין הגרמה בשחיטה • קנט

דמכשיר ר' הונא בהגרים שליש ושחט שליש היאך יפרש מלא החוט על פני רובה והא הכא ליכא מלא החוט על פני רובה, וכששחט שליש והגרים שליש ושחט אע"ג דאיכא מלא החוט על פני רובה קא טריף, ואמנם ר' יהודה יכול להתיישב עם משנתינו אבל בר' הונא מוכח שחולק וסובר כתנא אחר, ולפיכך מסיק התוס' רא"ש 'אלא ודאי ס"ל לר' הונא משמיה דרב, דכי היכי דמיקל ר' חנינא במקום ההגרמה הכי נמי מיקל בהגרמה גופה ומכשר אע"ג דליכא רובא במקום שחיטה רק דנפיק חיותא בשחיטה'.

ובביאור מחלוקת ר' יהודה ור' הונא אליבא דרב כתב רש"י, "דהא ר' יהודה לאו במיפק חיותא תלי טעמא דקאמר בסיפא שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש כשרה הואיל ורובה בשחיטה", וצ"ע בזה מה מועלת שחיטת שליש אחרון לאחר ששחט שליש והגרים שליש, הרי נפיק חיותא ברובא.

ובע"כ כתב רש"י בשיטת ר' הונא, שלא בעי רוב כלל אלא צריך שבמקום דנפיק חיותא תהיה שחיטה טובה, ואינו מוחזר מה טעם ר' הונא בזה.

ועוד קשה מהמשך הגמ' גבי שחט במקום נקב ושחט ופגע בו נקב, וגבי שחט גוי וגמר ישראל, ששם כתב רש"י בשיטת ר' יהודה "נעשה כמי ששחט עכו"ם חצי קנה וגמר ישראל דקא נפקא חיותא בידא דישאל", ולכאור' מה השייכות למפיק חיותא, הרי לר' יהודה בעינן שחיטת רוב קנה, ולר' הונא שחיטה במקום הרוב, וא"כ מה השייכות למפיק חיותא.

הרמב"ן מבאר את מחלוקתם בדרך אחרת, וכתב הרמב"ן "וכלל דשמעתא רב הונא עביד הגרמה במקום הראוי לשחיטה והלכך הכל תלוי בשחיטת רובו של קנה אם אותו מקום בשחיטה כשר, בהגרמה פסול, ור' יהודה סבר הגרמה לאו מקום שחיטה הלכך בעינן רוב קנה בשחיטה בין בתחילה בין בסוף דהגרמה ליתי' אלא במקום טרפות וכל זמן שנגרם רוב אסורה, לא נגרם רוב אינה אסורה מחמת אותה חתיכה ונכשרת בשחיטת מקום שחיטה", וביאור דבריו שנחלקו ר' הונא ור' יהודה בשיטת רב, שר' יהודה סבר שמקום ההגרמה הוא לא במקום שחיטה כלל ואין בזה הוצאת חיות כמו בקנה, ולכן בשחט שליש והגרים שליש לא מצטרף לרוב להוציא חיותא

והגם שאינה מטריפה כמו שמצאנו בחצי קנה פגום, אבל צריך שישחוט עוד שני שליש ע"מ שיהיה כאן רובא בשחיטה.

וצ"ב, הרי לאחר שהגרים שליש ושחט שליש נפקא חיותא, וא"כ במה מועלת שחיטת שליש אחרון.

הרמב"ן והריטב"א חולקים על רש"י בזה וז"ל הריטב"א, "מידי דהוי אחצי קנה פגום, כלומר שאתם תשלומו בשחיטה כשרה לרוב כשרה, ומינה שמעינן דלר' יוסי בר' יהודה כל שהגרים שליש כשרה, והא דנקט 'ושחט שני שלישים' משום רבנן נקט לה", ומשמע בהמשך דבריו שס"ל שכל דין 'חצי קנה פגום' נאמר גם במקום הגרמה, להדיא דלא כרש"י.

"הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש, ר' הונא אמר רב כשרה ר' יהודה אמר רב טרפה, שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש ר' יהודה אמר רב כשרה, אתו שיילוה לר' הונא א"ל טרפה וכו', א"ל ר' חסדא לא תהדר בכך וכו'".

תוס' ד"ה 'הגרים שליש' כתב, "והא דפסיל רב הונא לעיל הגרים שליש ושחט שני שליש, התם משמיה דר' אסי והכא משמיה דרב".

אבל רש"י בע"כ ד"ה 'הכא נמי' כתב, "וכל הנך הגרים דקאמרי ר' הונא ור' יהודה הכא, לאו בהגרמה דרבנן ור' יוסי קאמרי ולא אפלוגתייהו קיימי וכו', אלא ההיא אפלוגתא דרבנן ור' יוסי קיימא ורב הונא משמיה דר' אסי קאמר לה, והא אמוגרמת דשיפוי כובע קיימי כר' חנינא ור' הונא משמיה דרב קאמר ליה".

ומקשה עליו בתוס' רא"ש משמיה דהריצב"א דלכאורה בהא לא אשכחן דפליגי שזה יפסול בהגרמה שלו יותר מחבירו, ונראה לו עיקר מה שפירש"י (ולכאור' צ"ל ר"י), דההיא דלעיל ר' הונא משמיה דר' אסי והך דהכא משמיה דרב.

ובמהרש"א הוסיף להקשות על רש"י, שלעיל שמעינן שרב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכה כר' יוסי בר' יהודה, וא"כ לא מסתבר שר' הונא משמיה דרב יהיה בשיטת ר' חנינא.

אך בתוס' רא"ש גופיה מקשה על התוס', ולא נהירא לי דע"כ לר' הונא צריך לחלק בין הגרמה דר' יוסי להגרמה דר' חנינא דכיון

התוס' הרא"ש כתב שמסתבר שר' חנינא הוא מיקל בהגרמה, אך עדיין יש לבאר את הסברא בזה.

גמ' ל: "החליד במיעוט סימנים מהו".

ופירש"י שם שהנידון הוא בהחליד במיעוט אחרון, "מי אמרין הא אישתחית שפיר ברוב סימנים או דלמא כולה חדא שחיטה היא ואית בה חלדה, ובמיעוטא קמא פשיטא לן דנבלה ודאי", משמע שפשיטא ליה לרש"י ששחיטת רוב מועלת, וספק הגמ' הוא רק לגבי החלדה האם הוא מגרע מדין שחיטה לאחר רוב, כעין סברת הריטב"א אצלינו בשיטת רבנן אליבא דר' הונא א"ר אסי בל"ק.

וברש"י ד"ה 'תיקו' כתב רש"י שנהגין לחומרא, (ועי' תוד"ה 'החליד' שהביא ג' פירושים דלא כרש"י בביאור ספק הגמ'), ומוסיף רש"י "וגבי הגרמה נמי דפירקא קמא בין שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, ובין הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש, ובין שחט שני שליש והגרים שליש פסקין לחומרא דחיישינן לרבנן טרופאי".

וקשה ביותר, שאם חיישינן לשיטת רבנן שלא אמרין רובו של אחד כמוהו בשחיטה, שהרי רש"י נוקט את המקרה שרק לפי רבנן אליבא דר' הונא א"ר אסי שחיטתו פסולה, (וכבר הקשו עליו התוס' שרב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכתא כר' יוסי בר' יהודה, עיי"ש) וא"כ איך רש"י דלעיל נוקט בפשיטות "הא אישתחית שפיר ברוב סימנים", וכן יש להוכיח לכאור' מדבר רש"י במתני' ד"ה 'מלא החוט', "אע"פ שנשחט רוב הקנה במקום שחיטה פסלי רבנן הואיל וגמרו בפסול", משמע מדבריו שגם לרבנן שחיטת רוב מועלת אלא שהיכן שהגרים בשליש אחרון פסל את השחיטה.

ועוד, שהרי רש"י גופא פסק כר"ח בן אנטיגנוס שכל העיד הלכתא הוא, וא"כ איך שייך לומר שהלכתא כרבנן טרופאי.

והנה עוד תימה, שרש"י לא נקט בדוגמאות שהביא 'הגרים שליש ושחט שני שליש', ומוכיח מזה המעדני יו"ט שמזה שרש"י טרח לכתוב את שאר המקרים ואת זה השמיט נראה לכאור' שסבר שבהנ"ל שחיטתו כשרה, ואיהך שייך לומר כך הרי בסוגיא דידן איתא לר"ה א"ר אסי שלכו"ע שחיטתו פסולה.

כיון שלא יוצא בזה רוב חיותא דקנה, ולכן אם המשיך אח"כ ושחט שליש אחרון יש כאן מיפק חיותא ברובה דקנה, אבל בהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש אין כאן הוצאת חיותא ברובה דקנה ופשיטא ששחיטתו פסולה. ור' הונא סבר, שמבחינת הוצאת החיות אין הבדל בין מקום שחיטה למקום הגרמה כלל, ורק שנאמרה הלכה למשה מסיני מהו מקום השחיטה, וא"כ בהגרים תחילה וסוף שחיטתו כשרה כיון שבמקום הרוב שחט במקום הראוי.

ודבריו צריכים ביאור, דלר' יהודה איזו סברא יש לומר שאע"פ שנחתך רוב הקנה שליש בשחיטה ושליש בהגרמה, אפ"ה אינו נחשב ל'מפיק חיותא' ומועלת שחיטת שליש אחרון.

ומכריע הרמב"ן, שנראה מהסוגיא בפ"י כר' הונא שהרי ר' חסדא סבר כמותו, וכן בלישנא בתרא דר' אסי ר' הונא סבר כך בשיטת ר' יוסי בר' יהודה, והכי קיי"ל, שהיכן שהגרים שליש ושחט שליש שפיר מתכשר בשחיטת מקום הרוב, אמנם לדינא מסתפק בזה הרמב"ן ואינו מכריע.

ומבואר היטב מכל הנ"ל שיטת הראשונים, שהרמב"ן והריטב"א (ולכאור' גם הרא"ה) חלקו על רש"י בכל מהלך הסוגיא, ופירשו את ר' הונא משמיה דר' אסי בשיטת ר' יוסי בל"ב כשיטת ר' הונא אמר רב שמכשיר בהגרים שליש ושחט שליש, וטעמו הוא משום שהגרמה היא כשחיטה שאינה במקומה, ולפיכך אם מקום הרוב נשחט כראוי שחיטתו כשרה, ולפי"ז אכן ר' הונא לא סתרי אהדדי, ורב פסק כר' יוסי בר' יהודה עפ"י ביאורו של ר' אסי.

אך שיטת רש"י בכל הסוגיא היא, שר' הונא בשיטת רב אסי שביאר את מחלוקת רבנן ור' יוסי בדין רובו של אחד כמוהו, ע"כ אינו כר' הונא בשיטת רב שסבר שלא בעינן שחיטה ברוב קנה אלא רק במקום הרוב, שר' אסי סבר כמתני' דידן ורב סבר כר' חנינא שהגרמה מותרת, ולכן מבאר רב הונא בשיטת רב שבעינן שחיטה רק במקום הרוב.

ויש לעיין טובא, שהרי לכאור' ר' חנינא חלק רק במקום השחיטה וסבר ששחיטה כשרה עד מקום שיפוי כובע, וא"כ איהך מוציא מזה רב שבעינן שחיטה רק במקום הרוב לבד, ואמנם

בביאור שיטת רש"י בדין הגרמה בשחיטה • קסא

רק להשלימו לרוב. ומאידך גבי הגרמה בשליש ראשון מצאנו, שאמנם ההגרמה אינה פוסלת את השחיטה אך רש"י מצריך שישחוט עוד שני שלישים ע"מ להשלימו לשחיטה כשרה, ודלא כחצי קנה פגום. וגבי חלדה ודריסה ראינו רש"י שפשיטא ליה שהחליד במיעוט קמא השחיטה פסולה, ולא יעזור שאח"כ ימשיך וישחוט רוב, ודלא כחצי קנה פגום, ודלא כשהייה במיעוט קמא.

והביאור בזה נראה, עפ"י מה שכתב רש"י לב ע"א גבי שהייה במיעוט קמא, שרש"י כתב, "ובמיעוט קמא אי דגרגרת לאו מידי עביד ולא שהייה היא", משמע מדבריו שהיות ואין הבהמה נטרפת מחמת שחיטת שלישי קמא דקנה אין בכך כלום ששהה, ועפ"י המתבאר בחק"פ שחיטת השליש מצטרפת להמשך השחיטה לשיעור רוב, ולכאור' הסברא בזה היא, ששחיטת השליש הראשון אין לה דיני שחיטה של שהייה, ואין צורך שתעשה בכשרות מוחלטת, והיא מצטרפת להמשך השחיטה בתנאי שהקנה יהיה חתוך כדין במקום שחיטה.

אמנם בהגרים במיעוט קמא, שהקנה חתוך שלא במקום שחיטה, לא חזי לאצטרופי לכל השחיטה, ולכן נשאר הדין שבעינין שחיטת רוב סימנים.

ובהחליד במיעוט קמא, היות וזה נעשה במקום שחיטה זה מצטרף לשחיטה, וכיון שכך זה פוסל את השחיטה כולה כיון שכששחט רוב סימנים זה נעשה בשחיטה שלא כדין, (ויל"ע לפי"ז מה יהיה בדרס במיעוט קמא).

ובמיעוט בתרא דשחיטה, העולה מהנ"ל ששיטת רש"י היא שמצד הדין שחיטת רוב מועלת ולא בעינן שחיטת כל הקנה, אך כן מצינו גווני שנפסל בשחיטת מיעוט בתרא, שלגבי החליד במיעוט בתרא כתב רש"י, "או דלמא כולה חדא שחיטה היא ואית בה חלדה", ולגבי שהה במיעוט אחרון כתב, "או דלמא כיון דהדר וגמרה כולה חדא שחיטה היא", והסברא בזה היא כמו שראינו בריטב"א שכתב בהגרמה "דאע"ג דבשחיטה סגי ברוב ה"מ כשלא שחט יותר אבל כל שחיטתו בעינן שתהא במקום שחיטה".

ועוד, שגם בהכשר שחיטה מצאנו בהגרים בשליש קמא שמועיל שחיטת שלישי אחרון להכשירו לשחיטה, אע"פ שבשחיטת

ועוד צ"ב מה שכתב רש"י גבי חלדה במיעוט קמא שפסולה ודאי, ומאידך גבי הגרמה לא נקט רש"י הגרים במיעוט קמא משמע שכשר לכו"ע, וכן גבי שהייה במיעוט קמא נקט רש"י בדף לב. ששהייה במיעוט קמא אינה פוסלת.

ועוד קשה מה שהקשינו לעיל בשיטת רש"י, א. שבהגרים שלישי ושחט שני שלישי אליבא דר' חסדא בשיטת ר' יוסי, רש"י מצריך שישחוט את שני שלישי האחרונים ודלא כחצי קנה פגום שמצטרף לשחיטה, וצ"ע מה מועלת שחיטת שלישי אחרון לאחר שנפיק חיותא בהגרמת שלישי ושחיטת שלישי.

ב. מה שכתב רש"י בביאור דברי ר' הונא אמר רב שלא בעינן שחיטת רוב כלל אלא רק שחיטת מקום הרוב, מה הסברא בזה.

ג. מה שהקשינו בדברי רש"י בד"ה 'הכא נמי' שכתב שר' הונא אמר רב איירי בשיטת ר' חנינא, ומאי אולמא שיטת ר' חנינא שמכשיר בהגרמה עד שיפוי כובע לדברי ר' הונא אמר רב שלא מצריך שחיטת רוב סימנים.

והנראה לומר בביאור שיטת רש"י בדין הגרמה.

שהנה רש"י גופא במתני' לכאור' צריך ביאור, שמדבריו משמע בפשיטות שמח' רבנן ור' יוסי בר' יהודה היא בשחט שני שלישי והגרים שלישי, אך מהמשך דבריו משמע לכאור' ששחיטת רוב גרידא מועלת, כמו שהבאנו לעיל את לשונו "אע"פ שנשחט רוב הקנה במקום שחיטה פסלי רבנן הואיל וגמרו בפסול", וא"כ הוי דלא כר הונא ודלא כר' חסדא.

והמתבאר, שאכן פשוט וברור שרש"י סבר להלכה ששחיטת רוב מועלת, ורובו של אחד כמוהו, ורק בל"ק היה סברא לר' הונא א"ר אסי שבזה נחלקו במשנה, אך ודאי שר' הונא חזר בו מזה (ויתכן שמחמת קושיית ר' חסדא מחצי קנה פגום). אך מ"מ נקט רש"י בביאור המשנה שמחלוקתם היא בשליש אחרון ודלא כר' חסדא, ואם נצרף לכך את שיטת רש"י בדף ל' ע"א עולה לכאור' שרש"י יכשיר בהגרים בשליש ראשון אליבא דכו"ע.

והנה, לכאור' הדין העולה מדין חצי קנה פגום הוא שלא בעינן שישחט כדין השליש הראשון, ויותר, שאם היה הקנה פגום הוא מצטרף לדין שחיטה ולא בעינן שחיטת רוב אלא

אמנם ר' הונא ור' יהודה בשיטת רב ע"כ סברו שהגרמה אינה מצטרפת לשחיטה כלל, ולכן מועיל שחיטת רוב לר' יהודה בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, אפי' שבשליש אמצעי היה הגרמה מ"מ כיון שלא בעינן ששחיטת הרוב תהיה במקום אחד שחיטתו כשירה, ולר' הונא כשר שחיטת מקום הרוב בהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש אפי' ששחיטה כדין היתה רק במקום שחיטה מ"מ הגרמה היא כמחתך בשר בעלמא, וזה לא מצטרף לפסול את השחיטה.

ומחמת כך הוזקק רש"י לפרש את מחלוקת אליבא דר' חנינא, שהיות ור' חנינא מכשר בהגרמה משיפוי כובע מסתבר יותר להעמיד את מחלוקתם אליבא דר' חנינא, שהרי בהגרמה משיפוי כובע אין כבר שייכות לכא' למעשה השחיטה ולכן הם מכשירים כל אחד לשיטתו, לר' יהודה היכן שלמעשה נשחט רוב במקום שחיטה, ולר' הונא היכן שמקום הרוב נשחט כראוי, וההגרמה אינה מצטרפת לשחיטה לאסור, דלא כר' הונא א"ר אסי שדיבר אליבא דרבנן ורש"י שאסרו הגרמה מטבעת הגדולה, ולדידהו הגרמה יש בה כדי להצטרף לשחיטה לאסור.

העולה מהנ"ל, שלכא' רש"י אמנם פסק להלכה כר' חנינא שמכשר שחיטה משיפוי כובע ולמעלה, אך מ"מ לא מוכח שר' חנינא מכשר בהגרמה, ורש"י שמבאר את מחלוקת רבנן ורש"י במשנה גבי הגרמה בשליש אחרון האם הוא מצטרף לשחיטה לאיסור, אם חוששים להלכה לשיטה זו יש לאסור בשלושת הדוגמאות שהביא רש"י בדף ל ע"ב, ואין לזה שייכות לכא' למה שפסק רש"י להלכה כר' חנינא, ודו"ק.

רוב כבר נפק חיותא דבהמה, מ"מ יש לשחיטת שליש בתרא דין שחיטה, וכן מוכח מרש"י בדף כא ע"ב שכתב גבי הבדלה בעולת העוף, "וכל הסימן הוי מצות שחיטה לכתחילה", מוכח שמצות שחיטה הינה בכל הסימן כל עוד לא נוצר שהייה, וא"כ גם אם לא שייך שחיטה בשליש קמא היות והגרים שם, מ"מ כיון שההגרמה לא פוסלת את השחיטה עצמה, ע"י שחיטת רוב אחרון של הסימן השחיטה כשרה.

וגבי הגרים במיעוט בתרא לשיטת רש"י בזה נחלקו רבנן ור' יוסי במשנתנו, שרבנן סברי שאע"פ שנשחט רוב כדין, מ"מ פסלי רבנן הואיל וגמרו בפסול, ור' יוסי הכשיר בזה, ודלא כר' הונא א"ר אסי ודלא כר' חסדא.

ולהלכה כתב רש"י בדף ל: שחיישינן לרבנן טרופאי שחששו להגרים בשליש אחרון, ולכן פסלינן בשחט שני שליש והגרים שליש, אך בהגרים שליש ושחט שני שליש לכו"ע שחיטתו כשרה.

בתר דאתינא להכי צריך לבאר טובא את דברי רש"י במח' רב הונא ור' יהודה אליבא דרב, וכן את דברי רש"י שמחד פסק כר' חנינא ומחד פסק דחשינן לרבנן טרופאי.

ואולי אפשר ליישב עפ"י מה שכתב ברשימות שיעורים לבעל ה'אהלי ישועה' סי' ב', שביאר את דברי רש"י במח' ר' הונא ור' יהודה, שלכא' יש לחלק בין הגרמה מטבעת הגדולה להגרמה משיפוי כובע, שרבנן ור' יוסי נחלקו במשנה גבי הגרמה מטבעת הגדולה שאז יש יותר שייכות למקום השחיטה, ובהגרמה ישנה סיבת פסול לשחיטה והיא מצטרפת לשחיטה לאסור לאחר שחיטת הרוב, ובה נחלקו רב הונא בשם ר' אסי ור' חסדא האם המחלוקת היא במיעוט קמא או במיעוט בתרא.

הרב שמריהו שקוביץקי

בהלכות קדימה דכהן גדול

הבאה מעצם דין נזירותו וכגון בנזירות טהרה מ"מ כדדיינינן על טומאה עצמה יש לנו ללמוד מהירושלמי הנ"ל דסתירה וקרבנות הוו תוספת קדושה.

ויעיין ברדב"ז שם דנראה שלא ראה הירושלמי וכיוון מדיליה לסברותיו, ובמל"מ שם כ' דהשמיט הר"מ לדין אחרון דהיינו נדר נזירות מרובות יותר מכדי חייב ונזיר עולם, דנקט המל"מ דנזירות לזמן קצוב היינו לזמן שאפשר שיסתיימו חייו לאחר מכן, והוא הדין הב' בירושלמי, ויותר נראים דברי הרדב"ז דלמד דהשמיט הדין הב' בירושלמי דנזיר ק' ונזיר עולם דהוא בכלל ההלכה דנזיר ל' ונזיר ק' ומ"מ צ"ב אמאי הירושלמי הוסיף לדין זה.

בגמ' הוריות יג מייתי ברייתא דסדר גדולת כהנים, משוח, מרובה בגדים, משוח שעבר מחמת קריו, משוח שעבר מחמת מומו, משוח מלחמה, סגן, אמרכל, גזר, ראש משמר, ראש בית אב, כהן הדיוט. ואמרי' בגמ' דקדימות משוח לסגן היינו רק לעניין להחיותו ולשאר דברים קודם סגן למשוח, ומבוי' בגמ' מהא דמנתה כולם יחד וכו' דלהחיותו שאני דתלו ביה רבים דשווים הם לכל דינם, ועניינם שווה, וכל סברות שנאמרו בזה היינו סברות חשיבות, ולא סברות מציאות, ובוזה נסתלקו הרבה תמיהות בסוגיין כמבואר לכל מעיין.

ובשעה"מ מאכ"א י"ד י"ז כ' להק' מסוגיין על פסק הראב"ד המובא בר"ן ריש יומא דחולה שיש בו סכנה הזקוק לאכול בשבת ישחטו עבדו בהמה ואל יאכל איסור, וטעם הראב"ד דבאיסורים עובר על כל כזית וכזית ובשבת עובר על איסור שחיטה אחד, והק' מסוגיין דמבואר דאין קדימות לנזיר ואע"ג דכהן עובר על לאו אחד ונזיר עובר על ד' לאוין וכמבוי' בר"מ ה' מנזירות כ"א, ויש לומר בזה דכיון דמבוי' בסוגיין דעניין הקדימה של הא' על חבירו הוא דין במעלתם הרי דנידון הי מינייהו מעולה טפי קודם לאיזה איסור צריך לעבור

נזיר מז ע"א. בר"מ ז' מנזירות י"ג פסק כרבנן, וכ' דכ"ג קודם לנזיר ואע"ג דזה סותר ימיו ומביא קרבן, זה קדושתו לשעה וזה קדושתו לדורות, והוסיף הר"מ טעם על המשנה, ורבתי לב"ב פירשו מה שפירשו בזה, והנה טעם זה לכאורה אינו בהגדרת קדושתו אלא בדין הנזירות, ובירושלמי בסוגיין מבוי' דנזיר שלושים ונזיר מאה יטמא נזיר שלושים ואל יטמא נזיר מאה, וא"ל דזהו מקורו דהר"מ דסתירה מועלת, דהא אף בל' ימים ראשונים עדיף נזיר מאה על נזיר ל' ועל אף שסותרים אותם ימים, ומ"מ אפשר שהבין הר"מ דאם אמרי' דתוספת ימים היא קדושה יתירה הרי דמציאות ימים נמי קדושה יתירה היא, ובאמת ליכא למימר דחומרתו היינו משום שיצטרך להביא קרבן ולא משום קדושתו דהא נזיר עולם ונזיר לזמן קצוב דהר"מ הל' יד פסק דנזיר עולם ונזיר לזמן קצוב יטמא נזיר נזירות, ומקורו בירושלמי הנ"ל וכטעמא דקרבנותיו מרובין, והנה התם אין קרבנותיו מרובין מחמת טומאה זו דבהא שוין הן וקרבנותיו מרובין היינו בכלל ואע"ג קרי ליה הר"מ קדושתו חמורה, וכמבוי' בתוס', ולפי"ז יש לבאר ברייתא דשמחות ד' י"ז דדייקו רלב"ב דבטעם רבנן אמרי' יביא זה מאה קרבנות ואל יטמא כהן, ודייקו דמה שייך למי' מאה קרבנות דהא קדושתו אחת היא ככל דמביא קרבן, וע"כ דמה דאיכפת לן היינו עצם הבאת הקרבן דגדרו הוא דל"ב דליתי קרבן ולהנ"ל ליכא לדיוקי הכי דחזי' דעצם הבאת קרבנות הוא סיבה לקדושה יתירה. אמנם יש לדקדק דאין הלשון דהרי מביא קרבן אלא יביא מאה קרבנות וקצת משמע דטעמיה דר"א היינו דל"ב דביבא הקרבן. ואולי יש לדחות הבנה זו בירושלמי דהוא קדושה רק כלפי נזיר כמוהו אבל אינו קדושה כלפי סוג קדושה אחר דהיינו כהן, וכן יש קצת לדקדק מלשון מתני' דאמרי' יטמא נזיר שאינו מביא קרבן על טומאתו, ולא סגי בעצם דין הקרבן ובעצם מניין הימים, ושמא למד הר"מ דאע"ג דאין לנו להתייחס לחומרתו

ולרלב"ב אי אף בדאיכא קודם לו עדיין חשיב מת מצווה צ"ע מהו גדר אין לו קוברים דלעולם יהא מת מצווה דאית ביה דין קדימה.

ורלב"ב פי' בסוגי' זו דהרא"ש הלכות טומאה פרק ב' מייתי לירושלמי בפרקין דכ' דגדר מת מצווה הוא עד כדי נושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, ותמהו בזה דמה שייך דין נושאי המיטה דהא מת מצווה קונה מקומו ואסור ליטלו משם וכמב' בשמחות פ"ד הי"ט אמר ר"ע זה תחילת תשמישי לפני חכמים, אמר רבי עקיבא זו היתה תחילת תשמישי לפני חכמים, השכמתי ומצאתי הרוג אחד וכו' אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה שהיית פוסע מעלין עליך כאילו היית שופך דמים ע"כ, ומב' דאיכא גדר של אינו מת מצווה כלל, דהוא רק בדאיכא כדי נושאי המיטה והוא שיעור בעלמא, אמנם כל דליכא וכו' הרי דגדרו מת מצווה ואע"ג דאיכא דיני קדימה אינם מפקיעים דין מת מצווה שלו, אמנם בטור ושו"ע נראה דגדרו היינו אי יש למת כל צרכו, וכן הוא בתוה"א לרמב"ן, ואפשר דהן הן הדברים דבדאיכא למת כל צרכו הרי דאינו מת מצווה כלל ונטלו ממקומו.

ויש' להוסיף ולדון בדעת רש"י דמת מצווה חשיב הותרה דאפ"ל שיהא קל טפי וכיון שחל עליו אף דבדיני הקדימה מישוהו יקדימו לא יפקע היתרו, ואפשר דיהיה חמיר טפי דבדין הדחייה סברא היא לומר דככל שהתקיים על ידי טומאה זו כבוד הבריות הרי דנדחתה היא אמנם אי גדרו הותרה הרי דככל דאין דינו כן לא נוצר כלל היתרו, וצ"ע בדבר.

ובתורת האדם לרמב"ן גרס בברייתא דשמחות דישאל וממזר יטמא ממזר ואל יטמא ישראל, ולא כן שנינו בירושלמי בסוגיין, דקאמר לוי וישראל יטמא ישראל ואל יטמא לוי ומקשי' בירושלמי והא הוא לוי הוא ישראל ומשני דבשעת דוכן שנינו, משמע דככל דליכא איסורא לא שייך כלל דיני קדימה. ואולי יש לפרש בירושלמי דישאל לוי שוין הם בעצם משא"כ ישראל וממזר, וכדמצינו דחשיבי פסולי חיתון הא' כלפי השני, וצ"ע.

בתוד"ה וכן משוח וכו' צ"ע לב' ביאורי תוס' דלתי' קמא משוח דהכא אינו ראוי לעבודה ומרובה בגדים ראוי, ומאי שנא מגוונא דמשוח שעבר ומרובה בגדים דאמר' דאע"ג דמשוח שעבר מביא פר הבא על כל המצוות מ"מ מרובה בגדים עדיף דאיהו בר עבודה,

וע"כ אין להוכיח מהכא. ורלב"ב רצו להוסיף בזה דבעצם כבוד הבריות דחה לגמרי איסור הנזיר והכהן דאין זה כשאר דיני דחיית עשה את ל"ת דהלאו לא קיים פה כלל וע"כ אין לנו אלא דיני קדימותם במעלה, והוכיחו כן מירושלמי דמב' דהחליפו זה בזה עוברים אלא תטמא את אדמתך, ומב' דעל עיקר איסורן אינם עוברים, ודלא כקה"ע שם. אמנם במנ"ח כ' דלקי ע"ז. וכן מצאתי בתשובת רב נטרונאי גאון יו"ד רפז (ברודי) דכ' שם "ושנינו (נזיר פ"ז מ"א) כהן ונזיר שהיו מהלכין בדרך ומצאו מת מצווה, ר' אליעזר אומר יטמא כהן ואל יטמא נזיר, וחכמים אומרים יטמא נזיר {שקדושתו קדושת שעה} ואל יטמא כהן {שקדושתו קדושת עולם, וכיון שאמרו חכמים אל יטמא כהן}, אם נטמא במזיד חייב מלקות." ויעויין בשדי חמד א כללים מערכת אות א כלל רעג דהאריך להוכיח דלשון אמרו חכמים בר"מ הוא דא', ואי נימא דאין שייך לדייק כן בכל המחברים אלא בר"מ לבדו ותו לא, הוא חידוש גדול דילקה על דין קדימה דרבנן.

ויעויין באתון דאורייתא לר"י ענגיל דכ' להק' איפכא דיטמא נזיר ואל יטמא כהן אף בלא טעמא דקדושת עולם כיון דבכהן איכא איסור גם אמטמא וגם אמיטמא.

ולדבריהם צ"ל דאחר דין הקדימה הרי מוטל הוא על אחד מהם. ובתוס' לעיל מ"ג דכ' דגדר אין לו קוברין היינו דאין מי שבדיני קדימה שלו עדיף עליו, ובהמשך התוס' שם דבהופך דיני הקדימה קעבר איסור תורה, וכ' שם להשוות ישראל וכהן לכהן ונזיר וברא"ש שם להדיא דלקי אי עבר על דיני קדימה אלו, ומב' דככל דאיכא דין קדימה הרי דמקיע ממנו דין מת מצווה. ויעויין קר"א שכ' דאע"ג דבכהן וישראל ילקה בכהן ונזיר לא ילקה והוא צ"ב, ואולי ס"ל דכל שיש לו איסור ולאחר אין איסור אין אנו נכנסים כלל לדין קדימה דאין דין האיסור לידחות כלל כשאנו צריך לידחות אמנם כשדין האיסור לידחות בבכל גווני ואיכא דין קדימה הרי כשעבר על האיסור לא חידש מציאות האיסור אלא חידש שהוא עובר על האיסור ולא חבירו, אמנם לפו"ר הוא דלא כהירושלמי הנ"ל והוא דלא כהרא"ש תוס' ורנ"ג. ומ"מ יש לעיין דאל"נ כהקד"א צ"ע מהו גדר אין לו קוברין, ולתוס' והרא"ש ניחא דלדידיהו הן הן הדברים דגדר מת מצווה היינו מי שאין לו קודמין, אמנם לרנ"ג הנ"ל ולמש"כ

בהלכות קדימה דכהן גדול • קסה

בר"מ ד' מכלי המקדש י"ט פסק דמשוח קודם למרובה בגדים ומרובה בגדים העומד לשרת קודם לעבר מחמת קריו, וכ' משוח הטמא לקריו וק"ו למשוח שחלה דאע"ג דמביא פר הבא על כל המצוות סוכ"ס אינו ראוי לעבודה, ויעויין בכס"מ פט"ו משגגות הל' ז' ובמהר"י קורקוס שם, וצ"ע מה יעשה לקושיית התוס' שהק' איך ייתכן במציאות משוח ומרובה בגדים דשניהם יעבדו, ויעויין בקרן אורה שהציע דמייירי במשוח ומרובה בגדים שעברו שניהם. ולא נראה כן מלשון הברייתא בהוריות דמשמע דהם דיני קדימה זה לזה.

בא"ד, בגוף דברי התוס' שכ' דכיון ששימש כמה שנים נראה דבעצם הזמן יש כדי להשאירו, והוא משוח דנקבע שמו ככהן גדול, אין שייך לסלקו משום איבה ומשום זכותו היא ולא משום דמוגבל הוא ביחס לכהן ראשון, ומש"ב רלב"ב בהא דראשון משמש יחד עם השני ול"א דליהוי איבה משום שני, דאין דין איבה אלא בגוונא שנתמנה תחתיו משא"כ בזה דל"ח תחתיו הוא צ"ע דהא הרא"ש נמי נקט הכי ואעפ"כ נקט בע"ב דגוונא דמרובה בגדים ומשוח שעבר הוא באופן דנתמנה כהן שלישי משום דנתחכם ואע"פ כן אין משמש עמו ראשון.

ברמב"ן עה"ת הביא דברי רש"י שכ' דמשכח"ל לדין מרוב"ב אחר יאשיהו, וכ' דהוא לאו דווקא ואפשר אף קודם לכן ובממלא מקום כהן גדול, דלא משחי' ליה, ומב' דנקט כתוס' בתי' קמא, דמייירי ביום הכיפורים גופיה, ומרוב"ב קודם עבודה ואיהו אחר עבודה, אמנם במכות יא נקט כן בתחילה אך הוכיח מירושלמי הוריות דמב' דמרובה בגדים היינו בבבית שני, וכרש"י, וכ' דבא' האופן דמשוח ומרובה בגדים מייירי במשוח שעבר, וצריך ביאור חילוקו מהאופן השני המפורש בגמ' במשוח שעבר ומרובה בגדים, דדינא דמרובה בגדים עדיפא דאיהו בר עבודה, וא"ל דהאופן הראשון בקרי והשני בעבר ממש דהא כ' הרמב"ן בטעמו דלא קרי' ביה משוח שעבר דהוא משוח דליכא משוח אחר עובד, ולא מצינו משוח דליכא (מלבד הכא להשיטות דביאורו כן) דמשוח לקריו נקרא משוח שעבר אף באופן דאיכא משוח אחר עובד, ומשום הא הוי ליה למינקט. וע"כ נבאר בו כש"כ האו"מ דמייירי בששניהם בגדר שעברו, ויעויין ריטב"א מכות י"א שכ' בדעת רש"י דהא דלא ב' האופן דמשוח שעבר ומרובה בגוונא דמינו אחר תחתיו דאין מתמנה בשמן משום דהי' משמע ליה דהוא עיקר כהן גדול, ואי זה נמי מייירי בשעבר מה ייתרון לו.

(וא"ל דמשוח שעבר אינו מביא פר הבא על כל המצוות דמשנה ערוכה היא בהוריות דף ט דאף משוח שעבר מביא פא הבעכה"מ.) והנה לבי' קמא היה אפ"ל דמשוח שעבר מחמת קיריו ומינו אחר תחתיו חשיב בר עבודה אבל משוח שעבר דמינו אחר תחת הראשון חשיב אינו עובד דהוא שהות ארוכה, והוא דחוק מאוד, דבגמ' מב' דיתרון משוח על מרובה בגדים הוא פר הבא על כל המצוות ולא דחוי לעבודה. ואפשר דבעל קרי בעצם ל"ח אינו עובד אלא מעוכב עבודה לטומאת ערב ומשוח שעבר חשיב אינו עובד, ויש לדקדק כן מתוס' שכ' גבי עבר מחמת מומו ועבר מחמת קיריו דאף במום עובר עבר מחמת קיריו עדיף, ולא חילקו בין היכא דיכול המום עובר לעבור קודם סוף היום, ומשמע דאף בכה"ג כן הוא הדין, והוא משום דעצם טומאת קרי הוא טומאת ערב, הא ותו לא, וע"כ לא יכול להחשב מעוכב יותר מזה, ואף שיכול שלא לטבול לא איכפת לן דאף השתא חשיב מעוכב מחמת שיכול לטבול, משא"כ מום דחשיב בעל מום מוחלט אלא דאנן ידעי' שיכול לעבור.

ולחבי' הב' בתוס' יש להק' דאמאי מועיל טעמא דפר הבא על כל המצוות להעדיף משוח על מרובה בגדים והא אינו חוזר לעבודתו וחזי' גבי משוח שעבר דאע"ג דמביא פר הבא על כל המצוות מרובה בגדים עדיף ממנו משום דאיהו בר עבודה, י"ל דבגוונא דמשוח שגלה ומינו מרובה בגדים משמשים שניהם וע"כ ל"ד לאופן דמשוח שעבר ומרובה בגדים דהתם אין המשוח עובר כלל, דמה שכ' שהכהן הגולה אינו חוזר ומשמש היינו דאינו חוזר ומשמש לבד דאף כהן שני משמש עמו, ומשמשים שניהם יחד, דהא מדינא אין מניעה לב' כהנים גדולים לשמש יחדיו דהרי מב' בגמ' דהא דמשוח שעבר אינו משמש הוא משום איבה, ומה דבפ' ד' מכלי המקדש הל' ט"ז כ' הר"מ דאין ממנין ב' כהנים גדולים יחד אפשר דהוא דין במינוי, דאין ממנין שנים יחד וכלשון תו"כ דאין מושהין שני כהנים גדולים יחד, אמנם אין מניעה שיכהנו יחד ב' כהנים, ובביאור העניין יש לומר, דאין סברת איבה שייכת אלא באופן שכיהן יום אחד אמנם בגוונא דכיהן לאורך זמן לא שייך להדיח אף אותו דסוכ"ס שימש בקודש, ולא אמרו דמסירין את זה מהכהונה אלא בגוונא דלא היה אלא יום אחד וכתחליף להדיא לכהן ראשון שהיה אמור לשמש בעבודה אלא דנטמא, ומ"מ צ"ע מי מהם מקריב פר יוהכ"פ, ואולי מקריבים זה שנה א' וזה שנה א', או שתי שנים זה ושנה אחת זה וכדחזי' גבי ר"ג וראב"ע דכשהחזירו רבן גמליאל שוב לא הורידוהו מכסאו אלא רבן גמליאל דורש שתי שבתות ורבי אלעזר דורש שבת אחת, וצ"ע.

המשוח הוא בשמונה בגדים, וא"כ הדר' להא דהא' ראוי לעבודה והב' אינו ראוי לעבודה, וא"כ מעלת משוח שעבר על ממונה תהא משום פר הבא על כל המצוות, אמנם במפרש בע"ב ד"ה משוח כ' דכל מעלת מרובה בגדים על כהן הדיוט היינו דמשמש בשמונה. וכן להר"מ דפסק דמשוח מלחמה משמש בד' בפשטות מעלת מרובה בגדים היינו מעצם ריבוי בגדים שלו וא"כ ליכא הוכחה מסוגיין דסגן יכול לדחות מרובה בגדים בכל גוונא, ולדידיה הג' הגר"א יותר מוכרחת.

תוד" משוח מלחמה, ביאר דמעלת הסגן היינו דעובד ביהכ"פ ופירושו דאין עבודת כהן הדיוט מספיקה כי היכי דליחשב האי ראוי לעבודה והאי לא ראוי לעבודה דהא כהן הדיוט ראוי לעבודה ואין זה מועיל להעדיפו על כל הני, ויעויין בחידושי ברכת ראש ותמוה. ויש לדון א"כ א"צ דאין מפסיקין כהונת כהן הבא מחמת טומאתו של כהן גדול מיד אלא ממתנין עד שיחזור כהן גדול למקומו, אי בכה"ג מרובה בגדים עדיף מכהן המשוח כיוון דבאופן עקרוני ראוי הוא לעבודת יום כיפור או דילמא דמשוח יהא עדיף דהוא באמת עתיד להקריב ביום כיפור. דיש לדון אי תמיד עיקר שאלתנו היא מי עתיד להקריב ביום כיפור. והוא תלוי בדין כהן שגלה ומינו אחר תחתיו, דא"נ דזה שמינו תחתיו ממשיך לשמש ביהכ"פ הרי דיש לנו ראי' ברורה דבהכי לא סגי כדי להקדים משוח.

בתוס' ד"ה ת"ש ס"ל דמשוח מלחמה משמש בשמונה, והוא משום דלמדו דכן מסק' הגמ' ביומא ע"ג דמייתי תניא נמי הכי, או דנימא דביקשו להעמיד סוגיין אף למ"ד משמש בשמונה, ובמפרש הוא להדיא דמשמש בשמונה, אמנם הר"מ ד' מכלי המקדש כ"א פסק דמשוח מלחמה משמש בארבעה ופסק כהסוגי' בהוריות י"ג דמייתי לברייתא דאין בין וכו', ולדבריו דרשא מיוחדת היא לחייבו בחמשה דברים האמורים בכ"ג אך אין הוא כ"ג משום צד. ומ"מ אף תוס' מודו דמרובה בגדים שעבר עדיף ממשוח מלחמה דאיהו כ"ג ממש, ומשוח עכ"פ לא שימש ככ"ג, והוא להדיא בשמחות ד' י"ז דמי שעבר ומשוח מלחמה מי שעבר עדיף, ולא חילק במי שעבר בין משוח למרובה בגדים, ויעויין לעיל דאפ' דמירי רק במרו"ב.

עבר מחמת קיריו וכו' בי' היינו שטומאת ערב כשמה כן היא ואין בה אלא להגדיר טומאתו בקרוב ואע"ג דבעי מקוה אין בטומאה עיכוב יותר מערב.

בר"מ י"ד מכלי המקדש ט' כ' דמשוח קודם למרובה בגדים ומרובה בגדים קודם לעבר מחמת קריו, ובאו"מ רצה להעמידו במשוח ומרובה בגדים שעברו שניהם, ודוחק כשלעצמו, אמנם ברמב"ן הנ"ל מבו' כן. ומבו' דהר"מ ס"ל דכדאמר בגמ' דמשוח שעבר לאו בר עבודה הוא כו' דאינו ראוי לזמן הזה.

בריטב"א מכות כ' דמשוח ומרו"ב משכח"ל אף קודם יאשיהו, ובגוונא דהכהן המשיח גלה, ואין מושחין בזמנו כלל עוד כהן, ומינו השני בריבוי בגדים ונטמא ומינו אחר תחתיו וחזר מרובה בגדים הראשון דהיינו כהן שני למקומו, ולדבריו האופן הא' הוא דראשון קודם לשני והאופן הב' הוא דשני קודם לשלישי, והא דאמרי' משוח שעבר היינו לאו דווקא דאינו משוח אלא מרובה בגדים, ואין מבורר אם כוונתו דבעצם משוח שעבר עדיף ממרו"ב ואע"ג דאיהו עביד עבודה ואיהו לאו עביד וכו', או דמודי לכל מה דבי' שאר הראשונים אלא דנקט דבמציאות אין לו קיום אלא בכה"ג.

ומה דכ' דאין מושחין שני כהנים גדולים בדור אחד, אין כוונתו לחלוק על דין איבה, דאם היה כן היו משמש שלישי עם שני, אלא דס"ל דמלבד הדין דאיבה איכא עוד דין דאין מושחין שנים בדור אחד, והוא מתו"כ צו ג, ויתר דין זה על דין איבה שאין דין איבה מונע למנות כהן עד שישוב הקדמו ויתר דין איבה על דין זה דנוהג אף במרובה בגדים, ובהכרח מודה הריטב"א אף לדין איבה דהא בלי"ה אמאי לא ישמש שלישי עם שני. אמנם בירושלמי הוא נראה כפלוג' דמשמע דמ"ד משום איבה פליג אדרשה.

ויעויין תוס' ע"ב דנראה שמושחין כ"ג וממנין כ"ג במקום שאין משוח נמצא אבל אין ממנין משוח, אא"כ נימא דדווקא המתמנה תחתיו אין עובד עמו. וע"כ אפשר רק דהא' משוח שאינו מכהן בתפקידו והב' משוח שמונה רק משום טומאתו של ראשון,

מ"ז ע"ב, שמחות ד' י"ז ממונה ומי שעבר יטמא מי שעבר, הגר"א הגיה דיטמא ממונה, והוא מבו' לברייתא דהוריות, דכל הקודם קודם, וא"נ דמירי רק במרובה בגדים שעבר ולא במשוח שעבר דאולי כן יש לדקדק בלשון מי שעבר, ובברייתא זו כלל לא הוזכר דין משוח עצמו, יש לקיים הגירסה דמרובה בגדים שעבר כיון דאין ראוי עוד לעבודה ועכ"פ אינו עומד לעבודת יום הכיפורים ממונה עדיף ממנו טפי דאיהו עומד לעבודה, דאין בריבוי הבגדים לבד כדי לדחות הממונה דהא ממונה קודם למשוח ולהתוס' דין



חיים הדבקים

אותות חיים וציוני דרך

באור פניך יהלכון

קווים לדמות

האברך המופלא בתורה וירא"ש

ר' חיים עוזר סלר זצ"ל

ו' באייר תשנ"ז - ל"ג בעומר תשפ"ב.

תוכן ענינים

פרק א' אור התורה מחייהו.....קע

כי בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ~ בחוקתיך אשתעשע, לא אשכח דבריך ~ והגית בו יומם ולילה ~ כל יום יהיו בעיניך כחדשים ~ החיות הרבה שהשפיע על חבריו ~ ותורתו אמת ~ אין גדולה כתורה אין לומדיה כישראל.

פרק ב' צדיק באמונתו יחיה.....קפ

צדיק באמונתו יחיה ~ יראת ה' טהורה עומדת לעד ~ הכבוד הראוי לבן תורה ~ קדושים תהיו ~ הטבילות במקווה.

פרק ג' האדם השלם.....קפט

כיבוד אב ואם ~ משמח את המקום והבריות וביחוד בשמחת חתן וכלה ~ ודבק מאוד בשמירת פיו מלשון הרע ~ איש שהשלום שלו ~ והטיב עם חבריו בגופו וממנו.

הספד האבא במעמד הקמת מצבה במלאות השלשים.....רג

מתוך כתבי הגאון ר' שלום סלר זצ"ל
על בנו מחמדו ר' חיים עוזר סלר זצ"ל.....רה

נטפי דמע.....רז

ראוים הדברים למי שאומרים. ~ ישיבה קטנה בית דוד ~ ישיבה גדולה פוניבז' ~ איש הלכה ~ שמחת חתן וכלה ~ כיבוד הורים ~ בין הזמנים ~ חג ומועד

פרק א' אור התורה מחייהו

מבוא

כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל(ישעיהו כו, יט), טול אורות טלך-כל
המשתמש באור התורה-אור תורה מחייהו, וכל שאינו משתמש באור התורה
אין אור התורה מחייהו (כתובת דך קי"א ע"ב).

במדרש תנחומא (נח, ג) "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שבחר בישראל משבעים
אומות כמו שכתוב וכו' לפי שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ, שנאמר כי
על פי כו', זוהי תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך שנאמר
כו', אור גדול אלו בעלי התלמוד שראו אור שהקב"ה מאיר עיניהם" וכו'.

זה הרי נורא נוראות מה שכתוב כאן, וכי תורה שבע"פ הוא חושך?! היתכן לקבל תורה שבכתב ללא
תורה שבע"פ, ששייך כריתת ברית על התורה שבע"פ בפני עצמה. וכי יש מקום להבין את העמקות
בתורה שבכתב ללא התורה שבע"פ. ועוד מצינו שאת התורה שבכתב קיבלו כלל ישראל מרצונם,
ואילו הכפייה נאמר על התורה שבע"פ, שם נמצא הקושי שם נמצא החושך, וע"ז הקושי, וכי דין
דרבנן הוא חושך לעומת מה שנקרא 'אור' שהוא על מצוות דאורייתא, אתמהה...

אלא, ללמדך שכל כוונת המדרש בתורה שבע"פ שאיקרי חושך, והיה צריך לכפות את כלל ישראל
על כך לקבלה, הוא בעצם לימוד התורה הק', שם נמצא הקושי שם נמצא החושך, בקושי הנסרך
בעוצם ההסתבכות בהבנת התנאים הקדו' זהו החושך אשר ככל שהאדם יותר עמל יותר מתייגע,
שם מגיע כריתת ברית בפני עצמו על התורה שבעל פה, בזה מתגלה האור, יש וקיים מתיקות
שניתנה כזכות לכלל ישראל בלבד, שהפוך בו והפוך בו דכולהו בו, כל עיון כל התעמקות מאירה
מתוך החושך, וזה מה דניתן לנו ע"י התורה שבע"פ להוציא לאור לייצר את האור בעצמו, כי כל
שאדם שלומד תורה יש לו חלק בתורה הק' הנקראת איקרי 'תורה דילה', וכמו שטבעו חזצ"ל "ותן
חלקנו בתורתך" זהו עצמותו של האדם שכלל שעומל בתורה התורה, זהו כל אישיותו לייצר את
אותה אור גדול, וזהו כוונת המדרש, שכריתת ברית עם כלל ישראל היה אך ורק על התורה שהיא
קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך, שכאשר האדם נכנס לתוכה תורה החושך הוא
גדול, אבל ראו העם ההולכים בחושך אור גדול... כי ע"י העמל והיגיעה שם מוצא האדם לייצר את
האור מתוך עמקות החושך נובע האור הגדול.

אור החיים שהיה נסוך על פניו של ר' חיים עוזר הוא אותו אור התורה שהיה מאיר מתוך חשכת
הסוגיות, אשר היו חוזים בר' חיים עוזר זצ"ל את גודל חיבורו אל דברי ראשונים לעמול בכל סוגיית
על דברי הגמ' בפירוש הראשונים לעומקה ולרוחבה, ביגיעה נוראית, להבין את הסלקא דעתך, את
השקלא וטריא, את המסקנא, להעמיק בדברי רש"י לדייק כל מילה, לעמול בדברי התוס'

לחדור על דעת הראשונים לתפוס את מהלך הראשונים...

קעא

פעמים היה חוזר על שורה אחת של הרמב"ן עוד הפעם ועוד פעם ועוד...

זה היה מקור חיותו שם ר' חיים עוזר זצ"ל שם הוא מצא את טעם החיים, שם הוא ריכז את כל שאיפותיו, ללמוד תורה ולהוסיף ולפלפל בעמקות התורה הק', כי כל זמן שאתה ממשמש בה אתה מוצא בה טעם, טעם החיים האמיתיים, שנתנו לר' חיים עוזר זצ"ל את המזור לחיים.

היה אפשר לראות על פי הבעת פניו אם ר' חיים עוזר נמצא בתחילת הסוגיא או באמצע, אם כבר ניתן האור בסוגיא או שמא עדיין הקושיא עדיין בעצומה, זה היה סובב את אישיותו, שם חי ר' חיים עוזר זצ"ל את חייו, זה מה שעיצב את כל מהות חייו.

כה נאה להביא דברי החזון איש זצוק"ל "רצוני בזה לבקש משלומך הטוב, כמובן אין טוב אלא תורה, יש בחינת הרבה בחשקי האדם ותאותיו, כי דברי ערבים מרגישים את גוף האדם וצבא אבריו להנאת מדומה ומשמחים במדה מסוימת את נפשו, אבל הנאה זו אין בכה להתחרות עם העונג האציל של עמל החכמה, אשר נשמת האדם מתרוממת מעל המית העולם עד שמי השמים ונהנים מזיו החכמה העליונה, וזו הטובה הגדולה והיתירה שנתנה להאדם תחת השמש, וע"ז אני שואל עד כמה עלה בידך לחוש במיחושי בני אדם כי הכל הבל, אחרי שיש כח באדם לאור באור החיים ולהשתעשע בבינה עילאה משמחת לב ונפש."

וכך ראו בחוש אצל ר' חיים עוזר איך בהתעמקותו בדברי רש"י כולו מתרומם מעל המית העולם עד שמי השמים ונהנה מזיו החכמה העליונה, שם הוא מצא את מבוקשו, כי מתוך החושך הגדול ראה ר' חיים עוזר, את אור החיים האמיתיים.

כי בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.

להחדיר את האש התורה ולקיימה...

המתיקות שר' חיים עוזר זצ"ל מצא בתורה הייתה מפליאה כל רואה, ר' חיים עוזר זצ"ל חיי בהרגשה שהתורה היא העסק הפרטי שלו שם הייתה משימת חייו ללמוד תורה, כל אימת שהוא שהוא הרגיש שסוטים ממה שהוא מבין, היה ניכר בו הריתחא - והזעקות מתוך ריתחא אוריתא היו נשמעות בו עד מאוד, על אף שר' חיים עוזר זצ"ל היה בטבעו אדם שעדינות ענדה אותו אעפ"כ כשזה הגיע לעסק התורה הק' היה ניכר עליו הריתחא אוריתא, אשר כל תפיסתו והיחס שלו לתורה הק' היה עם כל הריתחא אוריתא,

לא אחת היה מזכיר את דברי התוס' בשבת דף פח ע"א (ד"ה כפה עליהן הר כגיגית) שכותב שאע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע מ"מ היו יראים מהאש הגדולה, וע"ז מקשה הגר"ש רוזבסקי זצ"ל ראש ישיבת פונבז', למה באמת ניתנה התורה הק' מתוך כזו אש, וע"כ שכל צורת נתינת התורה והגישה לקבלתו צריכה להיות מתוך אש וריתחא אורייתא.

ובאמת זאת הייתה הגישה של ר' חיים עוזר זצ"ל, לאופן בו ניגשים לעסוק בתורה מתוך אחריות מתוך פחד, וזאת היתה האש ששלטה בו עת עסק בתורה הק', תמיד חיפש להחדיר בלבו את אש התורה ולהחיות זאת בקרבו.

לאחר נישואיו קבע את מקום תורתו בכולל פינת יקרת בירושלים, ושח החבורתא שיבחלט"א שזכה ללמוד עם ר' חיים עוזר זצ"ל לאחר נישואיו בכולל פינת יקרת, אשר ר' חיים עוזר זצ"ל היה הרוח של הבהמ"ד השאגות שלו היו מעוררים את כולם, כל קושיא כל חוסר הבנה שלו בסוגיא, היה תופס את הקירות של ביהמ"ד.

וכן המחיש זאת אחד מבני החבורה בכולל בה למד ר' חיים עוזר זצ"ל לאחר שמחת נישואיו, במהלך הספדו על ר' חיים עוזר זצ"ל בהספד שהתקיים בביהמ"ד זכרון לאברהם בנווה יעקב: אנחנו צריכים לדאוג איך נסתדר בלי השמחת חיים של חיים, בלי החיוך, צריכים לדאוג איך נסתדר בלי החיות ההתלהבות של קדושה שהיה לחיים, בלי לשמוע סברא עם עיניים בורקות, כל כולו שמחה, כל כולו התלהבות של קדושה, איך נסתדר בלי הבן עליה שהסתובב בינינו, רגיל בעבודה, מנוסה בעבודה, רגיל בעבודה, כהן שהוא מתרגל עוד פעם ועוד פעם בעבודה של יו"כ, שהוא מגיע לפעם השלישית יש לו כבר ניסיון של שתי פעמים שהוא עשה את החפינה, ובפעם הרביעית יש לו כבר ניסיון של שלוש פעמים, והוא מנוסה, גם בעבודת השם זה ככה, כל פעם שמגיעים לסדר יש לו את הניסיון של עמל התורה הקודם, של התוס' הקודם, של הסדר הקודם, מביאים לתפילה, מביאים עם ניסיון של התפילה הקודמת,

אצל ר' חיים עוזר זצ"ל זה לא היה רגיל בעבודה החיצונית,

זה היה רגיל בעבודה הפנימית, עבודת פנים

ומעבודה לעבודה הוא נהיה יותר, יותר התרומם, הגיע עם הניסיון של העבודה הקודמת, אבל ר' חיים ידע, שאם הוא מגיע לסדר ומתחיל ללמוד והוא מגיע עם הרגשות לא טובות מהסדר הקודם, של לחץ של מה שלא יהיה, כמו שהוא אמר לי פעם בלשון העדינה שלו 'זה לא מתאים לי, אני צריך חיזוק' ברוגע כזה, אם זה לא מתאים לי אז זה לא מה שאני צריך לעשות, אני יגיע לסדר עם הרגשות לא טובות, ואז הלימוד שלי יהיה עם הרגשה של ריחוק, הרגשה של קושי.

בחוקתיך אשתעשע, לא אשכח דבריך.

לענג את השבת ולאחריה בתורתך.

לימודו בעסק התורה הייתה להתענג על לימודה של התורה הק' וכמו שספד מתוך עומק ליבו חמיו של ר' חיים עוזר זצ"ל ש'בלחט' הגאון ר' יצחק לופוליאנסקי שליט"א 'שלם כפשוטו, בכל האישיות, שלם במידות, שלם ביראת שמיים, כמו שהזכיר האבא על כל הדברים, על התפילה, זה בכלל דבר שאי אפשר להבין, א"א לתאר, בכזו נעימות. 'חיים אנחנו כבר לא נשמע את הלימוד שלך בליל שבת, שעות ע"ג שעות, שעות ארוכות, את הפנימיות של השבת'

לשמור כל התעלות רוחנית ע"י עסק התורה הק'

בכל שנה כשיצאו בני המשפחה לנופש בחודש אב נהגה משפחת ר' חיים עוזר זצ"ל לנוח בעיה"ק צפת, ובאחת מן השנים במוצ"ש מיד עם צאת השבת נסעו כמה מבני המשפחה יחד עם ר' חיים עוזר זצ"ל לתפילת מעריב במירון אצל התנא האלוקי ר' שמעון בר יוחאי, ומטבע הדברים (כאשר תשוקתו של ר' חיים עוזר זצ"ל, לאתרא קדישא מירון היה יוצא מן הכלל) התעכבנו שם עד לחצות, ולכך כבר סעדנו במירון את סעודת המלווה מלכה.

ובעת שחזרנו לעה"ק צפת כבר הייתה השעה קרובה לשתיים בלילה, "ומספר אחיו את השתוקקות נפשו של ר' חיים עוזר זצ"ל כשהו עומד לנגד עיניו כאילו זה קרה אתמול" וכה אמר ר' חיים עוזר זצ"ל בהתרגשות ובכמיהה לתורה"ק הרי כבר לא למדנו כמה שעות וברגע כמימריה נטל גמ' בידיו, כשפניו מאירים שסוף סוף זכה לחזור אל תורתו תורה דילי', שהתחושה הייתה כאילו כפאו

קעג

שד כמה שעות ולא יכול היה לעסוק בתורה, ובסופו הוסיף להחדיר בלב סובביו "הרי זה ברור שהשמירה על כל התעלות רוחנית היא רק ע"י עסק התוה"ק"

העונג לחזור על רש"י פעם פעמיים שלשה...

העונג שהיה לר' חיים עוזר בעסק התורה מתבטאת בדרך הלימוד, שרבות היה משמיע שזו היא דרכו בהתחברות לסוגיא, ללמוד גמ' עם פירוש הראשונים בלי לראות את הרייד על הסוגיא רק להיצמד לדברי הראשונים, ולא אחת היה ניכר עליו העונג לחזור על אותו רש"י פעם אחר פעם בהיותו שח שהוא פשוט מתענג ומתרפק על קריאת הגמ' רש"י עוד פעם ועוד פעם...

ומי שזכה ללמוד איתו לאחר נישואיו בכולל בנווה יעקב, מספר שאכן כל יום ויום בסדר השני היה לומד גמ' עם פרש"י גופא, ללא תוספת של אחרונים כלל, כדי להוקיר את העיון בדברי הראשונים בלא שום עיון בדברי האחרונים כלל, זה הייתה מגמת וצורת ההתחברות שלו לתורה.

'אבל זה עוד לא ברור וזה עוד לא ברור'

מספר מורו ורבו אשר היטב להגדירו הגאון ר' יונה זלושנסקי שליט"א: התורה שלו, הוא היה מתעמק ועמל עד הסוף, היה עמל על פרט קטן וגדול, לא השאיר פרט בסוגיא, שהחברות רצו להמשיך 'אבל זה עוד לא ברור וזה עוד לא ברור', 'כל סברא שלא הייתה ישרה' א"א היה להגיד לו אותה הוא לא קיבל אותה, הוא חי את הסברות, חי את הלימוד בחיות עצומה, היה לומד עם חיות עצומה, החברות שלו היו אומרים שהיה הבדל עצום ממה שהם למדו קודם לכן עם אחרים למה שהם למדו איתו, וראו כאן לימוד בשמחה, כסדר היה מסיים עם שמה, גם אם לא יצאו עם דברים חדשים גם אם למדו את התוס' ולא יצא ברור, אז הוא אמר 'הא למדו עוד תוס' והיה שמח בזה, ועם כל השאיפות שלו לגדלות, הוא היה שמח בכל משהו ומשהו שהוא השיג בתורה, היה שמח בחלקו וזה מילא אותו.

'כך אני מרגיש שאני צריך ללמוד, כי אחרת אין הדברים נכנסים לליבי'

מעיד אחיו על דרך לימודו של ר' חיים עוזר שבדרך זו מצא את מסילות בליבו, בליל שבועות בעת לימודו עם ר' חיים עוזר זצ"ל: בתחילת הלימוד אמרתי שיש כאן רייד באחרונים על נקודה מסוימת בסוף תוס', אז אחי זצ"ל אמר לי שההנאה הגדולה ביותר שיש לו היא ללמוד את הגמרא בתוכו כמה פעמים ולחזור 'קודם את תבנית הסוגיא' ורק אח"כ להסתכל באחרונים, וכך היה במשך כל הלילה שעמל ונתייגע בלא שום ספרי אחרונים, ודק בדברי התוס' עוד פעם ועוד פעם, עד שהגיע קודם עלות והלך למקוה לטבול, כשלמחרת הוא אמר לי 'כך אני מרגיש שאני צריך ללמוד, כי אחרת אין הדברים נכנסים לליבי', ביום שמחת ליבו, נכנסים בתוך מעי, והרי זו צורת התורה שהיא תהיה בתוך הפנימיות שלך...

'חיייו היו לעמול בתורה בכל עת וזמן'.

התשוקה של ר' חיים עוזר זצ"ל לתורה הקדושה לא היה פרק בחייו, זה היה 'מהות חייו', ועלינו רק להעלות מעשים קטנים המעידים על החיבור הגדול של ר' חיים עוזר זצ"ל בה מצא את עסק חייו ומקצת ממה שזכו עינינו הדלות לראות, ולרעות מלקט השושנים שהיה נר לרגלינו ואור לנתיבותינו.

השבתות הארוכות של הקיץ בחום הבני ברק.

בשנות בחרותו של ר' חיים עוזר בעת לימודו בשיבת פונביץ' בבני ברק, כאשר בתקופת הקיץ ובפרט בשבתות בשעות הצהריים בקרב בני הישיבה הסדר היה בחולשה בגלל החום אש שרר בחוץ.

אבל אצל ר' חיים עוזר זאת הייתה הזדמנות לחיזוק, ואכן תקופת מה בשבתות קיץ, כיון שבשבתות אלו השבת נמשכת אל השעות המאוחרות, ר' חיים עוזר זצ"ל קיבל על עצמו חיזוק סדר לימוד בשבת בצהריים, ועל אף שהיה נוהג לאכול בשבת בבית אביו הגאון ר' שלום זצ"ל כדי לכבד את הוריו בשהותו בביתם, וכן מפני כבוד השבת היה אכול את הסעודה במחיצת בני המשפחה, ולאחמ"כ נח קימעא והיה הולך כיברת דרך כדי ללמוד בישיבה.

והנה באחת מן השבתות ייצא חמה מנרתיקה ושרר חום כבד בחוץ, אבל ר' חיים עוזר אעפ"כ התעקש ללכת בכ"ז ללמוד, אביו הגאון זצ"ל ניסה להניעו שאולי זו אף בגדר סכנה ללכת ללמוד כך, אך ר' חיים עוזר זצ"ל בשלו עמד והלך ללמוד למרות כן בישיבה תוך שהוא שח שאם השבוע אני ייתן לעצמי הנחות מה יהיה שבוע הבא, וכך היה באותו חום נורא בבני ברק, ר' חיים עוזר זצ"ל אזל בי מדרשא ושקד בתורה מתוך שמירתו על יסודות האיתנים שכה דבק בהם.

ימי ספירת העומר ניתנו כדי לעלות ולקנות יגיעה ועמל בימי שישי ושבת.

בכל תבנית חייו, בכל שהזדמן לו, היה אור התורה נסוכה על פניו, כי נר מצוה אבל תורה... היא 'אור'.

בימי ספירת העומר, היה ניכר בו רגשות אשר היו מתגברות ומתלכדות באישיותו לקראת היום הגדול יום מתן תורה, ר' חיים עוזר הרגיש וחש שהוא נזקק לעלות ולהתעלות בעסק התורה.

כאשר לבסוף קיבל על עצמו את חיזוק התורה בימי שישי ושבת, וכך היה סדר יומו באותה העת, השכים קום, ולמד ממש עד כניסת השבת כשאת כלל הכנותיו מקדים טרם לימודו כדי שיוכל לעסוק בתורה הק' מתוך רגיעות הדעת ושלווה הנפש.

וכך עולה מתוך תיאורו של אחד מבני משפחתו על קדושת ימי הספירה שהיה אצל ר' חיים עוזר זצ"ל זמן להתעלות ושקידה בתורה הק':

בימי הספירה בערבי שבתות היה משכים קום טובל ספג ועלה ונתעלה בעוד שעה ועוד שעה של תורה, עד שהכל חשו בעת כניסת שבת על מרפסת הישיבה, שהיה מנגן קומי צאי מתוך ההפיכה... האם לא הגיע העת, האם השתא לאו האידנא חדא, אחי אחי... אם יתן איש כל הון ביתו באהבה שאהבת את התורה, בצהרי יום השבת כשהכל מתענגים בשינה בשבת תענוג, קיימת בנפשך לעמוד מול היצה"ר, כי בראתי לו יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, כי אתה ידעת 'שהשבת מתאחדת בתורתך', זאת ההרגשה להיזכר בימים הגדולים ימי קבלת התורה איך ששאב חיזוק ועוד חיזוק כדי לזכך עצמו בשבע שבתות תמימות, כל יום היה קנין לעצמו וכשמך כן אתה תורת חיים, כי הם היו חיך ואורך אה... ימך...

ימי בין הזמנים הם ימים למבחן האישי שלך.

וכך גם בימי בין הזמנים עסק ר' חיים עוזר זצ"ל בתורה"ק היה משימות ועיקר חייו, וכך גם בימים האלה הוא יגע בעסק התורה הק' לילות כמו בימים, וגם בעת שהותו בימי בין הזמנים בצפת שם שהה לצורך דאצ'ה היה אפשר לשאוב את אותם אופקים והמרחבים, אשר היו מריגעים את ר' חיים עוזר זצ"ל, ובכוחותיו הגדולים שואבים את זה לעוד דף גמ' או עוד מחשבת מוסר, שתמיד התבטא שעיקר ההנאה שלו הוא להוכיח לעצמו כמה הוא באמת מחובר לתורה בימי בין הזמנים.

קעה

וכבר קרא האי ספדנא אביו הגאון ר' שלום זצ"ל בהספדו שהרטיט לבבות: בעת בין הזמנים היה משכים ללכת אל ביהמ"ד עד לפחות שעה אחת יחד עם החבורתא, כשהוא מפתיר אני לא פותח את היום עד אשר אני מסיים את הסדרי לימוד שלי, וגם לאחר נישואיו עת הגיע לבין הזמנים לשהות בצל ההורים היה עם אותם נוסחאות בפיו.

שח חברו לספסל הלימודים כאשר הם נסעו בעיצומו של זמן לנפוש בשבת קודש בעיה"ק צפת, ר' חיים עוזר זצ"ל הבהיר להם שא"א להתחיל את היום בלי ללמוד כמה שעות, וכך הוה, הוא צעד אל ביהמ"ד צאנו בצפת, כשהוא סוחף את חבריו יחד עמו, ואכן תמיד בהיותנו חוזרים מעוד סיבוב במרחבי ההרים והמדשאות במסגרת הנופש ר' חיים עוזר זצ"ל היה תמיד עם אותו משאלת לב 'אולי יש לך כח ללמוד איתי עוד איזה דף גמרא', כי ר' חיים עוזר זצ"ל חש והרגיש שהוא יוצא אז מיד תיכף חייבים לחזור אל ההרגש הרוחני אל עסק התורה.

ומספר חבריו שבאחת מן הנסיעות עימו לצפון, הלכו יחדיו לחצות את מסלול נחל עמוד אשר נמצא בין צפת למירון, אך ר' חיים עוזר זצ"ל נשאר עומד בדעתו ופנה מתוך תשוקה נעלה אל קבר התנא האלוקי רשב"י, כדי להשיג עוד הרגש במקום הנורא הזה, להרגיש עוד טעם של תפילה, כזה היה ר' חיים עוזר נכסף תמיד לעונג רוחני, כי גם פה בעולם הוא היה בבחינת בן עולם הבא.

גם כששהה עם משפחת חמיו בחג הסוכות של תשפ"א בישיבה במיצד בעקבות הקורונה והסגרים, הדבר הראון שעשה כשהגיעו לשם בערב יו"כ, הוא לקבוע חברותא שילמד איתו בכל בוקר מיד אחרי התפילה, גם בימים שבין יו"כ לסוכות וגם בחג עצמו. והלימוד שלו עם החברותא סחף עוד ותמיד היו מצטרפים אליהם עוד.

כל יום יהיו בעיניך כחדשים.

ר' חיים עוזר זצ"ל כשמו כן הוא, בחיות נפשו נתן דוגמא לאדם הדורש מעצמו לעלות ולהתעלות מידי יום ביומו, ולתבוע מעצמו עוד שינוי שייעלה אותו מעלה מעלה בסולם העולה בית א-ל, אכן מן התכונות אשר היו טמונות בר' חיים עוזר זצ"ל הוא כח ההתחדשות,

שאף ששבע יפול צדיק אבל הוא תמיד - וקם

כאשר לא חדל לתבוע מעצמו להביא על עצמו שינוי רוחני שיתן בו עומק אחר עומק בחיזוק בתורה הק', וכפי שעולה מפי חבריו שבאים לחלוק את אשר חזו אצל ר' חיים עוזר, אשר כל זמן היה ניכר על ר' חיים עוזר זצ"ל שהוא מגיע בכוחות חדשים כדי להשתנות, ואכן כמה שתמיד היה במקום גבוה בתורה וירא"ש, לא הניח לעצמו ודרש להתרומם יותר מן המצופה, ואף פעם לא היה קיים אצלו המושג שיגרה, תמיד שאף להתרומם, כאשר עומד בפניו הרצון להוסיף עוד חיזוק בעסק התורה, וברוחב אפיקים שהיה טבוע בנפשו, פעם הוסיף לימוד הלכות שבת, פעם בלימוד הזהרה הק', וכהנה רבות...

החיות הרבה שהייתה קיימת בו השפיע על חבריו להתרומם בלימוד התורה

מספר אחד מחבריו על העוצמה שהיה לר' חיים עוזר זצ"ל לרומם את אוירת תחילת הזמן בקרב ובקרב חברו: אני הייתי בחור שהיה חסר לי את הטעם בתורה לא הרגשתי מספיק טעם ושייכות לעמל ויגיעת התורה, אבל ב"ה ה' חנני בשכל טוב בכך שלא הייתי צריך לעמול יתר על המידה בסוגיא כדי להצליח לאחוז בה, ר' חיים עוזר זצ"ל שאט אט התחיל להכיר אותי קלט את הקושי

קעו • חיים הדבקים

שקיים בקרבי, אבל הוא גם הבין שבכזה שכל אפשר להשיג יותר, וע"ז הוא לא וויתר, ובאחת הפעמיים כאשר דיברתי עימו, הוא שאג עליי בחיוכו הרך, מתוך לבו הכובש, וכמאמר הכתוב כמים הפנים... כן לב האדם אל האדם, נכנס לליבי והתחיל לשכנע אותי לסיים את מסכת בבא בתרא תוך חודשיים, כשהוא שח, הרי אתה בעל כשרון וממך הרי התביעה גדולה יותר, מה תענה שאתה לא באמת יכול, אז לפחות תנסה, ועל דרך זה ניסה שוב ושוב לשכנע, עד שמאותו יום לא חדל להטריד על עניין מסכת בבא בתרא, עד שהחלטתי שאני אקבל על עצמי לסיים, ומאותו יום ואילך אני עם ההספק ור' חיים עוזר כעומד על גבי מצליף לליבי "נכון זה קשה אבל אתה תצליח", וכך מכה על קודקודי, לגדול ולעמול ורק מתוך כך אתה תצליח, ובסייעתא דשמיא אכן זכיתי לאחר חודשיים לסיים את המסכת, כשבמעמד הסיום ר' חיים עוזר קבל עם ועדה בוחן אותי על אותו מסכת, ולאח"כ מלווה את מעמד הסיום בדרשה המלאה בהודאה והלל על קנאת הסופרים אשר תרבה חכמה, שזכיתי לסיים, והעלה את כולם בשמחה שסיימתי מסכת בבא בתרא, עד שאני יכול להעיד בוודאות שמסכת בבא בתרא זו שייכת לר' חיים עוזר זצ"ל"

על החיות שהייתה נשפכת מדמותו על סובביו כתב אחד מחבריו לספסל הלימודים מילות זיכרון אחר מיטתו:

חיים מי האמין שדווקא אתה 'החיים בעצמם' אתה שייצגת את החיים והיית ההיפך הגמור מהמוות. דווקא אתה נבחרת ע"י הבורא עולם, דווקא אתה נבחרת להיות הקרבן ציבור שלנו, העולה תמימה של כולנו - אם יתן איש אל כל הון באהבה שאהבת, חיים עוזר את התורה... חיים, כמה... כמה היית משוגע על התורה... איזה עמל, איזה יגיעה באיזה גישמאק.. איזה שמחה היה בכ אחרי ששמעת סברא ופשט... באיזה ריקודים ומחולות יצאת אחרי כל הבנה נוספת בסוגיא... איזה נורא היה לראותך שר את שירת התורה כשאתה צולל שעות שעות בים התלמוד בגישמאק אין סופי שלעולם לא עזב אותך.

חיים, איך, איך מסרת נפש על הסוגיא שתהיה מחוורת כשמלה באופן מושלם.

חיים העצום, הרי כל אישיותך שאגה 'אין עוד מלבדו'.. כל עצמותיך אמרו ה' מי כמוך!!!

"השיר של ר' מי'שה שמואל שהיה שגור על לשונו"

מספרים חבריו לספסל הלימודים אשר לעיתים רבות היו נכנסים במסגרת סדר ג' להיכל בית בית המדרש ציטרון בישיבה הק', והיה יכולים לשמוע מירכתי הבימה"ד את שירת התורה בערגה מפיו של ר' חיים עוזר זצ"ל כשבניי לבניי היה מעלה בפיו את הפסוק במנגינתו של ר' מי'שה שמואל.

"אם רוח המושל יעלה עליך מקומך... מקומך אל תנח - אל תנח - אל תנח"

שלא פעם בשעות קשות,,, היה מסביר לסובביו את משמעות הפסוק כפי ביאור הגר"א, אשר כל אדם באשר הוא יש לו שעות אבל גם אם הוא נופל רח"ל... לא לזנוח את השאיפות עצמם ועדיין למרות הנפילה להישאר במקום הקבוע.

ואף ביום שמחת ליבו במהלך סעודת המצווה כשבשני צידיו נמצאים רבנים וראשי ישיבות העלה את הניגון הלזה של ר' מישה שמואל כשניכר ביום שמחת ליבו שאיפותיו הכבירים לעלות ולהתעלות בעבודת ה' ובעסק התורה.

ללמוד כל יום לפני הלימוד נפש החיים כדי להאדיר את כבוד התורה לשמה

בהיותו בקיבוץ א' שח החברותא שהיה תקופה בה ר' חיים עוזר זצ"ל חש שחסר בעצמו עניין לימוד התורה שתהיה לשמה, לכן ביקש ממנו אם יוכל דקות ספורות טרם תחילת הסדר לעסוק עמו בלימוד ספר נפש החיים כדי לחזק את עניין התורה לשמה, וכך הוא אשר במשך תקופה ארוכה דבר זה נמשך, כאשר ר' חיים עוזר, מחדד בקרבנו את לימוד התורה לשמה, ושח החברותא שהרגשה הייתה, שאצל ר' חיים עוזר התורה הק' אינה ניתנת ח"ו לצורך עצמך, עיקר עניינה שיעמוד לו העסק בגופי תורה כדי להשיג ידיעתה ורוחב עוצמתה.

לא חת כל יום ויום לתבוע מעצמו להתעלות יותר ויותר

ובאמת לא אחת ר' חיים עוזר היה עוצר מלימודו, כשהוא תובע בעצמו שחסר לו בשייכות, שהוא אמנם יודע אבל הוא לא חי את זה מספיק, את גודל התשוקה לאמיתות התורה, וכך היה מבקשו אם אפשר כמה דקות כדי לעורר בו את גודל התורה כדי שעסק התורה יהיה אצלו לשמה.

ומוסיף לספר סיפור מבהיל על הרצון העז שהיה לר' חיים עוזר שתמיד לימוד התורה יעשה מתוך לימוד לשמה, כל פעם בסדר א' הוא היה מגיע עם כוחות רעננים, יום אחד אני רואה שהוא מגיע כולו תשוש כוחות כשהוא אומר 'אני לא יודע מה לעשות אני לא מרגיש כמו שצריך, אני צריך פתרון אני לא יכול למוד ככה, אני צריך פתרון', הצעתי לו לצאת להתאווורר לשנות משהו או אולי קפה, ומיד מגיב בהינף יד, לא, זה לא העניין זה לא הנושא, וכך במשך דקות ספורות ר' חיים עוזר זצ"ל נראה שלא כהרגלו בלא חיות כאשר כולו שקוע במחשבותיו, אחר כמה דקות ר' חיים עוזר מתמלא באורה ובשמחת החיים שהיה נראה כאלו ניטלה ממנו לכמה דקות, יש לי איזה ניצוץ רוחני שיעורר אותי ללימודו ותוכ"ד הוא אומר לי בא עמי לחדרי, שם ר' חיים עוזר מוציא כוס וממלא מים, ולפני כן אמר, דע לך! שהכל מאת הקב"ה וכך במשך דקה בריך ברוך אתה וכו' "שהכל נהיה ב-ד-ב-ר-ו-ו..." עכשיו אפשר להרגיש שהכל מאיתו יתברך, רק עכשיו אני מסוגל להתחיל ללמוד, ומעוצמת ההתעוררות שהיה ניכר על פניו הגיע להעיד זאת במהלך ימי השבעה ושהוא שח "עד היום עומד לנגד עיני ה"ה שהכל נהיה בדברו של ר' חיים עוזר", כך צריך להתחיל ללמוד כי אחרת זה לא יהיה תורה לשמה...

גם בימים נוראים מצא לנכון להתחזק בלימוד התורה לשמה

ובעניין זה מוסיף אחיו באחת מן השנים בעת לימודם בישיבת פונביז' ביקשו ר' חיים עוזר אם יוכל ללמוד עמו נפש החיים שער ד' בה עוסק בעניין עסק התורה, כשטעמו בפיו כדי לחזק את עניין תורה לשמה בקרבנו, ובזה הוא חש שבבוא ימים נוראים עליו להתחזק כדי להגיע למושגים של תורה לשמה.

בישיבת פוניבז' מחוץ להיכל הישבה"ק קיים עוד שני ביהמ"ד ללימוד, ביהמ"ד פרלמן וביהמ"ד ציטרון, ועיקר התרכזות הבחורים הייתה בהיכל הישיבה הק' ובביהמ"ד פרלמן, וחברו לספסל הלימודים שח שאצל ר' חיים עוזר הייתה דווקא הקביעות לקבוע את מקום מושבו בלימוד סדר שלישי בישיבה, דווקא בביהמ"ד ציטרון, על אף שעיקר התרכזות הבחורים היה בהיכלות הישיבה וביהמ"ד פרלמן, ומעיד את אשר חזו עיניו, אשר שם היה הוגה בעמל ויגיעה עצומה בלילות, גם לאחר שסדר שלישי היה מסתיים ואט אט בני הישיבה עלו לנום את שנתם לקראת יום המחר,

ר' חיים עוזר עדיין עם הגמ' בידו ובעמל ויגיעה עמל בלימוד התורה, שלעיתים נמשך עד השעות הקטנות של הלילה.

ומוסף לתאר חברו כאשר בימי שישי אשר בשיבה הק' אין סדר הקיים לפי זמנים, ושם נמדד המדד האמיתי של כל בן עלייה, שחזינו את ר' חיים עוזר נמצא עד פלג המנחה בביהמ"ד בציתרון או בעזר"נ של ביהמ"ד פרלמן, לר' חיים עוזר לא היה הנאה גדולה מזו לשבת בביהמ"ד ומתוך השקט והשלווה לעמול ולהתייגע כשכולו ספון בתורה הק', ומחדד חברו שאצל ר' חיים עוזר זה לא הגיע מהרצון להקנות לעצמו את השלווה, כאשר ר' חיים עוזר זצ"ל נכנס בדין ודברים בביאור הסוגיא כל הבהמ"ד היה שומע את קולו מתוך הריתחא דאורייתא שהיתה שוררת בקרבנו, ואכן חזו אצל ר' חיים עוזר את גודל התשוקה ללמוד את התורה הק' כדי להשיג את ידיעתה, ובשאיפותיו הכבירות לא היה עובר תקופה ור' חיים עוזר לא היה מגיע עם יוזמה חדשה כדי לחזק את רוחב התורה והעמקות שבה.

למרות ש'ביני עמודי' ר' חיים עוזר היה מסתיר את רצונו הרב ללמוד את התורה הק' ורוחב שאיפותיו ללמוד אותה לשמה, בשביל אמיתה של תורה הק', אבל כשהיו מדברים עם ר' חיים עוזר על דרכי עליה בתורה הק' מיד ניכר בו, הרצון שלימוד עם התורה אצלו יהיה לשמה.

וכך תיאר מורו ורבו הגאון ר' יונה זלושנסקי שליט"א בהספדו, אשר היטב להגדירו: "והיה כאן עוד דבר שהוא היה די נדיר, הוא למד תורת השם, הוא לא למד תורה סתם, הוא אמר לחברותא שלו שהוא רוצה להתחיל את הלימוד שלו עם כמה דקות נפש החיים, והם היו לומדים הרבה פעמים לפני הסדר כמה דק', הוא הרגיש שהוא מתחבר להקב"ה ע"י התורה הוא היה אומר לחברותא זה לא סתם אנחנו לומדים עכשיו את תורת השם, זה דבר לא שכיח והכל בא משורש אחד, הוא לא עשה כי כולם עושים, והוא לא עשה כדי להראות לאחרים, הוא עשה כי הנשמה והלב שלו הרגישו משיכה להקב"ה קשר לתורה, הלב טוב שלו בלי שום צרות עין זה נתן לו לשמוח בחלק שלו בתורה, הוא חיפש בכל היום שלו, בכל שטח משטחי החיים, את החלק שלו, את העבודה שלו, הוא לא פזל לצדדים לא העסיק אותו מה יש לאחרים, אם יש לו בדומה להם אם יש לו בשווה להם, זה לא היה הלב שלו, ללב שלו הגיע על ה'עצמו' של החיים, על העבודת השם של 'חיים', על הרגשי הקדושה של 'חיים', ובזה הוא הוסיף עוד ועוד.

לומר כל דבר בשם אומרו

ר' חיים עוזר זצ"ל זכה בהיותו עומד בדרשות שמחת חתן וכלה ומטעים את הסעודות בדברי תורה מתוקים, מתוך חדווה ושמחה, למי ששמע כמה מדרשותיו יידע לציין את מה שהקפיד לומר דבר בשם אומרו כאשר כל עניינו הוא להגדיל תורה ולהאדירה, (ואף ציין בפני גיסו שיבלחט"א שכל מטרתו בהנהגה זו הוא לקיים את מה שכתוב במשנה באבות שכל דבר הנאמר בשם אומרו מביא גאולה לעולם באומרו "למה לא להביא עוד גאולה לעולם אם יש לי את היכולת")

ומה נאה להוסיף שתמיד בדרשות שהיה נושא בסעודות מצווה היה פותח בפלפול עמוק ובדבר חידוש, וע"ז היה בונה כנמשל את בעל השמחה והיה משבחו ומקלסו.

אין גדולה כתורה אין לומדיה כישראל

ערב שמחת תורה, התבקש ע"י מו"ר ר"י פונביץ' הגר"ש מרקוביץ שליט"א להיות גבאי בקרב בני הישיבה הק' ביום שמחת תורה, אשר הוא היה יום שמחת ליבו - בעומדו על מקום רבינו הגדול

קעט

בעל ה"אבי עזרי" זיע"א בהיכל הישיבה, שאג מעמקי ליבו: 'הוא יפתח לבנו בתורתו!' אז הכל ראו אהבת התורה מהי באמת, אז חזו הכל בדמות אשר אהבת התורה בוערת בעצמותיה, והשתוקקות להידבק בה היא עד אין קץ.

ואף שנה לאחר מכן עת כבר בא בברית האירוסין עם רעייתו תבלחט"א, עדיין התבקש לכהן גבאי בישיבה"ק, ועל אף שבאותה העת היה אך טרם פגישתו האחרונה, לא חדל מלהיות בתפקיד המבטא את הכבוד והגדולה לאהבת התורה הק', ואכן למרות כוחותיו הדלים לקח על עצמו את הגבאות באותה שנה, כשאכן למחרת בעיצומן של ההקפות פרש מן הגבאות מרוב אפיסת כוחותיו, כשהוא מאיץ באחד מבני משפחתו ליטול זאת במקומו כדי להמשיך בשמחת תורה ובכבוד גדולתה.

ביום שמחת תורה בפוניבז' נהוג בקרב בני הישיבה לקנות את ההקפות בתמורה לחיזוקים אשר יקבלו על עצמם בני הישיבה הק', חיזוקים של י"ד שעות ביום למשך שבוע שלם, שש שעות ביום השישי ושבתי, ועוד כהנה וכהנה, ובזמן זה לאט לאט היו מתקבצים בני הישיבה הק' אל היכל הישיבה הק', להשתתף בהקפות ובשמחת תורה, ר' חיים עוזר זצ"ל לא וויתר ובמשך שעה ארוכה היה ממתיין עוד ועוד לראות שיותר ויותר בחורים קונים את ההקפות, ורק לאחמ"כ היה מוכר את ההקפה תמורת חיזוקים, וכך הלהיט עוד ועוד והבעיר את אהבת התורה בקרב לומדיה, עד אשר בעת הוצאת ספרי התורה מארון הקדוש שמעו כולם את אהבת התורה הבוקע מגרונו בהיותו שואג שאו שערים ראשיכם... ותנו כבוד תורה, אשרי העין שראתה כבוד התורה זה!!!

ואכן כבוד ר' חיים עוזר זצ"ל ללומדי התורה וחכמיה הייתה לאין שיעור, תמיד העלה ושייב את חבריו לספסל הלימודים בכל עת וזמן על גודל שקידתם בתוה"ק, וכך גם בעת אשר היה שומע את אשר ח"ו מישוהו בדבר כביכול בפגיעה בחכמי התורה, מיד היה קופץ כנחש ומזהיר בכל לשון "הזהרו בגחלתן..."

וכה מתאר אחיו שהיה במחיצתו עת התבשר על פטירת מרן רה"י הגר"ש אויערבאך זצוק"ל היה מתאונן מה יהיה עם המושגים הגבוהים של כבוד התורה שהיה נסוך בר' שמואל מה יהיה עם הרוממות שנטע בנו, איך נצליח בלי זה!! על דא קא בכינא.

מרוב אהבת התורה העלה את אחיו על כתפיו כדי לכבדו ולהוקירו

באחד מימי הבין הזמנים הייתה תכנית בקרבת בית אביו הגאון ר' שלום סלר זצ"ל, ללימוד ששה שעות רצופות במסגרת ישיבת בין הזמנים, ואחד מבני משפחתו השתף בתוכנית זו, וזכה ללמוד ששה שעות רצופות.

ר' חיים עוזר זצ"ל שהיה ידע שאחד מבני משפחתו לומד במסגרת התוכנית חיכה בכליון עיניים לאחיו, ואכן כשאחיו חזר הבייתה, מיד בכניסתו נטל ר' חיים עוזר זצ"ל את אחיו על הכתפיים, בהיתו מנגן "ככה ייעשה לאיש אשר ישב ועמל בתורה"... ובך סחף את כולם אל שמחת התורה כדי להאדיר את כבוד התורה אשר בקע מליבו הגדוש באהבת התורה.

פרק ב' צדיק באמונתו יחיה

מבוא

בא חבקוק והעמידן על אחת 'צדיק באמונתו יחיה'
כל עוד האמונה חזקה וברירה, האדם לא ניתק ח"ו מחבל הקודש, מהדביקות
בבורא יתב"ש, ובנקל יותר לחזור ולשוב על כל קלה כבחמורה, ולחזור ולהדבק
במקור החיים, והן בעניינינו אנו רגילים להעיר כי אמנם אחת היא, אבל לשון
הקודש של הנביא הוא 'באמונתו יחיה' כלומר, לא די בזה ידיעת אמונה, אף
כי האומנם רב הוא, אבל לא די בזה, וצריך ש'יחיה' באמונתו, והדברים ידועים
ונוקבים כי רב ועצום הוא (רבינו בעל הדרכי שמואל ז"ע).

"ועתה ישראל מה ה' אלוך שואל ממך כי אם ליראה את ה' אלוך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו
ולעבוד את ה' אלוך בכל לבבך ובכל נפשך ובכך מאודך".

פסוק זה נוקט נקודת מוצא המלווה כל אדם יהודי באשר הוא, מן האיכרים הפשוטים עד אותם
חכמי הדור המתכססים באיצטלא דרבנן, זהו המוסר הערכי ביותר שכלל ישראל מחזיק בידיו,
על האדם היהודי ללכת בדרכי ה' ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם מתוך אהבתו ויראתו, והנה
בהתבוננות יתירה יש להבחין כי הצורה לעבוד את ה' אלוךינו הוא באהבתנו אותו ויראתנו ממנו,
זהו שני הצורות אשר קבעה לנו תורתנו לעבדו, ויש לדעת, וכי לא שייך לעבדו מתוך הבנה שכלית
מתוך ידיעה שזו הדרך בה אנו צריכים לנקוט? מהו הקביעה העובדתית, לצורה בה צונו ונתקבע
כמוסר ערכי זה בשאיפת האדם היהודי לעשות רצון קונו.

העולה מן הדברים שאין זה ציווי גרידא שדרשה מעמנו התורה הק', כך זו מהותה של דרך התורה
להיות קשורים בכל רמ"ח ושס"ה גידינו אל השי"ת, ולכך קשרה התורה את ציווי השי"ת לאהוב את
ה' ולירא ממנו יחד עם הציווי לעשות זאת בכל לבבך ובכל נפשך, כי מהות עבודת ה' אינה ניתנת
להקלות, אין לנו את הרשות לפרוק מעלינו אפילו מצווה אחת קלה מן התורה כי תרי"ג מצוות אשר
נתנו לנו מסיני הם המעצבים את אישיות האדם היהודי אשר בהיות הוא בנו של מלך מלכי המלכים
ויצירת תבנית קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד הוא, זהו דרכה של יהדות זהו צורתה של
יהדות וזהו מהותה של יהדות.

ובהרחבת המושג אהבה ויראה אשר מהווה מעטפת לאדם בכל צעד של האדם, כבר כתב הרמב"ם
(יסוהד"ת פ"ב הלכה ב'):

והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובברואיו הנפלאים הגדולים
ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע
השם הגדול כמ"ש דוד צמאה נפשי לאלוקים לקל חי, וכשמחשב בדברים אלה עצמן מיד הוא נרתע
לאחוריו ויפחד וידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות.

קפא

מבואר בר"מ שאין אהבה בלא יראה ואין יראה בלא אהבה, וכשיהיה לאדם את אותה אהבה מיד יירתע בגופו מן השי"ת ויעשה בגופו את רצון קונו בלבב שלם, ובדקדוק העניין מתחדד המסר באהבת ויראת ה', שאהבה זו איננה אהבה גשמית הקיימת ברגשותיו של האדם, אהבה זו מקורה מורגשת בנשמת האדם, כי כל אדם באשר הוא יהודי שונה הוא במהותו בהרכבו מהאדם המיוחס לשאר העמים, האדם היהודי מורכב בנשמה וגוף, נשמתו במקורה חצובה תחת כיסא הכבוד, וכאן בעולם נמצאת יחד עם הגוף הגשמי, ודבר יום ביומו קיימת במלחמתו של האדם להגביר את כח נשמתו של האדם על גופו, וזה כוונת הר"מ כי כאשר משליט ברגשותיו שקיים אצל האדם היהודי בנשמתו הוא משליט זאת בגופו מעליו ובכך מקיים את רצון קונו ודבק בו בשלימות, ובזה אמר הפסוק זאת יחד ציווי ריבון העולמים לעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, כי כאשר האדם שם את כל מהותו וממלא את כל רגשותיו באהבתו אל ה' יתב"ש, יעבוד את ה' בכל לבבו שבלבבו קיים המלחמה בין יצר הרע ליצר הטוב, כי ע"י ההתבוננות ביופי היהודי תתמלא לבו באהבתו יתברך, ובזה יבוא לקיום ובכל נפשכם כי האדם היהודי בעובדו את השי"ת מתוך אהבה ויראה, יעבוד את ה' בכל לבבו ובכל נפשו...

בעת שאנו מעלים קווים לדמות בן העלייה אשר חי בתוכנו אשר בכל דמותו ייצג עבודת ה' בשלימות כשבכל ימיו עלה ונתעלה בעבודת ה' מתוך אהבתו ויראתו

ר' חיים עוזר כמה הוא היה שייך לאותם מושגים, כולנו אמנם יודעים ומוודעים למושגים הקיימים בידינו רק שמרוב אמינותם וברירותם כך ההעלם מהם מצוי מאוד,

אה...

ור' חיים עוזר זו הייתה שרביט חייו, בזה הוא נפנף כל עת שעמד צרה או קושי בפתחו, זו היה מפתח חייו, לחיות מתוך אמונה, זכה לחזות במציאות ובזה לבוא להכרה בדביקות בה', כברוך הגבר אשר יבטח בה'...

הוא הגבר--- אשר בחייו בעוה"ז עמד ביטחו בה'

והוא היה מבטחו--- עתה בעולם האמת עומדים מעשיו המבטאים את עבודת ה' מתוך יראתו ואהבתו באמונה רבה שהיה חיי בה בכל לבו ונפשו...

צדיק באמונתו יחיה

בעת הסתלקות אחינו ר' חיים עוזר זצ"ל כשהכל חשים את החיים והמוות אשר נתתי לפניך שאג ר' חיים עוזר זצ"ל בדקות האחרונות מעמקי ליבו הטהור... תבטחו בהקב"ה...

א י נ ע ו ד מ ל ב ד ו

ובכך יצא נשמתו בטהרה השמימה...

זאת הייתה השלמות מסכת חייו של האדם שכל חושיו ומעשיו נטוו לפי האמונה שבערה בקרבו, כשכל צעד שצעד במסילות החיים היה רווי אמונה ובטחון בהקב"ה, כל מציאות שנראתה לפניו, ראה ר' חיים עוזר במשקפי אמונה שהיו טמונים בתוכו עמוק עמוק בלב...

מעבר אחד... אדם היום יומי, הדואג והשוקל המהסס שמא אולי?, מה יהיה התועלת וההפסד, השקעה ורוח, אך מעבר השני עומד אדם שבידיו מה שמחזיק הוא אמונה, התלהבות מסירות, אין חרדה אין פקפוק - אין מעצור מלעצור שיפחיד אותו, אין עבודה שתייגע אותו, כי הוא כבר השליך אל הקב"ה יהבו, והוא יכלכלך - וכה עולה מפרי עיטו של גיסו שיבלחט"א שזכה לשבת יחד עם

קפב • חיים הדבקים

ר' חיים עוזר זצ"ל בשולחן הסדר בשנתו האחרונה לתאר את גודל הלילה שבכל זמנו ר' חיים עוזר שאב לדבר אחד למלאות בתוכו כמה שיותר אמונה בלילה הגדול וכך מתאר את אשר חזו עיניו:

ר' חיים עוזר זצ"ל חי עמנו ורומם אותנו לחיות עם הרגש ורוממות במצוות ד' ולא להישאר בהבנה וברגש כמו בגן הילדים, כל מי שזכה להסב עימו בליל הסדר לא גמר להתפעל איך שכשמוספרים בהגדה על נסי ה' יתברך ביציאת מצריים ועל היד החזקה, חיים לא היה מסוגל למהר בקטעים אלו אלא חזר עליהם שוב ושוב וסיכם והסביר קטעים אלו בטוב טעם לשאר המסובים בסגנון של 'אתם קולטים מה היה שם',

'אתם תופסים כמה ניסים עשה הקב"ה' 'לפי החשבון הזה מגעים 250 מכות!!!...'

ותפס את המצה ואת המרור בידיו וניכר עליו ההתרגשות ואפילו החזיק את המצה על כתפיו והמחיש למסובים כך ממש יצאו אבותינו ממצרים!

ואף בשמחת השבע ברכות האחרון שנערך לגיסו בבית אביו הגאון ר' שלום זצ"ל, כאשר הנעים בקולו הערב את השמחה, סיים במילות חרוזים אשר בקעו מלבו בלא מחשבה יתירה ותכנון, אבל במציאות שם הוא אחז שובו לכם חתן וכלה אל בתיכם הדרך שלנו מלאה מכשולים,

החיים אינם קלים אלא באפשרות אחת- אמונה בהקב"ה, שימו לבכם לעצה זו תעזור לכם, רק בדרך הזו, יש לכם למעלה הקב"ה שאוהב אותכם כל רגע וכל שעה!

אני סומך על הקב"ה בכל נפשי

האמונה היוקדת שבערה בר' חיים עוזר זצ"ל עולה מסיפור שאירע בטרם לידת בתו היחידה (שנולדה אך תשעה ימים קודם פטירתו) אסתר הדסה, ר' חיים עוזר באמונתו מעולם לא דאג ליום המחר וכל פעם היה עולה הפתגם הידוע מפיו ה' ייתן לי כפי הצרכים שאזדקק להם, וכך גם היתה הנהגתו לא לקנות לבתו תח"י טרם הלידה שום דבר לצורך כך כי באמונתו חש כי ברגע שאין עדיין פת לא צריך סל,

אך הנה הגיע לר' חיים עוזר הידיעה על אחד המוכר עגלת תינוק במחיר מוזל והיא מסוג מסוים ששוויה האמיתי הוא כפול מהסכום המוצע, ומחיר זה בחצי מחיר,

ר' חיים עוזר שקל האם נפלה לפניו הזדמנות מן השמיים לקנות את העגלה ולשמח את אשתו בעגלה שהיא רוצה, ולבסוף החליט בכ"ז לקנות את העגלה, (דבר שלעתיד התברר ואסתייע מן השמים, ור' חיים עוזר קנה את העגלה בטרם עת- כי מי יודע האם לאחמ"כ היה קונה לביתו היחידה את העגלה) ושח אחד מבני המשפחה אשר הגיע לבקר את ר' חיים עוזר באותם ימים, ור' חיים עוזר סיפר לו את אשר אירע עמו על שעלה בידיו בס"ד והוא קנה את העגלה בפחות מחצי מחיר, אבל לפני שר' חיים עוזר סיפר זאת היה רווי אמונה גדולה, ובמתק לשונו שיתף אותו בתחושותיו

"תדע לך אני מהשבע לא לחוץ על שום דבר אני סומך על הקב"ה בכל נפשי אני הולך עם הקב"ה לא מענין אותי מה יהיה מחר פשוט לא דואג"

ואז סיפר את מה שהיה כששוב חוזר עוד ועוד פעם תראה איזו סייעתא דשמיא אירע לי, אני מרגיש שהוא איתי זה הייתה ההרגשה שחשתי שם,

התחושה שהייתה באותו ביקור אצל ר' חיים עוזר זצ"ל: יהודי שחי באמונה כ"כ פשוטה, תוכ"ד שהוא מסביר לי שבעצם זה בכלל לא בכישורים שלו וזה ייצא לו במקרה שהוא הצליח להגיע לזה ואין דבר שהוא דרך מקרה והכל הכל הקב"ה, רק הקב"ה יכול לעזור, אני כבר לא לחוץ מכלום!!!

קפג

סיפור נוסף הממחיש זאת קרה בפורים האחרון, חיים היה אצל הוריו בפורים שיצא ביום שישי, כאשר כשעה לפני שבת הודיעו מהמדינה שלא יהיו אוטובוסים לירושלים עד ליום שני (כי בירושלים היה פורים משולש) בגלל החשש מהתפרצות נוספת של קורונה.

בבוקר יום ראשון יצאו הוא ואשתו לדרך לירושלים כשהם אינם יודעים עדיין כמה זמן תארך ומאיפה ילכו. בדרך נס הצליח הקב"ה דרכם והגיעו לביתם בנווה יעקב תוך פחות מ-3 שעות!

איך שהגיעו הביתה עוד טרם עשו דבר חיים אמר "אני מרגיש שאני חייב להודות לקב"ה על הקלות בה הלכה לנו הדרך שהייתה נראית כל כך מסובכת בתחילה... אני ממש מרגיש איך הקב"ה אוהב אותנו" ומייד פתח בריקוד תוך כדי שהוא שר "וחסד ד' מעולם ועד עולם על יראיו..." שיר שכל כך מתאים לאישיות שלו ושמאותו הרגע היה להמנון שליווה אותו במשך התקופה האחרונה עד ל"ג בעומר. כשבכל הזדמנות היה חוזר ומנגן אותו.

מקולות מים רבים אדירים משברי אדיר במרום ה'

מידי תקופה היה לר' חיים עוזר זצ"ל קביעות ללכת אל הים, שם היה שואב את תחושות האמונה וממלאם בקרבו, כאשר מספר מי שזכה לא אחת ללוות את ר' חיים עוזר בהליכותיו לים: השראת האמונה של ר' חיים היה לשבת מול ההרים והים, ולהתכנס במחשבתו, פעם שאלנו אותו - חיים? מה מביא אותך להסתכל שעות על הים על ההרים, הוא ענה כמסיח לפי תומו:

הרי רואים בריאה נקיה בלי שום מעורבות של אדם מן העולם זה הבריאה שהקב"ה ברא בששת ימים הראשונים, מפה אני שואב אמונה, אני לא נרגע כשאני רואה את זה כי אני מבין שיש משהו למעלה שמסדר אותי, ומשפט זה היה שגור על פיו, דע לך!!! יש משהו שמסדר אותי אני לא לחוץ אני מסודר...

הנה גודל ועוצם תפילתו של אחינו ר' חיים עוזר זצ"ל ידועה לכל מי שזכה לשהות במחיצתו בעת תפילתו, וכמו שחלק אחיו שיבדלחט"א רבי אליהו שליט"א בדברים שהעלה ע"ג הכתב, "בר"ה זכיתי לשבת לפניך בתפילה הרגישו סביבך את מי יחיה ומי ימות ששאגת בקול מנעמי ליבך", זו היתה הרגשה שסובבה את מרעיו, ר' חיים עוזר הוא בעל תפילה אמיתית.

רק כך אפשר להתחיל ללמוד...

חברו לספסל הלימודים מספר על עוצם האמונה שהיה לר' חיים עוזר כאשר את כל יומו סובב התשוקה לדבוק באמונה פשוטה בבורא ית"ש בכל מציאות שתהיה, וכך סיפר: אני זכיתי להיות החברותא של ר' חיים עוזר במשך שנה וחצי, כל פעם בסדר א' הוא היה מגיע עם כוחות מחודשים, כאשר בפניו עומד עוד יום להתעלות בעבודת ה'.

באחד מן הימים אני רואה שהוא מגיע כולו תשוש כוחות כשהוא אומר "אני לא יודע מה לעשות - אני לא מרגיש כמו שצריך להרגיש אדם היהודי", אני צריך פתרון אני לא יכול ללמוד ככה, אני צריך פתרון...

אני מציע נו אולי אפשר לצאת לעשן סגריה או אולי איזה כוס קפה, ומיד מגיב בהינף יד, לא, זה אל הפתרון בשביל זה, וכך במשך דקות ספורות ר' חיים עוזר צד אחר רעיון שיעורר בו הרגש רוחני, בעוד הוא תר אחר איזה ניצוץ רוחני שיעורר אותו ללימודו, וכאשר פתאום נראה ברק בעיניו והוא מבקש ממני לבוא עמו לחדרו. וכשהגינו לחדרו ר' חיים עוזר מוציא כוס וממלאו במים, ולפני כן אמר, דע לך! שע"י כל ברכה וברכה אפשר לדבוק בהקב"ה,,,

וכך במשך דקה בירך ברוך אתה וכו' "ש ה כ ל נ ה י ה ב ד ב- ר ו", ומיד לאחכ"מ הפטיר "כך אפשר להתחיל ללמוד, עכשיו אפשר להרגיש רוחניות ומיד חזר אל עומקא דשמעתתא.

לימים כאשר הגיע חברו שח לבני המשפחה את תחושותיו "עד היום עומד לנגד עיני ה"שהכל נהיה בדברו של ר' חיים עוזר", כך צריך להתחיל ללמוד כי אחרת... חסר באמונה חסר בדבקות בה' יתב"ש.

יראת ה' טהורה עומדת לעד

יראת ה' היה תבנית חייו, ושם היו נתונים הרגשות של ר' חיים עוזר לעבוד בכל לבבו ונפשו להשיג יותר ויותר ירא"ש ומתוך הקפדה לחיות בד' אמות של הלכה, החדיר בו עוד קניה ועוד קניה בעבודתו לקנות ירא"ש טהורה וזאת יראתו הקודמת לחוכמתו וכפי שהעיד החברותא שטרם לימודם ר' חיים עוזר זצ"ל הקפיד מאוד ללמוד מתוך ספר נפש החיים כדי לעורר בו ירא"ש, שתעמוד לו בעת לימודו.

רק אז חזר לו המנוחה

טרם לידת בתו היחידה אסתר הדסה שתחי', ר' חיים עוזר זצ"ל חקר אחר סגולות אשר יקלו על לידת רעייתו שתבלחט"א, וכך דרש וחקר על הסגולות אשר מהווים הקלה בחבלי לידה, ונכסף לדבר הנודע בשער בת רבים בשם הסטייפלער זי"ע שאם תענווד על עצמה אבן רובין תזכה ללידה קלה.

וכיון שבאותה העת כמה חודשים טרם הלידה, אחת מבנות המשפחה ילדה טרם עת והיא החזיקה ביידה את אבן רובין ששאלה מגמ"ח, והם ביקשו להשאל לו את האבן ור' חיים עוזר זצ"ל ייקח את האחריות על זה, כשלאחר דרישת העניינים, באחת מן הפגישות התדירות עם אחיו שיבלחט"א נתן בידי אבן רובין זאת, ותוכ"ד הפגישה אחיו זצ"ל ביקש שישאל רשות מהגמ"ח כיון שאע"פ שהם מסכימים ולכך זה נועד, מ"מ ברצונו היה שאשאל בפרטות על כך, בתחילה חשב שאחיו זצ"ל לא יעמוד על כך, ובכך אפטר מאותה שיחת פלאפון שבעיניו היא הייתה מיותרת, אך כעבור יום אחיו זצ"ל התקשר עליו לדרוש בדבר בקשתו, אך הוא ענה בשלילה תוכ"ד שהוא מתנצל ומבטיח שיתקשר, ובעסקי הזמן נשכח העניין, אך ר' חיים עוזר בשלו עומד ולא עזב את אחיו עד שיתקשר ויאקבל רשות מפורשת מן הגמ"ח שיוכל להשאל זאת גם לאחיו זצ"ל, וכשבסופו של דבר כשראה עד כמה חשוב לו עניין זה הוא התקשר וכמובן הם ענו בשמחה שאפשר להביא זאת הלאה, אבל כשהשיב לו שהתקשר אמר לו אחיו זצ"ל, "אל תקח אותי קשה כל אחד והשיגעונות שלו זה השיגעון שלי תמחל לי שנדנדתי לך".

יראתו במקומות הקדושים.

מידת היראה של ר' חיים עוזר זצ"ל בייחס למקומות הקדושים הייתה עד מאוד, כשכל פעם שהיה נוסע אל המקומות הקדושים יראתו הייתה בו, ואף היה לו כמיהה אל אותם מקומות כאשר באופן תדיר הוא היה מבקר ב'כותל המערבי' בעיה"ק, ובפרט לאחר נישואיו עת היה מתגורר בי-ם, כשלעיתים אף היה נוסע ללמוד ברחבת הכותל המערבי יחד עם בני משפחתו, והמקום אליו היה ר' חיים עוזר זצ"ל היה מחובר ומקושר בנפשו וגופו הוא אל קבר התנא האלוקי רשב"י שם היה מוצא מזור לנשמתו הרוחנית והגבוהה.

קפה

והנה אחת מהנהגותיו של ר' חיים עוזר זצ"ל בכל אורח חייו, המעידה על רגשותיו אל אתרא קדישא מירון מקום קבורתו של התנא האלוקי רשב"י זי"ע: בעת שבת בשבת קודש אצל גיסו שבצפון, נסעו יחדיו להתפלל תפילת מנחה של ערב שב"ק בצל התנא האלוקי רשב"י, וכמובן שתפילה זו באתרא קדישא מירון הייתה מורמת מעל, דבר אשר השאיר בהם טעם רוחני, ובסיומה של התפילה הם חזרו לרכבם לשוב אל ביתם לקראת שבת המלכה, ר' חיים עוזר זצ"ל נעצר תוכ"ד שהוא שח לגיסו 'סליחה יש לי בקשה קטנה, על אף שכבר אנו למטה יש לי רצון אל התנא האלוקי רשב"י ללמוד קצת זוהר כדי לעורר את נפשי העייפה', וכך היה ר' חיים עוזר זצ"ל למד שם זמן ממושך, תוכ"ד שהוא מודה שוב ושוב לגיסו על שנתן לו את היכולת, להתחבר וללמוד את תורת ר' שמעון בר יוחאי במקום הקדוש והנורא, וכך היה גם כאשר ר' חיים עוזר נסע עם חבריו לנפוש ולהתבשר באוירא דצפת, חבריו שהשכימו קום התארגנו לטייל בצל הרי צפת, וביקשו מר' חיים עוזר זצ"ל להצטרף, אך מה נכונה הפתעה כשר' חיים עוזר זצ"ל השיב להם אני נוסע כרגע למירון משום שאם אני כה קרוב המקום הראשון שאני מרגיש נופש אמיתי לנפשי הוא במירון, וכה שחים שיבדלחט"א חבריו שיח' כאשר הם חזרו ר' חיים עוזר זצ"ל עדיין לא שב ממירון, ולא פלא שדווקא במקום שכה נשאב לשם כל חייו, שם בעת רגשות קודש שר' חיים עוזר זצ"ל שח משנים עברו שנפשו כלתה בכיסופי התנא האלוקי ר' שמעון בר יוחאי, שם ברגע ההוד נכספה וגם כלתה נשמתו אל המרומים...

נסע עוד שעה כדי לדקדק בברכת המזון בכוונה

מקום מגוריו של ר' חיים עוזר זצ"ל היה בשכונת נווה יעקב, ובשביל להגיע אל הוריו לשבות בשבת בעיר בני ברק בדרך הקצרה ביותר, היה ע"י אוטובוס שמגיע משכונת נווה יעקב אל העיר בני ברק, וכך גם במוצ"ש היה מבני ברק קו הנוסע ישירות לירושלים.

ובאחד ממוצאי השבתות בעת ר' חיים עוזר זצ"ל ביקר בבית הוריו בעיר בני ברק, הוא יצא מבעוד מועד כדי להספיק את נסיעתו באוטובוס הישיר, אך לאחר כרבע שעה חזר לביתו, כיון ששכח לברך ברכהמ"ז בביתו, והתמיהה בעיני אביו הגאון ר' שלום זצ"ל, הרי יש שיטות שבמצב כזה אפשר לברך במקומך, אבל ר' חיים עוזר זצ"ל השיבו "זה רק שיטות" !!!

הכבוד הראוי לבן תורה

על אף שר' חיים עוזר זצ"ל היה אדם אשר "לענווים יתן חן" ... אבל זה לא סתר מחשיבות כבוד האדם שהיה בעורקיו של ר' חיים עוזר זצ"ל לשמור על צורת וכבוד בן תורה, כשאת הנהגה זו עוד קיבל מאביו הגאון ר' שלום זצ"ל שבאצילות רבה החדיר מאוד את הצורה והיפוי של בן תורה באופן הראוי לו כמו אל נזר הבריא, ואכן מידת השמרנות שהיה ר' חיים עוזר זצ"ל משקיע בעניין זה לשמור ולתת את הכבוד תורה ולומדיה מעידים הסיפורים הבאים

בעת תקופת בין הזמנים שאחר הימים נוראים, שהה ר' חיים עוזר בשוב מיצד, וכיון שאותה עת הייתה מחמת מגיפת הקורונה סגר על יציאות וכניסות, יצא ר' חיים עוזר לטיול יחד עם בני ישיבת נחלת יאיר שבישוב מיצד אשר בראשות חמיו מוריניו הגר"י לופוליאנסקי שליט"א, וכבר בשעות הבוקר יצאו כאשר היו אמורים לחזור טרם השקיעה, חזרה אל הישוב מיצד, ור' חיים עוזר זצ"ל, בכל מאודו רצה להשתתף בתפילת מנחה, על כן מאוד ביקש מהם להספיק להתפלל תפילת מנחה טרם יציאתם, אך כיון שלא הצליחו, ר' חיים עוזר נעמד והחליט על יצירת מנין באמצע הטיול, אך לפני תחילת המניין עיני ר' חיים עוזר תרים אחר מישהו, וכשחזה במבטי התמיהה של סובביו, שאלם שמא יש לכם כובע לתת לי לתפילת מנחה, כי הוא ראה שמשותפי הטיול, הגיעו ללא

כובעים וחליפות, ומשראה ר' חיים שאין כובע רגיל בנמצא, הוא פנה אל אחד מן הבחורים ושאלו האם אפשר לקבל את כובע השמש שעל ראשו, וכשקיבלו שם על ראשו בצורה הפוכה ור' חיים עוזר לא התבייש מן הסביבה, לעמוד כך בתפילת מנחה עם כובע שמש, כי מה שעמד בפניו הזו הוא להתפלל מנחה, ולשמור על צורתו להיות עם כובע גם בעת טיול, כי גם במקום זה מאוד הקפיד לשמור על צורתו בו, כבן תורה אשר סימנו הוא בכובע וחליפה.

ובאמת כל מי שהכיר את ר' חיים עוזר יודע להעיד שאע"פ שהיה סובל מן החום, הקפיד תמיד לחבוש ברחוב כובע וחליפה, ולשמור על צורתו, כפי אשר צריכה להיות צורת האדם היהודי, וגם כאשר היה יוצא לקניות וכד' היה מקפיד עד מאוד ללכת עם כובע וחליפה.

ושח החברותא: כאשר ר' חיים עוזר היה מגיע לאחר חתונתו לבקר במקום מגוריו בשכונת גבעת שאול בי-ם, שאח"כ רצו לצאת לטיול ברחוב, אל מול נופי הרי ירושלים, היה מקפיד מאוד לבוא עם כובע וחליפה, אל אף שהיה טיפוס מזיע... כל זאת לא עזר כדי להורידו מרצונו העז להישאר במראה היהודי שבו, כי דמותו הייתה כה חקוקה בליבו שהוא דמות וצלם אלוקים... וגדלות האדם שבו התבטא, בכל צעד בחייו שהיה מקפיד על דמותו ותמיד נתן דוגמא לאדם שתוכו כבורו, וצורתה לבש צורה של בן מלך...

קדושים תהיו.

ואתם תהיה לי ממלכת כהנים וגוי קודש:

אצל ר' חיים עוזר זאת הייתה מסכת חיים אשר נתן בעצמו את המושג "וקדושים תהיו", ולמרות זאת הכל במסגרת הנורמליות, שח"ו שלא יבינו שלא יאחזו זאת, לעולם לא דיבר יתר על הנצרך בעניין זה הוא הסתיר את דרכיו אבל הכל ידעו שאצל ר' חיים עוזר זצ"ל הנושאים הללו הם צריכים להיות בהקפדה יתירה.

עדיף לי לנסוע עוד שעה מלעלות על הרכבת

וכה מעיד חברו ורעו החברותא שזכה ללמוד עמו בסדרי ג' בישיבה"ק ואף לאחר נישואיו:

לאחר החתונה של ר' חיים עוזר זצ"ל כיון ששנינו גרנו בי-ם, הוא בשכונת נווה יעקב, ואני בשכונת גב"ש, ולעיתים מתוקף החברות האיתנה בינו יזמנו פגישות האחד אצל השני, ובד"כ חיים זצ"ל היה מגיע לגב"ש, ושם הייתי לומד עמו ואח"כ מלווהו, ותמיד ר' חיים עוזר זצ"ל בחר שלא לנסוע ברכבת ובכך היה מקצר את הדרך אל ביתו, אבל אעפ"כ חיים זצ"ל בחר תמיד לנסוע באוטובוס שנוסע אך ורק בשכונות החרדיות, ולא ברכבת, אך כל פעם הפצרתי בו מחדש שאולי בכל זאת, אבל הוא מיד התחמק, "אני פשוט אוהב לנסוע באוטובוס יותר מהרכבת".

אבל בעיני כל פעם מחדש הדבר הפליא אותי, וכנראה שאותות הפליאה היו ניכרים על פניי, אז ר' חיים עוזר זצ"ל הרגיש שהוא צריך להסביר את עצמו, וכך אמר כמשיח לפי תומו, "פנחס אני לרכבת בי-ם לא עולה הכל פה מלא פריצות, אני לא מרגיש העזה להרוס לי את החיים בשביל כמה דקות שאגיע הבייתה יותר מקודם, עדיף לי לנסוע עוד שעה מאשר לעלות על הרכבת", תוכ"ד שהוא אומר שכל אחד יעשה איך שהוא מבין אבל אני מעדיף לא לעלות על הרכבת, וכך היה מעשה שכל פעם האריך את דרכו בעוד זמן נסיעה העיקר כדי לא לעלות על הרכבת.

ואכן תמיד שהיה נכנסים למקומות שח"ו הוא יכל להיכשל בשמירת עיניו היה נראה ר' חיים עוזר זצ"ל מוריד את משקפיו מאפיו, כי ידע שבלי משקפיים הוא לא ראה כלום, ולכן הנהגתו התמידית

קפז

שבכל פעם שמא היה נפגש עם זה היה מוריד מיד את משקפיו, ואכן טרם פטירתו קיבל את ההחלטה ללמוד נהיגה בי-ם, ובהכוונת אביו הגאון ר' שלום זצ"ל היה זאת משום רצונו לא לעלות בשעות העומס על אוטובוסים משום החשש הנורא של פריצות.

אחורי ארי ולא אחורי אשה

בתחילת לימודו בישיבת פונביז' אחד מחבריו נזקק לסחוב מזגן ממקום מסוים אל חדרו בישיבה"ק, הוא היה צריך את עזרת חבריו, וכמובן שהראשון שהיה מוכן לעזור הוא ר' חיים עוזר זצ"ל, כאשר הוא הלך ברגל עד לבית חברו שם עלה והוריד את המזגן, והנה מכיוון שסבתו של חברו נוהגת, היא הציעה לקחת את המזגן ברכבה אל הישיבה"ק.

אך מה נכונה חברו שיבלחט"א הפתעה: הוא הציע בפני חברו, כי הוא ילך ברגל עד הישיבה ושם הוא יעזור להוביל את המזגן אל חדרו, וחברו לא הבין לאופן בקשתו מדוע הוא לא נסע עם אימו, ולאחר שהם הגיעו אל הישיבה"ק כשר' חיים עוזר זצ"ל צועד כברת דרך ארוכה, לאחר סיום פירוק המזגן והורדתו אל מקומו, חברו שאל אותו שוב, מדוע הלכת ברגל, שמא היית בהליכה, ור' חיים עוזר זצ"ל השיב כמשיח לפי תומו, איני יודע מה כוונתך הרי בשביל לנסוע ברכב הייתי צריך לשבת מאחורי אשה, ואני נוהג לא לשבת מאחורי אישה גם בנסיעה, ובכך תמה שיחתו והתייחסותו לעניין.

ההליכה בזיג-זג ברחובות הסמוכים לבני ברק

בהיות ר' חיים עוזר זצ"ל הולך לעיתים להליכה יחד עם חברו, שח חברו את הרגשת הזיגזג שהיה להם בהיותם הולכים ברחובות לכיוון גן מחוץ לעיר מספר את הזהירות בשמירת העיניים שהיה לר' חיים עוזר זצ"ל:

היינו הולכים בזיג - זג, כאשר ר' חיים עוזר זצ"ל אומר לי פה צריך לחצות פה, ופה צריך לחצות שמא אולי ח"ו... וכך מידי פעם שהיית הולך עמו להליכות, הוא היה הולך וחוצה וחוזר חלילה...

וכבר קרא עליי שהוא ספדנא: קדושתו הייתה תבנית חייו, לא היה אצלו מושג שאין ברירה וליכא דרכא אחרינא זה היה בוער בעצמותיו, כולו תר אחר הקדושה ולפרוש ח"ו מכל מראות אסורות

הקפדה יתרה היה אצל ר' חיים עוזר זצ"ל שלא להשתתף בשמחות משפחתיות אפילו בחיק המשפחה הגרעינית שלא מתקיים בצורה ראויה.

הצילומים

מספרת רעייתו תבלחט"א:

כשהיינו יוצאים לטייל ביחד והייתי רוצה להצטלם הוא אף פעם לא רצה שנביא למישהו אחר לצלם אותנו כי איך הוא יכול להכשיל מישהו אחר בהסתכלות לא ראויה? אבל תמיד היה מוסיף ושואל "האם זה אכפת לך? אולי ננסה לעשות משהו, להניח על הגדר..." הוא אף פעם לא היה מוכן שהקפדה שלו תגרום למישהו הרגשה לא נעימה.

הטבילות במקווה שהיו בוערים בלבו של ר' חיים עוזר זצ"ל

אחד מן המנהגים שחדר עד למאוד בבית משפחת סלר הוא עניין הטבילה, כאשר האבא הגאון ר' שלום זצ"ל החדיר זאת בעצמותיהם של בני ביתו שכל פעם לפני דבר מצווה על האדם לטבול ולטהר את עצמו.

ואכן אף ביום פטירתו טרם עלה לקבר רשב"י ביום הנורא "ל"ג בעומר תשפ"א", ר' חיים עוזר ביקש ממני שהסיעו אם יוכל להמתין זמן מה עד אשר יטבול במקווה, ואכן מן קטעי וידיאו שנצפים במצלמה מן המקווה ניתן לראות את ר' חיים עוזר יוצא מן המקווה כשטוהר של זכות על פניו, ובכך עלה מעלה מעלה בדרכי נתיבות ה' עד להסתלקות באתרא קדישא מירון.

בשביל מה ר' חיים עוזר נסע חצי שעה בשעות העמוסות של הצהריים ב-ם

מספר אחיו סיפור המספר את מסירותו למען טבילה במקווה וכך היה המעשה:

מקום מגוריו של ר' חיים עוזר זצ"ל לאחר פטירתו היה בשכונת נווה יעקב והמרחק בין מקום מגוריו לשכונת צאנז בירושלים הוא במרחק חצי שעה נסיעה, ובאחד הימים ר' חיים עוזר זצ"ל מתקשר אל אחיו שיחי' שגר בשכונת צאנז' היכן יש מקווה שפתוח בזמן זה, ואחיו יידע אותו שהמקווה של ביהכנ"ס פתוח גם בשעות הצהריים.

לאחר כשעה ר' חיים עוזר זצ"ל מתקשר אליו אם אפשר לעלות לביקור בביתו, ומשהשיבו בחיוב, סיפר לו ר' חיים עוזר זצ"ל כיון שהוא לא הספיק לטבול במקווה בבוקר הוא הגיע לכאן, אך אחיו שאל אותו כמה עלה המקווה, הוא השיב לי, ברוב ענותו זה לא משנה! אך לאחמ"כ בדק אחיו והמקווה בצאנז בשעות הצהריים באותה עת עלה כחמישים שקלים!!!

בשביל להבין סוגיא צריך לטבול במקווה

מספר אחד מן חברי החדר על גודל קפידתו בעניין המקווה: באחת מן הימים ראיתי את ר' חיים עוזר זצ"ל בעיצומו של הסדר בחזרתו מן ההיכל אל חדרו ונטל מגבת על שכמו והלך למקווה כששאלתיו מה הסיפור ללכת באמצע הסדר השיב לי כמסיח לפי תומו "לא הבנתי פשט בסוגיא אז אני אלך לטהר את עצמי ואולי בזכות זה אזכה בעז"ה להבין את הסוגיא".

פרק ג' האדם השלם

מבוא

האדם השלם צריך לו שיזכור מידותיו תמיד וישקול פעולותיו ויבחון תכונת נפשו יום יום, מה שיראה נפשו נוטה לצד קצה מן הקצוות, ימהר ברפואה ולא יניח התכונה הרעה להתחזק בשנותו מעשה הרע... וכן ישים לנגד עיניו המדות הפחותות אשר לו וישתדל לרפואתם תמיד (רמב"ם פ"ד משמונה פרקים)

כתוב בפסוק ויחר אף אלוקים כי הולך הוא (במדבר כ"ב - כ"ב), מבואר שכשבלעם הלך יחד עם שרי מואב, הקב"ה כעס על בלעם, ודבר זה קשה הרי בלעם עשה עפ"י ציווי הקב"ה יתב"ש, שאמר לו ללכת יחד עמם ומה חטאו שהקב"ה כעס עליו, ורש"י פירש בפסוק זה "ראה שהדבר רעה בעיני המקום ונתאוהו לילך שם", ע"כ דבריו של רש"י.

מבואר שבמה שנתאוהו לילך לשם ע"ז חרה הקב"ה, אך עדין לא ברור היטב, הרי זה מה שהקב"ה ציווה אותו לילך עימם, ואיך כיון שעשה ציווי המקום חטא בלעם ש'ויחר אף אלוקים כי הולך הוא. וכדי לבאר הדברים יש להקדים במה שהקדימה התורה פסוק קודם לכן ויקם בלעם ויחבוש את אתונו וילך עם שרי מואב (שם כ"א) וכתב על כך רש"י "מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו, אמר הקב"ה, רשע!, כבר קדמך אברהם בבקר (שנאמר) ויחבש את חמורו", ע"כ דבריו של רש"י.

ונראה להרחיב ולהעמיק את שורש ההבדל הקיים בן אברהם אבינו להבדיל לבלעם הרשע, במשנה באבות פרק ה' משנ' י"ט כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים של בלעם הרשע, עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה, תלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה רוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע, והנה המאחד בין שלשת הדברים הללו הוא ביטול רצונו של האדם או קיום רצונו של האדם, והרמב"ם (שם בפיה"מ) עין טובה - זו ההסתפקות במועט, ורוח נמוכה - זו הענווה היתרה, ונפש שפלה - זו הזהירות, ושורש שלשתם הוא ביטול רצונו בפני רצון קונן, ולכך מבואר בטוב טעם ההבדל השרשי בין רצון אברהם אבינו להבדיל לרצון בלעם הרשע, שאברהם אבינו כבש את חמורו, בשביל מה? בשביל לעשרות רצונן, לא בשביל רצון עצמו רק בשביל רצון קונו הוא הפך את רצון קונו שזה היה כל רצונו כמו שטבעו חז"ל במטבע לשון התפילה וכבש רחמיו לעשות רצונן בלבב שלם... זו היה מדת אברהם אבינו שהביאה להחשיב כל מי שיש בידו שלשת דברים אלו ל'הרי הוא מתלמידיו של אברהם אבינו', אבל להבדיל בלעם הרשע, מה שהוא חיפש זה לעשות את רצון עצמו וע"כ מיד בבוקר חבש את אתונו כדי לעשות רצון עצמו, ההיפך מרצון הקב"ה יתב"ש.

ובזה יש לתרץ את השאלה בה פתחנו, כי באמת הקב"ה לא חרה על עצם ההליכה, כי ע"ז הקב"ה ציווה אותו לילך יחד עם שרי מואב, הוא חרה על רצונו של בלעם, ולא על מעשיו זה היה חטאו

קצ • חיים הדברים

של בלעם, מה שא"כ אצל אברהם אבינו ההיפך הוא בקש לשחוט את בנו, אף בלא ציווי הקב"ה כי חשב שזו רצונו של מקום!!! וזו שורש ההבדל, שעל כך נענש בלעם הרשע, כיון שאמנם עשה כציווי הקב"ה אבל לא כרצון הקב"ה יתב"ש, אבל אברהם אבינו בעין טובה ורוח נמוכה ורוח שפלה, רצה וחפץ לעשות רצון קונו!!!

בעת אנו באים לתת קווים להאברך המופלג ר' חיים עוזר זכר צדיק לברכה, באורח חייו היה ניתן לעמוד על גודל מידותיו הטובות שביטאו את שלשת הסימנים המעמידים את האדם תלמידו של אברהם אבינו כמה הוא ביטא את המהות של שלשת דברים הללו.

עין טובה

לראות כל אחד במחשבה טובה בדיבורים טובים, כל מקרה שהיה שייך לצד הרע, אצלו הוא קיבל תדמית חדשה, כמה בחורים הוא זכה לחזק ולהחזיק בזכות עוד מילה טובה עוד עידוד... כמה משפחות הוא חיזק בזכות עוד פירגון בבירורים, והכל בראיה כ"כ ברורה, הוא לא הצליח להכיל בתוכו את העין רעה, הרי כל סובביו מעידים על גודל שמירת הלשון שהיה בפסגות חייו של ר' חיים עוזר זצ"ל, וכי יעלה על הדעת לדבר רע על השני וכי יעלה על הדעת לאבד את אור הגנוז...

ויחד עם זאת רוח נמוכה בכזו ענווה, לא ולא פעמים היינו שומעים ממנו את המשפט הבאה שנאמר ברוב ענותו, "אין מה לדבר איתי בלימוד תדבר איתם, מה אני שווה מה אני כבר מביך", כזה הייתה רוח נמוכה כלפינו

ונפש שפלה...

תילי תילים של חשבונות היו אצל ר' חיים עוזר זצ"ל האם לעשות כך כדי שהוא לא יפגע וכו' וכהנה רבות, אה..נפש שפלה, הזהירות שהייתה בו ח"ו שמישהו יפגע ממך, זכור אזכרנו איך שבין האירוסין לחתונה אמר לאחיו במוחק לשונו "הקבלה הראשונה שקיבלתי על עצמי כשהתארסתי זה לא לכעוס ח"ו לא לכעוס, אני יודע זה תקופה שיותר לחוצים אבל אף אחד לא אשם בכך שהתארסתי ח"ו שאף אחד לא יפגע", וכשקצת חשו שאולי היה זה כעס מיד קפצת ח"ו לא לא לא כעסתי...

וכה היו דברי מורנו הגאון ר' חנוך הבלין שליט"א בהספד שנשא על ר' חיים עוזר זצ"ל במלאות השלשים לפטירתו:

"הדברים מבהילים ממש כמה היה מיוחד בעין טובה, דברים מבהילים ממש, וכה נאה להביא עליו את דברי החזון איש באמונה ובטחון: יש איש מתאוה להיטיב לזולתו, הפגשו עם רעהו הוא לו לחדות לב, מקבלו בסבר פנים יפות, חרד אולי לא קלע אל המטרה לפי רוח רעהו, אולי דיבר דבר שלא כהוגן, כי אין כאב לב אצלו, ככאב של פגיעה בכבוד חברו, או שחסר מרעהו חסד, ומעולם לא נפגע הוא מרעהו, כי לבו המלא אהבה תכסה על כל פשעים, והוא מוכן מראש לקבל באהבה נאמנה פצעים ונזיפות שיחלוק לו רעהו, בידעו שאין רוב מי אדם אצילי המרות, ומה אפשר לתבוע מהם, ובכל זאת רוחש לבו להם יקר וכבוד, ואין בליבו הרהורים רעים מעין זלזול בכבוד הבריות, כי תפנוקי הנפש מפנקים את בעליהם להיות משמש, למען הטוב המלא, גם בשני הפכים בנושא אחד, ולהיות מאשים את עצמו על כל שעל על חסרון השלימות בסגולת המדות, ולהיות מזכה אח אחיו זכות גמורה ומוחלטת אף אם כעבות עגלה חטאיו.

יקיר הנפש דנו, אינו דורש מנפשו התאפקות יתירה, וחגירת שארית כח, נגד הרגזנות הטבעית, ונגד כאב של הלבנת פנים, כי נפשו כבר מלוטשת ומצוחצחת שאינה מקבלת בתמים, והוא שובע שמחות וגיל בנעימות נצח.

כבר הרבה התעוררו על זה בעניין הזהירות של חטא הלשון כמו שאמרנו שהוא היה בכזה מציאות של עין טובה של כזה שמירת הלשון זה הרי מבהיל ממש המושגים שהוא הגיע אליהם באהבת חברים."

קצא

ואכן לא נתנו בפרק הבא רק לתת טעימה לדמויות שמבטאת את השלימות בהיותו תלמידו של אברהם אבינו, שקיים בו ג' העניינים "עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה" !!!

מצוות כיבוד אב ואם

אביו הגאון ר' שלום סלר זצ"ל שהיה ניכר עליו מתוך הספדו גודל הקשר בינו לבנו ספד אחר מיטתו:

איזה כיבוד אב ואם היה לו איך שהוא כיבד את אמא, זה היה ממש מפליא, יום שישי שאמא הייתה עסוקה הוא היה מתקשר שאמא תענה, לומר גוט שבת הוא לא ויתר אף שבוע... כל פעם שהוא הגיע לבני ברק הוא היה אומר לי אבא בא נלמד חברותא אני יאמר לך מה התבאר לי בסוגיא, עכשיו שהתחיל הזמן עם 'חזקת הבתים' באיזה שמחה.

ואכן עד יום הסתלקות אביו לגנזי מרומים בתאריך י"א בטבת תשפ"ב לא משה דמותו של ר' חיים עוזר מנגד עיניו, ובני משפחתו מתארים את גדול השבר שהיה באבא הגאון זצ"ל, וכמו שכבר נאמר אחר מיטת הגאון ר' שלום זצ"ל "זה לא שני שברים זהו שבר אחד שהתחיל בל"ג בעומר תשפ"א"

ואכן על מצבת קברו של ר' חיים עוזר זצ"ל ציווה אביו לכתוב את הנוסח "עזר לזולת בנפשו ובגופו וביחוד בכיבוד אב ואם".

קשה עד מאוד לתאר את מסכת חייו אשר היו מקשה אחת של כיבוד אב ואם שא"א לעלות עלי גליון ולכן העלנו מקצת מהנהגות של ר' חיים עוזר זצ"ל בעניין כיבוד אב ואם:

הדבר המרכזי שהיה אצל ר' חיים עוזר זצ"ל, היא שבתות וימים טובים בצל הוריו, שם היה נהנה לקבל מהוריו את הדרכותיהם לחיים וכן לכבדם באופן הראוי ביותר כראה לכבודם, ואכן בשנותו שהותו בישיבה הק' לא הסכים בשפו"א לנסוע אל מחוץ לעיר, ותמיד טענתו בפיו:

"אני בשבת נמצא בבית, שם לצד ההורים אני חש מנוחה אמיתית"

בתקופות מחלת הקרונה עת אביו שיבדלחט"א לא חש בטוב, ר' חיים עוזר זצ"ל שהיה בשוב מיצד ולא היה באותה העת ביכולתו משום הסגר, היה בכל יום מאותם ימים, בלחץ נורא כשכל העת דורש בשלום אביו, ואף הפעיל את קשרי משפחתו כדי לעזור בכל אשר יצטרכו.

ואף טרם חתונתו ר' חיים עוזר זצ"ל הרגיש רגשות להכיר טובה לאביו ואמו שיחי' לאוי"ט, על שגדלו וטפחו אותו מתחילה ועד סוף, אזי ר' חיים עוזר זצ"ל ארגן לאביו קניית ספר ארבעה טורים חדש כאות מתנה מכלל בני המשפחה, בערב פסח האחרון לחייו כשר' חיים עוזר זצ"ל שמע על היוזמה לקניית גביע לאבי המשפחה שליט"א מיד נסע אל מקום שם קנה גביע לתפארת שעד היום מפאר את ארון הספרים בבית.

בערב פסח האחרון לחייו הגיע בערב חג לבני ברק כדי לעזור להורים בהכנות לפסח, ולמרות שלא היה בכוחותיו, הוא ניקה את כלל החלון אבל תוכ"ד רצונו לנקות את החלון, הוא ניגש אל הווילון בטח לא היה לאמא את הכוח להוריד את הווילון אני יוריד את זה עכשיו.

בתקופה בה באו בברית הנישואין שני בני המשפחה בזה אחר זה, באותה העת ר' חיים עוזר הציע את עצמו מתחילה לישון בבית ולא בישיבה, כדי שיוכל לעזור להוריו בשליחות לכל הדברים שיוכל לעזור בהם. ר' חיים עוזר זצ"ל הוציא והעלה לאור את כתבי אביו שיבדלחט"א על מסכ' יבמות, ביוזמתו להוציא לאור את כתביו כדי להוציא לאור מתורת אבינו וכהנה רבות ניכרה הליכות דרכיו בכיבוד אב ואם באופן יוצא דופן, אשר דרכו מאירה ובה נצעד ודמותו המופלא בקיום מצוות כיבוד אב ואם תעוררנו לקיימה בהידור לע"נ הטהורה.

משמח את המקום והבריות וביחוד בשמחת חתן וכלה

זהו הנוסח המופיע על קברו, המעיד על שמחת החיים שהיה טבוע בדמותו של ר' חיים עוזר זצ"ל, אשר שאב את מירב שמחת החיים שהיתה ממלאת אותו לשמוח ביום כלולות חבריו, ולאחר נישואיו כבימי בחרותו, השקיע מאוד בכל כוחו לקיום מצות חתן וכלה.

כך זכיתי בחמשה קולות...

יום נישואיו של ר' חיים עוזר זצ"ל התקיים בז' בחשון תש"פ, ושני ימים טרם חתונתו זכה להיכנס בברית הנישואין אחד מידידיו שיבחלט"א, ומטבע הדברים אף שהזמין את ר' חיים עוזר להשתתף בשמחתו, ידע להכיר בכך שר' חיים עוזר זצ"ל לא ייטול באמת חלק בהשתתפותו בשמחה.

כי במחיצת ר' חיים עוזר זצ"ל הימים שטרם נישואיו היו כערב יו"כ ימי התעלות הנפש לקראת יום הכיפור האישי שהיה אצלו, אך בהגיע יום השמחה ר' חיים עוזר ברוב חשקו לשמח חו"כ וכמו נפלה בחלקו מצווה שלעולם לא תילקח מידי, לא ויתר ועל אף שזה היה שני ימים קודם נישואיו נסע ועלה לעיה"ק ירושלים להשתתף בשמחת חבריו ולשמח את ידידו כשהוא אומר לכל מי ששאלו מה טרחת, "מה הוא אשם שהוא מתחתן יומיים לפני"!!!.

ובכך לא תם הסיפור: במהלך השבעה כאשר הגיע אותו חבר שיבחלט"א לנחם, העלה לספר מה שהיה מאחורי הקלעים:

בעצם שמחת נישואי נקבעה להיות ביום שמחת נישואיו של ר' חיים עוזר זצ"ל, בתאריך ז' במר חשון תש"פ, וכשהתקשרתי לר' חיים עוזר זצ"ל להיוועץ ולספר לר' חיים עוזר זצ"ל שיום נישואי יעודה להתקיים ביום חתונתו, ר' חיים עוזר זצ"ל האריך בי לא לשנות את התאריך כי אם הצד השני קבע בתאריך זה ברור שזה מה שהכי טוב להם, וזה לא יוצר שום בעיה, ואז הוסיף לי מספר מילים שתפסו אותי עד היום הזה "הרי ממילא אתה יותר חזק בישיבה אז אלייך יבאו כלל הבחורים, ולשמחת נישואי יבואו חבריי הטובים, בשבילי זה יהיה שמחה לשמוע ששמחו בשמחתך..."

ור' חיים עוזר זצ"ל מי כמהו ידע מהו המושג שמחת חתונה כשבגופו וברוחו זכה לקיימה לשמוח במחיצת חבריו בכל שמחה ושמחה, וברוב ענותו לא הבין מה הבעיה שתיווצר במציאות זו, כשבסופו של דבר מי שגרם לי לבטל את החתונה בתאריך ז' חשון הוא בכלל מי שהוא מבני משפחתו של ר' חיים עוזר זצ"ל, אבל ר' חיים בעצמו לא הבין מה הנושא, כשמה שתפס את ר' חיים עוזר זצ"ל לבסוף הוא העובדה שציין באוזני אחיו בחזרתו מן החתונה

"ב"ה בזכות זה זכיתי שוב בחמשה קולות יום לפני שמחת נישואי".

"את בואי כלה בואי כלה כבר קיימתי"

לאחר נישואיו בשנת תש"פ קבע ר' חיים עוזר זצ"ל את מקום מושבו בשכונת נווה יעקב בעיה"ק ירושלים, ובעת תקופת מגפת הקורונה כאשר היה סגר מפאת ההדבקות בנגיף, לא היה יכולת לצאת משכונת מגוריו כיון שבעת הזו לא פעלה התחבורה הציבורית ב-ים בימי ערב שב"ק, וככל מי שהיה ברצונו לשהות בשבת מחוץ ל-ים היה צריך לצאת מבעוד מועד מחוץ לירושלים, ור' חיים עוזר שהיה כבנם החביב של הוריו ומי כמוהו, לא וויתר על השהות בשבת קודש בצל הוריו בעיר בני ברק, כאשר בתקופה זו מעידים בני המשפחה שדבר זה קנה קביעות שר' חיים עוזר לא יוותר אצל שבת במחיצת הוריו על אף המצב ששרר באותם ימים.

קצנ

ובאותה תקופה זכה אחד מחבריו הטובים שיבחלט"א לבוא בברית הנישואין כשתאריך החתונה יעודה להתקיים באותם ימים, אך בעקבות הלחץ ששרר באות העת, כשאף אחד אינו יודע מה יילד יום, קבעו ברגע האחרון לקיים את שמחת החתונה ביום שישי בערש"ק.

ובאותו השבוע לא חדל ר' חיים עוזר במאמציו לשהות בשבת בעיה"ק בני תוך שהוא מציין להוריו את הצורך הדחוף להיות בשבת זו בבני ברק כדי שיוכל להשתתף בשמחת נישואי חברו שיבחלט"א.

ואכן ר' חיים עוזר זצ"ל הגיע באותה שבוע לשהות בעיר בני ברק וביום שישי כמוכן שאב את כל שמחת חייו וברוחב ובטוב לבו הלך להשתתף בשמחת חברו שיבחלט"א ביום שמחת לבו, ומספרים בני משפחתו, מכיון שהשמחה התקיימה בתקופת הקורונה ועוד בעת יום השישי עת כולם עסוקים בהכנות לשבת, ההשתתפות בשמחה הייתה דלילה מאוד וההרגשה שיהיה חסר בשמחת חו"כ אם המצב יישאר כמות שהוא, כאשר לבו הרחום של ר' חיים עוזר נתמלא ברחמים כהגיעו לשמחה וראה את השמחה הדלה שהיה בחתונה, ר' חיים עוזר בשמחתו הרבה שהנה שוב נפל בחלקו לזכות לשמח בכוחו חו"כ, 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש', ובפרט שהוא הוא... היה האיש, התחיל לפזז ולרקד בכל כוחו לשמוח בשמחת חתן וכלה, אבל ככל שעובר הזמן האולם רק הלך והתרוקן, ר' חיים עוזר בלבו החם הרגיש שמשוה פה צריך לקרות, הרי מה אשם החתן שהחתן היום, וכי שמחתו פחותה מחתן שזוכה לשמוח באחת מתקופות הרגילות בשנים, ובלא אומר דברים ניגש אל אחת השולחנות הערוכים במפות נטל משם את מפת השולחן ורץ כשבעירה של שמחה בוערת בקרבו, ורץ חזרה אל רחבת הריקודים, הוא כרע על שני ברכיו ושני ידיו כבהמה על ארבע רגליו, כשאינו בוחן את עיני הציבור ולקול שמחת המשתתפים, מניח את המפה על גבו, והופך בן רגע לסוס כאשר מרכיב את החתן על גבו שהכל מפזזים ומרקדים בשמחת חתן וכלה.

אבל מתחת למפה מתכסה ר' חיים עוזר שבליבו ההרגשה "הנה שוב זכיתי לשמח חתן וכלה בכל מצב ומציאות שתהיה, כאשר חזר לביתו דקות טרם כניסת השבת שח לאימו שתבחלט"א "ההרגשה הייתה בליבי שאת בואי כלה כבר קיימתי..."

להרוויח את שני השמחות יחד

למחרת שמחת נישואי אחד מאחיו, התקיים שמחת נישואי אחד מידידיו שיבחלט"א, ומטבע הידידות ששררה בין השניים, ר' חיים עוזר זצ"ל חפץ ברצונו להשתתף בשמחת נישואי חברו שיבחלט"א, אך באותו היום התקיים שמחת השבע ברכות לאחיו שקיימה משפחת אביו הגאון ר' שלום זצ"ל, ולכן לא ידע היכן להשתתף, כי במחיצת משפחתו ר' חיים עוזר זצ"ל עמד כדמות המרכזית אשר נתנה והעמידה את השמחת חו"כ, שבקולו הערב הלהיב את השמחה במחיצת בני המשפחה. אכן ביום השבע ברכות הורה לו אביו הגאון ר' שלום זצ"ל שלמרות הרצון הגדול להשתתף בשמחת משפחתו, עדיף שייטול חלק בשמחת חברו, וכך עשה.

אך כאן נכונה ההפתעה שבעיצומה של שמחת השבע ברכות ר' חיים עוזר פרץ בכל עוזו אל השמחה, כאשר שפך והשפיע על כולם את שמחתו, ותיכף חזר אל שמחת נישואי חברו שנערכה לא הרחק משמחת השבע ברכות. מעשה המעיד על גודל הרצון העז שהיה בקרבו לשמוח בשמחת חתן וכלה ובכך הצליח באותה ערב להרוויח את שני השמחות יחד!!!

אני רוצה לדעת אם הצלחתי לשמח אותך או לא

מספר גיסו שיבחלט"א דבר אשר נחקק בזכרוננו כאשר סיפור זה אירע לאחר שמחת נישואיו שמאז כבר חלפו חמש עשרה שנים:

לפני כ-15 שנה גסי ר' חיים עוזר זצ"ל רקד בכל כוחו וניסה לשמחני בכל דרך, אך לאחר החתונה לא אחת הוא ביקש ממני אם הוא יכול לראות את הוידאו מן השמחה כשהוא מנמק לי את סיבת בקשתו "אני רוצה לדעת אם הצלחתי לשמח אותך או לא".

לשבת בכל צורה את החתן לפני הכלה

דרשותיו של ר' חיים עוזר בשמחות הפרידה בקרב חבריו היו לשם ולתהילה בקרב בני החבורה, כאשר ר' חיים עוזר היה מרים את שאגותיו ומגדיר כל חתן וחתן באשר הוא ומוצא בו מעלה יהודית כשהוא מפאר ומקלס את גדולת החתן באוזני חבריו, וכה עולה תיאור מפרי עיטו של אחד מבני החבורה על השמחה והאושר שהיה מקרין ר' חיים עוזר זצ"ל ועל מגמת השינוי שר' חיים עוזר זצ"ל בקרב בני הישיבה:

יש לכל אדם חיבה לחכמות מילוליות ולפעמים זה גם על חשבון השני, כולם מכירים את זה משמחת הפרידות לחברים, כולם גם מכירים את זה שאצל החברים הראשונים שבאים בברית האירוסין, העקיצות הם רק ברמז למי שמבין ולאט לאט זה מתדרדר, ושימים לב שזה מתדרדר אבל אף אחד לא עוצר את זה, אבל אצל הוועד שלנו המציאות הייתה אחרת ר' חיים עוזר לא שתק, זה משום מה פתאום תסס לו, והוא עשה למציאות הזאת סוף, ואכן בכל דרישה עלה ושיבח את החתן עד הסוף, וחבר אחר מציין את העובדה שהוכיח לכל עד כמה ר' חיים עוזר היטיב בדרשותיו לבני הוועד וכה מספר:

כשהתברר האסון הנורא שר' חיים עוזר זצ"ל איננו --- בערב שבת בהלם הראשוני כשעוד לא האמנתי שזה יכול להיות אמיתי, סיפרתי את זה בבית ואשתי התחילה לבכות (אני לא שמעתי עד הצהרים שום דבר ביחס לר' חיים עוזר זצ"ל וכמו כל בן אדם הדחקתי את האפשרות שגם לי יש חבר בתוך האסון הזה) שאלתי אותה את מכירה אותו? מה קרה שאת בוכה עליו יותר מכולם...

והיא ענתה לי שהיא זוכרת אותו ממסיבת הפרידה שלי בישיבה... זה היה לי משונה שהיא זוכרת, אבל היא המשיכה והסבירה תקשיב לדרשה שלו עוד פעם. הוא שיכנע אותי במאה אחוז שהבחירה שלי היא כה נכונה שאתה הבחור המוצלח ביותר שיש... מילה של חיים עוזר שיצא מהלב למי שחיכה כל כך לשמוע מילה טובה ואמיתית על החתן הטרי שלה. איך הוא מצא להגיד מילה טובה ויותר נכון מגילה טובה על כולם? כנראה שכשרוצים להבין את כולם ולהעריך את כולם, אבל את כולם... מגלים שכולם מלאים טוב, עמוסים בתכונות טובות. כנראה שזה כך, אבל אני לא בטוח כי ר' חיים עוזר זצ"ל, ורק ר' חיים עוזר זצ"ל רצה למצוא את האור שבכל אחד... אבל לנו האנשים הנורמליים בדור שפל זה יש מלא חשבונות כרימון למה לא להסתכל ולרצות לראות את האור בכל אחד.

"ודבק מאוד בשמירת פיו מלשון הרע"

מילים נצחיות אלו קנה ר' חיים עוזר זצ"ל בעמלו כל ימי חייו על שמירת פיו ובזהירות יתירה לא העלה בפיו לדבר בגנות זולתו, על דבר זה הקפיד מאוד שח"ו לא ישמע במחיצתו לשון רע או מחשבה אינו טובה על זולתו.

וכבר קרא אחר מיטתו האי ספדנא אביו הגאון ר' שלום סלר זצ"ל

'לא זכור לי אף פעם שדיבר רע על משהו'

קצה

תדיר כשהיה בשיח רעים והיו מדברים על דא ועל הא, והנה מגיעה השיחה לפסים של לישנא בישא, ר' חיים עוזר זצ"ל היה קופץ כנשון נחש - בגישמאק שלא יתואר...

- - 'אור הגנוז'... 'אור הגנוז'... הכריז.

כשכונתו למה שכתב הגר"א מולינא בגנות אלו המדברים לשון הרע שע"י כך מאבדים את זכייתם באור הגנוז.

והיה זה לעשרות ומאות פעמים כשהיה מזהיר את חבריו שח"ו היו נכשלים בעוון חמור זה, היה מזזהירם בעדינות נפשו שהרי מפסידים אור הגנוז ע"י כן, וברחים ליבא לא היה מסוגל לראות את השני מדבר רע, ודבר זה הקפיצו כל פעם על הזלזול בכבוד הזולת.

היה מופלא לראות איך שגם כשהיה מצליח למנוע את הלשה"ר, הרי שהוא מגיע כמנחם והיה בצד של אותו בחור, שהפך למרוויח גדול, שהרי מובטח לו 'אור הגנוז'...

ואימתי הם נטועין - בזמן שבעליהן נאספים...

לא סתם זכה ר' חיים עוזר זצ"ל שאחר פטירתו, במחיצת חבריו בישיבת פוניבז' שהיו באותה העת בשבר גדול על הילקח מבניהם בחיר החבורה אשר היה ללסמל ולדמות בן העלייה, ודבר אשר בו מצאו נכון להתגדר ולהתחזק ובו לצעוד בדרכו הטהורה היה בחיזוק בשמירת הלשון, ובתוכנית לימוד יומי בספר חפץ חיים שהוקבעה לע"נ.

וכאשר כל פעם שח"ו מישהו נכשל בלאו זה מיד מזכירים לו 'חיים עוזר - חיים עוזר'... דבר שהחיה את גודל הזכות בשמירת הלשון כהאי גברא אשר ביטא את השלימות במצווה זו.

אשר בחייו נטע את מה שהיה האיש החפץ חיים, לכך בזמן שבעליהן נאספין רואים ורועים מדמותו העומדת לכל, משפחתו וחבריו, להתחזק בשמירת הלשון לזכרו הברוך.

אילולי לשונו הנקייה לא הייתי ניגש לשידוך

לאחד מן חבריו של ר' חיים עוזר זצ"ל, שלמד בחברותו בישיבת פוניבז', היה לו בעיות שהעיבו על שמו הטוב, ובתקופת השידוכים בה היה נתון באותו העת, דבר זה העיב על הצעותיו כל אימת שהצד השני נחשף אל אותה בעיה, ואכן כל פעם שהייתה עולה הצעת השידוך לפרק, השידוך לא היה יוצא לפועל כיון שאנשים שביירו נחשפו לאותה בעיה.

ובאחת מן הפעמים, חלק הבחור בצער רב את הבעיה ששמו הטוב הוכתם בשידוכים בגלל בעיה זו, ואינו מוצא עיצה לנפשו האיך יוכל להסביר את תורף הבעיה בפני השדכנים שיסבירו בטוב טעם, שלמרות זאת אפשר לגשת לשידוך, ר' חיים עוזר זצ"ל במתק לשונו השיבו:

בפעם הבאה שמתקשרים להוריק להצעת שידוך תמסור את שמי לבירורים ובעז"ה הכל ילך על הצד הטוב ביותר.

ואכן לאחר תקופה הציעו שידוך אשר ר' חיים עוזר זצ"ל נחשף להצעה משום היכרותו עם הצד השני, וטילפן מיד אל השדכן כשבקשתו בפיו שימסור את שמו לבירורים כי הוא חושב שדבר זה עולה כפתור ופרח.

ושח השדכן (לימים בעת השבעה ובדמעות העלה את גודל מסירותו של ר' חיים עוזר זצ"ל למען השידוך) את גודל הירתמותו של ר' חיים עוזר למען חבריו ששמע לאחמ"כ מהצד השני את אשר אירע.

ר' חיים עוזר זצ"ל טילפן עליו ודיבר עמו קרוב לשעה וחצי, ובאותה שיחה פרס את אותה בעיה שמדברים על אותו בחור תוך כדי שהוא מסביר את צורתה, ועד כמה שאין זה כמו שמדברים ובאמת שמו האמיתי הולך לפניו כאחד מהבחירים שבחבורה, וכך הסביר שלב אחר שלב למה הבעיה שהוא שמע עליה מוצגת באופן לא ראוי, ומן הנכון שיתקשר לחברותא ההוא, ויברר אצל זה- ויראה שזה לא נכון, ואכן בסדר הדברים הסיבה שהשידוך ייצא אל הפועל הוא בזכות זה כפי אשר העיד, אבי הבת עצמו: "אילולי לשונו הנקייה לא הייתי ניגש לשידוך..."

הפעם היחידה שחזיתי על פניו של ר' חיים עוזר כעס אמיתי

בחיי בחרותו עת התעלה בפרק המרכזי בחייו בישבה"ק פונביז' משכנו של ר' חיים עוזר זצ"ל היה בחדרו הנקרא בנוסח הפונביז'אי צפון קומה שניה בתוך הכוך.

שח חברו לספסל הלימודים את אשר אירע עימו:

פעם נכנסתי לשם כדי לחפש את אחד מן חברי החדר, וכשאני נכנס לחדר ישבו שם כמה בחורים שלא מחברי החדר, פורום של כמה מחברי השיעור, אשר שהותי באותה עת בחדר לא הייתה לפי רצונם, ואני מרוב בושתי הרגשתי שלא בנוח לעזוב מחמת כן את החדר ולצאת מיד, וזה כנראה הפריע להם בשיחתם, הם ניסו ברמזים להוציא אותי מן החדר, ואחד מחברי החדר שהיה מאוד שנון וחרוף הצליף בי בשוט לשונו בלא רחמים,

אני לא מבין מה עובר עליך בתקופה האחרונה, למה אתה לומד לבד, ועוד כל מיני שאלות שפשוט נכלמתי בעיני הנוכחים, ונותרתי קפוא על מקומי. לא היה לי את האומץ להחזיר לו, הרגשתי מושפל עד עפר, וחיכיתי שזה יגמר, שמישהו שם אולי ירסן אותו אולם אף אחד מן הנוכחים לא רצה להתחיל אתו, מחשש שמא יעבור להצליף בלשונו עליו

ובכל אותה העת ר' חיים עוזר שכב לנוח במיטתו (וכהרגלו של ר' חיים עוזר אף פעם הוא לא הוציא חבר מן החדר או ביקש את השקט מן הסביבה כיון שבעדיניות נפשו לא רצה להסב אי נעימות בנוכחותו) וכאשר שמע את המציאות אליה נקלטתי, יצא מכוך מיטתו והשיב בחמת זעם - והגביה את קולו כפי שלעולם לא ידענו ששייך אצל ר' חיים עוזר כאלו עוצמות ובתעוזה רבה השיבו בחמת זעם: "מה אתה מדבר הרי בחור זה הוא בן עלייה אמיתי הוא עושה כל כך הרבה שטיגען, אני מקנא בו, אין לנו בכלל מושגים להיכן הוא יגיע", הוא אמר את זה בכזה החלטיות, שפשוט הרגשתי שמישהו מחזיר לי את כבודי הנרמס עד דק, "האין יש לך את הזכות כך לדבר על בחור בן תורה, רק על המילים שלך על שדיברת רע על חברך בציבור, אני מבקש ממך בזה הרגע לעזוב את החדר!!!!".

אני ברחתי באותו רגע אבל אני בטוח שהוא המשיך שם להילחם בשבילי.

איש שהשלווה שלו

ר' חיים עוזר זצ"ל היה הדמות לסמל האדם אשר בכל מאודו השקיע להרבות בלבו ובנפשו אחוה ורעות, כאשר תמיד הייתה נסוכה על פניו מידת השמחה כפעמים מועטות היה שייך לחזות כעס או טינה כלפי מישהו על פניו, הפחד הנורא שהיה נתון בו שמא או אולי ח"ו שמישהו יפגע ממנו.

אחיו מספר את אשר אירע לו קטטה קלה המצויה בקרב בני בית, ור' חיים עוזר בא בטינה קטנה על אחיו שיבלחט"א, וכה שח את אשר חקוק בזכרונו כמו שזה קורה לפניו עכשיו:

זכור אזכרנו איך שבין האירוסין לחתונה של ר' חיים עוזר זצ"ל הוא אמר לי במתק לשונו, הקבלה הראשונה שקיבלתי על עצמי כשהתארסתי זה לא לכעוס ח"ו לא לכעוס, אני יודע זה תקופה שיותר

קצו

לחוצים אבל אף אחד לא אשם בכך שהתארסתי ח"ו שאף אחד לא יפגע, וכשקצת חשת שאולי היה זה כעס מיד קצת ח"ו לא לא לא כעסתי...

אצלי בחדר לא מתקוטטים

בשנות בחרותו אז חלק פרק מרכזי מחייו בישיבת פונביז', מקום משכנו של ר' חיים עוזר הייתה בפנימייה הנקראת אגף צפון שלה שני קומות ומקום משכבו היה בקומה שניה, ובפונביז' המזרונים שעליהם בחורים ישנים הם לא מן הטובים, ולכך היו בחורים שמביאים מעצמם מזרונים טובים יותר וכאשר הם היו מקימים את ביתם ויוצאים מן הישיבה היו מעבירים את המזרן לחבריהם לספסל הלימודים שעדיין לומדים בישיבה"ק וכך התקבל מנהג בישיבה שכל בחור שמתחתן מוריש את המזרן עליו ישן לחברו כיון שהמזרנים בישיבה פחות טובים ממה שהם היו מביאים מעצמם.

וכאשר ר' חיים עוזר הגיע אל הוועדים הגבוהים גם הוא קיבל מזרן טוב יותר ממה שיש באופן כללי בישיבה.

ומספר חברו לחדר שזכה באותם ימים לישון לצד ר' חיים עוזר זצ"ל, ובגילו היה שני ועדים מתחתיו, שכאשר אחד מן חברי החדר של ר' חיים עוזר זצ"ל בא בברית הנישואין נוצר ויכוח בין שני חבריו על המזרון שלו, והוויכוח היה בשעת ארוחת צהרים בישיבה כאשר ר' חיים עוד היה בחדר אוכל, לאחר שסיים ר' חיים עוזר לסעוד את ארוחת הצהרים בחדר האוכל, עלה אל מקום יצועו, שם שמע את חבריו מתווכחים על בעלות המזרון וכל אחד בטענתו עומד.

ר' חיים עוזר בלא אומר דברים כשהבין על מה הוויכוח הוריד את המצעים שלו מהמזרון עליו היה ישן ואמר כמסיח לפי תומו 'קחו יש פה עוד מזרן לרשותכם לי לא משנה על מה אני ישן-תהנו'.

חבריו שאלוהו האם כוונתו ברצינות הדברים בעינה עומדת, אבל ר' חיים עוזר שכבר הוריד את המזרן ממיטתו, שאל רק: איפה אתה ישן אני אשים לך את זה על המיטה, "אצלי בחדר לא רבים..." לא יהיה מציאות של חוסר בשלימות בחדרי...

עדינות נפשו של ר' חיים עוזר לא הייתה מסוגלת לחזות באנשים המסוכסכים זה בזה, וכשח"ו זה היה קורא בסביבתו תמיד היה בודק איך ובאיזה צורה הוא יכול להשכין שלום, כי השלום היה מנת חלקו, לא סתם הכל ראו בפטירתו את זעקות השבר ממאות אם לא מאלפי מכרים... שהרגישו שר' חיים עוזר זצ"ל יושב להם עמוק עמוק בליבם כי ר' חיים עוזר עמד כדוגמא לאדם שהשלימות מצויה בקרבו.

והטיב עם חבריו בגופו ובממונו

כיסה בצעיפו יהודי אלמוני ברחובות בני ברק בליל שבת

רעייתו תבלט"א העמיקה בסיפור מופלא המוריד עוד מסכה מדמותו העצומה של אחינו וחלקה עמנו מעשה המעיד על גודל מידותיו.

בעונת החורף של תש"פא עת שהינו שבת בבני ברק, ר' חיים עוזר זצ"ל לאחר סיום סדרי הלימוד שלו, בעת קרוב לחצות יצא עמי להתענג על קדושת השבת, וכך אנחנו יוצאים כשהרחוב שומם מכל אדם. לפתע אנו מבחינים בדמות אפרורי המעיד שאינו אדם מן השורה שהיה לבוש בחולצה דקה בלבד למרות הקור העז ששרר בחוץ באותו הזמן.

קצת • חיים הרבקים

עוד מרחוק חיים שם ליבו אליו ואמר "אני רוצה לתת לו את המעיל שלי" הפציתי בו שלא יעשה את זה כי איך יחזור הביתה ועם מה ילך לתפילה מחר, ובכלל, איך יחזור לירושלים וילך לכולל מחר בקור שכזה ובגשם ללא מעיל? אבל הוא אמר לי "אני אוכל לקנות חדש, אבל למסכן הזה אין כלום.... לאחר דין ודברים התרצה חיים לתת לו "רק" את הצעיף שלו.

ר' חיים עוזר זצ"ל ניגש אליו, ונתן את מלוא ידיו לברכת א גוט שבת ושאל אותו, 'יהודי צדיק' אתה מסכים לקחת את הצעיף שלי?, אותו אדם התבייש לשמע הבקשה וסירב לקחת את צעיפו של ר' חיים עוזר זצ"ל, ר' חיים עוזר לא חדל מרצונו העז לעזור לאותו יהודי והפציר בו בכל זאת לקחת את צעיפו אך עדיין אותו יהודי אלמוני מיאן לקחת את הצעיף. אחרי תחנונים מרובים בנוסח "אתה לא מבין עד כמה תעשה לי טוב על הלב אם רק תסכים לי לתת לך".... הואיל האיש לקחת את הצעיף, משכך ר' חיים עוזר הוריד את צעיפו והלבישו על אותו אדם על צווארו דואג שיעטוף ויגונן עליו מהקור, ור' חיים עוזר זצ"ל לא עזבו את אשר היה בטוח אשר יש לו היכן לאכול תוך כדי שהוא מפציר בו שאם אין לו היכן לאכול שיבוא לשתות תה חם או שיאכל צ'ולנט רותח בבית הוריו, כשהוא כמובן מסרב לבקשתו של ר' חיים עוזר, וכך עזבו ר' חיים עוזר שהוא רגוע שזכה לכבד ולעזור לעוד יהודי על הצד הטוב ביותר.

ההלך הנ"ל ברך אותנו בברכות גדולות ורבות וחיים שחזר מסופק פנה אלי בבקשה "האם את מסכימה שלא נספר על מה שהיה כאן לאף אחד?" ולכן נגזרה עלי שתיקה עד יום פטירתו אז קבלתי היתר לספר זאת, כדי שילמדו מגודל רוממותו.

והסיום המפליא בסיפור עד כמה נזהר ר' חיים עוזר זצ"ל בכבודו של כל יהודי ויהודי באשר הוא:

בהמשך הטיוול כשבאנו לחזור לבית ההורים חיים פנה פתאום לאחת הסמטאות תוך כדי שהוא מסביר את עצמו "האיש ההוא הולך לכיוונו כרגע, אם נשאר ברחוב הראשי יכול להיות שיראה אותנו ויתבייש..". כך חיינו בסימטה עד שההוא עבר. הכל כדי שח"ו לא ירגיש אי נעימות לרגע קט.

השעון בסלון ביתו של ר' חיים עוזר זצ"ל

בסלון ביתו של ר' חיים עוזר זצ"ל ניצב תלוי על קיר שעון אשר ניכר עליו ערך שוויו, אך מלבד זאת שעון זה מעיד על גדלות טוב ליבו של ר' חיים עוזר בכל עת וזמן וכך היה המעשה ששח מי שדר בסמיכות לבית אביו הגאון ר' שלום סלר זצ"ל:

באחת מן לילות החורף נפל החשמל בכל אזור שכונת רמת אהרן בבני ברק מקום שכונת מגורי אביו הגאון ר' שלום זצ"ל, כשבאותה העת ר' חיים עוזר זצ"ל נוכח בבית הוריו, וכיון שהפסקת החשמל נמשך למעלה מהמצופה החילו בני הבית לארגן תחליף לחשמל.

באותה העת ר' חיים עוזר זצ"ל נזכר בשכנו שכבר זקן לימים ודפק בביתו לדעת האם אינם מתקררים בקור ללא יכולת להתחמם, וכאשר הבין ועמד על מחסורם מיד עזר וסייע בכל דרך אפשרית לשהות בצורה הטובה ביותר גם בקור ללא חשמל.

לימים ערב שמחת נישואיו אל אף שכבר עברו אותם שכנים ממקום מגוריהם, היה בידם מתנה שיועדה מיוחד לביתו של ר' חיים עוזר ז"ל, אשר בתוכה היה השעון אשר היה מתנוסס לתפארת, ועמד כעדות על גודל טוב לבו של ר' חיים עוזר ז"ל.

הן ברוחניות והן בגשמיות עוזר בכל צורה לשני.

משפחתו הייתה מידי שנה בבין הזמנים אב לצאת לעיה"ק 'צפת' ושם בערוגות ההשראה המלטפים את כל סובביה היו בני המשפחה מתכסים בניחווחות עיה"ק, ובשביל ר' חיים עוזר זצ"ל זה היה המקום לבטא את תשוקת נפשו ונשמתו לדבוק בצל הרוחני כשהחלפת הכוח אצלו היה עוד נסיעה לר' שמעון, עוד טבילה במעיין, וכהנה...

באחת השנים עת שהינו בעיה"ק צפת כששבת קודש יצא ער"ח אלול ובזמן זה יש סגולה מר' לייב בעל הייסורים, שכל המתפלל ומסיים פרק תהילים על קברו בערב שבת זו תיענה תפילתו, ובאותה צפרא דשבתא, יצאה חמה מנרתיקה ושרר חום כבד ובפרט על הריה של צפת היה מקום למנוחת קרני השמש ליקוד בחוזקה על כל הנראים לה.

ור' חיים עוזר זצ"ל נחוש בתפקדו ויוזם מרצות עצמו לקיים את סגולת ר' לייב בעל הייסורים, כי באותה עת מישוהו נזקק לישועה, ובלא אומר דברים נטל עמו בקבוק מים כשמטלית על ראשו, וספר תהילים בידיו, ועלה לטהר עצמו במקווה האר"י שלאח"כ צעד כבדת דרך ארוכה, לקבר ר' לייב בעל היסורים, שם החל לומר תהלים מילה במילה.

ומעיד אחד מבני המשפחה אשר היה עמו שם, באותו יום היה חום נורא בחוץ ואמרתי לחיים, 'זה לא שייך צריך לחזור הביתה, אבל ר' חיים עוזר זצ"ל לא ראה - רק דבר אחד, להשלים את משימתו נאמנה ולקיים את רצונו 'סגולת ר' לייב בעל היסורים', וכך לאחר שסיים ר' חיים עוזר את ספר התהלים חזר לדירה כשהוא על סף עילפון, אבל השמחה ניכרה בו עד למאוד, שוב זכיתי לעזור ליהודי-שוב זכיתי להתפלל על יהודי-עשיתי תפקידי נאמנה- דבר המוכיח מעל כל את גודל מידותיו.

לא מפסידים זכויות מלעזור לשני

ארבע שנים טרם פטירתו בעת לידת אחיינו בן אחיו שיבלחט"א בסוף חודש אב כששמונה ימים אח"כ נערכה שמחת ברית מילה בסייעתא דשמיא בעיתו ובזמנו, ובגלל חוסר כוח אדם בעזרה לשמחת הברית, שמחת הברית נערכה סמוך ונראה לבית ההורים ברחוב סורוצקין בבני ברק.

וכאשר שמע ר' חיים עוזר זצ"ל על התכנית לערוך את שמחת הברית בבני ברק, מיד כנשון הנחש-שאל,

ר' ישראל מי עוזר לך להכין את הברית??? הרי אתה צריך להכין ארבעים מנות ואמא מתחילה את העבודה אז מי יעזור?, ומספר אחיו שהשיב לו בלשון בקשה אולי באמת תוכל להכין איזה משהו כמדומה זה היה דגים, אך ר' חיים עוזר זצ"ל לא ספק ידיו ופנה לדרכו, אלא תוך כדי שהוא קובע עובדה, הוא מוסיף, אתה מסתמא עמוס, אשתך ילדה וכו', תן לי אני אחראי על כל הברית מתחילה ועד סוף כולל החומרי גלם-הכול עלי, אך ר' ישראל נרתע לאחור, בלשון תמיהה, ר' חיים עוזר עכשיו התחיל אלול מסתמא יש לך את המסגרות חיזוק, מה לך ולזה עכשיו, ר' חיים עוזר זצ"ל בלא הרחבה ובפשטות יתרה אומר, וכי אין זה זכות ליום הדין לעזור לאחי ועוד בשמחה של מצוה, זו בדיוק זכות ליום הדין כשהכול מתוך רצון לעזור, אז מה רע בכך, ובכך באומרו מעט ועושה הרבה, הכין את כל שמחת הברית מרישא ועד גמירא, כשהוא אמון על הקניות מהחד פעמי ועד הקניות, וברוב מיני מטעמים של בקר סלמון וקינוחים לרוב, זכה להכניס בבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו, שכל העניין הלוגיסטי על ר' חיים עוזר זצ"ל, ואזי נחקק בי ההבנה שאת ר' חיים עוזר זצ"ל, דרך התורה סובבת את כל חייו, ואם בפתחו של חודש אלול צריך לעזור לאחי אז הוא יעשה זאת אם כל לבו למרות ההנאה האדירה והתשוקה האדירה שהיה בו לעמול ולהתייגע בתוה"ק מתוך מנוחת הדעת בכותלי ישיבת פונביץ'- ועתה זכור אזכרנו ואצעד בדרכיו.

אם לא - מי יעזור לאבא ואמא!!!

בעת שאחד מן אחייניו נולד בשעטו"מ, זמן לידתו היה ביום יום שישי כאשר מקום מגורי אחותו שילדה הייתה בעיר אשדוד, ובעקבות הלידה לא היה מי שהיה עם הילדים הברוכים בשבת קודש, וישמור עליהם באותו הזמן, ולכך החליטו ההורים שישלחו את הילדים לשבת בבני ברק בצל הסבא והסבתא.

כאשר הוחלט מבעוד מועד שאחת מן הדודות תיסע לאשדוד לקחת את הילדים, כך סוכם בליל שישי. ור' חיים עוזר זצ"ל כמנהגו חזר בשעת ליל מאוחרת לאחר עוד יום של עלייה בעבודת ה', והתוודע לכך שמחר ייסעו הבנות לאשדוד כדי להביא את הילדים.

אך מיד בירר ושאל, רגע? אז מי יעזור מחר לאמא אם הבנות נוסעות לאשדוד? ובלא אומר דברים, ר' חיים עוזר התקשר אל גיסו ואמר לו: 'בעז"ה אני מחר יבוא לקחת את הילדים', ולמרות שגיסו ניסה להניאו, אך ר' חיים עוזר זצ"ל לא ענה, ומי כמו ר' חיים היה מנצל את יום שישי עד תום, ואף שאצל ר' חיים עוזר זצ"ל זה היה עוד יום של חיזוק, של קירבה לד' יתב"ש, אבל כאשר צריך לעזור אז עוזרים.

לעזור לשני בכל צורה ובכל זמן

מציין אחד מן אחיו שיבלחט"א את העבודה ההבאה:

בתוך המשפחה תמיד הוא דאג קודם לנוחות של כל המשפחה, וגם אחרי החתונה כשבא להתארח אצל אבא ואמא גם שהיה מגיע דקה לפני אורחים אחרים היה מכבדם מיד כאילו שהיה נמצא שם כבר מאתמול ודואג שלא יחסר לאף אחד בגלל שכבר הוא פה - המציאות שלו הייתה לעזור לשני בכל מצב, ועל מידת הכנסת אורחים שהייתה תכונה שקיימת בו כמו מבטן ומלידה, לא אחת כשהיו מגיעים עוד בחיי בחרותו אל ההורים, הראשון שהיה בשביל זאת לעיתים אף יושן על הספה בסלון היה ר' חיים עוזר, כאשר בכל מאודו לא הרגיש שום כבוד בייחס לשני, ואדרבה ההרגשה הייתה תמיד שהכבוד במחיצתו הוא לבטל את עצמו בשבילך.

החדר של ר' חיים עוזר זצ"ל בפתח הבניין

בעת פרק לימודו של ר' חיים עוזר מציינים כלל חבריו ורעיו על גודל טוב לבו לארח בחדרו את חבריו ורעיו, ומציינים את העבודה אשר מעידה על גודל טוב לבו של ר' חיים עוזר זצ"ל.

בעת לימודו של ר' חיים עוזר זצ"ל בשיבת פוניבז' בהיותו בוועד חמישי בישיבה מקום יצועו היה בקומת קרקע של פנימיית ברזיל בישיבה הק', כאשר ליד הפנימייה שוכן ביהמ"ד פרלמן, ולכן בד"כ החדרים בקומת קרקע, שימשו מפתן לכל יוצא ובא מפנימיית ברזיל וביהמ"ד פרלמן, ולכן היו הבחורים ששכנו באותם חדרים סוגרים את הדלתות, לבל יכנסו אנשים מחוץ לחברי החדר.

אבל בחדרו של ר' חיים עוזר זצ"ל לא רק שלא סגרו את החדר, חדר זה הפך מפתן להכנסת אורחים, כאשר כל העת ר' חיים עוזר זצ"ל דואג שהיה אוכל ושתיה בחדר, ומעידים חבריו שלעיתים לא היה שייך לשכב למנוחת הלילה טרם השעה שתיים, כאשר ר' חיים עוזר זצ"ל הכניס כל או"א בסבר פנים יפות לחדרו.

אני כבר יחלק את הספרונים

מצוי מאוד שבישיבת פונביז בגלל מיקומה המרכזי בליבה הפועם של העיר בני ברק, מזדמנים אל הישיבה"ק כל מיני טיפוסים שונים אשר אין להם השתייכות אמיתית לישיבה וצורת הבחורים הלומדים.

והנה באחד מן הימים הגיע אדם המשתייך למגזר מסוים המשתייך לאחת מן קהילות הקוראים לעצמם בשם 'ברסלב' והגיע במטרה לחלק את ספרוניו לבחורי הישיבה, ומטבע הדברים כלל הבחורים לא התייחסו אפילו כדי ליטול ממנו ספרון, והיו שאף מבט לא נתנו לאותו אדם.

אבל כאשר פגש אותו אדם בר' חיים עוזר זצ"ל, ר' חיים עוזר זצ"ל נטל ממנו את הספרונים באומרו, אכלת כבר שתית כבר מסתבר שאינן תושב העיר אולי שמא הגעת מהצפון... בא תשתה תאכל, וכך הכניסו לחדרו, תוכ"ד שהוא מפציר בו תדע לך שאתה יכול להניח את הספרונים פה ואני כבר יחלק את זה בחדרי הישיבה, וחבריו מעידים שר' חיים עוזר זצ"ל פגשו בשעות הצהרית את הם הלכו לנוח בשעה זו, אבל ר' חיים עוזר לא וויתר והחליט שצריך להכניסו לחדר אז כך הוא החליט ואותו לא עניין שום דבר, מלבד אותו אדם, שבכל ליבו ונפשו החליט לארחו.

המלווה מלכה... של ר' חיים עוזר זצ"ל...

מידי שבת בשבתו במוצאי שבת קודש נחוגה כל שבוע ברוב עם הדרת מלך סעודת מלווה מלכה בחדרו בישיבה, כאשר כל שבוע ר' חיים עוזר זצ"ל היה לוקח את האוכל מביתו ומביאו אל חדרו, כשהוא מפציר בחבריו שיאכלו לכבוד מלווה מלכה, ולעיתים על אף התשישות שאחזתו, ולא אחת הפצירו אביו שימנע מלהביא לחבריו אוכל כאשר הוא נטול כוחות, אבל ר' חיים עוזר לא וויתר, כי החברים מחכים לאוכל של אמא, לסעודת מלווה מלכה, ראו עליו את הרצון העז, לתת לחברים אוכל בשבת, ולא היה שבוע אחד שהוא ויתר על כך.

ר' חיים עוזר זצ"ל היה נוהג מידי תקופה לשמור על בריאותו ומשום כך אמו הייתה מכינה לו לצורך כך ארוחות מיוחדות, וכאשר כל מוצ"ש הייתה מציידת אותו בתרמיל המלאה בכל טוב טעם, אשר כך יוכל ללמוד ר' חיים עוזר מתוך רגילות הדעת ושלווה הנפש, אבל תמיד ביום הראשון בלילה כבר הטלפון בבית הוריו כשר' חיים עוזר זצ"ל מתאונן על שהסתיימה לו הארוחות, לשמע תמייהת אמו שתבלחט"א הרי רק יום קודם היא הכינה לו ארוחות מסודרות לכל ימות השבוע השיב: אמא נגמר לי כל האוכל, פשוט חברים חזרו בצהרים ולא היה להם מה לאכול אז פשוט נתתי את שלי", ולכן נגמר, מה אני אעשה...

האירוח החם של ר' חיים עוזר זצ"ל

מעיד אחיו שילבחס"א על האירוח החם שהיה בצל ביתו לאחר שמחת נישואיו:

לאחר חתונתי בעת תקופת הסגר של פסח תשפ"א בעקבות מגפת הקורונה, ר' חיים עוזר זצ"ל הפציר כל יום מימי חול המועד, שאבוא לבקרו בביתו, ומרוב הפצרות פשוט החלטתי לבוא וכך היה... מיד שהגעתי כבר פיטם אותי בכל טוב סלה, ממטעמי רעייתו שתבלחט"א כאשר כל העת הוא דואג שאני ארגיש בבית, עד אשר חשתי שביתו של ר' חיים עוזר זה מקום שאסור לעבור חודש בלי להיות שם בהנאה הזאת, וכך אכן היה.

מידת הכרת הטובה הייתה כה חשובה לי אף ביום שמחת ליבי

ר' חיים עוזר זצ"ל ברוב טוב ליבו כל אימת שהיה מקבל איזה עזרה מחבר וכהנה רבות היה מודה לו בכל מאודו כשהוא מתנצל על כך שטרחת בשבילו

והנה אחת מני הסיפורים המעיד על גודל ישוב הדעת שתמיד ניכר אצלו ואף ביום שמחת ליבו.

כנהוג בכל חתונה בעת יוצא החתן ביום חופתו מחדר הייחוד הכל ששים ושמחים בשמחתו ומעלים אתו על אחד מן כתפי הבחורים, וסיפר בחור שזכה להעלות את ר' חיים עוזר על הכתפיים שלאחר שהורידו ר' חיים עוזר שכח להודות לו על שהרימו על כתפיו.

ולפני סוף הריקודים שטרם הסעודה, כשידיו של ר' חיים עוזר תפוסות בשני צידיו בידי ראשי הישיבות ר' חיים עוזר תר בעיניו אחר משהו בלא למוצאו, כשהסתיימו הריקודים ר' חיים עוזר צד בעיניו את אותו בחור שהרימו על הכתפיים באומרו "אני מתנצל שלא הודיתי לך שהרמת אותי אני כל הריקודים מחפש אותך אז שיהיה לך תודה רבה", ואתו בעל המעשה סיפר מעשה זה בבכי במהלך ימי השבעה באומרו, הרי ר' חיים עוזר זצ"ל לא הכירני כלל כי אני למדתי בשיבה של השווער ר' יצחק שליט"א לא היה לי קשר אישי עם ר' חיים עוזר אבל הוא ר' חיים עוזר זצ"ל בשוב דעתו הגדולה, וברוחב לבבו, לא נתן מנוח לעצמו עד אשר ימצא את אותו אחד כדי להודות לו.

הספד האבא במעמד הקמת מצבה במלאות השלשים

הרמב"ם כותב שהבכי באדם חכם עד שלשים יום ואח"כ הרי הוא טיפש אם בוכה, ונשאלת השאלה שהרי כתוב בספרים בשם האר"י קודש, מי שבוכה על שני בני אהרן מוחלים לו על כל עונותם, אז רואים שאפשר לבכות אף אחר שלשים יום, ואף יש ענין לבכות אחר שלשים יום.

ולכאורה צריך לומר שיש שני חלקים בבכי חלק אחד הוא על השבר בהסתלקות אדם מישראל, וחלק שני הוא על החיסרון שלנו יש בהסתלקותו שלא נזכה לאורו של הנפטר, כי אם בתחיית המתים

אבל כאן במקרה שלנו שהיה לנו כזה אור גדול בבית ודאי שאפשר ושייך להמשיך לבכות ולהתאונן על לכתו אל עולם האמת ואותנו עוזב לאנחות, כי אין לנו איך להמשיך לראות את האור הגדול של חיים עוזר את השמחת חיים שהיה לו בכל מצוה ומצוה שעשה, תמיד החיוך והמאור פנים היה נסוך עליו, תפילה בטעם התורה טעם, הכל עם כל טעם וחיות רוחנית, ואת זה אין לנו היום, על זה מותר לבכות על שחסר לנו את האור גדול, תמיד הוא היה במצב של שמחה, אם זה בדף גמ' אם זה אם זה בחסד, בערשב"ק היה אצלו בשמחה גדולה, להרגיש שעוד מעט נכנס שבת שמנוחה ושמחה בא אלינו, זה היה ההרגשה תמיד אצלו, הבין אדם לחבירו זה היה שאיפת חייו, הוא אף פעם לא ראה את זה כמעלה שאדם צריך להתפאר בזה שהוא עוזר לשני, זה לא מעלה כך זה צריך להיות מהות האדם, לחיות ולעזור לשני הוא לא חיי את עצמו במצב רגיל בכלל, הוא חיי כדי לעזור לשני זה היה מהותו.

ההרגשים שהיו לו ברוחניות תמיד רק להוסיף עוד ועוד קדו"ט, פעם יצא שנסע לים אחר חצות ביום שישי וכיון שהיה אחר חצות הוא טבל שם, וכשחזר טרם השבת הוא שאל 'אבא צריך לטבול עד פעם כי טבלתי בים', הוא רצה להגיע בשלימות, לשבת קודש, להגיע רוחני זה היה הרגשות שלו תמיד להוסיף עוד ועוד רוחניות.

הטובת העין שהיה לו הוא נורא נורא, סיפר אחד החתנים שלי שבשבת הראשונה שהגיע לשווער אחר שזכה לבוא באירוסין עם ביתו, הוא דיבר עם חתני בערך עשרים דקות ושבח ואומר, משבח ואומר עשרים דקות של שבחים ובסיכום אמר קיבלתי יותר ממה שחשבת, תמיד רק עין טובה לראות את השני רק בטוב.

אני לא בא להגיד מוסר אני לא ראוי להגיד במקום הנורא הזה מוסר, אבל כשאנו עומדים פה הכאב זועק לבד לראות את הקבר של ר' חיים מה צריך יותר מזה, ועל כזאת אבידה נוראה צריך להשתנות לגמרי בחיים, צריך שינוי!!! שהיה לע"נ

אבל צריך לדעת שכמה שזה כואב ושבוכים וא"א בכלל לתאר את גודל הכאב הנורא שיש לנו אבל הכל באהבה מהקב"ה, הכל השגחה פרטית, לכל אחד ואחד הקב"ה משגיח עליו בפרטות, וגם במצבים קשים הקב"ה טוב ומטיב, משפטיך תאום רבה!!! אנחנו לא יודעים חשבונות שמים אבל כפי הנראה הקב"ה לקח את השלמים את החזקים מאתנו ואתה חיים היית ראוי לכך היית שלם!, הוא היה עולה תמימה, המושג שאנו רואים לאורך הדורות מהו גודל הענין של עלוה תמימה, היה

אצל מרנא ר' יוסף חיים זונפלד זי"ע, שבנו נסתלק עליו בדמי חייו בערך בשנות השלושים לחייו ובזמנו לא היה אמצעי תחבורה כמו היום, והלוויה הייתה רגלית עד הר הזיתים, שזה כבר דרך ארוכה, אז אמרו לר' יוסף חיים זונפלד זי"ע מספיק הלכת האם אתה רוצה ח"ו שגם אתה לא תהיה ביננו ח"ו, הוא אמר באמונה תמימה, זהו עולה תמימה 'קרבת לד' ' והבעלים צריכים להיות על קרבן זה, אז אני רוצה להיות על גביו, רבותיי!!! הקרבנו קרבן לד', אזי אנו צריכים להיות בעלים על עולה תמימה זו, כך צריך להיות שזה קרבן לה', ולו זה ודאי טוב, כמה שזה קשה

והוסיף עדות שהציבור לא שמע זאת שהתוועדתי השבוע הבן שלי סיפר לי השובע ששוחח עם הנכד של ר' זבולון שוב שליט"א, שהיה שם באתרא קדישא במקום הנורא הזה בליל הלילה הנורא, וכמה דקות לפני שקרה האסון הקשה שמי יכילנו, הוא ראה אותו בשעה שתיים עשרה וארבעים בתוך רחבת תולדות אהרן, והוא העיד לבני אשר חזו עיניו "הוא היה כולו אדום בפנים רציניות אמר תהלים בעוד כולם מנגנים את ניוני הרגש טרם ההדלקה והוא אמר לו אתה לא נראה כמו תמיד, הוא לא הגיב רק אמר שלום וחזר לפרקי תהלים, הוא היה נראה אש, הוא העיד לבני שאחר שקרה האסון הוא מייד התקשר לחיים עוזר לדעת האם מה שהוא ראה את האורות שהיה על פני קשורים למה שקרה והברר שכן, אין ספק שלא היה לו דקה אחת של צער היה עולה תמימה ממש. הצער הוא שלנו של האלמנה הצעירה, של כל המשחה אבל לו ודאי טוב, הוא יושב קרוב להקב"ה בלא שום ספק לאמא שתחי' לכל המשפחה לנו זה צער אבל הקב"ה זה טוב ומטיב,

חיים תהיה מליץ יושר על אשתך היקרה שכ"כ העריכה אותך על הבת שלך תעזור להם מלעמלה, שיצלחו בכל אשר ילכו ללכת בדרכך דרך התורה והמצוות דרך האמת, תהיה מליץ יושר על אמא על כל המשפחה על השוער שכ"כ אהב אותך ואתה כמה כמה... אהבת אותו, תהיה מליץ יושר על ישראל שדאג ללוויה לקבר למצבה שיעזור ה' שיעבוד רק לשמחות מהיום ועלה, ותתפלל לכל מי שצריך שידוכים על כל החברים, אתה קרוב למעלה תתפלל שנזכה לביאת משיח צדקנו ולתחיית המתים שנזכה לראות אותך במהרה במהרה בתחיית מתים אמן ואמן !!!

מתוך כתבי הגאון ר' שלום סלר זצ"ל על בנו מחמדו ר' חיים עוזר סלר זצ"ל

ראוים הדברים למי שאומרים.

בפרשת השבוע פרק כ"ה פסוק י"ב-י"ג כתוב לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום, והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם וגו', וכתב הר"מ דהנה בשלמא לשיטת האבן עזרא דענין הברית הוא דנתן לפנחס הבטחה שלא יפחד מזמרי והוא ענין הבטחה, לכך שייך בזה שבועה לקיים הבטחתו, מה שא"כ לשיטת רש"י שפירש "שנתן לו כאדם המחזיק טובה וחנות למי שעושה עמו טובה, אף כאן פירש לו הקב"ה שלמותיו", א"כ מה שייך בזה ענין הבטחה, ותיירץ שם דעיקר הברית הוא כהונת עולם, שעיקר כהנים גדולים הם מזרע פנחס ואגב הברית מבשר לו שמחזיר לו טובה.

ובאמת איתא במדרש רבה ריש פרשת פנחס, פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, אמר הקב"ה בדין הוא שיטול שכרו לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום, גדול השלום שנתן לפנחס שאין העולם מתנהג אלא בשלום והתורה כולה שלום שנא' [משלי ג'] דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ואם בא אדם מן הדרך שואלין לו שלום וכן שחרית שואלין לו שלום ובאמת כך שואלין בשלום, שמע ישראל חותמין פורס סוכת שלום על עמו, התפלה חותמין בשלום, בברכת כהנים חותמין בשלום, אר"ש בן חלפתא אין כלי מחזיק ברכה אלא שלום שנאמר [תהלים כ"ט] ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, והרי כל הבריה כולל גשמיות ורוחניות הכל תלוי במידת השלום, שנתן הקב"ה לפנחס, ע"כ.

ובזוהר הק' איתא (ח"ג קע-ל) "שמות הקב"ה איקרי שלום ושבת איקרי שלום דאיהו שלמא דאילעא ותיתתא, ע"כ.

והנה אנו רואים עד כמה גדולתה של מעלת השלום, שצריך לבוא ולעיין מהו ענין מעלת השלום, דבודאי אינו כפשוטו שכל ענין השלום הוא העדר מחלוקת, דנראה שבדאי יש חפצא של שלום שהוא מושג מצד עצמו שהוא המביא לשלימות הבריה וצריכים לעיין מהו המושג 'שלום'!!! ויותר מזה שהרי מצינו דמידת השלום קיימת גם בעולמות העליונים, ששם לא שייך מחלוקת שכל מציאותו הוא כן בעולם הזה, ולכך צריך לעיין מה שייך לברכה במידת השלום, ודבר זה מצריך עיון על מהות וענין השלום.

והנה מצאתי בספר הק' נתיבות שלום להרה"ק מסלונים זי"ע שמרחיב לבאר בעומק המושג שלום, והעולה מדבריו שם הוא דהמושג שלום ענינו הוא שלימות ושם 'שלום הוא מלשון שלימות', וענינו הוא דשלימות הוא התכלית של הבריה וזה השגתו לעתיד לבוא אשר יתמלא כבוד ה' בעולם אז-לעתיד לבוא העולם יהיה שלם בתכלית השלימות, וזה השייכות שלנו היום בעוה"ר להשתייך ל'לעתיד לבוא' ע"י שאנו מבדלים את הטוב מן הרע, וזה מהות הברכה שקבל פנחס, ונתתי לו בריתי שלום פ' כיון שפנחס הלך במעשיו לבדל את הטוב מן הרע ע"י קנאותו על כבוד שמים לכך זכה למידת השלום שכל ענינה הוא לבדל את הרע מן הטוב ולזככה כפי אשר יהיה לעתיד לבוא

שכל העולם יהיה כולו טוב ולא יהיה מקום לרע אז העולם יעמוד שלם בתכלית השלימות, כי ענין השלימות אינו רק כאן כאן בעולם וכפי שמצינו מידי שבת בשבתו עת אנו מברכים את המאלכים 'שלום עליכם מאלכי השרת מאלכי עליון', שמהות הברכה שיהי' שלום, ולפי הנ"ל זה ברור כיון שהמושג שלימות אינו מושג גשמי רק ענינו הוא תכלית והתוצאה של בידול הרע מן הטוב, ובזה ברור מה שהתורה איקרי שלום כמו שנאמר שלום רב לאוהבי תורתך, שמי שמשוייך לתורה הק' אזי יהי' לו שלום, וקרבתו שמקרבין לד' איקרי שלום כמו שנאמר במדרש תנחומתא פרשת צו, וכן ענין השבת תפילתנו הוא לזכות לשלום השבת כיון שמהותו הוא שלום, וכך תיקנו נמי חז"ל במטבע התפילה 'ופרוש עלינו סוכת שלמך וכו' הפורש סוכת שלום עלינו וכו', וכך מבואר בזה"ק דכתב "מאן סוכת שלום דא היא שבתא", והיוצא מכל הנ"ל שענין השלום הוא המביא לתיקון הבריאה שקיים אצלנו.

ובעולם המעשה בעוה"ז, מהות השלום מתחלק לג' חלקים והדברים מבוארים במהר"ל בדרך החיים, א. הוא עניין שלו עם בוראו, ב. הוא עניין שלום עם חברו ג. הוא ענין שלום עם עצמו, כי יש אדם שעם עצמו אינו שלם כי המוח השכל רוצה והלב מקור התאוות אינו רוצה ויש ההיפך שהלב רוצה והמוח אינו רוצה, ולכך התכלית של שלימות האדם הוא ע"י שכיפה את לבו ומבטל רצונו לרצון אבינו שבשמים שע"י הוא שייך לג' המושגים של שלום לקונו, לחברו ובכך לעצמו, כי ע"י ביטול רצונו הוא שייך תמיד לרצות את לב קונו ולב חברו, ולהיות שלם בבין אדם למקום כמו בבין אדם לחברו.

ובזה ברור מה דפנחס זכה לברכה זו שהרי כלל ישראל הגיע עד מצב של גזירת כליה קנאתו של פנחס הוא בירר הטוב מן הרע והעצים בכלל ישראל את ענין הטוב ובכך זכה לשלימות של ברכת הקב"ה ש'אני נותן את בריתי שלום', וזכה לדרגה הגבוהה ביותר שילוד אשה יכול להשיג להיות שייך למושג של שלימות שתמצא לעתיד לבוא בגאולה הקרובה לבוא.

והנה ככל שעובר הזמן עדיין ! עדיין אנו מרגישים מיום ליום שעובר יותר קרובים יותר חשים שהנה יבוא יום, ונזכה לראות את ר' חיים עוזר זצ"ל שאצלי הוא בבחינת צדיק יסוד עולם, שתמיד ראיתי בו את המושג שלימות הן בן אדם למקום הן בבן אדם לחברו, והכל מתוך ביטול רצונו העצמי לפני רצון יתב"ש!!! יה"ר שנזכה באמת ללכת בדרכו להגיע ולהשיג את מידת השלימות ושנוכל להגיע למצב שאנו עושים רצונו יתב"ש בלבב שלם, אמן סלה.

נטפי דמע על ידידי ורעי כאח לי, הקדוש חיים עוזר זצוק"ל

הנני העני ממעש... אפתחה פי בתפילה ובתחנונים...

קשה שלא לפתוח במילים מרוממות אלו כשבאים לכתוב על הקדוש הגאון ר' חיים עוזר זכר צדיק וקדוש לברכה. עיני עיני ירדה מים על שבר בת עמי. הלב מסרב להאמין, לעכל ולקבל. חיים אייכה, חיים אייכה! ר' חיים עוזר, שרק מלכתוב את השם שלך אני מקבל צמרמורות בכל גופי מהבערה הענקית שנתת ותמשיך לתת לכולנו כל החיים. תמיד שאלתי אותך: מאיפה הבערה הפנימית הזאת שלך שפשוט שורפת כל דבר שהוא חיצוני? "סי ברענט א חיים" תמיד אמרתי עליך. היתה לך בערה פנימית של תורה, עבודה, מידות מופלאות ושמחת חיים נדירה שחייבת להגיע ממקום הכי טהור שרק שייך. אבקש מחילה מחיים שכיון שהלב סוער הדברים שאכתוב לא יהיו מסודרים וחסרים הרבה הן בפרטים והן בעוצמתם. אתנחם בכך שמהיכרותי את הגאון ר' חיים עוזר, אם הייתי יכול לשאול אותו מה לכתוב, היה אומר לי להמעיט ולהמעיט ככל האפשר.

ישיבה קטנה בית דוד

אי אפשר לשכוח איך מתוך שישים בחורים שנכנסו זה עתה לעולם הישיבות בלט חיים באור מיוחד וזהו, איך שעזר והדריך ונתן לכולם את ההרגשה הטובה ביותר למרות ההתחלה החדשה, איך היה עונה ומתייחס לכל אחד בסבר פנים מיוחדות איך תמיד סביב המקום שלו היה מעין שיעור בנוסף לשיעור של הר"מ, איך היה לומד עם כזה ברען, איזה פריש אדיר, סדר א', ב', ג' וד' כאחד. עין לא ראתה כזאת... ואולי בפתיחה נכתוב אנקדוטה שקרתה דווקא בסיום הישיבה קטנה לאחר שבועות מיגיעים של חזרות כדי להתכונן למבחנים בישיבות גדולות (שגם אז חיים כתמיד היה במרכז הסוגיות, עונה ומסביר לכולם) כשחזרנו יחד מהמבחן לישיבת פוניבז', ניגש חיים לגאון ר' צבי שינקר לברר אם יש תשובות למבחן. ענה לו ר' צבי בחיוך: חיים, אתה לא צריך לשאול. אם אתה לא התקבלת, אז מי כן?

ישיבה גדולה פוניבז'

כשחיים היה נכנס לבית המדרש, בית המדרש היה מתעורר. בשנים האחרונות זכיתי ללמוד עם חיים יחד בסדר ג' ואי אפשר לתאר את ההתלהבות היום יומית שלו בכל סדר וסדר שלמדנו יחד. וכיון שזכיתי לשבת בסמיכות אליו בשאר הסדרים ראיתי שבמשך כל היום זה כך. זה פשוט היה מופלא. לאורך כל שנות הישיבה, חיים היה פותח את הסדר מעשרה הראשונים. כשהיתה תפילת

רח • חיים הדבקים

מעריב לפני סדר ג' בהיכל הישיבה היה אפשר לראות כשעוד היו בחורים עם כובעים וחליפות את חיים שהיה כבר יושב על הגמרא עם האור הנדיר שהפיץ סביבו.

איי, חיים... גם בימים הכי עמוסים, למרות שלא היית נח בצהריים היית מגיע עם כזה אור וחיות ומאיר לכולנו את היום. תמיד היית אומר לי משפט שכשאני כותב אותו עכשיו אני מצטמרר: פנחס, אתה יודע שיש לנו פה את הגמרא, הקב"ה, אני ואתה. אני לא יודע מה היה אתמול ומה יהיה מחר. אנחנו פה כדי להבין את הסוגיה בלי לחץ. ואם תרצה, נשאר פה אפילו עד שלש בלילה. ויצא לנו הרבה שבכותך למדנו בבית המדרש עד אחד בלילה... ותמיד בסוף סדר הייתי נדהם שעבר הזמן כל כך מהר. הלימוד איתך היה תענוג מעין עולם הבא.

בסיום לימוד של כל סוגיא ואפילו מימרא של גמרא, חיים, עם החיוך הנדיר היה שואל: אז מה יצא לנו פה? והיה מסכם שוב ושוב את הנלמד.

חיים היה מתלהב מכל חידוש שחברותא אמו והיה טורח להדגיש לכולם שבאו לדבר איתו בלימוד: שמעת מה הוא אומר פה?

ועוד דבר מופלא ביותר, היו פעמים שהגיעו בסדר מספר בחורים לדבר באותו ענין, וחיים בלי להתעייף או להזכיר ברמז שכבר דיבר על ענין זה, היה עונה באותו ענין וחוזר שוב ושוב על אותו הסבר. תמיד שאלתי אותו: איך אתה מסביר לבחור הרביעי עם כזאת התלהבות כמו שהסברת לבחור הראשון? וחיים רק היה מחייך את החיוך המוכר שלו...

איי איי... חיים, אייכה???

ר' חיים, איך נותנים לשני תמיד את ההרגשה הכי טובה כמה נהנים איתו בלימוד ואת המילה הנכונה שתרים ותשמח אותו.

מהיכרותינו, למועלה מעשר שנים, אני לא זוכר שחיוכו הקבוע נמחק. הוא לא ידע מה זה כעס. עשר שנים שכל פעם שהיה חשש של לשון הרע, הוא לא היה מוכן לשמוע והיה אומר "אור הגנוז..." בכזאת פשטות. אם היה מתגלגל לדבר על אנשים היה אומר לי "הוא איש טוב", "הוא בחור פצצה"... וכך היה נגמר הנושא.

איש הלכה

חיים תמיד חתר לדעת את ההלכה הברורה ובכל דבר של ספק לא היה מוותר והיה מחמיר על עצמו בלי הרבה שאלות.

ורק כדוגמא לכך, בשבוע האחרון לחייו היה עם אשתו בבית החולים לאחר לידת בתם ושוחחתי איתו בטלפון. הוא רצה לקנות איזה דבר מאכל לאשתו ומאחר והיה זה חודש אחר הפסח טרח לברר אצלי על חנות שאפשר לסמוך שהכל שם בכשרות מהודרת והקמח מאחרי הפסח והתאמץ הרבה בשביל זה.

שמחת חתן וכלה

כידוע, היה מחמיר על עצמו בשמחת חתן כך שכל חתונה של בחור שיחסית לא היה במרכז החברה והיה חשש שלא יהיה מספיק שמח בחתונה, היה לוקח על עצמו את מלאכת ההרקדה לדאוג שכל מי שנמצא בחתונה ישתתף בשמחה וכל הזמן להסביר לחתן שמעולם לא היה בכזאת חתונה שמחה (והאמת זה היה נכון כי תמיד הוא דאג לכך).

וכך גם בכל סנטוחה היה מדבר דברים בשבח החתן ולפעמים היה שואל אותי או אחרים לפני כן אם החתן יבין למה הוא מתכוון ואם הדברים ישמחו אותו. וכאשר היה מסיים לדבר היה בתחושה עלאית שזכה לשמח חתן.

גם ב"חתונות קורנה" שהרבה מחמת המצב נתנו לעצמם פטור, חיים לא התעצל ונסע מנווה יעקב לבני ברק (כמובן עם השקית עם הגמרא בפנים... כדי לדאוג לשמחת חתן אמיתית.

אני זוכר שבאחת החתונות הללו החתן שח לי שבזכות חיים הוא שמח שהתחתן בתקופת הקורנה. היתה לו, לחתן, הרגשה שזאת החתונה הכי מיוחדת שהייתה.

אשרינו שזכינו בר' חיים כזה!

תמיד היתה לי הרגשה שר' חיים הוא אדם הכי רגוע בעולם ומצד שני הבן אדם שמספיק הכי הרבה בעולם והכל בכזאת פשטות.

מעולם לא שמעתי ממנו שבח על עצמו. הוא לא דיבר על עצמו ועל פעליו. היתה לו ענוה שאי אפשר לתאר.

הוא חי בהרגשה שלא מגיע לו כלום והקב"ה נותן לו כל הזמן מתנות חינם ואיך הוא יכול להחזיר לו על זה?

ואם הייתי שואל אותו איך בן אדם אחד מספיק כל כך הרבה קביעות בלימוד בהתמדה בלתי נתפסת ובעשיית מעשי חסד רבים, היה מבטל זאת ואומר על עצמו: עזוב, מה אני בכלל...

כיבוד הורים

אחד הדברים שיכולים להעיד על גדלותו של הגאון ר' חיים הוא שעד תקופת השידוכים לא היה לו פלאפון עליו ויצא כמה פעמים שביקש ממני שיחות ותמיד היה זה בשביל חסד או כדי לעכך את הוריו שלא ידאגו לו... והיה אפשר לראות בשיחה אחת מה זה לדבר עם אבא או אמא, פחד עם אהבה אדירה. מה זה להתיחס לבן אדם ואיך להתנהל עם משפחה בצורה הטובה ביותר.

בחורי ישיבות נוסעים פה ושם לשבת התאורות בצפת וכו' אבל חיים, למרות שהיה בשיא החברה וכולם תמיד ניסו ללחוץ עליו להצטרף, כמעט תמיד נמנע מכך באומרו שידע שלאמא שלו יהיה יותר עונג שבת אם ישאר בבית.

הכרת הטוב שלו היתה משהו נדיר. תמיד זכר כל טובה שמישהו עשה לו והודה לו על כך בלי הפסקה.

אפשר לכתוב ספר כפשוטו איך שחיים התנהל בתקופת האירוסין. איזו קדושה, איזו מחשבה בכל מכתב איזה רעיון לקדושת הבית הוא יכול להכניס במכתב.

כל פעם היה יוצא מזה יסודות.

בין הזמנים

נקודה נוספת שאני נזכר כעת וכל פעם הייתי יוצא בהתפעלות מחדש, מה היה בין הזמנים של חיים? חיים היה נוסע עם בני משפחתו לכמה ימים לצפת וכשהיית משוחח איתו באותם ימים, על מה הוא שמח? הוא היה מספר לי: היום זכיתי ללמוד בישיבת בין הזמנים ונסעתי לר' שמעון. זה

מה שתפס אותו! וגם כשיה חוזר לבני ברק היה מאושר שזכה להיות כמה פעמים אצל רשב"י וגומר כמה ספרי תהלים.

זכיתי והיה לי קביעות מיוחדת מידי מוצאי שבת לצאת איתו להליכה לצורך בריאות והתאוורות ואי אפשר לשכוח איך כל הליכה הפכה לספר מוסר מהלך ואציין כמה נקודות מיוחדות:

עצם ההליכה היתה רוחנית מאין כמוה. תמיד היה זה משולב עם וורטים משבת וכו'.

הייתי קורא להליכות עם חיים "הליכת הזיגזג". אם לחיים היה צד שבעוד מאתיים מטרים יש משהו שעדיף שהעין לא תראהו, היה מבקש ממני אם אפשר לחצות את הכביש כדי לא להכנס לנסיון חלילה.

ולכן, מאותה סיבה, במשך ששת השנים שזכיתי ללכת איתו, אף פעם לא רצה לשנות מסלול באומרו שאת המסלול שאנו הולכים הוא כבר מכיר ויודע ממה צריך להיזהר....

אחרי שעה ורבע של הליכה, כשהיינו חוזרים, הייתי משכנע אותו לשתות בבית הכנסת (בית אריה), אך היה אומר לי שלא בטוח שמותר כיון שלא למדנו בבית הכנסת ובשום אופן לא הסכים שאטרח ואוריד לו מהבית כוס מים.

כל פעם שהתקרבנו לחג או מועד מסויים היה אומר לי מהלכים ששמע מהרב פינקוס ועד הרב גלזר... כל מה שיכל לתת לו עוד הארה לחג, הוא דאג לשמוע ולהשמיע בצורה כל כך מיוחדת.

במוצאי שבתות החורף הקצרים, מידי חודש היתה מתקיימת חבורה מפני מרן הגר"א דויטש שליט"א וההליכות היו נקבעות לפי הזמן שהיתה מסתיימת החבורה. ובהליכה עצמה היה חוזר על עיקרי הדברים בצורה מאירה.

בתקופת השידוכים היו פעמים רבות שהיו מתקשרים לברר אצלו על בחורים לצורך שידוך וכזזה היה קורה במהלך ההליכה, היה היתה נעצרת כי חיים היה במקום אחר לגמרי. חצי שעה של מחמאות ופרגונים בצורה מיוחדת במינה... וכשהיה מסיים היה מדגיש למברר שבכל נקודה נוספת שתתעורר הוא ישמח לעזור. וגם כשהיה מדובר בשידוך שהציעו באותו זמן גם לו עצמו וגם לחברו... לא היה מהסס ומפרגן בצורה פלאית ביותר.

זכיתי לצאת עם חיים פעם אחת להליכה לאחר החתונה כאשר שנינו כבר נשואים והוא התעקש להגיע מנוה יעקב לקרית משה ולא הסכים לשמוע על אפשרות שנפגש באמצע הדרך. וכמה מתיקות היתה באותה הליכה... איך שהוא לא גמר להתפעל מהחסדים שהקב"ה מסובב אותו! וכל דבר שאנשים יכולים להתסכל עליו בצורה כביכול של מקרה, חיים עשה מזה כזה עסק איך שהכל רק מה' ואיך זה הסתדר וזה הסתדר... ואחרי למעלה משעה של הליכה הצעתי לו לנסוע ברכבת הקלה והוא סירב בעדינות האופינית לו והעדיף ללכת עוד עשרים דקות ברגל ואח"כ נסיעה של קרוב לשעה באוטובוס... וכשאמרתי לו: חיים אני מכיר אותך ויודע שזה קשור לרכבת הקלה, הודה לי והסביר שעכשיו זה ערב פורים וכל התקופה שלפני פסח זה זמן גדול ביותר להתחזק בכל הענין של שמירת העיניים. כשנפרדנו הציע בפשטות אם נח לי שנקבע סדר ג' והוא יבוא למקום מגורי.

חג ומועד

חיים, לא סתם פתחתי את מכתבי אליך במילים הנשגבות הללו "הנני העני ממעש", אתה זה שבכח השירה והניגון שזכיתי משמיא נתת מאווירת החג כבר 30 יום קודם הרגל, כאשר דרך קבע היית מסתובב בין הסדרים עם משנה ברורה וקיצורי הלכות על החג הממשמש ובא. וכדי להאהיב עלינו

ריא

את ההלכות ולקבל את ה"גשמאק" של החג הייט מוסיף איזה ניגון טוב שלא יכל להשאיר שום לב אדיש לקדושת החג המתקרב, "וטהר לבנו לעבדך באמת"...

סוכות

יצא לנו בהליכות לעבור דרך אזור חילוני יותר בסוף רחוב חזו"א ובסוכות היינו נתקלים בסוכות פסולות, כגון מתחת לגג, וחיין לא היה גומר להתפעל (למרות שהיתה פסולה) מכך שהתאמצו לבנות סוכה כי חשבו שזה טוב.

שמחת תורה

קשה שלא להזכר בשמחה האדירה במוצאי שמחת תורה של שנותיו האחרונות בישיבה אחרי שהתאמץ במשך שעות לשמח ולשמוח בשמחת התורה בכל עוזו הוא היה אומר לי: נכון שאני מרגיש שהגוף מפורק אבל העיקר זה השמחה לכבוד התורה. כל אחד שהכירו יכול להעיד שהיה שרוי בשמחה שלא מהעולם הזה, בכל דבר שהיה קשור לתורה.

פורים

איי... העין דומעת כשאני נזכר ביום קדוש זה, איך שחיים נתן לנו כל פעם מושגים חדשים איך מנצלים את היום הענק הזה.

בליל פורים היתה לו קביעות של שעות של לימוד. וביום הפורים, בנוסף לשעות הלימוד היה מסיים לומר ספר תהילים מתוך בכיות אדירות מחד ושמחה אדירה מאידך.

שבועות

כאשר נכנסנו להיכל הישיבה ראינו פרוז'קטור של אש. שטייגען אדיר מתוך שמחה נדירה. כי זה היה חיים. מצד אחד שמחת חיים, ומאידך לא לשכוח מהי מטרת החיים, בכל רגע ובכל מצווה. היה אפשר ללמוד ממנו המון רק מלהסתכל עליו שעה אחת. חיים, אייכה??? תמיד הרגשנו לידו שיש מגדלור של תורה ושמחה אין סופיים. חלק מהדברים נכתבים תקופה לאחר פטירתו ואני יכול להעיד שברגש שלי זה שחיים חי, חי וקיים איתנו. אין אירוע מל"ג בעומר ועד פסח, דרך יום כיפור וסוכות שאני לא מרגיש את הגאון ר' חיים עוזר סלר זצ"ל נמצא עם האור האדיר שלו. ואין זה מילים בעלמא אני פשוט מרגיש שהוא עומד לידי עם החיוך האדיר שלו ואומר לי גדל! אומר לכולנו - גדלו! כי זה היה ידידי, הגאון ר' חיים עוזר, מחייב אדיר לחיים של שלמות בכל העניינים. קשה לסכם במילים מסכת חיים אדירה כל כך כי באמת אין מילים שיוכלו לתאר אותה. יהי רצון שנזכה לנסות לתפוס מקצת ממעלותיך העצומות והנדירות ובמהרה דידן לבנין בית המקדש ותחיית המתים אכי"ר.

ת.נ.צ.ב.ה.