



ספר

# דור דורשיו

דרשות לשבת הגדול

מאת

הרב חיים הלוי וילשנסקי זצ"ל

לונדון

שנות תשכ"ב – תשמ"ט

הדפסה ראשונה      ניסן תשפ"ג



הרב חיים הלוי וילשנסקי זצ"ל



## תוכן עניינים

|     |  |
|-----|--|
| 7   | הקדמה  |
| 9   | תשכ"ב - זר העולה לדוכן                       |
| 23  | תשכ"ז - קטן שהגדיל בין שני פסחים             |
| 45  | תשכ"ח - לא תחמוד                             |
| 59  | תשל"א - טובת הנאה                            |
| 73  | תשל"ב - זכייה ובעלות באיסורי הנאה            |
| 97  | תשל"ח - אונס ליום אחרון                      |
| 111 | תשל"ט - קניין אגב                            |
| 128 | תש"מ - חזקת מרא קמא                          |
| 143 | תשמ"ה - חיוב צדקה לצרכי החג וגדרי הידור מצוה |
| 161 | תשמ"ט - מצות פריה ורביה                      |
| 172 | נספח- רשימות לדרשת שבת הגדול תשכ"ח           |
| 176 | Introduction                                 |

## הקדמה

"דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת" (קהלת א', ד').

בספר זה מכונסות חלק מדרשותיו של אבינו מורינו הרב חיים וילשנסקי זצ"ל לשבת הגדול, דרשות שנמסרו לאורך תקופה של 40 שנה. הדרשות הושמעו בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, בלונדון (הידוע גם בכינויו 'בית המדרש של וילשנסקי'), בו שימש בתפקיד רב הקהילה קרוב ליובל שנים.

בעוד שנכדיו וניניו הכירו אותו רק בסוף ימיו – הוא חי ב-17 השנים האחרונות של חייו בירושלים, עד גיל 99 – הם לא זכו להכירו בשנים שבהן היה בעמדת הנהגה רבנית נמרצת ושבחן יצר יצירה ספרותית- תורנית ענפה, בלונדון.

ספר זה נכתב על מנת שצאצאיו של הרב חיים יוכלו לדעת 'מאין באו', וכדי שיכירו את מפעלו הספרותי שנעשה באהבה רבה – אלו הדרשות – שלהן הוא הקדיש שעות רבות, בתקופה הפורייה ביותר של חייו. עיון בדרשותיו של הרב חיים יראה לנכדיו ולניניו שהם נצר לתלמיד חכם, ומעיון בכתביו האחרים – חלקם עדיין בהכנה לדפוס – הם יוכלו ללמוד על אישיותו הייחודית ועל אופיו החם.

הרב חיים וילשנסקי נולד בשנת תרפ"א (1921) בקניגסברג לרב פסח ומרים ביילה (לבית שניידר) וילשנסקי. אביו, הרב פסח, היה יהודי חסידי שברח לגרמניה מפרעות אוקראינה, ואמו, ביילה, נולדה בליטא. באותם ימים קניגסברג הייתה תחת שלטון גרמניה והנער חיים נשלח ללמוד בפרנקפורט בבית הספר על שם הרב שמשון רפאל הירש ובישיבתו של הרב ברויאר. עלייתם של הנאצים לשלטון האפילה על חיי המשפחה וחיים הגיש בקשה ללימודים, וגם התקבל, לישיבת גייטסהד שבאנגליה, אליה הוא ברח ב- תרצ"ט (1939), ערב פריצתה של מלחמת העולם השנייה. אמו, שבזכותו היא קיבלה את משרת טבחית הישיבה, התלוותה אליו. אביו ברח לאורוגוואי, שבה נשאר במשך שנות המלחמה, ורק לאחר המלחמה אשתו הצטרפה אליו. הרב חיים למד בישיבת גייטסהד, ולאחר נישואיו הצטרף לכולל של גייטסהד בראשותו של הרב אליהו אליעזר דסלר זצ"ל.

בשנת תש"ד (1944) הוא נישא לאווה (אסתר) הופמן – בתם של הרב משה ומרים הופמן – ילידי הונגריה, שהיו פליטים מאיטליה ושגרו בלונדון. ב- תש"י (1950) הרב חיים ואווה עברו מגייטסהד ללונדון, שם הוא שימש כמורה ללימודי קודש. עם זאת, עניינו העיקרי היה בית המדרש שאותו הוא ייסד, יחד עם קבוצת 'בעלי בתים', זמן קצר לאחר הגיעו ללונדון. הרב חיים נשא בתואר רב בית המדרש עד סגירתו בשנת תשנ"ז (1997).

הרב חיים היה איש בעל חזון, המלווה בדחף פנימי וברעיונות מקוריים. בנוסף להקמת בית המדרש, הוא היה פעיל מאוד בחינוך היהודי. בתחום זה הוא השפיע לבדו על מאות נערים ונערות יהודים, שלמדו בבתי ספר לא-יהודיים ברחבי לונדון, ושלווה שיעוריו ויוזמותיו הם לא היו זוכים בחינוך יהודי כלל. הוא ביקר בעשרות בתי ספר כאלה מדי שנה, והיה נוסע בכל רחבי לונדון דבר יום ביומו, בשעות העומס, על מנת למסור דברי תורה וחיזוק – כל יום בבית ספר אחר. הוא החל בפרויקט חלוצי זה לאחר שפרש מעבודתו כמורה במשרה מלאה, והמשיך בו עד שנות השבעים המאוחרות של חייו. הנאה מיוחדת הייתה לו למסור דברי תורה – גם לתלמידים שלא באו מרקע תורני, ובאמצעות קסמו, ההומור

והכישרונות המוזיקליים שלו – הוא ניגן בכינור בבתי הספר – הוא חיבב את עצמו על הילדים והשאר עליהם רושם ארוך ימים.

דבר נוסף שהסב לו הנאה רבה הוא לדבר בציבור – בין אם אמר דברי תורה, דרשות או שיעורים קבועים בבית המדרש – ובין אם דרש באירועים, שמחות, או בתוכניות רדיו יהודיות. על פי דרכו, יש תמיד לפתוח את הדברים ב"מילתא דבדיחותא" – בבדיחה או בסיפור מעניין, שאותו הוא סיפר בקסם המיוחד לו ובמבטאו הגרמני, בתיבול של ביטויים וניבים ביידיש. כך הוא תמיד הצליח למשוך את תשומת הלב של הקהל.

דרשותיו של הרב חיים שימשו אותו כבסיס לספר שהוא פרסם ב- תשנ"ט (1999) – 'לכבוד שולחן השבת', וכן לחוברת 'אבני דרך בחיים היהודיים'.

עם זאת, מאמציו הגדולים ביותר הושקעו בהכנת דרשת שבת הגדול ודרשת שבת שובה – אלו היו רגעי השיא של השנה. תחילת ההכנה של דרשות אלו הייתה מספר חודשים מראש, ואפשר היה למצוא אותו עם ערימות של ספרים על השולחן בזמן שהוא היה עורך את השיעור ולומד את המקורות בש"ס ובפוסקים, בונה ומעצב את הדרשה המיועדת. הן היו נמסרות לקהל בבוקר שבת הגדול או שבת שובה, לפני תפילת מוסף, ובית המדרש היה מלא וגדוש ב'בעלי בתים' מכל הסביבה, בנוסף לחברים הקבועים של בית הכנסת. ככלל, אורכה של כל דרשה הוא כשעה. הדרשה תיפתח בסיפור או בתובנות אודות חשיבותו של החג הממשמש ובא, בתוספת של הלכות רלוונטיות. עם זאת, מוקדי הדרשות היו תמיד 'החקירות' הלמדניות, והן המתפרסמות בכרך זה. בדרשותיו, הרב חיים נותן לשומעי לקחו את ההזדמנות לטעום את טעמים המתוק והערב של העיון והפלפול בדברי תורה, הוא מביע בהן את אהבתו ללימוד התורה, והחקירות היו בבחינת יישום של כוחו היצירתי בתחום ההלכה.

רשימותיו של הרב חיים לדרשות אלו, שנכתבו בכתב ידו, נועדו לשמש להנחיה עצמית לצורך מסירת הדרשות בבית המדרש. הן מעולם לא נכתבו למטרת פרסום. רשימותיו לדרשותיו הקבועות, שנמסרו במהלך השנה, נכתבו באנגלית, אולם את רשימותיו ל'חקירות' של דרשת שבת הגדול ודרשת שבת שובה הוא כתב בעברית, וזאת למרות שהוא השמיע את הדרשות הללו באנגלית. רשימותיו אלה שימשו בסיס לפרסום זה. אנו מודים מקרב לב לרב אהרן דוב פריימן – הנשוי ליוכבד, נכדתו של הרב חיים – על העבודה שהשקיע ברשימות ובפיתוחן לכדי חיבורים ערוכים ומקיפים העומדים בפני עצמם, ובתוספת של הפניות והערות שוליים. אנו סמוכים ובטוחים שהרב חיים היה שמח ומאושר לו ראה את עבודתו של רב אהרן.

מצורפת להלן בסוף הספר דוגמה מרשימותיו של הרב חיים לדרשת שבת הגדול תשכ"ח.

ישראל לירמן, חתנו של הרב וילשנסקי      א' ניסן תשפ"ג



## תשכ"ב - זר העולה לדוכן

### <sup>1</sup> כתב בספר "החינוך" (מצוה שע"ח):

"שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום, שנאמר (במדבר ו' כ"ג): 'כה תברכו את בני ישראל אמור להם'. משורשי המצוה שחפץ ה' בטובו הגדול לברך עמו על יד המשרתים החונים תמיד בית ה' וכל מחשבתם דבקה בעבודתו ונפשם קשורה ביראתו כל היום, ובזכותם תחול הברכה עליהם ויתברכו כל מעשיהם ויהי נועם ה' עליהם. ואל תתמה לאמור ולו חפץ ה' בברכתם יצו איתם את הברכה ואין צורך בברכת הכהנים, כי כבר הקדמתי לך פעמים רבות כי בכח הכשר מעשינו תחול הברכה עלינו, כי ידו ברוך הוא פתוחה לכל שואל בהיותו מוכשר ומוכן לקבלת הטוב, ועל כן כי בחר בנו מכל העמים ורצה שנזכה בטובו הזהירנו וציוונו להכין מעשינו ולהכשיר גופנו במצוותיו להיותנו ראויים אל הטוב. גם ציוונו בטובו הגדול לבקש ממנו הברכה ושנשאל אותה על ידי המשרתים הטהורים, כי כל זה יהיה זכות לנפשותינו ומתוך כך נזכה בטובו".

בסימן זה יתבאר דין זר הנושא את כפיו בברכת כהנים, הן אם הוא מברך על המצוה והן אם הוא אינו מברך עליה, הן אם הוא עולה לדוכן עם כהנים אחרים והן אם הוא עולה לבדו. והאם הסברא נוטה שהוא עובר באיסור כאשר הוא עולה לדוכן עם אחרים, או שמא איפכא מסתברא שהוא עובר באיסור דווקא כאשר הוא עולה לבדו.

נברר באיזה איסור עובר זר העולה לדוכן, ואם עובר באיסור זה רק אם הוא מכוון לשם מצות נשיאות כפיים, או גם אם הוא אינו מכוון לשם מצוה זו, ואם יש לתלות נידון זה בפלוגתא אם "מצוות צריכות כוונה" או אינן צריכות כוונה.

נבאר אם למאן דאמר "נשים סומכות רשות" מותר לברך על כל מצוה שאינו מחוייב בה, או שמא יש לחלק בין סוגי המצוות, ואם דין זר הנושא את כפיו יהיה שנוי בפלוגתא בין ר' יוסי דס"ל "נשים סומכות רשות" ובין ר' יהודה דס"ל שנשים אינן סומכות. כן נבאר מאי טעמא דמאן דאמר נשים אינן סומכות, ואם איכא למימר להאי טעמא בזר העולה לדוכן.

עוד נבאר אם ניתן לפרש מיעוטא דקרא: "כה תברכו, אתם ולא זרים", דקאתי למימר שאמנם אין הזרים חייבים לברך, אך מכל מקום הם רשאים לברך ולקיים מצוה זו.

וכן נעסוק באיסור ברכה לבטלה ונברר אם הוא איסור מהתורה, ומה היא הסברא לומר שיהיה מותר מהתורה, ואם יש לחלק לענין איסור זה בין כל ברכה ובין ברכת כהנים, ומה שיש עוד לחלק בין נשיאות כפיים במקדש או בגבולין.

נברר מהו איסור גניבת דעת, האם הוא אסור מהתורה ומהיכא נפקא לה, ומהו איסור "לפני עיור לא תיתן מכשול", ואם איסור זה קאי במי שהוא סומא ממש, ומה התחדש בסיפא דהאי קרא דכתיב: "ויראת מאלוקיך אני ה'".

כן נלבן האם מותר לזרים לברך את רעיהם בלשון הפסוק: "יברכך ה' וישמרך", ומדוע אין בזה משום איסור זר הנושא את כפיו.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשכ"ב ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

ובתוך הדברים יתברר עוד אם יש לעלות מנשיאות כפיים ליוחסין, דין בית כנסת שכולו כהנים למי מברכים, דין ברכת כהנים פנים כנגד פנים, דין העם שבשדות ועם שאחורי הכהנים, מצות יראת ה', ועוד כמה הלכות וגדרי דינים.

### א. דעת התוס' בפרק "כל כתבי" שאם אינו מברך אין איסור לזר לשאת את כפיו. אך בפרק "האישה שנתארמלה" איתא בגמ' שזר העולה לדוכן עובר ב"עשה".

איבעיא לגמ' אי מעלין מנשיאות כפים ליוחסין. ה"דרכי משה" תירץ את התוס' שאם עולה עם כהנים אחרים מותר, ואם עולה לבד עובר ב"עשה". ה"מגן אברהם" תירץ את התוס' בתרתי: או דס"ל שאיסור ה"עשה" הוא הזכרת השם בברכה לבטלה, או דס"ל כמאן דאמר "נשים סומכות רשות". הגר"ש קלוגר הביא שהקשו דאם סומכות רשות א"כ שרי נמי בברכה, ותיירץ לחלק בין מצוה שעיקרה הוא מעשה, למצות ברכת כהנים שעיקרה הוא שתחול ברכתו.

איתא בגמ' בפרק "כל כתבי" (שבת דף קי"ח ע"ב):

"ואמר ר' יוסי מימי לא עברתי על דברי חבריי, יודע אני בעצמי שאיני כהן אם אומרים לי חבריי עלה לדוכן אני עולה".

וכתבו שם התוס' (ד"ה "אילו היו אומרים לי"):

"לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה, שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל".

ולכאורה העולה מדבריהם הוא שאם אינו מברך אין איסור לזר לשאת את כפיו.

והנה איתא בפרק "האישה שנתארמלה" (כתובות דף כ"ד ע"א):

"תנו רבנן: אני כהן וחברי כהן, נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אישה, עד שיהיו ג', שניים מעידין על זה ושניים מעידין על זה. ר' יהודה אומר אף אינו נאמן להאכילו בתרומה עד שיהיו שלושה, שניים מעידין על זה ושניים מעידין על זה".

וקא סלקא דעתך דטעמא דר' יהודה הוא משום דחייש לגומלין, שעשו קנוניא ביניהם שכל אחד יעיד על חברו, ולהכי ס"ל דאינו נאמן אף להאכילו בתרומה. ולבתר הכי העמידה הגמ' (שם ע"ב) "איבעית אימא" במחלוקת ר' יהודה ורבנן, דפליגי אי מעלין מתרומה ליוחסין.

ופירש רש"י (ד"ה "במעלין מתרומה ליוחסין") וזו לשונו:

"ר' יהודה סבר הרואה שמאכילין תרומה לאדם בחזקת כהן, מעיד עליו בכל מקום שהוא כהן ומעלין אותו ליוחסין, הלכך אם תאכילו תרומה הרי אתה מביאו להשיאו אישה, וטעמיה לאו משום גומלין הוא, ורבנן סברי אין מעלין מתרומה ליוחסין" עכ"ל.

ולבתר הכי איבעיא הש"ס:

"איבעיא להו מהו להעלות מנשיאות כפיים ליוחסין, תיבעי למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין ותיבעי למאן דאמר אין מעלין. תיבעי למאן דאמר מעלין, הני מילי תרומה דעוון מיתה היא, אבל נשיאות כפיים דאיסור עשה לא, או דלמא לא שנה. תיבעי למאן דאמר אין מעלין, הני מילי תרומה דמתאכלא בצנעא,

אבל נשיאות כפיים דברהסיא אי לאו כהן הוא כולי האי לא מחציף איניש נפשיה, או דלמא לא שנה. רב חסדא ור' אבינא חד אמר מעלין וחד אמר אין מעלין".

והיינו דמחד גיסא מסתברא שזר לא היה אוכל תרומה כיוון שהיא עוון מיתה, מה שא"כ נשיאות כפיים שהיא רק איסור עשה<sup>2</sup>, ומאידך גיסא מסתברא דמאחר ונשיאות כפיים הוי בפרהסיא, אי לאו כהן הוא כולי האי לא הוי מחציף נפשיה לעלות לדוכן. עכ"פ מבואר מהאי סוגיא שזר הנושא את כפיו עובר באיסור עשה.

והנה פסק הרמ"א בריש הלכות "נשיאות כפיים" (או"ח סימן קכ"ח):

"ואין לזר לישא כפיו אפילו עם כהנים אחרים".

וב"דרכי משה" (טור או"ח סימן קכ"ח, סק"א) כתב עוד הרמ"א וזו לשונו:

"כתבו התוס' פרק 'כל כתבי' (שבת דף קי"ח ע"ב, ד"ה 'אילו') 'לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך' עכ"ל. ומצאתי כתוב על זה ולפי זה יכול הישראל לעלות עם כהנים והם יברכו לרוב עם הדרת מלך מה טוב. אכן לא נהגו. ואולי אפשר אף בלא כהנים יעלו עכ"ל. ועל דברי התוס' קשה לי דהא איתא בהדיא בכתובות פרק שני (דף כ"ד ע"ב) דזר הנושא את כפיו עובר בעשה. ואפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים, אבל לבד הוא עובר בעשה וצריך עיון" עכ"ל.

והיינו שהוקשה לרמ"א על מה שכתב ר"י בתוס' שאין איסור בזר העולה לדוכן, דהנה מבואר להדיא בסוגיין דפרק "האישה שנתארמלה" שזר הנושא את כפיו עובר באיסור עשה, ומתרץ שיש לחלק בין זר הנושא את כפיו עם כהנים אחרים שאם אינו מברך עימם אין כאן איסור, ובין זר העולה לדוכן לבדו, דבכה"ג אמרינן שעובר באיסור עשה.

וה"מגן אברהם" תמה על דברי הרמ"א דמנא ליה האי חילוק, ומהיכי תיתי שאם הזר עולה לדוכן עם כהנים אחרים שוב אין כאן איסור עשה<sup>3</sup>.

אלא שה"מגן אברהם" מתרץ את שיטת ר"י בתוס' דאולי ס"ל דאיסור העשה שנאמר בגמ' בפרק "האישה שנתארמלה" הוא גופא איסור הזכרת השם וברכה לבטלה.

ועוד כתב דיש לומר דמאחר ור' יוסי סבר ד"נשים סומכות רשות"<sup>4</sup>, א"כ ס"ל נמי דיש רשות לזר לישא את כפיו, ומאי דאמרינן דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה" הוא רק למאן דס"ל דנשים אסורות לסמוך.

וזו לשון ה"מגן אברהם":

"לא ידע ר"י פירוש דאמר ר' יוסי מימיי וכו' עיי"ש בתוס', וקשה דהא בכתובות אמרינן דזר הנושא כפיו עובר בעשה, ותרץ ב"דרכי משה" דבכתובות מיירי בפני עצמו ובשבת מיירי עם כהנים אחרים. וצ"ע מנא

<sup>2</sup> כתיב בקרא (במדבר ו', כ"ג): "דבר אל אהרן ואל בניו לאמור כה תברכו את בני ישראל אמור להם", וכתב רש"י בסוגיין (ד"ה "דאיסור עשה"): "כה תברכו- אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה".

<sup>3</sup> כן הקשה הב"ח (ריש סימן קכ"ח, ד"ה "ומדברי הגהת שו"ע"), וכתב דמדיוקא דקרא "אתם ולא זרים" משמע דלעולם איכא איסור "עשה" אפילו אם עולה עם כהנים אחרים.

<sup>4</sup> הגמ' בחגיגה (דף ט"ז ע"ב) רוצה להוכיח שסמיכה בקרבנות אינה צריכה שתיעשה "בכל כוחו", וזו לשון הגמ': "מיתיבי 'דבר אל בני ישראל' 'וסמך', בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, ר' יוסי ור' שמעון אומרים בנות ישראל סומכות רשות. אמר ר' יוסי סח לי אבא אלעזר פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים והביאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים, לא מפני שסמיכה בנשים אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים. ואי סלקא דעתך 'סמיכה בכל כוחו' בעינן, משום נחת רוח דנשים עבדינן עבודה בקדשים? אלא לאו שמע מינה לא בעינן 'בכל כוחו'. לעולם אימא לך בעינן 'בכל כוחו', דאמר להו אקפו ידינו (רש"י: הקילו ידיכם). אי הכי 'לא מפני שסמיכה בנשים', תיפוק ליה דאינה לסמיכה כלל? א"ר אמי חדא ועוד קאמר, חדא דליתא לסמיכה כלל, ועוד כדי לעשות נחת רוח לנשים". ובגמ' בראש השנה (דף ל"ג ע"א) אמרינן: "דתיניא 'דבר אל בני ישראל' - בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי ר' יהודה. ר' יוסי ור' שמעון אומרים: נשים סומכות רשות" עכ"ל. והיינו דר' יוסי ס"ל דאף שנשים פטורות ממצוה, אפילו הכי הן רשאיות לקיימה. ומינה נילף לכל מי שפטור ממצוה דאפילו הכי אם ירצה הרי הוא רשאי לקיימה.

ליה לר"י חילוק זה. ואפשר דס"ל לר"י דאיסור עשה היינו מה שמזכיר השם לבטלה בברכה, ועיין סוף סימן רט"ו (ס"ק ו'). ולולי דברי ר"י היינו אומרים דר' יוסי לא קאמר רק שהיה עולה לדוכן ואע"פ שהיה לו גנאי בדבר, ובאמת לא היה מברך. ועיין בספר 'באר שבע' (סימן ז') ובחידושי רש"א (שבת דף קי"ח ע"ב).

ועוד יש לומר- דמצונו פרק י' דעירובין (דף צ"ו ע"ב) דר' יוסי סבר אע"ג דכתיב (ויקרא א', ד') 'דבר אל בני ישראל וסמך' ולא בנות ישראל, מכל מקום רשות לנשים לסמוך, א"כ סבירא ליה ג"כ אע"ג דכתיב (במדבר ו', כ"ג) דבר אל אהרן וכו' מכל מקום רשות לזר לישא כפיו, ולכן תמה ר"י עליו, והא דאיכא בכתובות דזר עובר בעשה קאי אליבא דר' יהודה דאית ליה מעלין מתרומה ליוחסין עיי"ש בכתובות סוף הפרק (דף כ"ח ע"ב), ולדידיה נשים אסורות לסמוך כדאיתא סוף עירובין (שם), ולכן זר שנושא כפיו עובר בעשה. כן נראה לי עיקר, עיי"ש עכ"ל.

והג"ר שלמה קלוגר זצ"ל מברודי בחיבורו "חכמת שלמה" (המודפס על השו"ע) הביא מספר "עצי ארזים" שהקשה על דברי ה"מגן אברהם" דא"כ למה כתבו התוס' דאולי אסור לזר לעלות לדוכן משום ברכה לבטלה, הרי שיטת ר"ת בתוס' בראש השנה (דף ל"ג ע"א, ד"ה "הא") היא שהלכה כר' יוסי ד"נשים סומכות רשות" ולפיכך כתבו דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן אף שאינן מצוות עליהן, וא"כ לא הוי ברכה לבטלה. וכן שמעתי להקשות ממורי חמי (שליט"א) זצ"ל.<sup>5</sup>

ותירץ ה"חכמת שלמה" שיש לחלק בין מצוה שעיקרה הוא מעשה, למצות ברכת כהנים שעיקרה הוא שתחול ברכתו, וכך כתב:

"דבשלמא במצוה דהוי במעשה כגון שופר או תפילין או לולב, נהי דאינו מצווה, מכל מקום מצוה קעביד ומעשה הוי, דעכ"פ עביד מעשה, ולכך מותרות הנשים לברך. אבל ברכת כהנים דהוי רק דיבור, ועיקר הכוונה בזה הוא להיות מברכים את ישראל, והיינו כדי שיתברכו ישראל, וא"כ תינח אם הברכה חלה הוי מצוה, אבל אם אין הברכה חלה, לא הוי מצוה, וא"כ כיוון דעכ"פ אין מצוה על זרים לברך, וא"כ ניהו שמוותרים לברך עכ"פ לא חלה ברכתם, ועכ"פ ספק הוי אולי לא תחול הברכה, וא"כ לאו כלום עביד, ואיך שייך על זה ברכה, כיוון דלאו כלום הוא, ואתי שפיר" עכ"ל.

והיינו דמאחר והתורה לא נתנה לזרים את הכח שתחול ברכתם, א"כ לאו כלום עביד, וברכתו לבטלה, דכל עיקרה של המצוה היא להחיל את הברכה על ראשי ישראל. מה שא"כ מצוה כמו שופר או תפילין שעיקרן הוא גוף המעשה של המצוה, וס"ל לתוס' דכל מצוה שעיקרה רק מעשה יכול לקיימה גם מי שאינו מצווה עליה, וממילא גם אין ברכתו לבטלה.

<sup>5</sup> הרה"ג רבי משה הלוי הופמן זצ"ל. נולד בכפר סמוך לעיר פאפא שבהונגריה עילית לאביו רבי חנוך הלוי, נז"נ לבעל ה"נודע ביהודה" זצ"ל, ולאיתו הצדקנית מרת רחל ע"ה. למד בישיבות פאפא וחוסט ובישיבת פרשבורג. מאושיותיה התורניות של העיר לונדון, שימש כשו"ב ומגיד שיעור, היה הסמכות הגבוהה בענייני שחיטה באנגליה, לימד והסמך שוחטים ובודקים והורה הלכה למעשה. נבחר כמה פעמים להראות ולהסביר לרשויות את הצד ההומני שבשחיטה ההלכתית, כך התבקש להראות שחיטה לפני נציגים של הרשויות האנגליות כמו מועצת השחיטה של לונדון, ובהשפעתו נמנעה העברת חוק של איסור השחיטה בפרלמנט באנגליה ובהולנד. בביתו בסטמפורד היל שבלונדון התארחו באופן קבוע רבים מגדולי הדור וביניהם הגרא"א דסלר, הרב מפוניבז', הגר"ז סורוצקין, הגר"מ שולמן ראש ישיבת סלובודקה, הגר"י אברמסקי והגר"ל גרוסנס זצ"ל. נלב"ע בכ"ו בשבט התשכ"ז סמוך לשנת השבעים לחייו בעת ביקורו בארה"ק, ומנוחתו כבוד בבית החיים "הלפרין" בבני ברק, מול אוהל אדמו"רי ויז'ניץ, קרוב למקום מנוחתם של רבותינו ה"חזון אי"ש" והגרא"א דסלר זצ"ל.

ב. ה"עונג יום טוב" ס"ל דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה" בין לר' יוסי ובין לר' יהודה, כיוון שא"א לפרש ד"כה תברכו ולא זרים" היינו שאינם חייבים אך רשאים.

ועל ה"מגן אברהם" הקשה מדחזין שרבה הוכיח מר' יוסי שאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין. ועוד- דטעמי דר' יהודה שנשים אינן סומכות, לרש"י משום "בל תוסיף" ולתוס' משום עבודה בקדשים, ותרואוהו ליכא לפרושי הכא. ה"עונג יום טוב" מיישב את ר"י בתוס' דס"ל ד"כה תברכו ולא זרים" קאי במכוון לשם המצוה. ומה שנראה להקשות וליישב למאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה".

והנה ה"מגן אברהם" כתב לתרץ בשני אופנים את קושיית הרמ"א על דברי ר"י בתוס' מהא דאמרינן דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה", ובתירוץ השני כתב דמאחר ור' יוסי ס"ל "נשים סומכות רשות", א"כ ס"ל נמי דיש רשות לזר לישא את כפיו, וזו היא דעת ר"י בתוס', ומאי דאמרינן בגמ' דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה" הוא למאן דס"ל דנשים אסורות לסמוך. אך ה"עונג יום טוב" (שו"ת או"ח סימן ט"ו) הקשה על דבריו מהא דאמרינן בגמ' דהתם פרק "האישה שנתארמלה" (כתובות דף כ"ד ע"ב):

"אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא מהו להעלות מנשיאות כפיים ליוחסין? אמר ליה פלוגתא דרב חסדא ור' אבינא. הלכתא מאי? אמר ליה אנא מתניתא ידענא, דתניא ר' יוסי אומר גדולה חזקה שנאמר 'ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אישה ויקרא על שמם, אלה ביקשו כתבם המתייחסים ולא נמצאו, ויגאלו מן הכהונה, ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקודש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים'<sup>6</sup>, אמר להם הרי אתם בחזקתכם, במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול, אף כאן בקדשי הגבול, ואי סלקא דעתך מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, הני כיוון דפרסי ידיהו אתי לאסוקינהו. שאני הכא דריע חזקיהו, דאי לא תימא הכי למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין כיוון דאכלי בתרומה אתי לאסוקינהו, אלא לאו משום דריע חזקיהו. ואלא מאי גדולה חזקה? מעיקרא אכול בתרומה דרבנן, השתא אכול בתרומה דאורייתא", עכ"ל הש"ס.

וכדפירש שם רש"י (ד"ה "ביקשו כתבם המתייחסים") שהיו מן הכהנים שהתחתנו בגולה בבנותיהן של גויי הארץ וילדו להם בנים כדכתיב בספר עזרא והרי הם חללים<sup>7</sup>, והוצרכו הנולדים בגולה להתייחס בארץ ישראל כשעלו מן הגולה כדי להתיר להם לשרת במקדש שני, ובני חביה בני הקוץ שלא נמצא כתב היוחסין שלהם נפסלו מן הכהונה, ויאמר להם התרשתא הוא נחמיה בן חכליה אשר לא יאכלו מקודש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים, דכיוון שבבית שני לא היה להם אורים ותומים הרי שנאסרו באכילתם, ופירש לה ר' יוסי שאמר להם נחמיה "הרי אתם בחזקתכם", והיינו דבקדשי המקדש פסלינהו משום שלא הוחזקו בהם בגולה, שהרי הם נאכלים רק בירושלים, אבל בתרומה דהוי קדשי הגבול שנאכלים גם מחוץ לירושלים, בהא לא פסלינהו, משום שהוחזקו בהם בגולה, והיינו דאמר ר' יוסי גדולה חזקה. ומהכא מיייתי לה רבא דעכ"ח אין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, שהרי בנשיאות כפיים נמי הוחזקו בגולה והרי הם בחזקתם, ואי מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, מה הועילו חכמים בתקנתם, שהרי שוב יעלו אותם ליוחסין לשרת במקדש ולאכול בקדש ומשני הש"ס דאי משום הא לא אריא, דשאני הכא דריע חזקיהו, וכדפירש רש"י שהרי הכל רואין שאר כהנים אוכלין בקודשי מקדש והם אינם אוכלים, ויש כאן היכר גדול שיש בהם צד פסול, וליכא למיחש שיעלו אותם מנשיאות כפיים ליוחסין, אבל שאר בני אדם בזמן הזה דלא ריע חזקיהו, לעולם מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, ואי לא תימא הכי א"כ תקשי נמי למאן דס"ל מעלין מתרומה ליוחסין, דמה הועילו חכמים בתקנתם שאסרום בקודשי מקדש, הא כיוון שאנו מתירים להם לאכול בקודשי הגבול דהיינו תרומה, שוב ממילא יעלו אותם אף ליוחסין לשרת במקדש ולאכול בקדשי מקדש. אלא עכ"ח דמכיוון דריע חזקיהו שוב לא מסקינהו ליוחסין.

והקשה ה"עונג יום טוב" דהנה מגוף הפסוק לא קשיא מיד, שהרי בקרא כתיב "אשר לא יאכלו מקודש הקדשים", ואפשר לפרש ד"אשר לא יאכלו" קאי נמי בקדשי הגבול דהיינו תרומה, ולא רק בקדשי מקדש, וכדאמר לקמן:

<sup>6</sup> עזרא ב', ס"א-ס"ג.

<sup>7</sup> מלשון רש"י "והם חללים", נראה שאותם כהנים גיירו את בנות הגויים שנשא להם לנשים, אך חיללו בכך את זרעם מן הכהונה.

"לא במידי דאיקרי קודש ולא במידי דאיקרי קדשים", ואי הכי הרי שאין הם עומדים בחזקתם לשום דבר, וגם לא לנשיאות כפיים, ופשיטא שלא יעלו אותם ליוחסין, אבל בעלמא בזמן הזה היכא שהוחזקו הכהנים בנשיאות כפיים, שפיר נמי מסקינהו מנשיאות כפיים ליוחסין. אלא שר' יוסי הוא דמפרש לה לקרא דהרי הם בחזקתם ובתרומה אכלי, ורק בקדשי המקדש לא אכלי, וא"כ קשה דהא לפי מה שכתב ה"מגן אברהם", הרי מר' יוסי ליכא למפשט דאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין מדלא חיישינן שיבואו להעלות אותם מנשיאות כפיים ליוחסין, שהרי ר' יוסי ס"ל דליכא כלל איסור לזר לשאת את כפיו, כיוון ד"נשים סומכות רשות", ואי הכי פשיטא שלא יעלו אותם מנשיאות כפיים ליוחסין שהרי גם זרים עולים לדוכן, ומדחזינן דרבא מייתי לה ראייה מהך ברייתא דאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, עכ"ל דס"ל לרבא דר' יוסי נמי סבר דזר העולה לדוכן עובר בעשה.

ועוד הקשה ה"עונג יום טוב" על דברי ה"מגן אברהם", דהנה הא דקאמר ר' יהודה "בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות", פירש רש"י בפרק "יום טוב" בהא דמעכבין הנשים מליתקע בשופר (ראש השנה דף ל"ג ע"א, ד"ה "הא נשים מעכבין"), וכן בפרק "המוצא תפילין" בהא דמיכל בת כושי שהיתה מנחת תפילין ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל (עירובין דף צ"ו ע"ב, ד"ה "נשים סומכות רשות"), דהוא משום איסור "בל תוסיף", והתוס' (ד"ה "מיכל", דף צ"ו ע"א) כתבו דהוא משום עבודה בקדשים<sup>8</sup>, וא"כ הכא גבי זר הנושא את כפיו הרי וודאי דליכא לפרושי דהא דקאמר הש"ס דהוי ליה איסור עשה הוא משום דקסבר כר' יהודה, דהרי אם נסבור כשיטת רש"י דטעמא דר' יהודה הוא משום בל תוסיף, א"כ לא הוי ליה למימר "איסור עשה" אלא "איסור לאו", דהא "בל תוסיף" הוא איסור לאו, כדאמרין בפרק "ראוהו בי"ד" (ראש השנה דף כ"ח ע"ב) דהישן בסוכה ביום שמיני ילקה משום "בל תוסיף"<sup>9</sup>. וגם אם נפרש כפירוש התוס', הא וודאי דאף לר' יהודה דס"ל "בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות", הרי דליכא כל איסור בזר הנושא את כפיו, כיוון דבהא ליכא למימר להאי טעמא דעבודה בקדשים. וגם "בל תוסיף" ליכא לדעת התוס' אם אין הוא מכווין לשם קיום המצוה, דמאחר ואין חיוב לזר לשאת את כפיו, א"כ כשהוא נושא את כפיו הוי ליה לדידיה כמי שמקיים מצוה שלא בזמנה, שהרי אין לו "זמן" שהוא חייב לשאת את כפיו. וכשמוסיף על מצוה שלא בזמנה, אפילו לרבא דס"ל "מצוות אינן צריכות כוונה", בהא מיהא מודי שאין הוא עובר ב"בל תוסיף" שלא בזמנה של המצוה אם אין הוא מכווין לשם קיום המצוה, כמו שכתבו התוס' שם בעירובין<sup>10</sup>. וא"כ קשיא איך תלי לה ה"מגן אברהם" להאי דינא דאיסור נשיאות כפיים בזר בהאי פלוגתא דר' יהודה ור' יוסי.

ומשום הכי כתב ה"עונג יום טוב" דהא דקאמר הש"ס בפרק "האישה שנתארמלה" דזר העולה לדוכן עובר בעשה הוא בוודאי לכולי עלמא, בין לר' יוסי ובין לר' יהודה, ואף דפליגי אי "נשים סומכות רשות", התם הוא משום דאיכא לפרושי האי מיעוטא דילפינן מקרא ד"בני ישראל סומכים ולא בנות ישראל", דקרא לא בעי למימר דבנות ישראל אסורות לסמוך אלא שאין הן חייבות לסמוך, אך הרשות בידן לסמוך.

<sup>8</sup> זו לשון התוס': "אין נראה לר", דהא ר' יהודה לית ליה 'נשים סומכות רשות' ושמעינן ליה בפרק קמא דסוכה (דף ב' ע"ב) דאמר הילני המלכה היתה יושבת בסוכה וז' בניה עימה. ומיהו יש ליישב דמשום בניה היתה יושבת ולא מיחזי כבל תוסיף. אי נמי משום דשמעינן ליה לרבא בפרק 'ראוהו בי"ד' (ראש השנה דף כ"ח ע"ב) דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה, ולגבי אישה דלא מיחייבא הוי כשלא בזמנו דכיוון דלא מיכווני לה לא עברה. אך נראה דוחק. ונראה לפרש דטעמא למאן דאמר דלא הוי רשות, משום דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות ליזהר. ועלייה לרגל משום דמיחזי כמביאה חולין לעזרה, או משום ראיית פנים בעזרה שלא לצורך. ותקיעת שופר וסמיכה נמי דמעכבין למאן דלית ליה רשות, לאו משום דמיחזי מוסיף, אלא משום דתקיעה מלאכה דרבנן היא כדאמרין בפרק 'כיסוי הדם' (חולין דף פ"ד ע"ב) דאין וודא דוחה שבת. וסמיכה אפילו בהקפת יד מיחזי כעבודה בקדשים" עכ"ל. נמצא דלדעת רש"י הנידון הוא משום "בל תוסיף" וזהו טעם אחד דשייכא בכל המצוות שנשים פטורות מלקיימן. ואילו לדעת התוס' אין הנידון משום "בל תוסיף", כ"א בכל מצוה ומצוה יש טעם נפרד וחשש נפרד לדון בו אם כשמקיימות עוברות משום אותו הטעם.

<sup>9</sup> שם איתא דרבא ס"ל "מצוות אינן צריכות כוונה", והיינו דאף מי שאינו מתכווין כמתכווין דמי, ואותבין: "אמר ליה אביי אלא מעתה הישן בסוכה ילקה, אמר לו שאני אומר מצוות אינו עובר עליהן אלא בזמן", ופירש רש"י (ד"ה "מצוות אין עובר עליהן"): "בבל תוסיף, אלא בזמן, כגון חמשת המינין בלולב, וה' טוטפות בתפילין, חמש ציציות בטלית, אבל תוספת יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף" עכ"ל. א"כ מבואר דמכל מקום לכולי עלמא אם הוא עובר על לאו ד"בל תוסיף" ומתכווין לשם מצוה, הרי הוא לוקה עליו.

<sup>10</sup> ראה הערה 8 את לשון התוס' שכתבו דמשום דשמעינן ליה לרבא בפרק "ראוהו בי"ד" (שם) דאמנם מצוות אינן צריכות כוונה, אך בכה"ג שאינו מכווין למצוה הוא עובר עליהן ב"בל תוסיף" רק אם הוסיף עליהן בזמן. והיינו שלעבור עליהן שלא בזמן גם לרבא בעי כוונה. ולגבי אישה דלא מיחייבא במצוה שהזמן גרמא כלל, הוי כ"שלא בזמן", שהרי אין לה "זמן" שהיא חייבת בה, ומשום הכי אם אינה מכוונת לשם המצוה, הרי שאין היא עוברת בה משום "בל תוסיף".

מה שא"כ נשיאות כפיים דילפינן לה ממיעוטא דקרא "כה תברכו, אתם ולא זרים", בהא עכ"ח דלא בעינן להאי קרא למיעוטי שאין ישראלים חייבים לברך, משום שזה פשיטא שאינם חייבים בכך, דהא אי נימא דאף ישראלים חייבים לברך, א"כ מי יהיו המתברכים, וכמו שכתב הש"ס בפרק "אלו נאמרין" (סוטה דף ל"ח ע"ב) לגבי בית הכנסת שכולו כהנים דפריך התם: "למי מברכין"? היינו דאין סברא לומר שמחוייבים לברך אלו את אלו, ואף דקאמר התם דמברכין לעם שבשדות דאניסי מלבוא לבית הכנסת, מכל מקום לגבי ישראלים אין סברא לומר דמחייבי לברך לעם שבשדות, דבשלמא לגבי כהנים מצינן למימר דרמיא עלייהו חיובא לברך לעם שבשדות, משום שאילו היו העם שבשדות בבית הכנסת הרי היו הם מתברכים מהכהנים, ולכן השתא נמי דאניסי מלבוא מברכים אותם הכהנים מכל מקום, אבל אי הוי אמרינן דחיובא דנשיאות כפיים רמיא נמי על ישראלים, א"כ א"א לומר דמברכים לעם שבשדות, דהרי אילו היו העם שבשדות בבית הכנסת היה החוב לברך מוטל גם על העם שבשדות, ומהיכי תיתי למימר דהשתא דאניסי מלבוא יהיה החיוב לברך מוטל על אותם שבבית הכנסת, ובני העם שבשדות יהיו המתברכים, הרי החיוב לברך מוטל עליהם כמו על אותם שבבית הכנסת. א"כ אי נימא שאף ישראלים חייבים לברך, שוב תקשי מי המברך ומי המתברך.

אלא וודאי פשיטא שאין הישראלים חייבים לברך, ולא בעינן קרא להכי, ועכ"ח למימר דקרא ד"כה תברכו" קאתי למיעוטי דבני אהרן מברכים וישראלים אסורים לברך, ומשום הכי אף ר' יוסי דסבר לה בעלמא ד"נשים סומכות רשות", בהא מיהא מודי שאין רשות לזרים לישא את כפיהם בברכת כהנים. ומהאי טעמא אמרינן בגמ' דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה" ד"כה תברכו", ולא אמרינן דעובר משום לאו ד"בל תוסיף", משום דכמו שמצינו דהמניח תפילין בלילה עובר ב"עשה" ולא בלאו ד"בל תוסיף", אליבא דר' יוסי הגלילי דיליף מקרא ד"מימים ימימה" למיעוטי לילה מתפילין<sup>11</sup>, ומאחר והתורה ייחדה לו קרא לאיסורא, אפקי לה מאיסור "בל תוסיף" וקאי בהאי איסורא שייחדה לו התורה. הכי נמי ברכת כהנים, דילפינן מקרא ד"כה תברכו" למיעוטי אתם ולא ישראלים, ומאחר והתורה ייחדה לו קרא לאיסורא שוב נפיק לה מאיסורא ד"בל תוסיף". אמנם המניח תפילין בשבת עובר משום "בל תוסיף" כדאיתא בפרק "המוצא תפילין" (עירובין דף צ"ו ע"א), כיוון דליכא לן קרא למילף מיניה איסור הנחת תפילין בשבת, אלא שפטור מלהניח משום שהשבת היא אות ואינה צריכה לאות דתפילין<sup>12</sup>, ומאחר והתורה לא ייחדה לו קרא לאיסורא, בזה אמרינן שעובר עליו משום "בל תוסיף".

ומה שכתבו התוס' דר"י לא ידע מה איסור יש בזר הנושא את כפיו אם לא משום ברכה לבטלה, היינו משום דס"ל לר"י דאף דאיכא "איסור עשה" בזר העולה לדוכן היינו דווקא במכוון לשם מצוה דנשיאות כפיים, אבל בהא דאמר ר' יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי, שאם היו חבריו אומרים לו עלה לדוכן היה עולה, הא לא היה מכוון בזה כלל לשם מצוה דנשיאות כפיים, דהא ידע בעצמו שאינו כהן, אלא שהיה עושה כן ועולה לדוכן כדי שלא לעבור על דברי חבריו, אבל מאחר ואין זה לשם המצוה אינו עובר בזה ב"עשה", משום ד"אתם ולא זרים" מיירי דווקא במי שמכוון לשם מצוה דנשיאות כפיים. וכמו שמצינו בפרק "הקומץ רבה" (מנחות דף ל"ו ע"ב) דאף לר' יוסי הגלילי דס"ל "לילה לאו זמן תפילין הוא", מכל מקום אם מניח כדי לשומרן שלא יאבדו הרי זה מותר. וכן אמרינן בפרק "ראוהו ב"ד" (ראש השנה דף כ"ח ע"ב) לרבא דהתם: "לצאת- לא בעי כוונה, לעבור- בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה", והיינו שלצאת ידי חובת המצוה אין צריך כוונה, אך כדי שיעבור עליה

<sup>11</sup> זו לשון הגמ' בפרק "הקומץ רבה" (מנחות דף ל"ו ע"ב): "מאי קסבר? אי קסבר לילה זמן תפילין, שבת נמי זמן תפילין, אי קסבר שבת לאו זמן תפילין, לילה נמי לאו זמן תפילין, דמהיכא דממעטא שבת מהתם ממעטי לילות, דתניא 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות י"ג, י'), ימים - ולא לילות, מימים - ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי ר' יוסי הגלילי, ר' עקיבא אומר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד" עכ"ל. ועוד אמרינן התם: "אמר ר' אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר ב'עשה', ור' יוחנן אמר עובר ב'לאו'. לימא בר' אבין אמר ר' אילעא קא מיפלגי, דאמר ר' אבין אמר ר' אילעא כל מקום שנאמר 'הישמר' פ'ן 'ואל' אינו אלא 'לא תעשה', דמר אית ליה דר' אבין ומר לית ליה דר' אבין. לא, דכולי עלמא אית להו דר' אבין אמר ר' אילעא, והכא בהא קא מיפלגי מר סבר הישמר דלאו לאו והישמר דעשה עשה, ומר סבר הישמר דעשה נמי לאו". ופירש שם רש"י (ד"ה "הישמר דלאו לאו"): "ר' אלעזר סבר הישמר דכתיב במילתא דמזהר רחמנא לא תעשה הוי לאו גמור ללקות, כגון 'הישמר בנגע הצרעת' (דברים כ"ד, ח') דמשמע שלא יקוץ בהרתו, וכן 'הישמר לך פן תכרות ברי' (שמות ל"ד, י"ב), אבל הישמר לעשה כגון האי דמשמע לעשות תפילין, 'עשה' הוא" עכ"ל. ומכל מקום לכולי עלמא אינו עובר עליו בלאו ד"בל תוסיף".

<sup>12</sup> היינו דר' עקיבא דלא יליף לה למיעוטי לילה ושבת מהנחת תפילין מקרא ד"מימים ימימה" (ראה הערה קודמת), איהו נמי ס"ל דמכל מקום שבת לאו זמן תפילין היא משום שאינה צריכה אות, כדאיתא התם בעירובין: "והתניא ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים? תלמוד לומר 'והיה לך לאות על ירך', מי שצריכין אות יצאו אלו שהן גופן אות" עכ"ל. ובפרק "הקומץ רבה" (מנחות דף ל"ו ע"ב) קיימא לן כר' עקיבא ד"לילה זמן תפילין הלכה ואין מורין כן", והיינו כר' עקיבא דלא יליף לה להך מיעוטא ד"מימים ימימה".

משום "בל תוסיף" שלא בזמנה, צריך שיכווין לשם המצוה. וכבר התבאר לעיל דמאחר ואין חיוב לזר לשאת את כפיו, א"כ כשהוא נושא את כפיו הוי ליה לדידיה כמי שמקיים מצוה שלא בזמנה, שהרי אין לו "זמן" שהוא חייב לשאת את כפיו, וא"כ הכי נמי נימא לגבי "איסור עשה" ד"אתם ולא זרים", שעובר עליו רק אם הוא מכווין לשם המצוה של נשיאות כפיים.

ולכאורה יש להקשות על דברי ה"עונג יום טוב", דהא תינח למאן דאמר "מצוות צריכות כוונה", אבל למאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה" מאי איכא למימר. אמנם נראה דאף למאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה", יש לומר דבכה"ג שכוונתו היא להדיא לשם דבר אחר ולא לשם המצוה, אינו עובר באיסור<sup>13</sup>, והא הכא הרי כוונתו של ר' יוסי היתה להדיא כדי שלא לעבור על דברי חביריו<sup>14</sup>.

ג. האחרונים הקשו על תירוצו הראשון של ה"מגן אברהם", דברכה לבטלה אין בה איסור עשה כ"א לאו ד"לא תשא" לרמב"ם או איסור דרבנן לתוס'. ה"חת"ם סופר" מבאר את שיטת התוס', ומיישב את ה"מגן אברהם", דברכת כהנים הוא נושא שם שמים על מנת לשקר, ועובר על עשה ד"את ה' אלוקיך תירא".

ה"פני יהושע" מתרץ את הקושיא על ר"י בתוס', שרק נשיאות כפיים במקדש אסורה לזרים מהתורה מפני שהיא בשם ה' המפורש. הרמ"א לעיל יישב את ר"י בתוס', שאם מברך עם כהנים אחרים ליכא איסור, וה"הפלאה" כתב להיפך, שאם מברך באנפי נפשיה אזי ליכא איסור.

עד השתא הובאו דברי ה"עונג יום טוב" דקא מוטיב ופליג על תירוצו השני של ה"מגן אברהם", אמנם בתירוצו הראשון כתב ה"מגן אברהם" לבאר באופן אחר, והוא דאולי ס"ל לר"י בתוס' דאיסור ה"עשה" שנאמר בגמ' בפרק "האישה שנתארמלה" שיש לזר העולה לדוכן, הוא גופא איסור הזכרת השם וברכה לבטלה, וזו היא כוונת התוס' במה שכתבו: "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה". וכבר הקשו נמי על דבריו אלו<sup>15</sup> דאי הכי הרי אין כאן "איסור עשה" כלל, שכן שיטת הרמב"ם המבוארת בהלכות ברכות (פ"א, ה"ט) היא שאיסור הזכרת שם שמים לבטלה ילפינן ליה מקרא ד"לא תשא"<sup>16</sup>, וא"כ לדידיה הא הוי איסור "לאו" ולא "עשה", ולשיטת התוס' בפרק "יום טוב" (ראש השנה דף ל"ג ע"א, ד"ה "הא") הזכרת שם שמים לבטלה היא איסור מדרבנן, וא"כ לדידים מדאורייתא אין כאן לא איסור "לאו" ולא איסור "עשה".

<sup>13</sup> אמנם עיין ב"משנה ברורה" (סימן קכ"ח, סק"ג) וזו לשונו: "כתב בספר 'מגן גיבורים' דהא דאמרה תורה אתם ולא זרים אינו רק במתכוין לכוונת המצוה, אבל אי לא מכווין כלל לכוונת המצוה, רק שלא לעבור על דברי חביריו שחשבו שהוא כהן ואמרו לו עלה לדוכן, פשיטא שאין כאן איסור עשה כלל ע"ש. ונראה לי דכל זה דווקא למאי דקיימא לן לעיל (בסימן ס', ס"ד) דמצוות צריכות כוונה, דאי לא הכי אינו מותר רק דווקא אם מכווין בפירוש שלא לשם מצוה, או שאינו מכווין כלל לברכה" עכ"ל. היינו דס"ל דלמאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה" לא מהני מה שכוונתו היתה להדיא רק שלא לעבור על דברי חביריו, אלא בעינן שיכוון בפירוש שלא לשם מצות נשיאות כפיים.

<sup>14</sup> ראה לקמן את דברי ה"ביאור הלכה" (סימן קכ"ח, סק"ג).

<sup>15</sup> כן הקשו ה"הפלאה" בכתובות דף כ"ד ע"ב (ד"ה "רש"י ד"ה דאיסור עשה כה תברכו") והחת"ם סופר (שם, ד"ה "נשיאות כפיים דאיסור עשה").

<sup>16</sup> ראה בגמ' בפרק "אין עומדין" (ברכות דף ל"ג ע"א): "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". וכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א, ה"ט): "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשווא, והרי הוא כנשבע לשווא ואסור לענות אחריו אמן" עכ"ל. ועיין ב"מנחת חינוך" (מצוה ל', אות א') שהקשה וזו לשונו: "ולדידי צ"ע מאוד על הש"ס והרמב"ם, דבהדיא מבואר בסנהדרין שם (דף נ"ו ע"א) ובתמורה (דף ג' ע"א, ד' ע"א) דמוציא שם שמים לבטלה אף על עבירה אינו רק באזהרת 'עשה' דאת ה' ע"ש, מבואר להדיא דאינו רק ב'עשה' ולא בלאו דלא תשא" עכ"ל. וכתב דלאו דלא תשא הוא רק אם הוא דרך שבועה, והש"ס שכתב דעובר ב"לא תשא" נקט כן רק דרך אסמכתא. וכמו שכתבו התוס' בראש השנה (ד"ה "הא", דף ל"ג ע"א) דהיה דרשה דרבנן.



וה"חת"ם סופר" (שו"ת, קובץ תשובות סימן ס', עמ' ס"ח) מיישב את דברי ה"מגן אברהם", דהנה ביאור שיטת התוס' דאין המברך ברכה לבטלה עובר באיסור דאורייתא הוא משום דמכל מקום הרי הוא משבח ומודה להשי"ת, ולכן מדאורייתא יכול הוא לומר בהזכרת שם ומלכות "ברוך ה' הבורא את פרי העץ והאדמה והגפן", אפילו בשעה שאינו נהנה מהם, וכן יכול הוא לומר "ברוך מקדש השבת בזמנה" אף בימות החול. ואפילו אומר רק "ברוך אתה ה'" ותו לא, אינו עושה בזה איסור דאורייתא שהרי הוא מברך את ה'. אלא שרבנן הם שאסרו להזכיר שם שמים במטבע הברכות שלא בשעה שהוא נהנה מהם, או שלא בזמנם.

אמנם בברכת כהנים איכא עוד טעמא אחריתי לאסור, שהרי הוא אומר בנוסח מטבע הברכה: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן", ואיך יכול לומר כן אם באמת הוא ישראל, ונמצא שנשא שם שמים לומר דברי שקר וכזב, א"כ נהי דאיסור לא תשא דאורייתא ליכא דהרי כשאומר "ברוך אתה ה' אלוקינו" ופוסק, הרי הוא כבר מברך את ה', ואין כאן נשיאת שם ה' לשווא, מכל מקום כיוון שכוונתו היתה להזכיר שם שמים על מנת לשקר, הרי שעובר בזה על מצות "עשה" ד"את ה' אלוקיך תירא"<sup>17</sup>, כמבואר בפרק "הכל ממירין" (תמורה דף ד' ע"א) לגבי מקלל חבריו בשם, שעובר על מצות עשה ד"את ה' אלוקיך תירא" כיוון שמזכיר שם שמים על מנת לקלל. וה"מגן אברהם" פירש לשיטת ר"י בתוס' דהיינו נמי איסור ה"עשה" שזר העולה לדוכן עובר עליו, שהוא משום "את ה' אלוקיך תירא".

אבל ר' יוסי קאמר שאף בזה היה שומע לדברי חבריו, ש"אם אומרים לי חבריי עלה לדוכן אני עולה", משום דס"ל דמאחר וחבריו תלמידי חכמים הוו, הרי שנינו בפרק "כל שעה" (פסחים דף כ"ב ע"ב) דר' עקיבא דרש "את ה' אלוקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, וא"כ נמצא דאף שנושא שם ה' לשקר לומר שהתקדש בקדושתו של אהרן אף שהוא ישראל, אינו עושה כן מחסרון יראת ה', כ"א אדרבה הרי הוא עושה כן מיראת החכמים שאמרו לו לעלות לדוכן, ואינו עובר בזה על "את ה' אלוקיך תירא", כ"א מקיים בזה להך ריבויא דילפינן מהאי קרא גופא: "לרבות תלמידי חכמים", שאסור לעבור על דבריהם.

א"כ נמצא לדברי ה"חת"ם סופר" שאת דברי ה"מגן אברהם" אליבא דשיטת ר"י בתוס' בשבת, יש להעמיד אליבא דשיטת התוס' בראש השנה, דס"ל דהזכרת שם שמים בברכה לבטלה היא איסור מדרבנן אך מדאורייתא שרי, ודלא כשיטת הרמב"ם דס"ל דהוי איסור לאו דאורייתא. ו"איסור עשה" שנאמר בזר העולה לדוכן אינו משום ברכה לבטלה, כ"א משום "עשה" ד"את ה' אלוקיך תירא", מפני שהזכיר שם שמים על מנת לשקר ולומר שהתקדש בקדושתו של אהרן<sup>18</sup>.

ה"פני יהושע" (כתובות דף כ"ד ע"ב, ד"ה "בגמרא אבל נשיאות כפיים") תירץ את הקושיא על דברי ר"י בתוס' באופן נוסף, דיש לחלק בין נשיאות כפיים בגבולין ובין נשיאות כפיים במקדש, דהא דדרשין "כה תברכו, אתם ולא לזרים" יש לומר דהיינו דווקא בבית המקדש, כדאיתא בפרק "אלו נאמרין" (סוטה דף ל"ח ע"ב) דעיקר קרא בבית הבחירה איירי, וטעמא דאסור הוא משום שבמקדש הכהנים מברכים את העם בשם ה' המפורש, מה שא"כ בגבולין. וזהו שאמרו התוס' דר"י לא ידע מה איסור יש בדבר, היינו בגבולין, דלא יאה אלא כקורא בתורה יברך ה' וישמר וגו', ואי משום ברכה לבטלה מסתמא ר' יוסי לא בירך ברכת המצוות<sup>19</sup>.

וכתב ה"פני יהושע" דאע"ג דבפרק "האישה שנתארמלה" איירי בגבולין ולא רק במקדש, כדמוכח מהא דמיייתי התם (דף כ"ה ע"א) ראייה דמעלין מנשיאות כפיים ליוחסין ממאי דאמרין "תא שמע חזקה לכהונה נשיאות כפיים

<sup>17</sup> "את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תישבע" (דברים ו', י"ג).

<sup>18</sup> ובחידושי על הש"ס (כתובות דף כ"ד ע"ב) כתב עוד דיש לומר דמאחר וכהנים בזמן הזה הם כהני חזקה, ואף ישראל בזמן הזה אינו ישראל ברור ודלמא כהן הוא, ולשיטת הרמב"ם בהלכות "טומאת מת" (פ"ט, ה"ב) כל ספיקא דאורייתא שריא מן התורה, אלא דהכא שאני כיוון דאזלינן בתר רובא והרי רובא ישראל נינהו וא"כ הוי כוודאי ואסור. אמנם הך דאזלינן בתר רובא איתא מקרא ד"אחרי רבים להטות" כדאיתא בחולין (דף י"א ע"א), וא"כ שוב לא הוי אלא עשה ד"אחרי רבות להטות" למאן דאמר דלא אמרין אהדרין לאיסורא קמא, עיין תוס' בחולין (ד"ה רבא, דף צ"ח ע"ב). אמנם למאן דס"ל אהדרינהו לאיסורא קמא א"כ "אחרי רבות להטות" אהדרינהו לאיסורא קמא של ישראל וודאי העולה לדוכן למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

<sup>19</sup> עיין עוד בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן קמ"ט (ד"ה "ותמה אני").

בבבלי<sup>20</sup>, ואפילו הכי קאמר לה התם דאיכא "איסור עשה" בזר העולה לדוכן, יש לומר דלרבותא קאמר, דאיכא למימר דאין מעלין אפילו מנשיאות כפיים דבית הבחירה ליוחסין כיוון דליכא אלא "איסור עשה" בלבד, אבל למאן דאית ליה מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין היינו נמי בגבולין, אע"ג דבגבולין אפילו "איסור עשה" ליכא, משום דס"ל דכיוון דהוי בפרהסיא אי לא דכהן הוא כולי האי לא מחציף איניש נפשיה.

והנה הובאו לעיל דברי הרמ"א שכתב לחלק דאם הזר מברך עם כהנים אחרים ליכא איסור, ואם מברך באנפי נפשיה איכא איסור. אמנם ה"הפלאה" (כתובות דף כ"ד ע"ב, ד"ה "רש"י ד"ה דאיסור עשה כה תברכו") כתב שאילולי דברי הרמ"א היה נראה לו לומר להיפך מהם, דעובר עליו ב"איסור עשה" דווקא אם עולה עם כהנים אחרים, משום דנראה פשוט דכמו דאיכא מצות עשה לכהנים לברך את ישראל, הכי נמי איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים, וכן מצינו ביבמה שהמצוה להתייבם מוטלת גם עליה אע"ג דבקרא כתיב "יבמה יבוא עליה"<sup>21</sup> דמשמע שהמצוה היא עליו, אפילו הכי גם עליה מוטל החיוב להתייבם. תדע דהא קאמר בפרק כיצד (יבמות דף כ' ע"א) דמצות עשה דיבום דוחה "לא תעשה", ומוכח מינה דמצות יבום רמיא נמי על האשה, דאי לא נימא הכי, איך מותרת לעבור על "לא תעשה", וכמו שמבואר בתוס' בפרק השולח (גיטין דף מ"א ע"א, ד"ה "לישא") דאין אומרים "ליתי עשה ולידחי לא תעשה" היכא דבדידה ליכא "עשה". וא"כ הכא נמי בברכת כהנים יש לומר דעל ישראל נמי מוטל חיוב להתברך. וכתב ה"הפלאה" שמצא כן בספר "חרדים" דמצוה נמי על ישראל להתברך מן הכהנים<sup>22</sup>.

וכתב ה"הפלאה" דהנה בגמ' בפרק "אלו נאמרין" (סוטה דף ל"ח ע"א) איתא:

"תניא אידך 'כה תברכו'<sup>23</sup> פנים כנגד פנים, אתה אומר פנים כנגד פנים או אינו אלא פנים כנגד עורף, תלמוד לומר 'אמור להם' כאדם האומר לחבירו".

ועוד איתא התם (דף ל"ח ע"ב): "עם שאחורי הכהנים אינן בכלל ברכה"<sup>24</sup>, כיוון שאינם מתברכים מן הכהנים פנים כנגד פנים<sup>25</sup>, וא"כ ר' יוסי שהיה עולה עם הכהנים על הדוכן הוי ליה בכלל "עם שאחורי הכהנים"<sup>26</sup>, ולכאורה הוי איסור שמבטל מצות עשה המוטלת עליו להתברך מן הכהנים, אלא דאפילו הכי היה עושה כן כדי למלאות רצון חבריו, דמאחר ומה שאינו מתברך הוא ביטול מצוה ב"שב ואל תעשה", קאמר ר' יוסי דהיה שומע בזה לדברי חבריו.

אמנם אם עולה לדוכן באנפי נפשיה ליכא כל איסור, כיוון דאי לא ברכתו נמי הרי ליכא מאן דמברך, וא"כ אין הוא מבטל בזה את החיוב להתברך, ולהכי כתבו התוס' דר"ל לא ידע מה איסור יש כאן, כיוון דמירי בכה"ג שעולה לדוכן באנפי נפשיה ולא עם כהנים אחרים. אי לא משום ברכה לבטלה, דמאחר ועולה לבדו הרי שצריך לברך בעצמו.

<sup>20</sup> פירש שם רש"י (ד"ה "נשיאות כפיים בבבלי") חזקה לכהונה ש"הרואה נושא כפיו בבבלי מעיד עליו בכל מקום שהוא כהן ומקבלין הימנו, לפי שיש שם ישיבה ובי"ד קבוע בודקין אחר נושאי כפיים".

<sup>21</sup> "כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" (דברים כ"ה, ה').

<sup>22</sup> "ספר חרדים" (פרק י"ב, אות י"ח) והביאו ה"הפלאה" (ריש סימן קכ"ח): "וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים ליבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה" עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת "דבר אברהם" (חלק א', סימן ל"א) שהאריך בדברי ה"חרדים" וה"הפלאה".

<sup>23</sup> "דבר אל אהרן ואל בניו לאמור כה תברכו את בני ישראל אמור להם" (במדבר ו', כ"ג).

<sup>24</sup> כן פסקו הרמב"ם הלכות "נשיאת כפיים" (פ"ט, ה"ח), והטור ושו"ע (סימן קכ"ח, סכ"ד). אמנם העומדים מצדיהם של הכהנים הרי הם בכלל הברכה, כדאיבעיא ואיפשיטא בגמ' (שם), וכן פסקו הרמב"ם והטור ושו"ע. ועיין ב"בית יוסף" (ד"ה תני) שכתב דכל שלפני הכהנים אע"פ שאינן מכוונים כנגד פניהם אלא משוכים לצדדים, פשיטא דבכלל עם שלפני הכהנים הם. ואותם שהם אחורי הכהנים אע"פ שאינן מכוונים כנגד אחוריהם אלא משוכים לצדדים, פשיטא דהם בכלל אחוריהם. ובצידי הכהנים ממש בעיא בגמ' ואפשיטא דכבפניהם דמי.

<sup>25</sup> ראה ברש"י (ד"ה "דלא אניסי", דף ל"ח ע"ב): "העומדים בבית הכנסת אחורי הכהנים לא אניסי, אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבוא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת, הלכך אינם בכלל ברכה כדאמרין 'כה תברכו' פנים כנגד פנים".

<sup>26</sup> אף שעומד מצדיהם ולא מאחוריהם, מכל מקום הרי אינו עומד פנים כנגד פניהם.

וה"חת"ם סופר" כתב עפ"י דבריו אלו של מורו ה"הפלאה", דא"כ נראה לומר שבאמת לא היה עושה ר' יוסי שום איסור, כיוון דס"ל שהוא חוב גמור עבורו לקיים את דברי חבריו, ושוב הוי ליה כמו העם שבשדות דאניסי שהם בכלל הברכה אפילו אם הם אחורי הכהנים כמבואר שם בגמ' בסוטה, והיינו דקא משמע לן ר' יוסי שזהו חיוב גמור אצלו לקיים את דברי חבריו, עד שמחשיבהו כאונס לגביה כמו העם שבשדות.

## ד. זר העולה לדוכן עובר משום "גניבת דעת".

איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" אי הוי בסומא ממש או ב"סומא בדבר". הנראה מדברי רש"י ד"ויראת מאלוקיך" היינו שלא לגנוב את דעת הבריות. קושיית ה"ביאור הלכה" ממנהג העולם לברך איש את רעהו וג' תירוציו, ומה שנראה עוד ליישב.

ונראה לי לומר באופן נוסף, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות מכירה (פי"ח, ה"א):

"אסור לרמות את בני אדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל שווים בדבר זה. היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקח. ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור"<sup>27</sup>.

ומקורו בגמ' בפרק "גיד הנשה" (חולין דף צ"ד ע"א) ושם במימרא דשמואל שאסור לגנוב את דעת הבריות שיחזיקו לו טובה בחינם, ואפילו דעת עובד כוכבים אסור לגנוב<sup>28</sup>. ובגמ' לא התפרש מנא קאמינא לה<sup>29</sup>.

ונראה לי לומר סמך לדבר מדכתיב בפרשת קדושים (ויקרא י"ט, י"ד):

"לא תקלל חרש ולפני עיוור לא תיתן מכשול, ויראת מאלוקיך אני ה'".

ופירש רש"י על התורה:

"ולפני עיוור לא תיתן מכשול- לפני הסומא בדבר לא תיתן עיצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו. ויראת מאלוקיך- לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה ויכול להישמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלוקיך" עכ"ל.

והנה רש"י הוציא את הכתוב מפשטו, ופירש שאין הכתוב מדבר בסומא ממש, כ"א ב"סומא בדבר", וה"שפתי חכמים" (אות נ') מבאר את דבריו וזו לשונו:

"ואם תאמר מנא ליה לרש"י שפירשו כן, דלמא כמשמעו? ויש לומר שרש"י בעצמו מתרץ "ויראת מאלוקיך" שהדבר הזה וכו', ואי אמרת לפני עיוור כמשמעו הא דבר זה מסור לבריות דדעתו של זה לרעה, שהרי נתן תקלה לרגלי העיוור, ואין שייך ויראת מאלוקיך בדבר המסור לבריות, אלא וודאי אין פירושו כמשמעו" עכ"ל.

<sup>27</sup> וראה עוד ברמב"ם הלכות דעות (פ"ב, ה"ו), ובטור וש"ע חו"מ הלכות "אונאה ומקח טעות" (סימן רכ"ח, ס"ו).

<sup>28</sup> ובתוספתא (בבא קמא פ"ז, ה"ג) איתא: "שבעה גנבים הם, גדול שבכולם גונב דעת הבריות".

<sup>29</sup> אמנם הריטב"א שם (ד"ה "כדאמר שמואל") כתב בשם בעלי התוס' דנפקא לן מלאו ד"לא תגנובו" (ויקרא י"ט, י"א), כיוון דגניבת דעת בכלל גניבת ממון הוי. והרא"ם ב"ספר יראים" (יראים השלם סימן קכ"ד) כתב: "אבל גונב דעת הבריות במידי דממון הוי בכלל ממון, ועובר על לא תגנובו כדתינא בתוספתא ומייתי לה בחולין בגיד הנשה" עכ"ל. וכן כתב הסמ"ג (לאו קנ"ה).

והיינו שא"א לפרש "לפני עיוור" כפשוטו, שא"כ למה נאמר "ויראת מאלוקיך", הרי דבר זה מסור נמי לבריות, שהכל רואים שהוא מכשיל את העיוור, אלא וודאי קרא לא משתעי בסומא ממש כ"א בסומא בדבר, והבריות אינן יודעות שהוא מכשילו בעצתו, ולכך נאמר "ויראת מאלוקיך".

והרי לנו איפוא שמלבד האיסור לתת מכשול לפני הסומא בדבר, איכא נמי בהא מצות עשה של "ויראת מאלוקיך", שלא לגנוב את דעת הבריות שיסברו שדעתו לטובה, כיוון דקמי קודשא בריך הוא גליא שכוונתו לרעה<sup>30</sup>. ונראה לומר דזהו איסור ה"עשה" שנאמר בגמ' בפרק "האישה שנתארמלה" לגבי זר העולה לדוכן, שהרי הוא גונב את דעת הבריות ומטעה אותן לחשוב שהוא כהן ושברכתו מועילה, ועובר בזה על מצות "עשה" של "את ה' אלוך תירא"<sup>31</sup>.

אלא שר' יוסי לא הוי עביד איסורא אם היה עולה לדוכן מחמת שאמרו לו כן חבריו ולא רצה לעבור על דבריהם, דמאחר וחבריו מידע ידעי שאין הוא כהן, א"כ אין כאן משום גניבת דעתם.

והנה ה"ביאור הלכה" בריש הלכות "נשיאות כפיים" (סימן קכ"ח, ד"ה "דזר עובר בעשה") הקשה ממנהג העולם שמברכים איש את רעהו בלשון הפסוק "ברכה ה' וישמרך", ולא חיישי משום זר העולה לדוכן ו"כה תברכו" אתם ולא ישראלים, וזו היא לשונו:

"ולכאורה לפי זה יש לתמוה על מנהג העולם שנוהגין לברך אחד לחבירו בין שהוא כהן או זר בעת שמלווה אותו בלשון יברכה וגו', ואף שברכה כזו הוא שלא בשעת התפילה וידוע הוא מה שאיתא בירושלמי (פ"ד לתענית) לא מצינו נשיאת כפיים בלא תפילה, הלא זהו בוודאי רק תקנתא דרבנן דקבעוה בתפילה, ומדאורייתא אינו תלוי בזה כלל, תדע דהלא תפילה גופא לרוב הפוסקים הוא דרבנן, וא"כ כיוון דמדאורייתא יוצא בברכה בעלמא כשמברך אותם אפילו שלא בשעת תפילה, ועל זה אמרה התורה 'אתם ולא זרים', האיך מותר לזר לברך אחד לחבירו בלשון זה?" עכ"ל.

והיינו דפשיטא שמדאורייתא אין מצות ברכת כהנים אמורה רק בתפילה, אלא אפילו שלא בשעת התפילה, ונפקא מינה דהאיסור נמי שנאמר בזה "אתם ולא זרים" הוא אף שלא בשעת תפילה, ואיך יתכן שמנהג העולם להקל בזה.

ותירץ ה"ביאור הלכה" דיש לומר דמינה שמעין ד"מצוות צריכות כוונה", ומאחר ואותם אלו המברכים איש את רעהו בלשון הפסוק "ברכה ה' וישמרך" אין הם מכוונים בכך לקיום מצות ברכת כהנים, א"כ לית לן בה, ולא חיישינן בזה לאיסור.

ועוד תירץ דדלמא טעם מנהג העולם הוא משום דס"ל כשיטת ה"ב"ח (ריש סימן קכ"ח, ד"ה "ולכן נראה עיקר")<sup>32</sup> שרק בפריסת ידיים עובר הזר ב"עשה", ומאחר ואין מנהג העולם לברך איש לרעהו בפריסת ידיים, א"כ לית לן בה ולא חיישינן בזה לאיסור. אמנם ב"פרי מגדים" משמע דלא כה"ב"ח וס"ל דגם בלי נשיאת כפיים איכא נמי איסור לזר לברך ברכת כהנים.

ועוד כתב ה"ביאור הלכה" אי נמי יש לומר דכיוון דתיקנו רבנן שלא לישא כפיים בלא תפילה, א"כ שוב מי שאומר פסוקים אלו של ברכת כהנים בלא תפילה הוי כמכווין בפירוש שלא לקיים בזה את המצוה של ברכת כהנים,

<sup>30</sup> דמאחר וכתב ביה "ויראת מאלוקיך", א"כ כשהוא גונב את דעת חבירו הרי הוא עובר ב"עשה" ד"את ה' אלוך תירא" (דברים ו', י"ג. י', כ'). ראה ברמב"ם ספר המצוות (מ"ע ד') שכתב: "את ה' אלוך תירא זו מצות עשה", וכן כתב בהלכות "יסודי התורה" (פ"ב, ה"א). ועיין עוד בספר ה"יראים" (סימן ת"ה), ובספר "החינוך" (מצוה תל"ב).

<sup>31</sup> יש להעיר דאפילו אי נימא כן שהוא משום "גניבת דעת" ואיכא בזה ביטול עשה של יראת ה', הרי הוא עובר נמי בלאו ד"ולפני עיוור לא תיתן מכשול", ולדעת הראשונים הוא עובר משום לאו ד"לא תגנובו" (ראה הערה 29), וא"כ אמאי קאמר בפרק "האישה שנתארמלה" דעובר ב"עשה" ולא קאמר דעובר נמי משום "לאו".

<sup>32</sup> וכתב ה"ב"ח דלהכי קאמר התוס' "דר"י לא ידע מה איסור יש בדבר", משום שר' יוסי אם היה נשמע לחביריו ועולה לדוכן היה עושה כן בלי פריסת ידיים.

ומשום הכי שרי. דמאחר והם מכוונים להדיא שלא לקיים בזה את המצוה, בהכי סגי אף אי נימא דמצוות אינן צריכות כוונה.

אמנם לדידן דפירשנו שאין ה"עשה" אלא משום "את ה' אלוקיך תירא", כיוון שהוא גונב את דעת הבריות ומטעה אותן לחשוב שברכתו מועילה, א"כ שוב לא בעינן לכל הני תירוצי, אלא יש לנו לומר דבלאו הכי אתי שפיר ולא קשיא מידי, דמאחר ואין הם עושים כן על הדוכן, הרי שאין כאן משום "גניבת דעת", כיוון שאין הם מטעים בכך את הבריות לחשוב שהם כהנים.

## ה. העולה מכלל הדברים:

- דעת הר"י בתוס' בפרק "כל כתבי", שאם אינו מברך על המצוה אין איסור לזר לשאת את כפיו. והקשו עליו מפרק "האישה שנתארמלה" דאיתא התם שזר העולה לדוכן עובר ב"עשה", ושיש מקום לחשוש שמנשיאות כפיים יעלו ליוחסין.

ה"דרכי משה" תירץ שאם הזר עולה לדוכן עם כהנים אחרים מותר, ואם עולה לבד עובר ב"עשה". ה"מגן אברהם" הקשה מנא ליה האי חילוק, אלא שתירץ את התוס' בשני אופנים:

**אופן אחד:** דס"ל לר"י שאיסור ה"עשה" הוא גופא הזכרת השם בברכה לבטלה.

**אופן שני:** דס"ל לר"י להלכה כר' יוסי דאמר "נשים סומכות רשות", והמבואר בגמ' שעובר ב"עשה" הוא לר' יהודה דאמר נשים אינן סומכות.

הגר"ש קלוגר הביא את שהקשו על ה"מגן אברהם" דאם "נשים סומכות רשות" א"כ גם לא הוי ברכה לבטלה, ותירץ שיש לחלק בין מצוה שעיקרה הוא מעשה, למצות ברכת כהנים שעיקרה הוא שתחול ברכתו.

- ה"עונג יום טוב" ס"ל דזר העולה לדוכן עובר ב"עשה" בין לר' יוסי ובין לר' יהודה, כיוון שא"א לפרש מיעוטא ד"כה תברכו ולא זרים" דקאתי למימר שאינם חייבים לברך אך מכל מקום הם רשאים, כיוון דפשיטא שישראלים אינם חייבים לברך, דלמי הם מברכים. מה שא"כ בסמיכה ס"ל לר' יוסי דאיכא לפרושי מיעוטא דבני ישראל ולא בנות ישראל, שאינן חייבות לסמוך אך הן רשאיות. ועל ה"מגן אברהם" הקשה ה"עונג יום טוב" בתרתיו:

**חדא -** מדחזינן שרבא הוכיח מר' יוסי שאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, ואי איתא דר' יוסי ס"ל דזר עולה לדוכן כיוון שנשים סומכות רשות, א"כ לדידיה פשיטא שא"א לעלות מנשיאות כפיים ליוחסין.

**ועוד -** דטעמא דר' יהודה שנשים אינן סומכות, לרש"י משום "בל תוסיף", ולתוס' משום עבודה בקדשים, והנך תרי טעמי ליכא למימר הכא, דאי משום בל תוסיף הוי ליה לגמ' למימר דעובר בלאו ולא ב"עשה". ואי משום עבודה בקדשים, הא בנשיאות כפיים זה ליתא.

- ה"עונג יום טוב" יישב את ר"י בתוס' דס"ל ד"כה תברכו ולא זרים" קאי רק במי שמכווין לשם מצות נשיאות כפיים. והקשינו על דבריו דלמאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה" מאי איכא למימר. אמנם נראה לומר דבכה"ג שכוונתו היא להדיא לשם דבר אחר ולא לשם המצוה אינו עובר באיסור, והכא כוונתו של ר' יוסי היתה להדיא רק כדי שלא לעבור על דברי חביריו.

- האחרונים הקשו על תירוצו הראשון של ה"מגן אברהם", דברכה לבטלה אין בה איסור עשה כ"א לאו ד"לא תשא" לשיטת הרמב"ם או איסור דרבנן לשיטת התוס'. ה"חת"ם סופר" מבאר את שיטת התוס' דמדאורייתא ליכא איסור ברכה לבטלה, כיוון דמכל מקום הרי הוא משבח ומודה לה', ועפ"י זה מיישב את ה"מגן אברהם", כיוון דזר המברך על נשיאות כפיו הרי הוא נושא שם שמים לשקר לומר שהתקדש בקדושתו של אהרן, ועובר על עשה ד"את ה' אלוקיך תירא".
- ה"פני יהושע" תירץ את הקושיא על ר"י בתוס', שרק נשיאות כפיים במקדש אסורה לזרים מהתורה מפני שהיא בשם ה' המפורש, מה שא"כ בגבולין דשרי, דלא יהא אלא כקורא בתורה.
- הרמ"א ב"דרכי משה" יישב את ר"י בתוס' שאם הזר מברך עם כהנים אחרים ליכא איסור, אך ה"הפלאה" כתב סברא הפוכה, שדווקא אם הזר מברך באנפי נפשיה אזי ליכא איסור, כיוון דאי לא ברכתו נמי הרי ליכא מאן דמברך, וא"כ אין הוא מבטל בזה את החיוב שמוטל עליו להתברך.
- הבאנו את שכתב רש"י בחומש בעניין איסור "לפני עיור לא תיתן מכשול" אם בסומא ממש איירי או ב"סומא בדבר", ואת הנראה מדבריו ד"ויראת מאלוקיך" דכתיב בסיפא דקרא היינו שלא לגנוב את דעת הבריות. ועל פי זה הבאנו ביאור דין שאין ה"עשה" בזר העולה לדוכן אלא משום "את ה' אלוקיך תירא", כיוון שהוא גונב את דעת הבריות ומטעה אותן לחשוב שברכתו מועילה.
- ה"ביאור הלכה" הקשה ממנהג העולם לברך איש את רעהו ותירץ ג' תירוצים:  
**תירוצ' א'**, דמינה שמעינן ד"מצוות צריכות כוונה".  
**תירוצ' ב'**, כשיטת ה"ח, שרק בפריסת ידיים עובר הזר ב"עשה".  
**תירוצ' ג'**, דכיוון דתיקנו רבנן שלא לישא כפיים בלא תפילה, א"כ מי שאומר פסוקים אלו של ברכת כהנים בלא תפילה הוי כמכווין בפירוש שלא לקיים בזה את המצוה.
- כתבנו דלדידן דפירשנו שאין ה"עשה" בזר העולה לדוכן אלא משום "את ה' אלוקיך תירא", כיוון שהוא גונב את דעת הבריות ומטעה אותן, א"כ נראה ליישב את קושיית ה"ביאור הלכה" ממנהג העולם, דמאחר ואין הם עושים כן על הדוכן, הרי שאין כאן משום "גניבת דעת", כיוון שאין הם מטעים בכך את הבריות לחשוב שהם כהנים.

## תשכ"ז - קטן שהגדיל בין שני פסחים

<sup>1</sup> בסימן זה יתבאר דין קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, אם פסח שני ליה חיובא באנפי נפשיה אפילו אם לא היה בר חיובא בפסח ראשון, או דלמא תשלומין דראשון הוא שאם לא קיים את חובתו בפסח ראשון, יקיימנה בפסח שני.

נברר אם קטן נמנה על הפסח מן התורה, אם יכול אדם להקריב קרבן על חבירו שלא מדעתו, אם מי שלא ראוי להימנות על הפסח יכול לאכול ממנו, ואם איכא איסור ספיייה לקטן היכא דאיכא חינוך מצוה.

כן יתבאר דין קטן שהגדיל בתוך ימי ספירת העומר אם יכול להמשיך ולספור בברכה או דלמא אין זה "תמימות", נברר אם איכא למילף מהא דבעלמא קטן אינו מוציא את הגדול ידי חובתו להא דהכי נמי אינו יכול להוציא את עצמו במה שקיים בקטנותו.

נעסוק בדברי הרמב"ם שאם אכל כזית מצה בעת שטותו ואחר כך נתרפא, חייב לאכול שוב אחר שנתרפא, אם טעמו משום חסרון כוונה או משום דלא הוי בר חיובא, ואי דמי לאכל בהיותו קטן ואח"כ הגדיל.

נבאר את הסברא אמאי "מצוות צריכות כוונה" וכן את הסברא למאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה", והאם "מצוה שאין כיוצא בה לדבר הרשות" צריכה נמי כוונה. נדון אם קטן חשיב בר חיובא משום "חינוך" או דלמא אין הוא בר חיובא על גוף המצוה, או שאין מצוה זו מוטלת עליו אלא על אביו.

נברר אם קטן שמת אביו והגדיל קודם שעברו שלושים יום חייב באבילות, אי דמי למי ששמע שמועה קרובה, או דלמא דווקא מי ששמע שמועה קרובה ברגל מתאבל אחר הרגל כיוון דגברא בר חיובא הוא ורק יומא קגרים, מה שא"כ קטן דלא הוי בר חיובא כלל. כן יתברר אם קטן חייב בקריעה ואם חייב בשאר דיני אבילות.

נדון אם במצוות דרבנן נמי שעשה בקטנותו לא מהני ליה לכשיגדיל, ואם איכא חיוב חינוך לקטן אם תכף יגדיל ויקיים את המצוה, ומה שיש לחלק לפי זה בין אבילות לספירת העומר. נתלה במחלוקת רש"י ותוס' אי קטן מקרי בר חיובא מדרבנן, ונברר אם קטן הוי בר חיובא על מצות שחיטה ועל מצות תפילין.

נבאר לשיטת התוס' דקטן הוי בר חיובא מדרבנן אם מה שקיים בקטנותו מהני ליה בגדלותו אף במצוות מדאורייתא, אם המחוייב מדרבנן יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא.

נברר אי איכא נפקא מינה בין מי שהגדיל באותו הלילה בימי הספירה ובין מי שהגדיל בלילה שלאחריו, ואם איכא סברא למימר אף במי שלא ספר בקטנותו כלל שיוכל להמשיך לספור משיגדיל בברכה, ומה הדין במי שהגדיל בתוך ימי חולו של מועד ועשה סוכה לשיטת ר' אליעזר דבעינן "סוכה הראויה לשבעה".

נעסוק בדין מי שהיו לו בנים בנכריותו ונתגייר אם קיים פריה ורביה, אם הבנים נמי צריכים להתגייר, ואם הבנים שנולדו בנכריותו הם "ראשית אוננו" של אביהם הגר, ומה בין פריה ורביה למצות מצה שקיים בזמן שעוד לא היה בר חיובא.

נלבן את הסברא מה בין קרבן פסח ואכילת מצה: אם עיקרם על החפצא או על הגברא, ומה בין קיום חובת מצות פסח ומעשה ההקרה.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשכ"ז ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

נבאר אם קטנים רשאים להימנות על הפסח אף אי נימא שאינם חייבים בו, ומה בין קרבן חובה לנדבה לעניין דעת בעלים. כן נבאר אם מי שעשה פסח ראשון אך לא קיים מצוה בהבאתו חייב בפסח שני, ומה מקור דין הרמב"ם שלא תהיה החבורה כולה קטנים.

נברר אם מצות חינוך קטנים היא מן התורה או מדרבנן, ומה דין קטנים באכילת שרצים, באכילת דם ובטומאת כהנים.

### א. גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים אם חייבים בפסח שני.

אם פסח שני אית ליה חיובא באנפי נפשיה או תשלומין דראשון הוא. דעת המהר"י קורקוס שקטן נמנה על הפסח. הגמ' בפרק "אין בין המודר" אם יכול להקריב קרבן על חבירו שלא מדעתו, ואם שה לבית אבות דאורייתא. דברי הר"ן אם מי שלא ראוי להימנות על הפסח יכול לאכול ממנו, ודברי התוס' אם איכא איסור ספייה לקטן היכא דאיכא חינוך מצוה. קושיית ה"מנחת חינוך".

כתב הרמב"ם בהלכות "קרבן פסח" (פ"ה, ה"ז):

"גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו בראשון פטור".

וב"כסף משנה" הראה את מקור דברי הרמב"ם, והקשה עליו, וזו לשון ה"כסף משנה":

"בריש פרק 'מי שהיה טמא' פלוגתא דרבי ור' נתן, ופסק כרבי מחבירו. ומה שכתב 'ואם שחטו עליו בראשון פטור' איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא? וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיוון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני".

וזו לשון הש"ס בריש פרק "מי שהיה טמא" (פסחים דף צ"ג ע"א):

"דתניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי. ר' נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא, ר' נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. ור' חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא".

וביאר שם רש"י דרבי קסבר פסח שני רגל בפני עצמו הוא, וא"כ אית ליה חיובא באנפי נפשיה אפילו אם לא היה בר חיובא בפסח ראשון. ור' נתן קסבר דפסח שני תשלומין דראשון הוא, שאם לא קיים את חובתו בפסח ראשון, יקיימנה בפסח שני, ולפיכך מי שלא היה בר חיובא בפסח ראשון אינו מתחייב בפסח שני. אבל אין פסח שני מתקן את חיוב הכרת של מי שהזיד בפסח ראשון, ואם שגג בראשון והזיד בשני הרי הוא פטור על השני, שהרי פסח שני לית ליה חיובא באנפי נפשיה, ופטור נמי מכרת על פסח ראשון שהרי רק שגג בו. אמנם ר' חנניא קסבר דפסח שני הוי תקנתא דפסח ראשון מכרת דיליה, שאם הזיד בפסח ראשון הרי פסח שני פוטרו אף מן הכרת.

והרמב"ם פסק כרבי דגר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבים לעשות פסח שני. שאף שלא היו בני חיובא בפסח ראשון, אית להו חיובא לקיים פסח שני, משום שפסח שני אינו רק תשלומין למי שהיה בר חיובא בראשון ולא קיים חובתו, אלא פסח שני אית ליה חיובא באנפי נפשיה.

אמנם הרמב"ם הוסיף וכתב שאם שחטו עליו כבר בפסח ראשון פטור מהשני, אף שעוד לא היה בר חיובא בזמן פסח ראשון. והקשה עליו ה"כסף משנה" אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא? והיינו דאיך מהני ליה לאחר שהגדיל מה ששחטו עליו בפסח ראשון בעידנא דאכתי לא הוי בר חיובא. ותיירץ בשם המהר"י קורקוס דרחמנא רבייה



לקטן שישחטו עליו את הפסח ושיוכל הקטן להימנות על בני חבורה ששוחטין את הפסח, ולפיכך הוא נפטר ע"י כן מפסח שני אף שהגדיל בין שני הפסחים.

והנה איתא בש"ס בפרק "אין בין המודר" (נדרים דף ל"ה ע"ב):

"דאמר ר' יוחנן הכל צריכין דעת חוץ ממחוסרי כפרה<sup>2</sup>, שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בנותיו הקטנים, שנאמר 'זאת תורת הזב'<sup>3</sup> בין גדול בין קטן".

והיינו שכל הקרבנות צריכים שיהיו מקריבים אותם מדעת הבעלים, חוץ מהני "מחוסרי כפרה" שהתורה ריבתה בהם שיכול להקריבם אף על בניו ובנותיו הקטנים<sup>4</sup>, והוא הדין שיכול להקריבם אף על חבירו שלא מדעתו. כיוון שאין הם צריכים דעת בעלים. וכן פירש הר"ן (שם, ד"ה "שנאמר"):

"וכי היכי דאדם מביא קרבן על בנו קטן שאין לו דעת, הכי נמי שלא מדעתו של חבירו" עכ"ל.

ולקמן מינה הקשה על כך הש"ס (שם, דף ל"ו ע"א):

"אלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו שכן אדם מביא על בניו ועל בנותיו הקטנים, אלמה אמר ר' אלעזר 'הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום?' אמר ר' זירא 'שה לבית אבות'<sup>5</sup> לאו דאורייתא. וממאי? מדתנן האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיוון שהכניס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עימו. ואי אמרת שה לבית דאורייתא, על בישראל קאי ומזכי להו? אלא למה להו דאמר להון אבוהון? כדי לזרזן במצוות. תניא נמי הכי מעשה היה וקדמו בנות לבנים ונמצאו בנות זריזות ובנים שפלים".

והיינו דאם כן, הכי נמי נימא שיכול אדם להביא קרבן פסח על חבירו, שהרי אדם מביא קרבן פסח על בניו ובנותיו הקטנים, ואמאי קאמר לה ר' אלעזר דאם הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום. ותירצה ר' זירא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", כלומר - הא דכתיב בקרא "שה לבית אבות" דיש במשמעו שחייב אדם למנות לשחיטת פסחו אף את בניו ובנותיו הקטנים לאו דאורייתא הוא, וביאר הר"ן:

"דמן התורה אין הקטנים צריכין להימנות בשה עם בני חבורה, אלא אוכלין ממנו אף על פי שלא נמנו עליו. דאע"ג דאין פסח נאכל אלא למנויין, הני מילי בראויין להימנות, אבל קטנים דלאו בני הכי לית לן בה".

והיינו דמן התורה אין הקטנים צריכים להימנות עם בני חבורה על קרבן הפסח, ואע"פ כן הם אוכלים ממנו מבלי להימנות עליו, דמאחר ואין הקטנים שייכים בחיוב זה של הימנות לקרבן הפסח, הרי שלא עליהם נאמר הדין שאינו נאכל אלא למנויין. ולהכי אם הביא קרבן פסח על חבירו שלא מדעתו לא עשה ולא כלום, כיוון דלא מצי למידק לה דמהני ליה מהך דאכילת קטנים בפסח, דשאני קטנים דמדינא אינם צריכים להימנות על הפסח כלל.

ה"מנחת חינוך" (מצוה ה', אות ב'<sup>6</sup> ד"ה "והנה למנות הקטן") הביא עוד את התוס' בפרק "האישה" (פסחים דף פ"ח ע"א, ד"ה "שה") שכתבו נמי דשה לבית אבות לאו דאורייתא הוא, כמפורש בסוגיא הנ"ל דפרק "אין בין המודר", והקשו התוס' התם דאיך מאכיל מן הפסח לקטנים, הא אסור להאכיל את הפסח שלא למנויין, ונהי

<sup>2</sup> כתב הר"ן (ד"ה "חוץ ממחוסרי כפרה"): "זב וזבה ומצורע ומצורעת ויולדת. ובכולהו כתיב 'תורת'. וקרי להו 'מחוסרי כפרה' משום שאסורין ליכנס למקדש ולאכול בקדשים עד שיביאו כפרתן. והני כיוון דאין קרבנן בא לכפרה אין צריכין דעת, אבל כל שצריכין כפרה על חטא צריכין דעת" עכ"ל. ומבואר מדבריו דמאי דקרי להו "מחוסרי כפרה" הוא לשון מושאלת, אבל באמת אין קרבנן בא לכפרה.

<sup>3</sup> "זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה" (ויקרא ט"ו, ל"ב).

<sup>4</sup> ביאר ב"פירוש הרא"ש", שאם התורה ריבתה "בין גדול ובין קטן" יש לומר שאביו מביא את קרבנו, שהרי קטן לאו בר דעת הוא להביא קרבן,

<sup>5</sup> "דברו אל כל עדת ישראל לאמור בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" (שמות י"ב, ג').

<sup>6</sup> אות ג' בהוצאת "מכון ירושלים".

דקטן האוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו מן האיסור, הא לספות לו את האיסור בידיים הרי זה אסור כדאמר בפרק "חרש" (יבמות דף קי"ד ע"א).

ומתירים התוס' דמאי דאמרינן בפרק "חרש" קאי לגבי איסור אכילת שרצים דילפינן מ"לא תאכלום" דלא ליספו להו לקטן בידיים, וא"כ אין איסור לספות לקטן בידיים אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא "חינוך מצוה" שרי לספות להם. והמבואר מדברי התוס' הללו דהא דנמנין הקטנים על הפסח שיהיו מבני החבורה הוא מטעם "חינוך מצוה".

נמצא איפוא דלגבי קטנים לא שייך איסור אכילת הפסח שלא למנויו, או מן הטעם שכתב הר"ן בנדריים (המובא לעיל) דאין האיסור אלא במי שראויים להימנות עליו, או מן הטעם שכתבו התוס' בפסחים דמשום חינוך שרי<sup>8</sup>.

והקשה ה"מנחת חינוך" (שם, ד"ה "ולפי") וכן הקשה נמי רבינו הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל בחידושו על דברי הרמב"ם דלעיל, דהנה ה"כסף משנה" כתב בשם המהר"י קורקוס דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו את הפסח ושיוכל להימנות על בני חבורה ששוחטין את הפסח, ומשום הכי כתב הרמב"ם דאם שחטו על הקטן בפסח ראשון והגדיל לפני פסח שני הרי הוא פטור מפסח שני. ולכאורה הא בסוגיא דפרק "אין בין המודר" הנ"ל התבאר ד"שה לבית אבות" לאו דאורייתא הוא, ואין הקטנים צריכים מן התורה להימנות על הפסח, ומשום הכי אין הם בכלל הדין ד"אינו נאכל אלא למנויו". ואי הכי הרי קושיא הדרא לדוכתא דאיך יפטר מפסח שני לאחר שהגדיל ע"י ששחטו עליו בקטנותו בפסח ראשון בעידנא דאכתי עוד לא הוי בר חיובא. וכתב ה"מנחת חינוך" דלומר דמאחר והוא היה חייב מדרבנן אף בקטנותו ייפטר ע"י זה מחיוב דאורייתא שבא לו לאחר מכן, דבר זה צ"ע.

ומביא עוד מהגמ' בפרק "ראוהו בי"ד" (ראש השנה דף כ"ח ע"א) דאמרינן התם:

"כפאו ואכל מצה יצא. כפאו מאן? אילימא כפאו שד והתניא 'עיתים חלים עיתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפיקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו'. אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים".

והיינו שאם כפאוהו פרסיים לאכול מצה בליל ראשון של פסח, אע"ג שלא נתכוון לצאת ידי חובת המצוה יצא, אמנם אם אכל את המצה מחמת שהשטתה, לא יצא בכך ידי חובתו שבאה לו אח"כ כשהתפכח משטותו באותו הלילה.

וביאר שם ב"טורי אבן" (ד"ה "אלא כפאו שד") דמכיוון שבאותה השעה היה שוטה ופטור מן המצוות א"כ אכילה דאותה השעה לאו כלום היא, וכי הדר הוי חלים באותו הלילה שוב נעשה בר חיובא לחזור ולאכול, ואכילה קמייטא שאכל בעידנא דלא הוי בר חיובא, לא פטרתו מן חיובא שבא לו לאחר מכן משנתפכח, לפי שאין עשיית המצוה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב.

וא"כ הכא נמי דברי הרמב"ם לכאורה צריכים ביאור, דאיך ייפטר מפסח שני בזמן היותו גדול ע"י כך ששחטו עליו פסח ראשון בזמן היותו קטן.

## ב. קטן שהגדיל בתוך ימי ספירת העומר, אם יכול להמשיך ולספור בברכה.

**אם איכא למילף מהא דקטן אינו מוציא את הגדול להך דקטן שהגדיל. אכל מצה בעת שטותו ואח"כ התפכח אי דמי לאכל בהיותו קטן ואח"כ הגדיל. הרמב"ם מחייב במצה את מי שאכל בשטותו ואח"כ התפכח, ויש**

<sup>7</sup> "כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגליים לכל השרץ השרץ על הארץ, לא תאכלום כי שקץ הם" (ויקרא י"א, מ"ב). וזו לשון הגמ' בפרק "חרש": "לא תאכלום - לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תאכלו, לא, דלא ליספו ליה בידיים".

<sup>8</sup> ונפקא מינה בין הני תרי טעמי כתב ה"מנחת חינוך" אם מותר למנות על הפסח חרש או שוטה, דאי כהר"ן בנדריים דאין האיסור שלא למנויו אלא בראויים להימנות, א"כ חרש ושוטה נמי אינם ראויים להימנות, אבל אי כהתוס' בפסחים דאיכא איסור תורה להאכיל לקטנים אלא דמשום חינוך מצוה שרי, א"כ חרש ושוטה הא לאו בני חינוך מצוה נינהו.

**לדון אם טעמו משום חסרון כוונה או משום דלא הוי בר חיובא, וה"כתב סופר" מחבר את שני הטעמים להדדי ומבאר אמאי "מצוות אינן צריכות כוונה". האם קטן חשיב בר חיובא משום "חינוך", והאם מצוה שאין כיוצא בה לדבר הרשות צריכה כוונה.**

והנה ה"כתב סופר" (שו"ת, או"ח סימן צ"ט) השיב לשואל בעניין ספירת העומר לקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה אם יכול להמשיך ולספור בברכה לפי דעת הבה"ג דס"ל דמי שלא ספר לילה אחד שוב אינו סופר בלילות הבאים משום דבעינן "תמימות" וליכא<sup>9</sup>, ובראשית דבריו הסתפק ה"כתב סופר" עוד במי שנעשה גדול בימי הספירה אך יודע שהביא ב' שערות רק באמצע הלילה<sup>10</sup>, אם יצטרך לשוב ולספור ספירת העומר באמצע הלילה אחרי שכבר ספר בתחילת הלילה.

וצדדי הספק הם אי אמרינן כשם שאין הקטן יכול להוציא את הגדול ידי חובת מצוה מדין "שומע כעונה"<sup>11</sup>, הוא הדין נמי שאין הוא יוצא ידי חובת מצותו לאחר שהגדיל ע"י מה שקיים בזמן היותו קטן, או דלמא להוציא את האחר שאני כיוון שמעשה המצוה נעשה ע"י הקטן שמעולם עוד לא היה בר חיובא ולהכי לא מהני, אך לצאת ידי חובת עצמו לאחר שהגדיל מצינו למימר דמאחר וגוף זה כבר עשה את מעשה המצוה, שפיר יוצא בכך ידי חובתו משהגדיל אף שבשעת עשיית המצוה עוד לא היה בר חיובא.

ומביא את דברי הרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"ו, ה"ג) שם כתב וזו לשונו:

"אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות" עכ"ל.

ומשמע מדבריו דכל שלא היה בר חיובא בשעת עשיית המצוה, אין הוא נפטר מחיובו ע"י מעשה זה כשיחזור להיות בר חיובא, ולפי זה הוא הדין נמי במי שעשה את המצוה בקטנותו ולבתר הכי הגדיל, שאינו נפטר מחיובו ע"י מה שעשה בקטנותו.

וכתב ה"כתב סופר" דהנה הטור בהלכות פסח (סימן תע"ה) הסתפק אי כוונת הרמב"ם היא משום דס"ל "מצוות צריכות כוונה" ומאחר והוי נכפה בעת שטותו א"כ אין כאן כוונה לשם המצוה, שהרי השוטה אינו יודע לכוין לשם המצוה, או דלמא אפילו אם מצוות אינן צריכות כוונה, הכא בשוטה גרע טפי ולא מהני, וביאר ב"הגהות מהר"ח"

<sup>9</sup> זו לשון התוס' בפרק "רבי ישמעאל" (מנחות דף ס"ו ע"א, סוד"ה "זכר למקדש"): "עוד פסק בעל הלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות. ותימה גדולה הוא ולא יתכן" עכ"ל. והטור (סימן תפ"ט, ס"ח) הביא ג' שיטות בזה: דעת הבה"ג שלא יברך עוד בימים שלאחריו, ודעת הרס"ג בסידורו שאם שכח באחד מן הימים שימשיך לברך בימים שלאחריו, חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד, ודעת רב האי גאון דבין אם שכח בלילה הראשון ובין בשאר הלילות ימשיך ויברך בשאר הלילות, וכן כתב רבינו יונה. ובשו"ע (שם) פסק שיספור בשאר הימים בלא ברכה, לחוש לכל השיטות.

<sup>10</sup> אמנם אם אין יודעים אם כבר הביא ב' שערות בתחילת הלילה קיימא לן דלענין דרבנן סמכין על חזקה דרבא (נידה דף מ"ו ע"א) ד"קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנין", ראה ברמ"א הלכות "ברכות השחר" (סימן נ"ה, ס"ה) זו לשונו: "הגה ומיהו אין מדקדקין בשערות, אלא שכל שהגיע לכלל שנותיו מחזקין אותו כגדול ואמרינן לענין זה מסתמא הביא שערות" עכ"ל. וב"מגן אברהם" (שם, סק"ז) כתב: "לענין זה, פירוש כיוון דתפילה הוא דרבנן" עכ"ל. וכתב ה"כתב סופר" דלשיטת הרמב"ם דס"ל ספירת העומר בזמן הזה הוי מדאורייתא, יש להסתפק נמי גם אם אין ידוע אם הביא ב' שערות עד אחר כמה שעות, אם יצא ידי חובתו במה שספר בתחילת הלילה בו נעשה בר מצוה. אמנם עיין ב"שערי תשובה" (סק"ח) דהרבה פוסקים ס"ל דחזקה דרבא הוי דאורייתא.

<sup>11</sup> איתא בפרק "מי שמתו" (ברכות דף כ' ע"ב): "תא שמע באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואישה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא (נשים בברכת המזון) דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת (נשים בברכת המזון) דרבנן, אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? ולטעמך קטן בר חיובא הוא? אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן" עכ"ל. ושם ברש"י (סוד"ה "שיעורא דרבנן") שאכל האב פחות משיעור שביעה, "והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול" עכ"ל. אבל אם אכל האב שיעור שביעה דאורייתא לא אתי קטן ומפיק גדול. ראה ברמב"ם הלכות ברכות (פ"א ה"א, פ"ה ה"ט-ט"ז) ובטוש"ע הלכות "ברכת המזון" (או"ח סימן קפ"ו, ס"ב). ובמתני' שלהי פרק "ראוהו ב"ד" (ראש השנה דף כ"ט ע"א) איתא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. ועיין עוד בתוס' פרק "הקורא למפרע" (מגילה דף י"ט ע"ב, ד"ה "ור' יהודה מכשיר").

("חידושי הגהות" שם, אות ד') דהשוטה גרע טפי כיוון שאינו יודע כלל שהוא פסח ושהיא מצה, ומשום הכי א"א להתייחס למעשה שלו כמעשה מצוה.

ולפי זה יש לחלק בין שוטה לקטן, שהרי הקטן יודע שהוא פסח ושהיא מצה, וא"כ יש לומר שאם אכל מצה בקטנותו ואחרי כמה שעות הגדיל, אין הוא צריך לקיים שוב מצות אכילת מצה, אלא יוצא ידי חובתו במה שאכל בקטנותו.

אך מדברי הרמב"ם שכתב הטעם לפי שבאותה השעה היה פטור מן המצוות משמע דטעמא דידיה הוא משום דשוטה לאו בר חיובא אינהו, ולא משום שאין השוטה מכווין לשם המצוה, ולכך מבאר ה"כתב סופר" דנראה לומר בדברי הרמב"ם דאף למאן דאמר "מצוות אינן צריכות כוונה" היינו דמאחר והוא מחוייב באותה המצוה א"כ סתמא דידיה לשם האי מצוה קיימא אף שלא כיוון כן להדיא, אבל שוטה שאינו מחוייב בדבר כלל א"כ סתמא דידיה לאו לשם האי מצוה קיימא, ואף אם יכוון להדיא לשם המצוה הא שוטה אין כוונתו כלום. ולפי סברא זו יש לומר דהוא הדין נמי אם עשה את המצוה בקטנותו ולבשר הכי הגדיל, שאינו יוצא בכך ידי חובתו, כיוון דבקטנותו הרי עוד לא היה מחוייב בדבר, א"כ סתמא דידיה לאו לשם האי מצוה הוי קיימא. אמנם אכתי איכא בינייהו בין שוטה לקטן, דבקטן מצינו עכ"פ למימר שאם כיוון להדיא לשם המצוה בכה"ג שפיר מהני ליה.

אמנם כתב ה"כתב סופר" דאכתי יש לעיין בהך דקטן שהגדיל, כיוון שמחוייב האב לחנכו למצוות, א"כ אפשר שאם אכל מצה או שמע תקיעת שופר בקטנותו שמא אינו צריך לחזור ולקיים את המצוה אם הגדיל לאחר כמה שעות<sup>12</sup>, משום דמכל מקום באותה השעה שקיים את המצוה כבר הוי בר חיובא מדרבנן מדין "חינוך"<sup>13</sup> וא"כ סתמא דידיה הוי לשם המצוה. אלא שהטור והשו"ע (סימן ל"ט, ס"א) פוסקים עפ"י דברי ה"מרדכי" דקטן שהגיע לחינוך פסול לכתוב תפילין, דכל שאינו ב"וקשרתם" אינו ב"וכתבתם"<sup>14</sup> ומדאורייתא קטן אינו ב"וקשרתם", ואע"פ שהוא מחוייב מדין "חינוך"<sup>15</sup> לא חשיב ליה "בר חיובא".

אך אפילו לדברי ה"מרדכי" נמי, אפשר דעכ"פ במצוה דרבנן שפיר יצא ידי חובתו אם כבר קיימה בקטנותו, כיוון שבקטנותו היה מחוייב מדרבנן משום "חינוך" והשתא נמי בגדלותו כל חיובו הוא רק מדרבנן. או דלמא נימא דמשום מצות חינוך לעולם לא מקרי בר חיובא מדרבנן, כיוון דאין הוא בר חיובא בהאי מצוה גופא, אלא שצריך הוא להרגיל את עצמו במצוה כדי שיקיימנה כראוי לכשיגדיל<sup>16</sup>, ועוד דמצות חינוך לא רמיא על הקטן להתחנך כ"א על אביו רמיא שיחנכנו<sup>17</sup>.

עוד חידש ה"כתב סופר" דאף אי נימא דמשום מצות חינוך לא מקרי בר חיובא, אכתי איכא למימר שקטן העושה מצוה, סתמא דידיה לשם המצוה קיימא, דהנה פסק השו"ע בהלכות "ספירת העומר" (סימן תפ"ט, ס"ג):

"המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עימהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור".

<sup>12</sup> היינו הבאת ב' שערות.

<sup>13</sup> ה"כתב סופר" מוסיף דאמנם בבת ליכא למימר הכי, כיוון דליכא מצות חינוך בבת, כמבואר בתוס' בנזיר (דף כ"ח ע"ב), ד"ה "בנו", עיי"ש, ועיין ב"מגן אברהם" הלכות שבת (ריש סימן שמ"ג, ד"ה "אביו מצווה").

<sup>14</sup> עיין בגמ' פרק השולח (גיטין דף מ"ה ע"ב) דכתיב "וקשרתם" ו"כתבתם", כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה.

<sup>15</sup> עיין "ביאור הגר"א" (סימן ל"ט, סק"א) וזו לשונו: "אע"ג שהוא חייב בתפילין כמו שכתוב בריש ערכין (דף ב' ע"ב) ובסוף פרק ג' דסוכה (דף מ"ב ע"א) היינו מדרבנן כמו שכתב רש"י שם (ד"ה 'חייב'), וכמו שכתוב בפרק ד' דנזיר (דף כ"ט ע"א) ובפרק בתרא דיומא (דף פ"ב ע"א) ובריש חגיגה (דף ד' ע"א) דחינוך מדרבנן, וכאן הוי פסולי דאורייתא כמו שנתבאר".

<sup>16</sup> כלומר הוא בר חיובא במצות החינוך, שהיא מצוה כללית לחנכו למצוות, אבל אין הוא בר חיובא על גוף המצוה.

<sup>17</sup> ראה ב"כסף משנה" הלכות "חמץ ומצה" (פ"ו, ה"י) בשם הרמב"ם (הובא בר"ן מגילה דף ט' ע"ב) דמצות חינוך רמיא על האב ולא על הקטן, וכתב לדייק כן אף מלשון הרמב"ם. והיא דעת רש"י בברכות (דף מ"ח ע"א, ד"ה "עד שיאכל כזית דגן") ראה להלן.

והרמ"א הוסיף על דברי המחבר:

"הגה, ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת יחזור ויספור בלילה" עכ"ל.

וה"מגן אברהם" (סק"ח) הקשה למה הצריך הרמ"א שיהיה בדעתו שלא לצאת בברכת הקהל ובספירתו כדי שיוכל לברך אח"כ שוב ולמנות, אמאי לא סגי ליה בסתמא ידידיה שלא התכווין להדיא לקיים את מצות הספירה, וכל שלא התכווין להדיא לשם מצוה לא יצא בה, שהרי קיימא לן להלכה כדעת הבה"ג והרא"ש ד"מצוות צריכות כוונה", דכן פסק השו"ע לעיל בהלכות "ברכות השחר"<sup>18</sup>.

וזו היא לשון ה"מגן אברהם":

"קשה דהא אפילו בסתם לא יצא דבעינן שיתכווין לצאת כמו שכתוב (סימן ס', ס"ד), ואפשר כיוון דאסור לברך ברכה לבטלה, אם היה סתם אסור לברך שנית, כיוון דיש אומרים מצוות אין צריכות כוונה כן נראה לי" עכ"ל.

אלא שה"כתב סופר" לשיטתו מיישב את דברי הרמ"א, כפי שהתבאר דמאן דאמר "מצוות אין צריכות כוונה" ס"ל דכל שהוא מחוייב בדבר הרי שסתמא ידידיה לשם המצוה דרמיא עליה קיימא, אך למאן דאמר "מצוות צריכות כוונה" נמי יש לומר דרק מעשה או דיבור של מצוה שיש כיוצא בו לדבר הרשות, דהיינו שהיא מצוה המתקיימת בדבר שאינו ניכר במעשה או בדיבור שלה שהוא למצוה, משום שהמעשה שלה נעשה לפעמים גם לדבר הרשות, כגון אכילת מצה, דיש אכילת מצה רשות גם בליל פסח, וכגון תקיעת שופר, דיש תקיעת שופר רשות כדי לשיר ולשורר, באלו וכיוצא בהן בעי שתהיה לו כוונה לשם המצוה, כדי לייחד את המעשה לשם המצוה ולא לדבר הרשות, מה שא"כ אם הוא מעשה מצוה שאין כיוצא בו לדבר הרשות, דהיינו שהוא מיוחד רק למצוה, בהא מיהא מודי שאין צריך כוונה, ולכולי עלמא סתמא ידידיה לשם המצוה קיימא, שהרי אין כיוצא בו לדבר הרשות.

והנה ספירת העומר הרי היא מצוה שאין כיוצא בה לדבר הרשות, כיוון שאין ספירה כזו למנות את הימים לעומר לדבר הרשות, ועכ"כ סתמא ידידיה לשם המצוה קיימא, אף דבעלמא "מצוות צריכות כוונה", ומשום הכי הוצרך הרמ"א לומר שהסופר מבעוד יום ורוצה לספור שוב אח"כ לכשיחשיך בברכה, צריך שיכווין להדיא שלא לצאת ידי חובת המצוה וברכת הקהל בספירתו הראשונה, דאי לאו הכי הרי סתמא ידידיה לשם מצות ספירת העומר קיימא.

ולפי זה מחדש נמי דמי שספר בקטנותו ואח"כ הגדיל, כיוון שכל החיסרון במעשה המצוה שעשה בקטנותו הוא שבאותה השעה עוד לא היה בר חיובא וממילא סתמא ידידיה לאו לשם המצוה קיימא, אך בספירת העומר עכ"כ לומר דסתמא ידידיה לשמה קיימא אף שבאותה השעה שספר עוד לא היה בר חיובא, כיוון שאין כיוצא בה לדבר הרשות, ומשום הכי מהני ליה איפוא ספירה דקטנותו אף לכשיגדיל שאינו צריך לספור שוב אם הגדיל בהמשך הלילה, וכן שיוכל להמשיך לספור בברכה בימים הבאים.

### ג. קטן שמת אביו והגדיל קודם שעברו שלושים יום, מחלוקת המהר"ם והרא"ש אם חייב באבילות. אי דמי למי ששמע שמועה קרובה.

אם קטן חייב בקריעה ואם חייב בשאר דיני אבילות, מחלוקת הט"ז והש"ך, ואיכא ביניהם אי מהרא"ש והמהר"ם מוכח דבדרבנן נמי כשעשה בקטנותו לא מהני ליה לכשיגדיל. סברת ה"כתב סופר" דליכא חיוב

<sup>18</sup> ראה עוד ב"בית יוסף" הלכות ראש השנה (סימן תקפ"ט ח' ט', ד"ה "לפיכך כתב הרמב"ן"), בהא דכתב הטור "וצריך שיכווין התוקע להוציא השומע", דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים ד"מצוות צריכות כוונה", ואעפ"כ כתב הרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"ו, ה"ג) שאם אכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו, וה"בית יוסף" בסימן תע"ה (ד"ה "כתב הרמב"ם") כתב ישוב לדבריו.

**חינוך לקטן אם תכף יגדיל ויקיים את המצוה, ומה שמחלק לפי זה בין אבילות לספירת העומר. מחלוקת רש"י ותוס' אי קטן מקרי בר חיובא מדרבנן. ולפי זה אם קטן הוא בר חיובא על השחיטה.**

ה"כתב סופר" הסתפק לעיל אם במצוות דרבנן יש סברא לומר שאם קיים אותן בקטנותו שוב לא יצטרך לקיימן לכשיגדיל, כיוון דאף בקטנותו היה הוא בר חיובא לקיימן מדרבנן מדין "חינוך" והשתא נמי בגדלותו כל חיובו הוא מדרבנן, או דלמא במצוות דרבנן נמי לא מהני ליה מה שקיימן בקטנותו, דלעולם משום מצות חינוך לא מקרי בר חיובא מדרבנן, כיוון דאין הוא בר חיובא בהאי מצוה גופא, אלא שצריך להרגיל את עצמו במצוה כדי שיקיימנה כראוי לכשיגדיל, ועוד דמצות חינוך לא רמיא על הקטן להתחנך כ"א על אביו היא דרמיא שיחנכנו.

וה"כתב סופר" רוצה לפשוט להך מהא דהרא"ש בסוף פרק "אלו מגלחין" (מועד קטן פ"ג, סימן צ"ו) אייתי לדעת רבו המהר"ם מרוטנבורג דס"ל דמי שמתו אביו או אימו והיה קטן באותה השעה, וקודם שעברו שלושים יום נעשה בן י"ג שנה ויום אחד, הרי הוא חייב להתאבל משהגדיל אבילות שבעה ושלושים, ואינו מונה להם מיום הקבורה אלא משנעשה גדול, והוי כמי ששמע שמועה קרובה<sup>19</sup> ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה שבעה ושלושים, ואילו הרא"ש פליג על רבו המהר"ם וס"ל דאם היה קטן באותה השעה שמתו אביו ואימו פקע מיניה דין אבילות, וזו לשון הרא"ש:

"ואע"ג שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה הוא וללמוד אני צריך, ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים, לקטן דבשעה שהיה לו להתאבל נפטר מחמת קטנו פקע מיניה אבילות לעולם".

והיינו דהרא"ש ס"ל דדווקא מי ששמע שמועה קרובה ברגל מתאבל אחר הרגל כיוון דגברא בר חיובא הוא ורק יומא קגרים שאינו יכול להתאבל, מה שא"כ קטן דכלל לא הוי בר חיובא, והרי הוא נפטר לגמרי מחמת קטנו ואינו צריך להשלים את ימי האבילות אף משיגדיל.

והנה כתב השו"ע בהלכות קריעה (יו"ד סימן ש"מ, סכ"ז):

"קטן שמת לו מת מקרעין לו".

והט"ז שם (ס"ק ט"ו) הביא את שכתב המהרי"ץ גיאות (הלכות אבל, עמוד ל"א) דקטן שהגיע לחינוך קורעין לו כדי לחנכו במצוות, וכן הביא את שכתב ה"דרישה" (אות י"ב) דמכאן קצת ראייה שקטן שהגיע לחינוך צריך לנהוג כל דיני אבילות.

ואם איתא כדברי הט"ז א"כ במאי קמיפלגי המהר"ם והרא"ש אם קטן שהגדיל צריך להשלים את ימי האבילות, הא מכל מקום כבר נהג אבילות אף בקטנותו מדין "חינוך", ואבילות היא מדרבנן<sup>20</sup>, ומאחר וכבר היה בר חיובא מדרבנן לאבילות אף בקטנותו מכח מצות חינוך, והשתא נמי בגדלותו מצות האבילות היא רק מדרבנן, א"כ כבר יצא ידי חובתו. אלא עכ"ח דמהך פלוגתא דפליגי המהר"ם והרא"ש אי פקעה מיניה מצות אבילות בקטנותו מוכח דפשיטא להו דמה שקיים בקטנותו מדין "חינוך" לא מהני ליה משיגדיל אף במצוה דרבנן כגון אבילות.

אמנם הש"ך ב"נקודות הכסף" באמת פליג על הט"ז מכח הך דהמהר"ם והרא"ש, וכתב הש"ך דכל מאי דאיפליגו המהר"ם והרא"ש הוא רק אם צריך לנהוג אבילות משהגדיל, אלמא דבעודו קטן פשיטא להו דאין צריך לנהוג

<sup>19</sup> שו"ע הלכות אבילות (יו"ד סימן ת"ב, ס"א): "מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב, אם בתוך שלושים יום הגיעה השמועה, אפילו יום שלושים עצמו, הרי זו שמועה קרובה וחייב לנהוג שבעה ימי אבלות מיום שהגיע השמועה".

<sup>20</sup> לבד יום ראשון של אבילות דהוי פלוגתא עם מדאורייתא או מדרבנן, ולהלכתא נקטינן דיום ראשון נמי הוי מדרבנן, וכתב ה"כתב סופר" דאף אי נימא דיום ראשון הוי מדאורייתא, מכל מקום לא יצטרך הקטן לקיים משיגדיל אלא יום אחד בלבד, אך שאר הימים שהם לכולי עלמא מדרבנן הרי כבר יצא ידי חובתם במה שקיימם בקטנותו, אם איתא להך סברא דכל שקיים בקטנותו מדין חינוך מהני ליה משיגדיל עכ"פ למצוות מדרבנן.

אבילות<sup>21</sup>, ולכאורה היינו דהש"ך ס"ל דאם כבר נהג אבילות בקטנותו פשיטא דאין צריך לנהוג שוב אבילות משהגדיל.

אלא שה"כתב סופר" תמה על הש"ך מאי שנא מצות אבילות משאר מצוות דרבנן שיש בהם חינוך<sup>22</sup>, וס"ל דהעיקר כדברי הט"ז דמחנכין את הקטן לאבילות. אלא דמדס"ל למהר"ם דמשהגדיל הקטן הרי הוא מחוייב לנהוג דין אבילות שבעה ושלשים, והרא"ש נמי דפליג עליה הוא משום דס"ל דבקטנותו כבר פקעה מינה מצות האבילות לגמרי, ולא פליג עליה משום דכבר קיים את האבילות מכח מצות חינוך, שמע מינה דהמהר"ם והרא"ש תרוויהו ס"ל דמה שנהג בקטנותו מכח מצות חינוך לא מהני ליה משהגדיל אף במצוות דרבנן.

ועם כל זאת כתב ה"כתב סופר" דעדיין יש לדחות דאף דבקטן דעלמא יש חיוב לחנכו לאבילות, מכל מקום בקטן זה שאנו יודעים עליו שהוא יעשה גדול בתוך השבעה או השלושים לאבילות, אם איתא כדעת המהר"ם דקטן שהגדיל קודם שעברו שלושים יום לאבילות חייב להתאבל משהגדיל, א"כ כיוון שיקיים את אותה אבילות בגדלותו, שוב אין צריך לחנכו לקיימה בקטנותו, אך לדעת הרא"ש דהואיל ונדחה מחיוב האבילות בקטנותו שוב אין צריך לקיימו אף משהגדיל בתוך שלושים יום, א"כ כיוון שלא יקיים את מצות האבילות כבר חיובא בגדלותו, ממילא צריך האב לחנכו לאבילות בקטנותו מדין מצות חינוך.

וא"כ שוב אפשר לומר דבאמת אם עשה מצוה דרבנן בקטנותו משום חינוך מהני ליה אף לכשיגדיל, ואעפ"כ ס"ל למהר"ם דמשהגדיל בתוך שלושים יום חייב להתאבל, דשאני הכא משום דבכה"ג ליכא כלל מצות חינוך בקטנותו לאבילות כיוון שאנו יודעים שהוא עתיד לגדול בתוך הזמן ויכול לקיים את המצוה כבר חיובא ולא רק מדין "חינוך".

אבל קטן שהגדיל בתוך ימי ספירת העומר, הרי את הימים שכבר ספר בקטנותו שוב לא יוכל לספור לכשיגדיל, ומשום הכי הוא מחוייב לספור בקטנותו מדין "חינוך", ואפשר דמהני ליה הך ספירה אף לעניין "תמימות" שיוכל להמשיך ולספור בברכה אף משיגדיל.

וה"כתב סופר" רוצה להעמיד דהך מילתא אם יוצא ידי חובתו במה שקיים בקטנותו משום "חינוך" תליא בפלוגתא דרש"י ותוס' בפרק "שלושה שאכלו" (ברכות דף מ"ח ע"א), דרש"י (ד"ה "עד שיאכל כזית דגן") ס"ל התם דקטן לא מקרי בר חיובא אפילו מדרבנן כיוון דמצות חינוך רמיא על האב ולא על הקטן, אבל התוס' פליגי עליה דרש"י וס"ל דעכ"ל לומר דקטן מקרי בר חיובא מדרבנן משום "חינוך", דאי לא תימא הכי א"כ לא יוכל הקטן להוציא את אביו בברכת המזון גם אם אכל האב רק שיעורא דרבנן<sup>23</sup>, והא אמרינן בפרק "מי שמתו" (שם, דף כ' ע"ב) "תבוא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו" ואעפ"כ אוקמינן התם דשרו לקטן להוציא את אביו בברכת המזון אם אכל אביו רק כזית, כיוון דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן.

א"כ אפשר לומר דאליבא דרש"י דקטן לא מקרי בר חיובא אפילו מדרבנן א"כ אינו יכול לצאת ידי חובתו משהגדיל אף במצוה מדרבנן במה שקיים בקטנותו, משום דבאותה השעה שקיים לא הוי בר חיובא כלל, אף לא מדרבנן.

אבל אליבא דתוס' דס"ל דקטן מקרי בר חיובא מדרבנן, א"כ שפיר נימא דבמצוה מדרבנן מהני ליה מה שקיימה כבר בקטנותו מדין "חינוך" אף לכשהגדיל. ולפיכך אם ספר ספירת העומר בקטנותו יוכל להמשיך ולספור בברכה אף משהגדיל בתוך ימי הספירה והוי "תמימות", מאחר וספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> דדווקא בקריעה אמרינן קטן שמת לו מת מקרעין לו, אך לשאר דיני אבילות אין מחנכין לקטן. וכתב הש"ך דכן משמע בטור ובשו"ע לקמן (סימן שצ"ו, ס"ג) דאין מחנכים את הקטן לאבילות, ודלא כדברי הט"ז בשם ה"דרישה".

<sup>22</sup> ה"דגול מרבה" על דברי הט"ז ביאר את הטעם לפטור את הקטן מחינוך לאבילות, משום דיתבטל על ידי זה מתלמוד תורה, מה שא"כ קריעה שאין בה משום ביטול תורה. וה"כתב סופר" כתב דבמחילת כבודו טעם זה אינו לשבח, כיוון דאפשר שילמוד בדברים שמותר לאבל ללמוד בהם, ועוד דעכ"פ יהיה מחוייב להתנהג בשאר ענייני אבילות מלבד איסור תלמוד תורה.

<sup>23</sup> היינו שאכל כזית ולא כדי שביעה, דהוי שיעורא דרבנן כדאמר בפרק "מי שמתו" (ברכות דף כ' ע"ב).

<sup>24</sup> לדעת הרמב"ם בהלכות "תמידין ומוספין" (פ"ז, ה"כ-כ"ד), גם בזמן הזה שאין לנו הקרבת העומר ושתי הלחם, ספירת העומר היא מדאורייתא, שמצוה זו נוהגת בכל מקום ובכל זמן. אך לדעת התוס' בפרק רבי ישמעאל (מנחות דף ס"ו ע"א, ד"ה "זכר למקדש") והר"ן (פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה "וכי היכי") ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן. ורבינו

עוד מביא ה"כתב סופר" מהך דכתב הרמ"א בהלכות שחיטה (יו"ד סימן א', ס"ה) לגבי שחיטת קטן:

"אבל אם שחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה אע"פ שידוע הלכות שחיטה".

וביאר הש"ך (שם, סס"ק כ"ז) טעמו בשם הרא"ה<sup>25</sup> משום שאין נאמנות לקטן, אך כתב דאין לפרש את טעם דברי הרמ"א משום דמי שלא הגיע לחובת שחיטה מן התורה אין שחיטתו כשרה<sup>26</sup> כיוון דכתיב בקרא "וזבחת ואכלת"<sup>27</sup> דבעינן שיהיה בר חיובא לשחיטה, דבשלמא בעובד כוכבים הא אינו מצווה על השחיטה כלל, אבל קטן וודאי שהוא מצווה, שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה, וגם משכחת לה לפעמים דשחיטתו כשרה<sup>28</sup>. והיינו דקטן אפילו קודם שהגיע לחינוך חשיב בר חיובא על איסור נבילה וטריפה, כיוון דאסור למספי ליה נבילה בידיים<sup>29</sup>.

ולכאורה אליבא דרש"י א"א לומר כן, כיוון דרש"י ס"ל דקטן אף משהגיע לחינוך לא חשיב בר חיובא אפילו מדרבנן, משום דמצות חינוך רמיא רק על האב ולא על הקטן. ואף הכא לגבי האיסור למספי ליה בידיים, הא אין זה איסור של הקטן אלא זהו איסור על אחרים דלא למספי ליה.

ואף לתוס' יש לדון בטעם זה, דאף דס"ל בעלמא דקטן הוי בר חיובא מדרבנן, הא הכא איך נאמר שהוא בר חיובא על איסור נבילה וטריפה, הלא הקטן עצמו אינו מקיים דבר באיסור זה לא בקום עשה ולא בשב ואל תעשה, אלא שאחרים הם שאסורים למספי ליה.

#### ד. ה"מרדכי" דלעיל ס"ל כרש"י בברכות. אך לתוס' נמי מה שקיים בקטנותו כבר חיובא מדרבנן לא מהני ליה בגדלותו בדאורייתא, והמחוייב מדרבנן אינו מוציא את המחוייב מדאורייתא.

תשובת ה"נודע ביהודה" בעניין אנינות אם תידחה ספירת השבועות בזמן הזה היא מדרבנן לפי שהכתוב תלה אותה בהבאת העומר, אך ספירת הימים בזמן הזה היא מדאורייתא. ה"כתב סופר" לשיטתו מחלק להלכה בין מי שהגדיל באותו הלילה למי שהגדיל בלילה שלאחריו, ומסתפק במי שלא ספר בקטנותו כלל אם איכא סברא שיוכל להמשיך לספור משיגדיל, ראה ודחיה מ"סוכה הראויה לשבעה".

והנה הובאה לעיל דעת ה"מרדכי" דקטן שהגיע לחינוך פסול לכתוב תפילין משום דכל שאינו ב"וקשרתם" אינו ב"וכתבתם", ומדאורייתא קטן אינו ב"וקשרתם", וה"כתב סופר" הוכיח מדברי ה"מרדכי" הללו דס"ל דקטן לא

ירוחם (נתיב ה', חלק ד', מ"ד ע"ג) כתב שספירת השבועות בזמן הזה היא מדרבנן לפי שהכתוב תלה אותה בהבאת העומר, אך ספירת הימים בזמן הזה היא מדאורייתא.

<sup>25</sup> הרא"ה ב"בדק הבית" (בית א' שער א', פסקה ז') שאינו נאמן להעיד שנשחט כדין, וראה מהרש"ל ב"ים של שלמה" לחולין (פ"א אות ג').

<sup>26</sup> ראה ב"לבוש" בשם יש אומרים דמי שאינו בחובת שחיטה מן התורה, כגון קטן פחות מבן י"ג לאו בר זביחה הוא, והא דשרינן במתני' (דף ב' ע"א) בגדול עומד על גבו היינו טעמא דעל דעת הגדול המצווה הוא שוחט. ועיין ב"תבואות שור" (סימן א', ס"ק מ"ט) דפליג והקשה על ה"לבוש" דמתני' הא קתני טעמא משום שמא יקלקלו ולא משום דאינו בר זביחה ועוד הקשה עיי"ש.

<sup>27</sup> "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלוך לשם שמו שם, וזבחת מבקר ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך, ואכלת בשערך בכל אות נפשך" (דברים י"ב, כ"א).

<sup>28</sup> כגון אם אחרים עומדים על גביו (שו"ע שם בריש הסעיף).

<sup>29</sup> ראה ב"מגיד משנה" הלכות שבת (פ"כ, ה"ז) הובא ב"בית יוסף" (או"ח סימן רס"ו, ס"ק ג' ד"ה "היה עימו") דאסור להאכילם בידיים.



חשיב בר חיובא לגבי מצוה שחיובה מדאורייתא אף שהוא חייב לקיימה מדרבנן משום "חינוך", ולפיכך אין הקטן יכול לצאת ידי חובתו במצוה זו משהגדיל ונעשה בר חיובא ע"י מה שקיימה בקטנותו מדין "חינוך".

וכתב ה"כתב סופר" דמעתה נראה לומר שה"מרדכי" ס"ל כדעת רש"י בברכות (דף מ"ח ע"א) דלעולם משום מצות חינוך לא מקרי הקטן בר חיובא כלל, מאחר ומצוה זו רמיא על האב ולא על הקטן.

אך לסברת התוס' דקטן מקרי בר חיובא משום "חינוך", א"כ אפשר דמה שקיים בקטנותו מהני ליה לצאת בזה ידי חובתו משהגדיל אפילו במצוה מדאורייתא, כיוון דאף בקטנותו חשיב "בר חיובא", אע"פ שחיובו רק משום "חינוך" דרבנן.

אלא שא"א לומר כן אליבא דתוס', מאחר ודעת התוס' התם היא דמי שמחוייב מדרבנן אינו יכול להוציא את מי שמחוייב מדאורייתא, ואילו דווקא רש"י הוא דס"ל דהמחוייב מדרבנן שפיר מוציא ידי חובה אף את המחוייב מדאורייתא, אך מאידך רש"י הוא דס"ל דמשום "חינוך" לא חשיב הקטן בר חיובא אף לא מדרבנן.

ולכן שוב נראה ל"כתב סופר" להכריע דלענין מצוות מדאורייתא לא מהני מה שעשה בקטנותו לצאת ידי חובתו אף משהגדיל, אבל לענין מצוות מדרבנן שפיר מהני ליה אליבא דתוס' דס"ל דקטן הוי בר חיובא משום "חינוך", דיש לומר דכמו שהקטן מוציא את אביו בברכת המזון בכה"ג שחיוב האבא הוא רק מדרבנן כמבואר בגמ'<sup>30</sup>, כן יוצא הוא בעצמו במה שעשה בקטנותו<sup>31</sup>.

והרי כן הוא לדינא דנקטינן כדעת התוס' ורוב הראשונים דקטן מקרי בר חיובא מדרבנן משום מצות חינוך, ולכן בספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן יש להכריע דמה שספר בקטנותו משום "חינוך" שפיר מהני ליה אף משהגדיל בתוך ימי הספירה.

ומביא עוד מה"נודע ביהודה" (שו"ת או"ח קמא, סימן כ"ז) שהשיב לשואל על דבר מי שמת לו מת בימי ספירת העומר, ומקום הקברות רחוק מן העיר באופן שיהיה אונן כל הלילה וגם כל היום שלמחר, ומאחר ואונן פטור מן המצוות הרי אינו יכול לספור את העומר מחמת אנינותו וא"כ הוא פסידא דלא הדר, שהרי בלילות הבאים כבר לא יוכל להמשיך לספור בברכה מפני שהחסיר לילה אחד של ספירה ושוב ליכא "תמימות", והשואל הקשה לפני ה"נודע ביהודה" אם כן הדין נותן שתדחה מצות ספירת העומר לגמרי מחמת האנינות.

ובתוך דבריו כתב ה"נודע ביהודה" בתשובתו שאם הדין הוא כדעת הפוסקים שאונן פטור מן המצוות לגמרי היינו שאפילו רשות לקיימן אינה בידו, הרי שאף אם יספור באיסור באנינותו שוב לא יוכל להמשיך ולספור בברכה

<sup>30</sup> עיין לעיל הערה 11.

<sup>31</sup> ה"כתב סופר" מדמה בין מי שמחוייב מדרבנן **שמוציא לאחרים**, דהיינו לרש"י מוציא אף את המחוייבים מדאורייתא ולתוס' מוציא את המחוייבים מדרבנן, ובין מי שמחוייב בקטנותו משום מצות חינוך דרבנן **שיוציא בכך את עצמו** ידי חובתו אף לכשיגדיל, ומביא ראיה מה"מרדכי" (מגילה פ"ב, תשצ"ח, "ונשאל להר"ר טוביה מווינא") שדן איך סומא יכול להוציא בקידוש דאורייתא את בני ביתו והוא אינו מחוייב אלא מדרבנן, ומביא ראיה דאפילו הכי מהני מהך דמצונו לרב שהיה מקדש ב"תוספת שבת" אף שהיא מדרבנן, דמהני מי שקידש בדרבנן להוציא את עצמו ידי חובת קידוש דאורייתא שיבוא לו אחר כך. ושוב הקשה ממה ששנינו בברכות דאישה אינה מוציאה בברכת המזון למי שמחוייב בה מדאורייתא, ומתרץ דשאני אישה דלעולם לא תבוא לידי חיוב ברכת המזון דאורייתא, מה שא"כ סומא שאם יתפקח יבוא לידי חיוב דאורייתא. אלו דברי ה"מרדכי". וה"מגן אברהם" (סימן רס"ז, סק"א) הקשה על דבריו מקטן דגם הוא עתיד לבוא לידי חיוב דאורייתא לכשיגדיל, ואפילו הכי אינו יכול להוציא את האחרים בברכת המזון אם אכלו שיעורא דאורייתא. וכתב ה"כתב סופר" דלדידו לא קשיא מידי, כיוון דה"מרדכי" ס"ל כרש"י דקטן לאו בר חיובא מקרי אפילו מדרבנן, ולהכי לא מהני אלא רק אם רוצה להוציא למי שאכל שיעורא דרבנן, דבחיובא דרבנן כל שיש לו עכ"פ רשות לקיים את המצוה יכול להוציא את האחרים ידי חובתם אפילו אם הוא גופיה אינו בר חיובא גם לא מדרבנן. ועוד כתב דגם אי נימא דמי שיש לו רק "רשות" לקיים את המצוה אינו מוציא למי שמחוייב בה מדרבנן, אכתי איכא למימר דהמחוייב משום "חינוך" אף דלא חשיב בר חיובא מדרבנן, מכל מקום הרי הוא עדיף ממי שיש לו רק "רשות". והרי לן מה"מרדכי" דהמחוייב מדרבנן מוציא למחוייב מדאורייתא כשיטת רש"י, ודווקא אם אותו מחוייב מדרבנן יכול לבוא אח"כ לכלל חיוב דאורייתא, מה שא"כ אישה. ועוד חזינן מדברי ה"מרדכי" דכמו שהמחוייב מדרבנן מוציא את האחרים, הכי נמי הוא מוציא את עצמו לכשיחייב אח"כ בחיוב גמור.

בימים הבאים לאחר אנינותו, כיוון דמה שספר בעידנא דלא הוי בר חיובא לא עלה לו כלל וכאילו לא ספר, וספירה זו שנעשתה באיסור אינה יכולה להצטרף לענין "תמימות" עם הספירה של הימים הבאים<sup>32</sup>.

וה"כתב סופר" מכריע דאמנם אם ספר בלילה בקטנותו ועוד באותו הלילה הגדיל דהיינו שהביא ב' שערות, בכה"ג כבר התבאר לעיל דמצות חינוך ליכא אם יוכל לקיים את המצוה גופא בגדלותו בחיוב גמור לאחר כמה שעות, וכיוון דבכה"ג לא הוי בר חיובא בקטנותו אפילו משום "חינוך" א"כ בהא סלקין שיהיה חייב לספור שוב באותו הלילה לאחר שהגדיל או עכ"פ ביום למחרת, ואם לא עשה כן לא יוכל להמשיך לספור בברכה בלילות הבאים.

אבל סתם קטן שהגיע ל"חינוך", אם ספר בכל הלילות קודם שהגדיל, ימשיך ויספור בברכה בלילות הבאים אף משהגדיל בתוך ימי הספירה, כיוון דהעיקר לדינא הוא כדעת התוס' דאיכא מצוה בספירתו של קטן משום "חינוך" ומקרי בר חיובא מדרבנן, והספירה דקטנותו מצטרפת עם הספירה דגדלותו והוי "תמימות".

ואפילו אי נימא דהוי ספיקא לדינא אי קיימא לן כרש"י או כתוס', מכל מקום הא הוי ספק ספיקא:

**ספק ראשון** אי כרש"י או כתוס', ו**ספק שני** שמא אין הדין כדעת הבה"ג שאם הפסיד את הספירה של לילה אחד שוב אינו יכול להמשיך לספור בברכה בשאר הלילות. וכבר כתב ה"בית יוסף" (סימן תפ"ט, ס"ח) בשם ה"תרומת הדשן" (ח"א סימן ל"ז) שאם ספק לו אם דילג יום אחד מלספור ימשיך לספור ולברך בשאר הימים, כיוון דהוי ספק ספיקא: ספק אם שכח או לא שכח, וספק שמא אין הדין כדעת הבה"ג אלא כדעת החולקים עליו דס"ל דכל לילה הוי מצוה בפני עצמה<sup>33</sup>.

אמנם מלכתחילה היה סבור ה"כתב סופר" לומר שגם אם לא ספר כלל בקטנותו אפשר שיוכל להמשיך ולספור בברכה אף משהגדיל בתוך ימי הספירה, דאפשר דלא בעינן "תמימות" אלא בגדול שהוא מחוייב בדבר, שצריך לספור את כל המחוייב עליו, ואם חיסר מהספירה שהוא מחוייב בה בהכי אמרינן דשוב ליכא "תמימות", אבל מה שחיסר מספירה דקטנותו בעידנא דלא הוי בר חיובא לית לן בה, כיוון שרק את אותם הימים והשבועות שהוא מחוייב בהם בעינן שיהיו "תמימות" ולא יחסיר מהם.

וראיה לסברא זו הביא מהגמ' בפרק "הישן" (סוכה דף כ"ז ע"ב):

"תניא ר' אליעזר אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה, ואין עושין סוכה בחולו של מועד, וחכמים אומרים יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד. ושווין שאם נפלה שחוזר ובונה בחולו של מועד. מאי טעמא דר' אליעזר? אמר קרא 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים'<sup>34</sup>, עשה סוכה הראויה לשבעה. ורבנן הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג.

ושווין שאם נפלה שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד, פשיטא? מהו דתימא האי אחריתי היא ואינה לשבעה קא משמע לן".

ובהמשך הסוגיא דהתם התבאר דרבנן ילפי מקרא "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"<sup>35</sup>, מלמד שכל ישראל ראויין לישוב בסוכה אחת, אך ר' אליעזר ס"ל דאין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", ודריש "לך" היינו משלך. ורבנן האי "לך" מיבעי ליה למיעוטי גזולה, ור' אליעזר האי "כל האזרח" מיבעי ליה לגר שנתגייר בינתיים וקטן שנתגדל בינתיים, היינו בחולו של מועד שעושין להם סוכה בחולו

<sup>32</sup> ומכל מקום ה"נודע ביהודה" מכריע שם בתשובתו שיספור בלי ברכה באנינותו, ובימים הבאים לאחר אנינותו ימשיך ויספור בברכה, משום דגם בלילה הראשון של האנינות לא בריר לן אם בכה"ג פטור מן המצוה (עיין שם), וגם אם הוא פטור נחלקו הפוסקים אם רשאי להחמיר, וא"כ הוי "ספק ספיקא", וכבר כתב ה"בית יוסף" (סימן תפ"ט, ס"ח) בשם ה"תרומת הדשן" דבספק ספיקא ימשיך לספור ולברך.

<sup>33</sup> ראה ב"הגהות אשרי" שלהי פסחים (פ"י סימן מ"א) בשם רבינו יונה. ועיין לעיל הערה 9.

<sup>34</sup> "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספק מגרנך ומיקבך" (דברים ט"ז, י"ג).

<sup>35</sup> "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" (ויקרא כ"ג, מ"ב).

של מועד. אך לרבנן גר שנתגייר וקטן שהגדיל לא איצטריך למילף מקרא ד"כל האזרח", כיוון דבלאו הכי ס"ל דעושין סוכה בחולו של מועד.

וחזינן דלר' אליעזר דס"ל דבעינן שתהיה הסוכה ראויה לשבעה אפילו הכי קטן שנתגדל ונכרי שנתגייר בחולו של מועד עושין סוכה בחולו של מועד, וסברא דיליה היינו לכאורה משום דכיוון שקודם שהגדיל או נתגייר לא היה מחוייב בסוכה, לא בעינן שתהיה סוכתו ראויה לשבעה.

והוא הדין יש לומר בקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, דכיוון שקודם שהגדיל עוד לא היה מחוייב בספירה, א"כ לא בעינן שלא יחסר מספירת אותם הימים בהם עוד לא היה מחוייב. דכל מאי דבעינן "תמימות" הוא דין רק בימים שבהם הוא בר חיובא.

אלא שיש לדחות את הראיה, דהא ר' אליעזר איצטריך למילף להא דהגדיל או נתגייר מקרא ד"כל האזרח", ואיכא למשמע מינה דאילו האי קרא הוה אמינא דהגדיל או נתגייר נמי אין עושין סוכה בחולו של מועד, כיוון דאין זו "סוכה הראויה לשבעה", והיינו דמסברא פשוטה אין לחלק בין הני ימים דהוי בר חיובא ובין הני ימים דלא הוי בר חיובא, ואף דלר' אליעזר איכא למימר דמהאי קרא שנאמר בסוכות נילף נמי לדין "תמימות" שנאמר בספירת העומר, אבל לרבנן דלא צריכי להאי קרא ד"כל האזרח" למילף דעושין סוכה בחולו של מועד, א"כ לדידם אנן קיימינן כפשטות הסברא דאין לחלק בין הני ימים דהוי בר חיובא ובין הני ימים דלא הוי בר חיובא.

### ה. מצוות דאורייתא שקיימן קודם שהיה בר חיובא, ואח"כ נעשה בר חיובא.

היו לו בנים בנכריותו ונתגייר קיים פריה ורביה, קושיית ה"טורי אבן" מ"עיתים חלים עיתים שוטה". שיטת הרמב"ם "ונתגייר הוא והם", הוכחת ה"ט"ז לשיטתו מ"לאו בני נחלה נינהו", הוכחת ה"מנחת חינוך" מ"היו לו בנים ומתו" דעיקר מצות פריה ורביה היא שיהיו לו בנים קיימים.

ה"כתב סופר" נשא ונתן לגבי ספירת העומר שהיא מדרבנן בזמן הזה, ולבסוף הכריע דלענין מצוות מדרבנן שפיר מהני ליה מה שעשה בקטנותו לצאת ידי חובתו משהגדיל, אבל לענין מצוות מדאורייתא לא מהני ליה.

והנה איתא בגמ' פרק "הבא על יבמתו" (יבמות דף ס"ב ע"א):

"איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה. ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה דהא הוה ליה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" עכ"ל.

א"כ אליבא דר' יוחנן דקיימא לן כוותיה משמע דבמצוות מדאורייתא נמי מהני ליה מה שקיים את המצוה בעידנא דלא הוי בר חיובא אף לאחר מכן משנעשה בר חיובא, כי הא דמצות פריה ורביה.

וה"טורי אבן" בפרק "ראוהו ב"ד" (ראש השנה דף כ"ח ע"א) הקשה טובא מהא דקיימא לן התם במי שהוא "עיתים חלים עיתים שוטה", שאם אכל מצה בליל ט"ו בניסן בהיותו שוטה לא יצא די חובתו כיוון דשוטה לאו בר חיובא אינהו, והיינו שאם חזר להיות בר דעת עוד בליל ט"ו בניסן, שוב רמיא עליה חיובא לקיים מצות מצה, ואין הוא יוצא ידי חובתו במה שאכל מצה קודם לכן, כיוון שבאותה השעה לא היה בר דעת ולא היה בר חיובא. והרי לן דבמצות מצה מדאורייתא לא מהני ליה מה שקיים בעידנא דלא הוי בר חיובא.

ומעתה איך תיתכן סברת ר' יוחנן דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר קיים מצות פריה ורביה, הא באותה השעה שקיים פריה ורביה, היינו קודם שהתגייר, לא הוי בר חיובא פריה ורביה כלל, דבני נח אינם מצווין על פריה

ורביה<sup>36</sup>, א"כ אותם בנים שנולדו לו בנכריותו לא עולים לו לפוטרו לאחר שנעשה בר חיובא דהיינו לאחר שנתגייר, כדאיתא התם גבי מצות אכילת מצה, דאי אכלה בעידנא דלא הוי בר חיובא, לא עלתה לו לפוטרו לאחר שנעשה שוב בר חיובא<sup>37</sup>.

והרמב"ם בהלכות אישות (פט"ו, ה"ו) כתב וזו לשונו:

"היו לו בנים בגויותו, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו".

והיינו שהרמב"ם פסק כדעת ר' יוחנן דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, קיים פריה ורביה, אבל שיטתו היא דכל זה דווקא בכה"ג שנתגיירו בניו עימו. וכן פסקו הטור והשו"ע אה"ע (סימן א', ס"ז) דאם נתגיירו הוא והם הרי זה קיים פריה ורביה<sup>38</sup>.

והט"ז (שם, ס"ק ט') כתב דכן נראה בגמ' ביבמות, וזו לשון הגמ' התם:

"ואזדו לטעמיהו, דאיתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר ר' יוחנן אמר אין לו בכור לנחלה דהא הוה ליה ראשית אונן, וריש לקיש אמר יש לו בכור לנחלה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי אשמועינן בההיא קמייטא, בההיא קאמר ר' יוחנן משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו אימא מודי ליה לריש לקיש. ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש אבל בההיא אימא מודה ליה לר' יוחנן צריכא" עכ"ל.

ומבואר בגמ' דר' יוחנן דס"ל דאם היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ואח"כ נתגייר קיים פריה ורביה, ס"ל נמי דאם היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים שוב אין לו בכור לנחלה, דהיינו שבין בכור הנולד לו אחרי שנתגייר אינו נוטל פי שניים, כיוון דאינו ראשית אונן. ור' יוחנן צריך להשמיע את דינו הן לגבי פריה ורביה והן לגבי נחלה, משום דאי אשמועינן כן רק לגבי פריה ורביה, הוה אמינא דמאחר ובני נח נמי בני פריה ורביה נינהו<sup>39</sup> לכך מהני ליה אף לאחר שנתגייר מה שקיים פריה ורביה בנכריותו, אבל לענין נחלה אינו כן, משום דבני נח לאו בני נחלה הם, אלא קא משמע לן דאפילו הכי קאמר ר' יוחנן דאותו הבן שנולד לו בנכריותו הוא דחשיב ראשית אונן ולא הבן שנולד לו משנתגייר. אך רש"י (ד"ה בני נח) ותוס' (ד"ה "דלאו בני נחלה נינהו") התקשו דהא קיימא לן דעובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה<sup>40</sup>, ולכך פירשו דאמנם ירושה שייכא בהו אך דיני נחלה לא שייכא בהו, והיינו דאין להם בכורה, ובת יורשת כבן.

והקשה הט"ז על פירושו, דהרי ר' יוחנן הוא דס"ל דקיים פריה ורביה באותם הבנים שנולדו לו בנכריותו, א"כ אותם הבנים שנולדו לו בנכריותו אף שאין להם דין בכורה לא גריעי מכל מי שיש לו בן שנולד אחרי הבת, שאין אנו אומרים דמאחר ואין לבת דין בכורה א"כ הבן הנולד לאחריה הוא דחשיב "ראשית אונן", אלא פשיטא שאם

<sup>36</sup> עיין בגמ' בסנהדרין (דף נ"ט ע"א): "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח", וב"טורי אבן" בחגיגה (דף ב' ע"ב) דפריה ורביה היא אחת שלא נשנית בסיני כדאמר התם בסנהדרין, ו"הא דלא נשנית לבני נח היינו מסיני ואילך דנטולה מבני נח מעתה, ואין חייבין אלא לישראל בלבד, כדפירש רש"י התם משום דפקע קדושת בני נח מסיני ואילך" עכ"ל. וראה עוד ב"מנחת חינוך" מצוה א' (סק"ג, אות י"ט).  
<sup>37</sup> ועיין ב"שפת אמת" ראש השנה (דף כ"ח ע"א, ד"ה עיתים חלים) שכתב דמתוך הדוחק יש לחלק דשאני מצות עשה דפריה ורביה דמעיקרא ניתנה לבני נח, ואף דכיוון דלא נשנית בסיני אמרינן דניטלה מהם, מכל מקום כיוון שיש להם שייכות עם מצוה זו שפיר נפטר ממנה אף שנתגייר אח"כ. מה שא"כ "עיתים חלים עתים שוטה", דהשתא כשהוא שוטה לא שייכת אצלו המצוה כלל. ועיין עוד מה שתירץ ב"מנחת חינוך" (מצוה א' אות י"ד).

<sup>38</sup> אמנם מהתוס' ביבמות (דף ס"ב ע"א, ד"ה רבי יוחנן) משמע שאפילו לא נתגיירו בניו עימו קיים פריה ורביה. ובט"ז וב"חלקת מחוקק" הביאו דכן פסק בתשובת מהרי"ל (סימן קצ"ו) דאפילו לא נתגיירו בניו עימו. וב"ביאור הגר"א" הסיק דדעת כל הפוסקים דלא כהרמב"ם.

<sup>39</sup> רש"י (שם, ד"ה "בני נח") כתב משום דכתיב "ויאמר להם פרו ורבו" (בראשית ט'), אבל התוס' (ד"ה "בני פריה ורביה נינהו") כתבו: "ואם תאמר דבפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נ"ט ע"ב ושם) משמע דבני נח לא מיפקדו אפריה ורביה, ויש לומר דהכא לאו בני חיוב אפריה ורביה קאמר, אלא כלומר שבניהם נקראים על שמם כדאמרין בסמוך" עכ"ל. ועיין לעיל הערה 36.

<sup>40</sup> כן איתא בפרק קמא דקידושין (דף י"ז ע"ב): "אמר רבא דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו, שנאמר 'וחשב עם קונו' ולא עם יורשי קונו, מכלל דאית ליה יורשים".

נולדה קודם בת ואח"כ נולד בן אין לו "ראשית אונן" לעניין בכורה כלל, והוא הדין נמי בבנים שנולדו לו בנכריותו אף שאין להם דין בכורה, מכל מקום גם הבן שנולד אחרי שנתגייר האב לא חשיב "ראשית אונן" כלל, ואיך סבורה ההוא אמינא בגמ' להחשיב את הבן הנולד לו לאחר שנתגייר ל"ראשית אונן" אליבא דר' יוחנן.

אמנם לדברי הרמב"ם והטור דהגמ' איירי בשנתגיירו בניו עימו א"כ אתי שפיר ההוא אמינא "דלאו בני נחלה נינהו", משום דאחר שנתגיירו הבנים גריעי טפי דמעטה שוב אין יורשין את אביהן כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, כדאיתא בפרק "האישה נקנית" (קידושין דף י"ז ע"ב) ד"עובד כוכבים את הגר וגר את הגר אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים", ומשום הכי הוה אמינא דהני שנתגיירו עימו לא מקרי "ראשית אונן", אלא רק הבן שיוולד לאב לאחר שנתגייר הוא דמקרי "ראשית אונן" והוא בכור לנחלה, קא משמע לן דאף שנתגיירו עימו הם נקראים "ראשית אונן" אפילו שאינם יורשים אותו, וממה נפשך שוב אין לו בכור לנחלה, דאלו שנתגיירו עימו אינם יורשים כלל, ואלו שנולדו אחר שנתגייר אינם "ראשית אונן"<sup>41</sup>.

והנה עוד איתא בגמ' פרק "הבא על יבמתו" (יבמות דף ס"ב ע"א):

"איתמר היו לו בנים ומתו, רב הונא אמר קיים פריה ורביה, ר' יוחנן אמר לא קיים".

וה"מנחת חינוך" (מצוה א', אות י"ד) הוכיח מהא דקיימא לן כר' יוחנן דאם מתו בניו ולא הניחו אחריהם בנים לא קיים פריה ורביה, דעיקר הגדר של מצות פריה ורביה הוא שיהיו לו בנים קיימים, ואף אם נולדו קודם שנתגייר בעידנא דאכתי לא הוי בר חיובא, מכל מקום כיוון דכבר יש לו בנים שוב אין לו חיוב של פריה ורביה. ובזה מיישב ה"מנחת חינוך" את קושיית ה"טורי אבן" דלעיל מאי שנא אכילת מצה מפריה ורביה, דאמנם אכילת מצה שאכל בעידנא דהוי שוטה ולא הוי בר חיובא לא מהני ליה לבתר הכי משנשתפה ונעשה שוב בר חיובא, אך לגבי פריה ורביה אמרינן דמה שקיים את המצוה בנכריותו בעידנא דלא הוי בר חיובא מהני ליה אף לאחר שנתגייר, דאף דבעלמא אין אדם יוצא ידי חובתו במצוה שקיים בעידנא דלא הוי בר חיובא, פריה ורביה שאני, כיוון דהשתא נמי לאחר שנתגייר שפיר הוא דמקיים ליה מצות פריה ורביה ע"י הנך בנים שנולדו לו בנכריותו, דסוף סוף יש לו בנים<sup>42</sup>.

ועל פי מה שכתבנו דהרמב"ם והטור והשו"ע פסקו דאם היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר קיים פריה ורביה, דכל זה דווקא רק אם נתגיירו בניו עימו, והט"ז הוכיח כן מהסוגיא דיבמות, א"כ נראה להוסיף על דברי ה"מנחת חינוך", דכיוון דמייירי בשנתגיירו בניו עימו משום הכי הוא דחשבינן ליה דמקיים שפיר פריה ורביה אף לאחר שנתגייר, שהרי השתא נמי אית ליה בנים שנולדו ממנו והם ישראלים, ולא יאמר ר' יוחנן דבבנים עובדי כוכבים סגי ליה<sup>43</sup>.

והעולה מכל זה דמפריה ורביה ליכא למילף לשאר מצוות דאורייתא שאם קיימן בעידנא דלא הוי בר חיובא מהני ליה מה שכבר קיים אף לאחר שנעשה בר חיובא, דשאני פריה ורביה דעיקר המצוה היא שיהיו לו בנים ישראלים, והשתא נמי הבנים שנתגיירו עימו חיים וקיימים, ומשום הכי הוא דמהני ליה. אמנם מ"עיתים חלים עיתים שוטה" דבעינן שיקיים את מצות אכילת מצה לאחר שנשתפה ולא סגי במה שאכל קודם לכן בשטותו, משמע לן דבעלמא אם קיים מצוה מדאורייתא בעידנא דלא הוי בר חיובא לא מהני ליה.

<sup>41</sup> עיין עוד ב"ביאור הגר"א" (שם, אות י"ז).

<sup>42</sup> היא סברת ה"קובץ שיעורים" (ח"ב, סימן י"ט, אות א') דבשעה שיש לו כבר בנים המצוה מתקיימת מאלה. עיין סימן ו' לעיל בענין מצות פריה ורביה, ושם בהערה 10.

<sup>43</sup> עיין ב"מגיד משנה" (הלכות אישות פט"ו, ה"ו) וזו לשונו: "ופירש רבינו שהבנים נתגיירו ג"כ, ונכון הוא, שאם לא כן היה מחוייב לישא כדי להיות לו בנים ישראלים, ולא יאמר ר' יוחנן דבבנים עכו"ם די לו" עכ"ל. והיינו דפשיטא ליה לרמב"ם דמימרא דר' יוחנן קאי רק בכה"ג שהבנים התגיירו, דאי לאו הכי איך יתכן שיצא ידי חובת פריה ורביה בבנים נכרים. וראה שם בהגהת הט"ז מכת"י וב"נחלת צבי" דאם נתגיירו עימו אית להו ייחס להתייחס אחר אביהם. ואע"פ שאין הגר יורש את אביו הגר.

ו. הגר"ח מחלק בין קרבן פסח ואכילת מצה: קרבן פסח עיקרו על החפצא של הקרבן שיחול כדינו, וממילא נעשה גם קיום המצוה, מה שא"כ אכילת מצה דאין בה שום חלות דין על החפצא אלא היא מצוה על הגברא בלבד.

חידוש הגר"ח דלמסקנת הש"ס אין הפסח חובה לקטנים אך אפשר למנותם עליו, ומה בין קרבן חובה לנדבה לעניין דעת בעלים. ה"חזון יחזקאל" מבאר דאין חייב בפסח שני אלא מי שלא עשה כלל פסח ראשון, מה שא"כ אם עשאו אך לא קיים מצוה בהבאתו. דין הרמב"ם שלא תהיה החבורה כולה קטנים מהיכא ילפינן לה. מה שכתב ה"מנחת חינוך" ד"נפש" אפילו קטנים בכלל.

הובאו לעיל ה"מנחת חינוך" (מצוה ה' שם, ד"ה "ולפי") ורבינו הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל (הלכות "קרבן פסח" פ"ה, ה"ז) שכתבו דהנה ה"כסף משנה" ביאר בשם המהר"י קורקוס דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו את הפסח ושיוכל להימנות על בני החבורה ששוחטין את הפסח, ומשום הכי כתב הרמב"ם דאם שחטו על הקטן בפסח ראשון והגדיל לפני פסח שני הרי הוא פטור מפסח שני. והקשו דהא בסוגיא דפרק "אין בין המודר" (נדרימ דף ל"ו ע"א) התבאר ד"שה לבית אבות" לאו דאורייתא הוא, ואין הקטנים צריכים מן התורה להימנות על הפסח, ומשום הכי אין הם בכלל הדין ד"אינו נאכל אלא למנויו". וא"כ שוב דברי הרמב"ם צריכים ביאור דאיך יפטר מפסח שני לאחר שהגדיל ע"י ששחטו עליו בקטנותו בפסח ראשון בעידנא דאכתי עוד לא הוי בר חיובא הא שנינו בגמ' בפרק "ראוהו ב"ד" (ראש השנה דף כ"ח) דאם אכל מצה כשהוא שוטה ואח"כ נשתפה דהיינו שהחלים משטותו לא יצא ידי חובת מצה, כיוון שבשעת אכילת המצה היה הוא בר פטורא ולא בר חיובא. וכתב ה"מנחת חינוך" דלומר דמאחר והוא היה חייב מדרבנן אף בקטנותו יפטר ע"י זה מחיוב דאורייתא שבא לו לאחר מכן, דבר זה צ"ע.

ורבינו הגר"ח הלוי זצ"ל מתרץ דשאני פסח ממצה, דבפסח מלבד מצות הפסח שמוטלת עליו יש בזה נמי עוד דין של הקרבת קרבן ככל הקרבנות שצריך שיהיה קרבנו ושיקרב עבורו ויחול כהלכתו ויעלה לו לרצון, ואע"ג שחרש שוטה וקטן אינם בני מצוות משום שאינם בני חיוב ואזהרה, מכל מקום הם אינם מופקעים משייכות לדיני הקרבת קרבן, ואם הקריבו עבורם את הפסח הרי הוא עולה להם לשם פסח ככל הקרבנות שעולין לבעליהן, כיוון שמעצם הקרבת הקרבן הם לא הופקעו כי אם רק מן החיוב והציווי להקריב הם הופקעו, ולפיכך אם הקריבו על הקטן פסח ראשון, אף שאין בפסח שהקריבו עליו דין של קיום מצוה, מכל מקום היתה כאן הקרבה שחלה עבור הקטן ועלתה עבורו, ומשום כך אף אם הגדיל לאחר מכן, אינו צריך להקריב פסח שני כיוון שכבר עשה את הפסח ועלה עבורו אף שלא קיים מצוה בשעת מעשה ההקרבה.

אבל מצות אכילת מצה אינה כן, מאחר ואין במעשה האכילה של המצה שום "חלות" של דין שחל על ידו, אלא שהוא מעשה מצוה שאינו צריך להחיל דבר, וכיוון שחרש שוטה וקטן לאו בני מצוות ניהו, הרי שאם אכלו את המצה אין באכילה שלהם כלום, לא מעשה מצוה ולא "חלות". ומשום הכי כל שהגדיל הקטן או נשתפה השוטה וחלה עליהם מצות אכילת מצה, אין הם נפטרים במה שאכלו את המצה בשעה שעוד לא היו בני חיובא.

והגר"ח מוסיף ומבאר את דבריו, דבקרבן פסח עיקר המצוה היא על החפצא של מעשה המצוה דהיינו על הקרבן גופיה שצריך שיעלה ויחול לשם בעליו, אלא שע"י שהקרבן עולה וחל עבורו, נעשה ממילא קיום המצוה דרמיא עליה להקריב את הפסח. ומאחר וקיום המצוה נעשה ממילא, אמרינן בזה שאם הקריבו עבורו בקטנותו אף שעוד לא היה בר חיובא, הרי המצוה כבר התקיימה בעדו מאליה בהאי שתא ע"י הקרבן שחל עבורו, וכבר התבאר שמעצם הקרבת וחלות הקרבן לא הופקעו הקטנים כ"א רק מן המצוה להקריב הם הופקעו, אלא שהמצוה מתקיימת ממילא ע"י ההקרבה.

אבל אכילת מצה אין היא מצוה על החפצא, ואין שום חלות דין על החפצא של המצה ע"י אכילתה, אלא שהיא מצוה על הגברא וקיום חובתו של הגברא. אך חרש שוטה וקטן דלאו בני מצוות ניהו, אם הם אכלו את המצה לא התקיים בכך דבר, ולהכי לכשהגדיל הקטן או נשתפה השוטה ונעשו בני חיובא, הרי הם חייבים באכילת המצה, ומה שאכלו קודם לכן לא מהני להו ולא מידי.

אמנם שוב הקשה הגר"ח דמדברי הש"ס בנדריים דמרישא הוה אמינא התם ד"שה לבית אבות דאורייתא" וקא משמע לן דאפשר להביא את הפסח על חבירו שלא מדעתו, כי היכי דמצינו שהאב מביא את הפסח על בניו ובנותיו הקטנים, ולבתר הכי משני ר' זירא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומשמע דלמסקנת הגמ' מן התורה אין האב יכול למנות כלל את בניו ובנותיו הקטנים על הפסח, כיוון דלעולם אין אדם מביא קרבן על חבירו שלא מדעתו, וקטנים לאו בני דעת נינהו, א"כ אין הקטן נמנה כלל על הפסח ונמצא שלא עשה כלום בקטנותו, ואיך יפטר מפסח שני אחרי שהגדיל.

אך למסקנת הדברים מחדש הגר"ח דגם לפי המבואר בדברי ר' זירא בנדריים ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" היינו רק שאין הפסח חובה לקטנים, אך מכל מקום אפשר למנותם על הפסח, וממילא ליכא למילף מינייהו לגדולים שיהיה אפשר להקריב עבורם שלא מדעתם, כיוון דכל עיקר הדין שאין אדם מביא קרבן על חבירו שלא מדעתו הוא דין רק בקרבנות חובה, דעל מנת שיוקרב הקרבן לחובתו של הבעלים בעינן שתהיה דעת הבעלים לכך<sup>44</sup>, אבל קטנים שאינם מחוייבים בפסח א"כ הקרבן עבורם הוא נדבה ולהכי הוא חל עבורם שלא מדעתם. וזה איתרבי מקרא ד"שה לבית" אף לר' זירא, שאפשר למנות את הקטנים לפסח והוא עולה להם, ולענין זה כולי עלמא מודו ד"שה לבית אבות דאורייתא". ואתו שפיר דברי הרמב"ם דקטן שהקריבו עליו פסח ראשון ואח"כ הגדיל הרי הוא פטור מפסח שני.

וכדברי הגר"ח כתב נמי הגר"י אברמסקי זצ"ל ב"חזון יחזקאל" (תוספתא פסחים פ"ח, ה"ב), וביאר שבהקרבת הפסח מתקיימים שני עניינים:

**האחד** הוא קיום חובת מצות פסח שמוטלת על כל איש ישראל, **והשני** הוא מעשה הבאת הקרבן. וכששחטו עליו את הפסח בעודו קטן נהי שאין כאן קיום חובת מצות קרבן פסח, שהרי עדיין לא נתחייב בה, אבל מעשה הבאת קרבן פסח יש כאן, דהא הקרבן שנשחט על הקטן שפיר עולה בתורת קרבן פסח, כיוון שהתורה ריבתה ששוחטים על הקטנים. ואין חייב בפסח שני אלא מי שלא עשה כלל פסח ראשון כמו שכתוב בקרא "וחדל לעשות הפסח"<sup>45</sup>, היינו שיחדל מלעשותו כלל, אבל היכא שהקריב פסח ראשון אלא שלא קיים בהבאתו את חובת מצות הפסח, כיוון שהיה קטן, בהכי לא חייבתו התורה להביא פסח שני אע"פ שהגדיל ונתחייב במצוות בין שני הפסחים.

אבל מצות אכילת מצה אינה כן, וכל עיקר אכילתה הוא משום קיום חובת המצוה שמוטלת עליו, ואין במעשה אכילתה עניין בפני עצמו, לכן אם לא קיים באכילתה את חובת המצוה כיוון שאכלה בזמן שעוד לא היה בר חיובא, אם נעשה אח"כ בר חיובא הרי הוא חייב לאכול שנית כדי לקיים את חובת המצוה.

וכעין זה עוד יש לומר, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות "קרבן פסח" (פ"ב, ה"ד):

"ושוחטין על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה, לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינן בני דעת".

וה"כסף משנה" הקשה על דבריו וזו לשונו:

"ומה שכתב רבינו שאינן בני דעת קשה לי דטפי הוה עדיף למיעוטי מדכתיב בפסח 'איש', ולטעם שנתן רבינו קשה מהי תיתי לן דבעינן בשחיטת פסח שיהא בן דעת" עכ"ל.

<sup>44</sup> הגר"ח מדייק כן מלשון הרמב"ם בהלכות "מחוסרי כפרה" (פ"א, ה"ה) שכתב: "שכל מחוייבי קרבן אין מקריבין על ידן אלא מדעתן" עכ"ל. "מחוייבי קרבן" דייקא, ולא קרבנות נדבה.

<sup>45</sup> "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, כי קרבן ה' לא הקריב במועדו, חטאו יאיש ההוא" (במדבר ט', י"ג).

והיינו דהוקשה ל"כסף משנה" אמאי לא יליף לה הרמב"ם שאין החבורה יכולה להיות כולה קטנים, מדכתיב בפסח "איש" <sup>46</sup> למיעוטי קטן.

וה"מנחת חינוך" (מצוה ה', ב' <sup>47</sup>) תירץ את קושיית ה"כסף משנה", דהנה בהא דאם שוחטין את הפסח על הנשים בפסח ראשון ובפסח שני איתא בגמ' פרק "האישה" (פסחים דף צ"א ע"ב):

"גופא אישה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר אישה בשני שוחטין עליה בפני עצמה ואין צריך לומר בראשון, ר' שמעון אומר אישה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים, בשני אין שוחטין עליה כל עיקר" עכ"ל.

ומבואר שם בסוגיא אליבא דר' יוסי דאע"ג דגבי פסח ראשון כתיב "איש" למיעוטי נשים, מכל מקום כיוון דכתיב התם נמי "במכסת נפשות" <sup>48</sup>, ובפסח שני כתיב "נפש" <sup>49</sup>, ילפינן מינה דאפילו נשים בכלל. ומאחר והרמב"ם פוסק כדעת ר' יוסי דשוחטין את הפסח לנשים בפני עצמן והיינו משום ד"נפשות" ו"נפש" אפילו אישה במשמע <sup>50</sup>, א"כ יש לומר דס"ל לרמב"ם דקטן נמי בכלל "נפש", וכדאיתא כן בש"ס פרק "אלו הן הנחנקין" (סנהדרין דף פ"ד ע"ב) לגבי אזהרת רוצח, דמקרא ד"מכה איש" <sup>51</sup> הוה אמינא "איש" ולא קטן, ולהכי אמרה התורה "מכה נפש" <sup>52</sup> למילף מינה דהרוצח את הקטן נמי בכלל.

ולפי זה יש לומר דמאחר ובקרבן פסח קטן נמי בכלל כיוון דאיתרבי מ"במכסת נפשות" אפילו אישה ואפילו קטן, משום הכי מה ששחטו עליו את הפסח בקטנותו מהני ליה אף לכשהגדיל ואינו צריך לעשות פסח שני, כיוון דבקטנותו נמי יש לו שייכות לקרבן פסח, דאף אי נימא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" היינו שאין הפסח חובה לקטנים, אך מכל מקום אפשר למנותם על הפסח ולשוחטו עליהם.

## ז. מצות חינוך קטנים מן התורה או מדרבנן.

**באכילת שרצים, באכילת דם ובטומאת כהנים מצינו דאסור למספי להו לקטנים, ובכולהו כתיב "נפש". קטן שאינו צריך לאימו חייב בסוכה מדרבנן.**

ונראה לי להביא ראיות נוספות דכל היכא דכתיב בקרא "נפש" קטנים נמי בכלל, דהנה כתיב בקרא:

"כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגליים לכל השרץ השורץ על הארץ, לא תאכלום כי שקץ הם" (ויקרא י"א, מ"ב).

ואמרינן עלה בגמ' פרק "חרש" (יבמות דף קי"ד ע"א):

"לא תאכלום - לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תאכלו, לא, דלא ליספו ליה בידיהם".

<sup>46</sup> ואם ימעת הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות, איש לפי אכלו תכוסו על השה" (שמות י"ב, ד').

<sup>47</sup> אות ד' של "מכון ירושלים", ד"ה "וכתב הרמב"ם כאן ה"ד".

<sup>48</sup> ראה הערה 46.

<sup>49</sup> ראה הערה 45.

<sup>50</sup> זו לשון הרמב"ם הלכות "קרבן פסח" (פ"ב, ה"ד): "אין עושין חבורה נשים ועבדים או קטנים ועבדים מפני שלא תהיה קלות ראש ביניהן, אבל עושים חבורה כולם נשים אפילו בפסח שני או כולה עבדים".

<sup>51</sup> "מכה איש ומת מות יומת" (שמות כ"א, י"ב).

<sup>52</sup> "כל מכה נפש לפי עדים ירצח את הרוצח ועד אחד לא יענה בנפש למות" (במדבר ל"ה, ל').



א"כ הגמ' לומדת שקטנים אף הם בכלל איסור אכילת שרצים, אמנם הגמ' מסיקה שאינם מזהרים בעצמם על האכילה אלא הגדולים הם שמזהרים שלא להאכיל את הקטנים באיסורי אכילה. ובאמת מצינו שם בקרא דכתיב בהו "נפש", שנאמר "אל תשקצו את נפשותיכם"<sup>53</sup>.

ועוד כתיב בקראי לגבי איסור אכילת דם ולגבי איסור טומאת כהנים:

"על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם והגר הגר בתוכם לא יאכל דם" (ויקרא י"ז, י"ב).

"ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כ"א, א').

ובגמ' שם איתא למילף מהני קראי:

"תא שמע 'כל נפש מכם לא תאכל דם' להזהיר הגדולים על הקטנים, מאי לאו דאמרי להו לא תאכלו, לא, דלא ליספו להו בידים. תא שמע 'אמור' 'ואמרת' להזהיר גדולים על הקטנים, מאי לאו דאמר להו לא תיטמו, לא, דלא ליטמו להו בידיים".

והעולה מדברי הש"ס הוא דהן איסור אכילת דם והן איסור טומאת כהנים נאמרה בהם אזהרה שלא להאכיל את הקטנים. ובתרוויהו כתיב "נפש".

והנה בריש מסכת סוכה (דף ב' ע"ב) אמרין אליבא דר' יהודה דס"ל סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה, ומייתי לה ראייה מסוכתה של הילני המלכה, וזו לשון הגמ':

"אמר ר' יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר, אמרו לו משם ראייה? אישה היתה ופטורה מן הסוכה, אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא עפ"י חכמים".

והגמ' התם מבארת דהכי קאמר להו:

"כי תאמרו בנים קטנים היו וקטנים פטורין מן הסוכה, כיוון דשבעה הוו אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאימו, וכי תימרו קטן שאינו צריך לאימו מדרבנן הוא דמיחייב ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא עפ"י חכמים".

וכתב שם רש"י (ד"ה "מדרבנן"):

"שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות" עכ"ל.

א"כ משמע מדברי הש"ס דקטן שאינו צריך לאימו חייב במצוות מדרבנן, והתבאר ברש"י שהיא מצות חינוך שהזקיקו רבנן להרגיל את הקטן במצוות<sup>54</sup>.

אמנם מדברינו לעיל נראה לומר שמצינו מצות חינוך קטנים גם מן התורה<sup>55</sup> בכמה איסורים<sup>56</sup> דילפינן בהו מקרא דאסור למספי לקטנים את האיסור בידיים<sup>57</sup>, וכן בקרבן פסח למתבאר מדברי רבינו הגר"ח הלוי דאפילו לר' זירא בנדרים דס"ל "שה לבית אבות לאו דאורייתא" היינו רק שאין הפסח חובה לקטנים, אך מכל מקום אפשר למנותם

<sup>53</sup> "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם" (ויקרא י"א, מ"ג).

<sup>54</sup> עיין לעיל הערה 15 דחינוך מדרבנן.

<sup>55</sup> עיין ב"ח"י אדם" (כלל ס"ו, א') שכתב דמצות חינוך היא מצות עשה מדברי קבלה, מדכתיב "חנוך לנער עפ"י דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כ"ב, ו'). ועיין עוד ב"משך חכמה" (בראשית י"ח, י"ט) שכתב דמקור מצות חינוך במצות עשה הוא מקרא ד"אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו".

<sup>56</sup> וב"לבוש" (או"ח סימן שמ"ג, א') כתב דיש מפרשים דס"ל דליכא למילף מהנך איסורין לשאר איסורין, ולפיכך האיסור למספי לקטנים בשאר איסורין הוא מדרבנן.

<sup>57</sup> אמנם עיין בתוס' בנזיר (דף כ"ח ע"ב, ד"ה "בנו") שכתבו: "דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך".

על הפסח, וזה איתרבי מקרא ד"שה לבית" שאפשר למנות את הקטנים לפסח והוא עולה להם, ולעניין זה כולי עלמא מודו ד"שה לבית אבות דאורייתא". וכן הוא לדברי ה"מנחת חינוך" דזה איתרבי מקרא ד"במכסת נפשות" דאפילו אישה ואפילו קטן במשמע. א"כ חזינו שיש לקטנים שייכות למצות קרבן פסח מן התורה, אף אם אינם חייבים בה.

## ח. העולה מן הדברים:

- הרמב"ם פסק שגר שנתגייר או קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני חייבין לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו בפסח ראשון פטור מפסח שני. והיינו כדעת רבי בריש פרק "מי שהיה טמא" שפסח שני אינו רק תשלומין למי שהיה בר חיובא בראשון ולא קיים חובתו, אלא אית ליה חיובא באנפי נפשיה.
- ה"כסף משנה" הביא בשם המהר"י קורקוס שקטן נמנה על הפסח. אך בגמ' בפרק "אין בין המודר" התבאר שכל הקרבנות צריכים שיהיו מקריבים אותם מדעת הבעלים, חוץ מ"מחוסרי כפרה" שהתורה ריבתה בהם שיכול להקריבם אף על בניו הקטנים שאין להם דעת, והוא הדין שיכול להקריבם אף על חבירו שלא מדעתו. והקשו ה"מנחת חינוך" ורבינו הגר"ח הלוי מבריסק דלגבי קרבן פסח נראה במסקנת הגמ' שם שאין מקריבים אותו על בניו הקטנים, ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא".
- הר"ן ס"ל דקטנים אוכלים מן הפסח בלי להימנות עליו, דמאחר ואין הקטנים שייכים בחיוב זה של הימנות לקרבן הפסח, הרי שלא עליהם נאמר הדין שאינו נאכל אלא למנויו. והתוס' בפסחים כתבו דאיסור ספייה לקטן ליכא היכא דאיכא חינוך מצוה.
- ה"כתב סופר" הסתפק אם קטן שהגדיל בתוך ימי ספירת העומר יכול להמשיך ולספור בברכה, אם איכא למילף מהא דקטן אינו מוציא את הגדול להא דקטן שהגדיל נמי אינו מוציא את עצמו במה שקיים בקטנותו.
- הרמב"ם מחייב באכילת מצה את מי שאכל מצה בעת שטותו ואח"כ התפכח, ויש לדון אם טעמו משום חסרון כוונה של השוטה או משום דלא הוי בר חיובא, וה"כתב סופר" מחבר את שני הטעמים להדדי, עפ"י ביאורו לסברת "מצוות אינן צריכות כוונה" דמאחר והוא מחוייב באותה המצוה א"כ סתמא ידיה לשם האי מצוה קיימא.
- השו"ע פוסק עפ"י דברי ה"מרדכי" דקטן שהגיע לחינוך פסול לכתוב תפילין כיוון שאינו ב"וקשרתם", ולא חשיב ליה "בר חיובא" אע"פ שהוא מחוייב מדין "חינוך". וה"כתב סופר" הסתפק לדברי ה"מרדכי", אם עכ"פ במצוה דרבנן יצא ידי חובתו אם כבר קיימה בקטנותו, כיוון שהיה אז מחוייב מדרבנן משום "חינוך" ובגדלותו נמי חיובו מדרבנן, או דלמא משום "חינוך" לא מקרי בר חיובא מדרבנן, כיוון דאין הוא בר חיובא במצוה גופא, אלא שצריך הוא להרגיל את עצמו בה כדי שיקיימנה לכשיגדיל, ועוד דמצות חינוך לא רמיא על הקטן כ"א על אביו.
- הרמ"א כתב בהלכות "ספירת העומר" שאם התפלל וספר עם הציבור מבעוד יום, אם היה דעתו שלא לצאת בכך ידי חובתו, יחזור ויספור בלילה בברכה. והקשה ה"מגן אברהם" מדוע צריך שיהיה בדעתו שלא לצאת בברכת הקהל ובספירתו, אמאי לא סגי ליה בסתמא ידיה שלא התכוון לקיים את מצות הספירה, וכל שלא התכוון לשם מצוה לא יצא בה, שהרי "מצוות צריכות כוונה".

- ה"כתב סופר" מחדש דלמאן דאמר "מצוות צריכות כוונה" יש לומר דרך מעשה או דיבור של מצוה שיש כיוצא בו לדבר הרשות בעי כוונה לשם המצוה, וספירת העומר הרי היא מצוה שאין כיוצא בה לדבר הרשות, א"כ סתמא שלה אפילו ללא כוונה לשם המצוה קיימא, ואתו שפיר דברי הרמ"א. ולפי זה מחדש נמי דמי שספר בקטנותו ואח"כ הגדיל, סתמא ידידה לשמה קיימא אף שבאותה השעה שספר עוד לא היה בר חיובא, כיוון שאין כיוצא בה לדבר הרשות, ומהני ליה ספירה דקטנותו אף לכשיגדיל.
- קטן שמת אביו והגדיל קודם שעברו שלושים יום, נחלקו המהר"ם והרא"ש אם חייב באבילות. השו"ע פסק שסתם קטן אבל חייב בקריעה, ונחלקו הט"ז והש"ך אם חייב נמי בשאר דיני אבילות, ואיכא ביניהם אי מהרא"ש והמהר"ם מוכח דבדרבנן נמי מה שעשה בקטנותו לא מהני ליה לכשיגדיל. אך ה"כתב סופר" כתב לדחות את הראיה, דאפשר דליכא חיוב "חינוך" אם תכף יגדיל ויקיים את המצוה, ומחלק לפי זה בין אבילות לספירת העומר.
- מחלוקת רש"י ותוס' בברכות אי קטן מקרי בר חיובא מדרבנן. רש"י ס"ל דלא הוי בר חיובא כיוון דמצות חינוך היא על האב ולא על הקטן. וה"כתב סופר" הסתפק לשיטת התוס' אם קטן חשיב בר חיובא על איסור נבילה וטריפה אף שאינו מקיים דבר באיסור זה, אלא שאחרים הם שאסורים למספי ליה.
- ה"כתב סופר" מבאר דה"מרדכי" דלעיל ס"ל כרש"י בברכות. אך לתוס' נמי מה שקיים בקטנותו כבר חיובא מדרבנן לא מהני ליה בגדלותו בדאורייתא, שהרי התוס' ס"ל דהמחוייב מדרבנן אינו מוציא את המחוייב מדאורייתא.
- מדברי ה"נודע ביהודה" בעניין אנינות אם תידחה ספירת העומר לגמרי, נראה דמה שסופר כשאינו בר חיובא לא מצטרף עם ספירתו דלאחר מכן לשם "תמימות".
- ה"כתב סופר" לשיטתו מחלק להלכה בין מי שהגדיל באותו הלילה שאין לו דין "חינוך" למי שהגדיל בלילה שלאחריו, ומכריע דסתם קטן שהגיע ל"חינוך" אם ספר בכל הלילות קודם שהגדיל, ימשיך ויספור בברכה בלילות הבאים אף משהגדיל בתוך ימי הספירה, כיוון דהעיקר לדינא הוא כדעת התוס' דמקרי בר חיובא מדרבנן, והספירה דקטנותו מצטרפת עם הספירה דגדלותו והוי "תמימות".
- אמנם מלכתחילה היה סבור ה"כתב סופר" לומר שגם אם לא ספר כלל בקטנותו אפשר שיוכל להמשיך ולספור בברכה אף משהגדיל בתוך ימי הספירה, דאפשר דלא בעינן "תמימות" אלא באותם הימים שהוא מחוייב בהם. וראיה לסברא זו הביא מהגמ' בסוכה דחזינן דלר' אליעזר דס"ל דבעינן שתהיה הסוכה ראויה לשבעה אפילו הכי קטן שנתגדל בחולו של מועד עושה סוכה בחולו של מועד, אך לבסוף הסיק דאדרבה משם נראה דאין פשטות הסברא למימר כן, ומשום הכי בעי ר' אליעזר למילף לה מקרא.
- ר' יוחנן ס"ל דאם היו לו בנים בנכריות ונתגייר קיים פריה ורביה, וה"טורי אבן" הקשה מ"עיתים חלים עיתים שוטה" דלא מהני ליה מה שעשה בעידנא דלא הוי בר חיובא. הרמב"ם והשו"ע פסקו דבעינן דווקא שנתגיירו גם בניו עימו, והט"ז הוכיח כן מ"לאו בני נחלה נינהו".
- ה"מנחת חינוך" הוכיח מדין "היו לו בנים ומתו ר' יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה" דעיקר מצות פריה ורביה היא שיהיו לו בנים קיימים, ועפ"י זה תירץ את קושיית ה"טורי אבן". והעולה מזה דמפריה ורביה ליכא למילף לשאר מצוות דאורייתא שאם קיימן בעידנא דלא הוי בר חיובא מהני ליה אף לאחר שנעשה בר חיובא. אמנם מ"עיתים חלים עיתים שוטה" דבעינן שיקיים את מצות אכילת מצה לאחר שנשתפה ולא סגי במה שאכל קודם לכן בשטותו, משמע לן דבעלמא אם קיים מצוה מדאורייתא בעידנא דלא הוי בר חיובא לא מהני ליה.
- הגר"ח מחלק בין קרבן פסח ואכילת מצה, דקרבן פסח עיקרו על החפצא של הקרבן שיחול כדינו, וממילא נעשה גם קיום המצוה, מה שא"כ אכילת מצה דאין בה שום חלות דין על החפצא אלא היא

מצוה על הגברא בלבד. עוד מחדש הגר"ח דלמסקנת הש"ס אין הפסח חובה לקטנים אך מכל מקום אפשר למנותם עליו, ומחלק בין קרבן חובה לקרבן נדבה, דבקרבת חובה הוא דבעינן דעת בעלים. וה"חזון יחזקאל" מבאר דאין חייב בפסח שני אלא מי שלא עשה כלל פסח ראשון, מה שא"כ אם עשאו אך לא קיים מצוה בהבאתו כיוון שהיה קטן.

- הרמב"ם כתב שלא תהיה החבורה של הנמנים על הפסח כולה קטנים, כיוון דקטנים לאו בני דעת נינהו. ה"כסף משנה" הקשה אמאי לא יליף לה מדכתיב בפסח "איש" והיינו למיעוטי קטן, ותיירץ ה"מנחת חינוך" דבפסח ראשון כתיב "במכסת נפשות", וקטן בכלל "נפש". ועוד חידש לפי זה דמאחר ובקרבת פסח קטן נמי בכלל כיוון דאיתרבי מ"במכסת נפשות", משום הכי מה ששחטו עליו את הפסח בקטנותו מהני ליה אף לכשהגדיל ואינו צריך לעשות פסח שני, דאף אי נימא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" היינו שאין הפסח חובה לקטנים, אך מכל מקום אפשר למנותם על הפסח ולשחטו עליהם. הבאנו ראיות לדברי ה"מנחת חינוך" דהיכא דכתיב "נפש" קטנים נמי בכלל.

- מדברי הש"ס לגבי סוכתה של הילני המלכה משמע דקטן שאינו צריך לאימו חייב במצוות מדרבנן, והתבאר שם ברש"י שהיא מצות חינוך שהזקיקו רבנן להרגיל את הקטן במצוות. אמנם באכילת שרצים, באכילת דם ובטומאת כהנים מצינו דאסור למספי להו לקטנים מן התורה. ולמתבאר מדברי רבינו הגר"ח הלוי וה"מנחת חינוך" נראה דכן מצינו בקרבן פסח דאיתרבי מקרא דאף שאין הקטנים חייבים בקרבן פסח הם רשאים להימנות עליו. והיינו שיש להם שייכות למצוה זו מן התורה.

## תשכ"ח - לא תחמוד

### 1 כתב "החינוך" (מצוה ל"ח):

"שלא לחמוד, שלא להעלות במחשבתנו לעשות תחבולה לקחת לנו מה שהוא לזולתנו מאחינו שנאמר (שמות כ', י"ד): 'לא תחמוד בית רעך וגו'". וכבר הוכיחו ז"ל מכילתא יתרו מפסוק אחר דכתיב (דברים ז', כ"ה): 'לא תחמוד וגו' ולקחת לך' שאיסור לאו דלא תחמוד אינו נגמר עד שיעשה בו מעשה. ואפילו נתן הדמים לחבירו על החפץ עובר גם כן על לאו דלא תחמוד, שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו" עכ"ל.

בסימן זה נעסוק בגדרי לאו ד"לא תחמוד" האמור בתורה, נבאר אם מי שחמד ולקח חפץ אך שילם את דמיו עובר גם הוא על לאו זה, ואם נחשב ע"י כן למי שחשוד לעבור על לא תחמוד. ואם מי שחשוד לעבור על לא תחמוד חשוד נמי להישבע שבועת שקר.

נברר אם עובר על לאו זה אף אם נתרצה לו הבעלים לבסוף למכור את החפץ, ומדוע אין לוקין על לאו זה. נדון אימתי הוי מעשה האיסור של "לא תחמוד", אם בשעה שהכביר הפצרות על בעל החפץ שימכרו לו, או בשעת נטילת החפץ. ואם לא תחמוד הוי "לאו שאין בו מעשה" או "לאו הניתן להישבון".

נבאר אי מקחו קיים אף שעבר על לא תחמוד, או דלמא נימא ביה "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני". ומאי שנא מגזלן שקונה רק אחרי שינוי. נלבן אימתי אמרינן "מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני", ואיך יתכן שהשוחט בשבת וביום הכיפורים שחיטתו כשרה.

נברר מפני מה אין לוקין על לאו ד"לא יחבול", אם משום דניתק לעשה או משום דניתן לתשלומין, וכן מה הדין אם אבד העבוט שלקח המלווה בעד חובו, ומה בין לאו ד"לא יחבול" ללאו ד"לא תחמוד".

נעסוק בשיטת הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה עליו, ואמאי לא הוי בכלל "לאו הניתק לעשה". כן נעסוק בפלוגתא דתנאי אי חמץ השבתתו בשריפה או בכל דבר, נלבן אימתי הוי בכלל "נעשית מצותו" שאפרו מותר, ואם מצות "תשביתו" נאמרה על הגברא או על החפצא, ואם "איסור עשה" הוי ככל מצות עשה שמנתקת את הלאו.

נברר אם לאו ד"לא תחמוד" אפשר לתקנו למפרע או רק מכאן ולהבא, ולמאי נפקא מינה. וניישב מדוע אין איסור "לפני עיוור" למוכר אם אין הוא מתרצה על המכירה.

### א. אי לאו ד"לא תחמוד" הוי רק בלא נתן דמים או אפילו בנתן דמים.

"משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו", אי הוי חשיד אממונא ואי הוי חשיד על לא תחמוד. פשטות הסוגיא ד"שניים אוחזין" דלא תחמוד אפילו בדיהיב דמי, ותרי תירוצי התוס' בסנהדרין דפליגי בזה. הרמב"ם ס"ל

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשכ"ח ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

**דאפילו בדיהיב דמי והראב"ד ס"ל דווקא אם לא אמר "רוצה אני", ועוד נחלקו אי חימוד הוי "לאו שאין בו מעשה", וביאר ה"מגיד משנה" דלשיטתיהו אזלי.**

תנן בריש פרק "המפקיד" (בבא מציעא דף ל"ג ע"ב):

"המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה, למי משלם? למי שהפיקדון אצלו".

והיינו דשומר חנם פטור בגניבה ואבידה, אלא שצריך להישבע שבועת השומרים שלא פשע בה ושלא שלח בה יד. ואם שילם ולא רצה להישבע, כיוון ששילם קנה את תשלומיה קרן וקנס, ולפיכך אם נמצא הגנב הרי הוא משלם לשומר גם את תשלומי הכפל והארבעה וחמישה.

ובגמ' לקמן מינה (דף ל"ד ע"ב) איתא אהא דמתני':

"אמר רב הונא משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו. מאי טעמא? חיישין שמא עיניו נתן בה".

ופירש רש"י (ד"ה "משביעין אותו") דאע"פ שהוא משלם כדקתני "שילם ולא רצה לישבע", אפילו הכי משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, שמא עיניו נתן בפיקדון להצניעו אצלו.

והנה בגמ' לעיל בפרק "שניים או חזין" (דף ה' ע"ב) קא שקיל וטרי אי אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, ומייתי מהא דרב הונא דאמר משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו שמא עיניו נתן בה, ומותיב הש"ס אמאי לא נימא בה מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא? ומשני ד"התם נמי מורה ואמר דמי קא יהבנא ליה", והיינו דאין הוא "חשיד אממונא", אלא שהוא מורה היתר לעצמו שלא להשיב את הפיקדון כיוון שהוא משלם עליו. ושוב פריך הש"ס: "אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא והא קא עבר על לאו דלא תחמוד"? ופירש רש"י (ד"ה "הא קא עבר בלא תחמוד") כלומר "מה לי חשוד על לא תחמוד מה לי חשוד על לא תגזול, נימא מיגו דחשיד עליה חשיד אשבועתא", דכיוון שהוא חשוד לעבור על לאו דאורייתא, נימא דחשיד נמי על שבועתא. ומשני הש"ס: "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו". והיינו דהכי נמי אין הוא חשוד על לאו דלא תחמוד, אלא סבור הוא דכיוון שהוא נותן דמים שוב אין כאן לאו דלא תחמוד.

והתוס' (ד"ה "בלא דמי משמע להו") הקשו דהיאך תיסק אדעתא דלא תחמוד הוא רק היכא דלא משלם עליו דמים, הא אי בלא דמים למה לי קרא דלא תחמוד, תיפוק ליה מלאו דלא תגזול. ותירצו התוס' דלעבור עליו בשני לאווין קא משמע לן.

ובפרק "זה בורר" (סנהדרין דף כ"ה ע"ב) בסוגיא דפסולי עדות איתא דהוסיפו חכמים על הפסולים את הגזלנין והחמסנין, והתבאר התם דגזלנין-היינו בגזול מציאת חרש שוטה וקטן, דמציאתם אסורה משום גזל רק מדרבנן מפני דרכי שלום, והחמסנין- מעיקרא סברו רבנן כיוון דחמסן דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא, ואין הוא חשוד להעיד שקר בשביל חימוד ממון, אך כיוון דחזו דקא חטפי, שבע"כ דבעלים הם חוטפים את החפץ וזורקים את המעות לפניהם, להכי הוסיפום נמי ופסלי להו לעדות.

אך התוס' שם (ד"ה "מעיקרא") הקשו: "ואם תאמר וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד"? והיינו דאף אם סברו דאין לפסול את החמסנין לעדות כיוון דדמי קא יהיב ואין הם גזלנין, מכל מקום אמאי לא פסלי להו לעדות מדאורייתא כיוון שעברו על לאו דלא תחמוד. ותירצו התוס' דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לאו דחימוד כלל.

אלא דשוב הקשו התוס' מסוגיין הנזכרת לעיל דפרק "שניים או חזין", וזו לשונם:

"ואם תאמר והא אמרינן בפרק קמא דבבא מציעא (דף ה' ע"ב) 'לא תחמוד בלא דמי משמע להו', משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך אבל הם טועים, דלא תחמוד הוו אפילו בדיהיב דמי.

ויש לומר- ד'משמע להו' דקאמר, רוצה לומר נמי דכן הוא האמת. ועוד יש לומר- דהכא הכי קאמר, 'דמי קא יחבי' והיו מפייעים אותם עד שיאמרו רוצה אני, אם כן לא עברי אלאו דלא תחמוד. כיוון דחזו דשקלי בעל כרחיהו ולא היו חוששין אם יתפייסו, פסלינהו".

והיינו דמפשטות הסוגיא דפרק "שניים אוחזין" היה נראה דלא תחמוד הוי אפילו אי יחבי דמי, אלא דאינשי קא סברי בטעות דהאי לאו הוי רק אי לא יחבי דמי. אך התוס' בתירוצם הראשון כתבו דאינו כן, אלא ד"לא תחמוד בלא דמי משמע להו" היינו דכן הוא נמי לפי האמת, דאי יחבי דמי ליכא לאו דחימוד. אמנם בתירוצם השני כתבו התוס' דמאי דקאמר התם בפרק "זה בורר" דמעיקרא סברי דמי קא יחבי, היינו דסברי שהיו החמסנין מפייעים את הבעלים, וא"כ לא עברי כלל בלאו דלא תחמוד. ולתירוץ זה שפיר מצינו למימר כפשטות הסוגיא דפרק "שניים אוחזין" דלא תחמוד הוי אפילו בדיחבי דמי.

והרמב"ם בהלכות "גזילה ואבידה" (פ"א, ה"ט) כתב:

"כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו, או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביר עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד כענין שנאמר 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך', חימוד שיש בו מעשה" עכ"ל.

ומבואר מדבריו דלא תחמוד הוי אפילו אי יחבי דמי, כפשטות הסוגיא דפרק "שניים אוחזין", ודלא כדברי התוס' בתירוצם הראשון בפרק "זה בורר". ועוד התבאר בדברי הרמב"ם דאין לוקין על לאו דלא תחמוד מפני שהוא לאו שאין בו מעשה, אך בתוך כדי דיבורו שוב אומר הרמב"ם דאינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ, כיוון דבעינן "חימוד שיש בו מעשה". ומוכח דס"ל דאין לקיחת החפץ חשובה מעשה לענין שילקה על לאו דלא תחמוד, ואעפ"כ היא חשובה "מעשה" לענין דבעינן "חימוד שיש בו מעשה".

והראב"ד השיג על דבריו בחריפות וכתב:

"אמר אברהם לא ראיתי תימה גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ? אבל הוי ליה למימר מפני שהוא חייב בתשלומין<sup>2</sup>, שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזילה ולפיכך אינו לוקה<sup>3</sup>, וגם זהו חייב להשיב החפץ לבעלים".

והנה הראב"ד השיג עוד גם על מה שכתב הרמב"ם דאע"פ שנתן לו דמים עובר בלא תחמוד, וכתב הראב"ד דזה דווקא ב"לא אמר רוצה אני". והיינו דס"ל דאי הכביר עליו ברעים שימכור לו את החפץ עד שאמר לו "רוצה אני", א"כ לא עבר הקונה בלאו דלא תחמוד.

וה"מגיד משנה" כתב לבאר דהני תרי השגות הראב"ד תליין אהדדי, וזו לשונו:

"וכתב עליו הרב רבי אברהם ז"ל 'ולא אמר רוצה אני'. דעת הרב ז"ל מפני שאם אמר רוצה אני מקחו קיים, ולא גרע מתליוהו וזבין דאסיקנא בפרק 'חזקת הבתים' (בבא בתרא דף מ"ח) דזביניה זביני, וכדאיתא פרק י' מהלכות מכירה (הלכה א'), וכיוון שכן אין בו לאו. ולא כן דעת הרב ז"ל, אלא מקחו קיים

<sup>2</sup> הא ד"לאו הניתן לתשלומין" אין לוקין עליו הוא בפרק "אלו הן הלוקין" (מכות דף ט"ז ע"א), ראה שם גירסת הש"ס שלפנינו: "התם כיוון דחייב בתשלומין אין לוקה ומשלם", דמשמע שהוא מדין "קים ליה בדבריה מיניה", ועיי"ש בתוס' (ד"ה "התם") שהקשו דא"כ אדרבה יש לנו לומר שילקה ולא ישלם, וכן הקשה ה"כסף משנה" בהלכות סנהדרין (פי"ח, ה"ב). ובריטב"א (שם) בשם הרמ"ה תירץ דשאני הכא שהכתוב ניתקו לעשה בתשלומין, היינו דהיכא שהתורה רבתה אותו להדיא לתשלומין, משלם ואינו לוקה. והתוס' שם גרסו "התם איתא בתשלומין" ולא גרסו "אין לוקה ומשלם", והיינו שאין זה מדין "קים ליה בדבריה מיניה". ועיין ב"אחיעזר" (ח"א סימן כ"א, אות ג'-ד') שלא הניתן לתשלומין יש לו דין "לאו הניתק לעשה", דגלי לן קרא שמתקן את העוון ע"י התשלומין. ועיין עוד ב"אבן האזל" הלכות גניבה (פ"ז, ה"א) והלכות מכירה (פי"ב, ה"א), וב"חזון איש" (ח"מ סימן י"ט, ס"ק ה').

<sup>3</sup> ראה לשון הרמב"ם בריש הלכות "גזילה ואבידה" (פ"א, ה"א): "כל הגוזל את חבירו שווה פרוטה עובר בלא תעשה שנאמר 'לא תגזול'. אין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה, שאם גזל חייב להחזיר שנאמר 'והשיב את הגזילה אשר גזל' זו מצות עשה. ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו" עכ"ל. והיינו שאם הגזילה בעין הרי זה "לאו הניתק לעשה", ואם הגזילה כבר אינה בעין הרי זה "לאו הניתן לתשלומין".

אע"פ שעבר, ואע"ג דאמר רבא בתמורה (דף ד' ע"ב) 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני מידי, והאי דלקי דעבר אהורמנא דמלכא', הרי הוא כעין גוזל צמר ועשה ממנו בגד, שאינו משלם אלא כשעת הגזילה וקנה הדבר בשינוי כדאיתא התם, אף כאן קנה בדמים".

"ואין לוקין על לאו זה שאין בו מעשה, כתב הרב רבי אברהם ז"ל: 'אמר אברהם לא ראיתי דבר תימה גדול מזה', הלך הרב המשיג לשיטתו, שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר שהלוקח פטור. אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, וע"כ כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא היה מעשה. ולכך לא נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ, שכיוון שברצון המוכר נעשה איו כאן חיוב השבה, זה הנראה מדברי הרב ז"ל. ומכל מקום שיטת הרב רבי אברהם ז"ל נכונה יותר".

והעולה מדברי ה"מגיד משנה" הוא דמאחר וס"ל לרמב"ם שאיסור לא תחמוד הוא אף אם לבסוף נתרצה המוכר ומקחו קיים<sup>4</sup>, א"כ עיקר האיסור הוא ההשתדלות אשר השתדל והכביר עליו ברעים, והפציר בו עד שנתרצה לו. ובהשתדלות לא היה מעשה, ולכך כתב הרמב"ם דהוי "לאו שאין בו מעשה".

אך הראב"ד דס"ל שאיסור לא תחמוד הוא רק אם לא אמר לבסוף המוכר "רוצה אני", א"כ עיקר האיסור הוא שקונה ממנו נגד רצונו ואע"פ שמשלם דמים, וא"כ נטילת החפץ הוי מעשה האיסור, אלא דמכל מקום הוי "לאו הניתן להישבון" כיוון שחייב להשיב את החפץ לבעלים, ו"לאו הניתן להישבון" אין לוקין עליו<sup>5</sup>, וכי היכי דאמרינן כן בגזלן.

אמנם הרמב"ם לשיטתו ס"ל נמי דאין לו כלל חיוב השבה, שהרי לבסוף נתרצה לו המוכר<sup>6</sup>.

## **ב. ה"מגיד משנה" הקשה על הרמב"ם מהא דרבא דס"ל "אי עביד לא מהני", ותירץ דדמי לגזלן שקונה בשינוי. ה"מנחת חינוך" כתב דגזלן שאני, אלא שתירץ עפ"י המהרי"ט דאי עביד לא מהני היינו רק אם יתוקן האיסור.**

קושיית ה"מנחת חינוך" דעכ"ח לרמב"ם נמי בעינן לטעם הראב"ד דניתן להישבון. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד מפני מה אין לוקין על לאו ד"לא יחבול", ונפקא מינה אם אבד העבט. ה"מגיד משנה" מבאר דפליגי אם כשהתורה אוסרת אף כשמשלם, אי הוי בכלל "לאו הניתן לתשלומין". קושיית ה"מנחת חינוך" ד"לא תחמוד" דמי ל"לא יחבול" ללא הפרש.

<sup>4</sup> דאם נתרצה המוכר אמאי לא יהא המקח קיים. וה"מגיד משנה" מציין לדברי הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"י, ה"א) שכתב דזביניה זביני ולא הזכיר שצריך שיאמר "רוצה אני", ומשמע דבכל גווני המקח קיים. וב"מנחת חינוך" דלקמן מציין לדברי ה"מגיד משנה" בהלכות אישות (פ"ד, ה"א) דבכל עניין המקח קיים.

<sup>5</sup> "לאו הניתן להישבון" היינו שחייב להשיב את החפץ, ואם חייב להשיבו מחמת מצות עשה המוטלת עליו הרי הוא "לא הניתק לעשה". ואם כבר אין החפץ בעין, הרי זה "לאו הניתן לתשלומין" לפי שחייב לשלם את דמיו. והלשון "לאו הניתן להישבון" מצינו כן ברמב"ם הלכות "מלוה ולווה" (פ"ד, ה"ג) ובעוד דוכתי, וכן ב"החינוך" כאן לעניין "לא תחמוד" (מצוה ל"ח) שאין לוקין עליה לפי שהוא ניתן להישבון.

<sup>6</sup> ראה בספר "החינוך" (ריש מצוה ל"ח) שנקט כדעת הראב"ד שלא זה אינו נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו, והיינו בדלא אמר רוצה אני. ובטור ושו"ע הלכות גזילה (חו"מ, סימן שנ"ט, ס"י) נקטו את לשון הרמב"ם: "כל החומד וגו' הרי זה עובר בלא תחמוד", אך השמיטו להא דכתב הרמב"ם: "אף על פי שנתן לו דמים רבים". אמנם בסעיף ט' לענין פסול לעדות ולשבועה כתבו: "הכופה את חברו למכור את שלו ונותן לו דמיו אסור, אבל אין לו דין גזלן להיפסל מדאורייתא אלא מדרבנן" עכ"ל, וכתב הסמ"ע (ס"ק י"ד): "פירוש אף דהוא עובר בלאו דלא תחמוד מכל מקום אינו נפסל לעדות ולשבועה, דלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו. ודלא כעיר שושן' שכתב שאינו עובר על לאו דאורייתא" עכ"ל. והיינו דפירש דהטור והשו"ע נקטו נמי כהרמב"ם שעובר בלא תחמוד אף שנתן דמים, ודלא כהתוס' בתירוצא קמא בפרק "זה בורר" שכתבו דכן הוא האמת דעובר בלא תחמוד רק אם לא נתן דמים. אמנם לכאורה דברי הסמ"ע צ"ע כיוון שבטור הלכות עדות (חו"מ סימן ל"ד, ס"ח) כתב ה"בית יוסף" (ס"ק י"ג) להדיא כדברי התוס' דכן הוא האמת דלא תחמוד הוי רק בלא נתן דמים. ועיין עוד מה שכתב ה"בית שמואל" הלכות קידושין (אה"ע ריש סימן כ"ח, סק"ב) על דברי ה"בית יוסף".



והנה ה"מגיד משנה" כתב דהרמב"ם ס"ל דמקחו קיים אע"פ שעבר בלא תחמוד, והקשה על כך מהא דאמר רבא בפרק "הכל ממירין" (תמורה דף ד' ע"ב) דאיתא התם:

"אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי. רבא אמר לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא".

והרי קיימא לן כרבא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני מידי, וא"כ איך יתכן לומר דעובר בלא תחמוד ואעפ"כ מקחו קיים.

ותירץ ה"מגיד משנה" דהוי כמו גזלן שקונה את הגזילה בשינוי ומשלם כשעת הגזילה<sup>7</sup>, הכי נמי הרי הוא קונה את המקח בדמים אע"פ שעבר ב"לא תחמוד". והקשה ה"מנחת חינוך" (מצוה ל"ח, ב') על דבריו, דהנה בגמ' בתמורה (דף ו' ע"א) מותבין מינה דגזלן אליבא דרבא ומפרקין:

"והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול, ותנן הגוזל עצים ועשן כלים, צמר ועשן בגדים, משלם כשעת הגזילה. תיובתא דרבא. אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא 'אשר גזל'<sup>8</sup> כמה שגזל".

א"כ הא תינח גזל דכבר התבאר בגמ' דשאני גזל דאף לרבא קונה בשינוי, כיוון דגלי לן רחמנא שמשלם כשעת הגזילה את הצמר והעצים, אבל את הכלים והבגדים שעשה מהם הרי הוא קונה בשינוי, דגזירת הכתוב היא דכמו שגזל ישיב, ואי כבר לא הוי כמו שגזל, לא ישיב, אלא משלם כשעת הגזילה. אבל הכא לגבי לא תחמוד מנא לן למימר הא, ומהיכי תיתי דאע"פ שחמד ועבר אמימרא דרחמנא, אפילו הכי מאי דעביד עביד והמקח קיים?

אמנם כתב ה"מנחת חינוך" דהנה דעת ה"לחם משנה" בהלכות בכורות (פ"ו, ה"ה) לגבי מעשר בהמה, דהרמב"ם ס"ל להלכה כאביי דמילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני. ואם ננקוט כדבריו וודאי אתי שפיר.

אלא דאף אי נימא דהרמב"ם ס"ל כרבא, מתרץ ה"מנחת חינוך" על פי דברי המהרי"ט (שו"ת ח"א, סימן ס"ט) שכתב דזה הכלל ד"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני" אינו אלא רק היכא דאי נימא לא מהני יתוקן ע"י זה האיסור, אבל אם אפילו אי נימא דלא מהני לא יתוקן בזה האיסור, בכה"ג אף רבא מודה דמהני. ותירצו בזה הא דתנן בפרק "הכל שוחטין" (חולין דף י"ד ע"א):

"השוחט בשבת וביום הכיפורים אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה"<sup>9</sup>,

ולכאורה למה תהיה שחיטתו כשרה, הא אמרינן "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", אלא דמעתה על פי דברי המהרי"ט הרי זה מיושב, כיוון דאפילו אי נימא דלא מהניא שחיטתו, מכל מקום כבר עביד איסורא דנטיילת נשמה בשבת ואת הנעשה אין להשיב, וכיוון דלא נתקן האיסור ע"י דנימא דמאי דעביד לא מהני<sup>10</sup>, א"כ לכך שפיר אמרינן דמהני ושחיטתו כשרה.

<sup>7</sup> ראה ברמב"ם הלכות גזילה ואבידה" (פ"ב, ה"א): "ואם נשתנית ביד הגזלן אע"פ שעדיין לא נתייאשו הבעלים ממנה, קנאה בשינוי ומשלם דמיה כשעת הגזילה".

<sup>8</sup> "והיה כי יחטא ואשם, והשיב את הגזילה אשר גזל, או את העושה אשר עשק, או את הפיקדון אשר הפקד איתו, או את האבידה אשר מצא" (ויקרא ה', כ"ג).

<sup>9</sup> ראה שו"ע הלכות שחיטה (יו"ד סימן י"א, ס"ב), ועיין בתוס' בחולין (שם, ד"ה "השוחט בשבת") שהקשו דאי במזיד הא מומר לחלל שבתות אסור לאכול משחיטתו, ותירצו דמשום פעם אחת לא חשיב מומר. ובש"ך (שם, סק"ג) כתב דלא נעשה מומר באותה שחיטה אלא משחיטה ראשונה ואילך.

<sup>10</sup> וכתב ה"מנחת חינוך" דאין לומר דאי נימא שחיטתו פסולה א"כ הוא "מקלקל" דמדאורייתא פטור, ונמצא שתיקן את האיסור, זה אינו, כיוון דאכתי הוי מתקן אצל בן נח דמוציאו מידי אבר מן החי, וחייב משום שבת, וכדאיתא בפרק "אלו דברים" (פסחים דף ע"ג ע"א).

וכתב ה"מנחת חינוך" דלפי זה יש לומר דהכא נמי לגבי לאו דלא תחמוד, כיוון דאף אי נימא דאין מקחו קיים, מכל מקום כבר לא יתוקן ע"י זה האיסור שהרי כבר עבר עליו בלאו דלא תחמוד בשעה שהשתדל והפציר בו למכור, ומשום הכי שפיר ס"ל לרמב"ם דהמקח קיים אע"פ שעבר עליו בלאו דלא תחמוד<sup>11</sup>.

עוד הקשה ה"מנחת חינוך" (שם, ג') דהיאך סגי ליה לרמב"ם בטעם שכתב דאין לוקין על לאו דלא תחמוד, משום דהוי "לאו שאין בו מעשה", והרי טעם זה יפה רק אם לבסוף אמר המוכר "רוצה אני", וכפי שביאר ה"מגיד משנה" דהרמב"ם פליג על הראב"ד וס"ל דאף אם אמר המוכר "רוצה אני", אכתי עובר עליו הלוקח בלאו ד"לא תחמוד" אף שמקחו קיים, ועכ"ח דס"ל לרמב"ם שההשתדלות אשר הוא השתדל כדי לרצותו היא האיסור, שהרי נטילת החפץ כבר אין בה איסור כיוון שנתרצה לו, אלא שההשתדלות היא האיסור, והרי בהשתדלות לא היה מעשה ולהכי אינו לוקה עליה.

אמנם פשיטא דהרמב"ם מודה לראב"ד דאף אם לא אמר המוכר "רוצה אני" דבכה"ג אין המקח קיים, הכי נמי עובר עליו הלוקח בלאו ד"לא תחמוד", והרי כתב הרמב"ם ד"אפילו נתן לו דמים" מכל מקום עובר עליו, אך מכל שכן שאם לא נתן לו דמים דהוי גזלן, דעובר עליו נמי בלאו ד"לא תחמוד", וכן כתב הרמב"ם לקמן (שם, הי"ב) דבגזל את חברו עובר בשלושה לאווין, דהיינו שעובר עליו אף ב"לא תחמוד", וא"כ הרי בכה"ג שלא אמר המוכר "רוצה אני", וק"ו אם הלוקח לא נתן לו דמים, הרי בהכי מעשה האיסור של "לא תחמוד" הוא בנטילת החפץ גופא, ולא רק בהשתדלות ובהפצרות שהכביר עליו, ואפילו הכי אינו לוקה עליו כמו שכתב הראב"ד מפני שהוא חייב בתשלומין, שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזילה ולפיכך אינו לוקה.

וא"כ היה לו לרמב"ם לכתוב את שני הטעמים: **חדא** - מפני שאין בו מעשה, **ועוד** - מפני שניתן להישבון, דרק ע"י הני תרי טעמי סגי לן כדי לבאר אמאי אינו לוקה בכל עניין, הן היכא דנתרצה לו המוכר והמקח קיים, שאינו לוקה עליו מפני שאין בו מעשה, והן היכא דלא נתרצה לו ואין המקח קיים, שאינו לוקה עליו מפני שניתן להישבון.

ועוד הקשה ה"מנחת חינוך" טובא (שם, ד"ה "ומכל מקום קשה לי מאד"), דהנה לגבי דין מי שהלווה את חברו ורוצה לקחת משכון בחובו, כתב הרמב"ם בהלכות "מלווה ולווה" (פ"ג, ה"ד) וזו היא לשונו:

"המלווה את חברו אחד עני ואחד עשיר לא ימשכנו אלא בבי"ד, ואפילו שליח בי"ד שבא למשכן לא יכנס לביתו וימשכנו, אלא עומד בחוץ והלווה נכנס לביתו ומוציא לו המשכון, שנאמר 'בחוץ תעמוד'<sup>12</sup>. א"כ מה בין בעל חוב לשליח בי"ד, ששליח בי"ד יש לו ליקח המשכון מיד הלווה בזרוע ונותנו למלווה, ובעל חוב אין לו ליקח המשכון עד שיתן לו הלווה מדעתו. עבר בעל חוב ונכנס לבית הלווה ומשכנו או שחטף המשכון מידו בזרוע, אינו לוקה שהרי ניתק לעשה שנאמר 'השב תשיב לו את העבט כבוא השמש'. ואם לא קיים עשה שבה כגון שאבד המשכון או נשרף לוקה, ומחשב דמי המשכון ותובע השאר בדין עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם דאם עבר המלווה ונכנס לבית הלווה ולקח משכון באיסור, אינו לוקה, כיוון דהוי לאו הניתק לעשה ד"השב תשיב לו את העבט כבוא השמש". אמנם אם כבר אינו יכול לקיים מצות עשה זו כיוון שאבד המשכון או נשרף, הרי זה לוקה.

והראב"ד השיג עליו וכתב:

"אמר אברהם שיבוש הוא זה, אלא מפני שנתחייב באחריותו".

<sup>11</sup> ב"מנחת חינוך" מציין ל"שער המלך" בהלכות גירושין (פ"ג, ה"ט) שפלפל בזה.

<sup>12</sup> "כי תשה ברעך משאת מאומה, לא תבוא אל ביתו לעבט עבטו. בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבט החוצה. ואם איש עני הוא לא תשכב בעבטו. השב תשיב לו את העבט כבוא השמש ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלוֹקֶיךָ" (דברים כ"ד, י'- י"ג).

והיינו דס"ל דהטעם שאין לוקין על לאו ד"לא תבוא אל ביתו לעבוט עבטו" אינו מפני שהוא ניתק לעשה ד"השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש" כפי שכתב הרמב"ם, אלא מפני שהוא "לאו הניתן לתשלומין" משום שהמלווה חייב באחריותו של העבוט, ולפיכך אף אם אבד המשכון או נשרף הרי המלווה חייב בתשלומיו ואינו לוקה.

וכתב שם ה"מגיד משנה" וזו לשונו:

"ואף דעת רבינו שחייב באונסיו, כמו שכתב ומחשב דמי המשכון לבעליו. והרב רבי אברהם ז"ל מדמה לאו זה ללאו דלא תגזול דכתיב ביה 'והשיב את הגזילה אשר גזל', ואפילו אין הגזילה בעין כיוון שהוא חייב באונסיה הרי זה לאו שניתק לתשלומי ממון ואין לוקין עליו, כמו שיתבאר בהלכות גזילה ובהלכות גניבה. ואף זה כיוון שהוא חייב בתשלומיו אם נאנס, פטור הוא מן המלקות. ודעת רבינו הוא שאין זה לאו שניתן לתשלומין, שהרי לא אסרה תורה זה מחמת הפקעת ממון חבירו שהרי נטלו בחובו, ואין זה לא גנב ולא גזלן, אלא גזירת הכתוב היתה שלא לעשות כל אדם דין לעצמו, ואין זה לאו שניתן לתשלומין שהרי הלווה והמלווה אין מחלוקתן עכשיו בממון, אבל הוא לאו שניתק לעשה, ואם לא קיים העשה שבו לוקה" עכ"ל.

והעולה מדברי ה"מגיד משנה" בביאור מחלוקתם הוא, דהראב"ד מדמה לאו ד"לא תבוא אל ביתו לעבוט עבטו" ללאו דלא תגזול, דהוי לאו הניתן לתשלומי ממון ואין לוקין עליו, אך הרמב"ם ס"ל דלא דמי ללאו דלא תגזול, משום דלאו דעבוט לא הוי בכלל "לאו הניתן לתשלומין", שהרי אין הוא מפקיע את ממון חבירו כ"א נוטל את העבוט תמורת תשלום חובו, ואינו לא גנב ולא גזלן, ואדרבה, מאחר והוא נוטל תמורת תשלום חובו, נמצא דהוי כמי ששילם עליו, ואעפ"כ גזירת הכתוב היא שאסור לעשות כן, כדי שלא יעשה אדם דין לעצמו. אבל אין זה "לאו הניתן לתשלומין", שהרי כבר שילם עליו בחובו ואפילו הכי אסרה התורה, היינו שאין התשלום מתקן את הלאו. אלא דמכל מקום הוא "לאו הניתק לעשה", משום שאמרה התורה "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש", אך אם אינו יכול לקיים מצות עשה זו, שוב הוי ככל לאו שלוקין עליו.

והקשה ה"מנחת חינוך" דא"כ הוא הדין ממש בלאו דלא תחמוד, דאין הוא לאו הניתן לתשלומין, שאם לקח חפץ מחבירו בעכ"ח ולא התרצה לו חבירו, ונתן לו דמים תמורתו, הרי דעת הרמב"ם המבוארת לעיל היא שעובר עליו ב"לא תחמוד" אף ששילם דמי כולו, והרי לן דגזירת הכתוב היא לאסור את החימוד אף שאין הם נחלקים על תשלום הדמים כלל. ולפיכך, בשלמא אם החפץ בעין הוי ליה לאו הניתק לעשה של "והשיב את הגזילה אשר גזל" ואינו לוקה עליו, אך היכא דאבד החפץ או נשרף דמעתה כבר אין הוא יכול לקיים בו מצות עשה דהשבה, א"כ שוב הוי ככל לאו שלוקין עליו. ואף שיכול לתת תשלומין, אין זה לאו הניתק ע"י תשלומין, שהרי מעיקרא כבר שילם ואעפ"כ אסרה התורה, והיינו טעמא משום שעיקר הלאו הוא החימוד גופיה ואף שמשלם עליו. וכתב ה"מנחת חינוך" דהוא "שווה ממש לדין השבת העבוט בלי הפרש כחוט השערה", וא"כ בנשרף החפץ היה לו ללקות לדעת הרמב"ם<sup>13</sup>, ומדוע סתם הרמב"ם דאין לוקין על לאו דלא תחמוד בשום ענין, ואף לא חשב לאו זה בהלכות סנהדרין (פי"ט, ה"ד) בין כל הני לאווין שלוקין עליהן. וכתב דזו היא "קושיא עצומה" על דברי הרמב"ם.

### ג. שיטת הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה עליו, כיוון דהוי לאו שיש בו מעשה. והקשו על דבריו דהא הוי לאו הניתק לעשה.

הטור כתב דלר' יהודה דס"ל חמץ השבתו בשריפה אפרו מותר, והקשה הג"ר עקיבא אייגר דלרבנן נמי דהשבתו בכל דבר, הרי כשנעשית מצוותו אפרו מותר. הגר"ח תירץ דר' יהודה ורבנן פליגי אם "תשביטו"

<sup>13</sup> ואף שכתב הרמב"ם דאין לוקין עליו מפני שהוא "לאו שאין בו מעשה", הרי כבר התבאר דטעם זה אתי שפיר אי אמר המוכר לבסוף "רוצה אני", דבכה"ג אין איסור במעשה נטילת החפץ כ"א רק בהשתדלות ובהפצרות שבהם אין מעשה. אך אם לא נתראה המוכר כלל הא הוי ליה מעשה איסור בנטילת החפץ, ואעפ"כ סתם הרמב"ם דלעולם לא לקי על לאו דלא תחמוד, ועכ"ח דס"ל נמי כפי שכתב הראב"ד משום שניתן לתשלומין. ועל זה הקשה ה"מנחת חינוך" דלרמב"ם אין זה "לאו הניתן לתשלומין", כיוון דדמי למה שכתב הרמב"ם לגבי לאו דעבוט.

**נאמר על החפצא או על הגברא, אך "נעשית מצוות" הוא כשנעשתה המצוה בחפצא. ומיישב את הרמב"ם ד"איסור עשה" אינו מנתק לאו. ומה שנראה לבאר בדבריו.**

כתב הרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"א, ה"ג):

"אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אע"פ שעבר על שני לאווין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה" עכ"ל.

ומבואר מדבריו דמאחר ואין לוקין על "לאו שאין בו מעשה", א"כ אינו לוקה על חמץ שהיה ברשותו קודם הפסח ולא ביערו, אמנם אם קנה את החמץ בפסח שוב הוי לאו שיש בו מעשה ולוקה עליו.

וכבר הקשו על דברי הרמב"ם דהנה גם אי הוי בכלל "לאו שיש בו מעשה" דלוקין עליו, הרי אמרין בפרק "מי שהיה" (פסחים דף צ"ה ע"א) דהני לאווין דבל יראה ובל ימצא הוויין בכלל "לאו הניתק לעשה", שהרי נאמרה בהם מצות עשה ד"תשביתו"<sup>14</sup>, ולא הניתק לעשה אין לוקין עליו כלל<sup>15</sup>.

ורבינו הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל כתב בספרו (שם) ליישב, דהנה כתב הטור<sup>16</sup> דלר' יהודה דס"ל דחמץ מצוותו בשריפה<sup>17</sup> הרי שאפרו מותר, כדן כל איסורי הנאה הנשרפין דאפרן מותר, ולרבנן דס"ל "השבתו בכל דבר" הרי שאפרו אסור, כדן כל איסורי הנאה הנקברין דאפרן אסור<sup>18</sup>. והקשה הגר"ר עקיבא אייגר זצ"ל לפי מה שכתבו התוס'<sup>19</sup> דהא דהנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור הוא משום דהנשרפין איכא מצוה בשריפתן, וע"י שריפתן נעשית מצוותן ולכן אפרן מותר. אך הנקברין ליכא מצוה בקבורתן, ורק משום תקלה שלא יבואו ליהנות מהם יש דין לקוברם, אך לאו בהכי נעשית מצוותן, ולכן אפרן אסור, וא"כ בחמץ הרי גם אם השבתו בכל דבר, הא איכא מצוה ד"תשביתו", ובהשבתתו נעשית מצוותו, והוי לן למימר דבחמץ כולי עלמא לא פליגי דאפרן יהיה מותר<sup>20</sup>.

וכתב הגר"ח ליישב את קושיית הגר"ר עקיבא אייגר, דנראה לומר דאיכא חילוק בין גדר המצוה של "תשביתו" למאן דאמר "השבתו בכל דבר", ובין גדר המצוה של "תשביתו" למאן דאמר דמצוותה בשריפה דייקא, משום

<sup>14</sup> "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות י"ב, ט"ו).

<sup>15</sup> ראה מתני' פרק "אלו הן הלוקין" (מכות דף י"ז ע"א): "זה הכלל כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה, אין חייבין עליה", וכתב רש"י (בתוך ד"ה כל, שם דף י"ד ע"ב): "בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקין עליו, שניתק הכתוב את העשה להיות עונשו של לאו ותיקונו, לומר- לא תעשה כר, ואם עשית, עשה זאת והיפטר. ואשמועין ר' יוחנן הני מילי בעשה הבא אחר הלאו, שאין אתה יכול לקיימו אלא לאחר עבירת הלאו, אבל עשה שקדם את הלאו ואתה יכול לקיימו קודם עבירת הלאו אין זה ניתוק הלאו, ואפילו תקיימו אחר עבירת הלאו לא נפטרת מן המלקות" עכ"ל. ובגמ' שם איתא (דף ט"ו ע"א): "ההוא לניתוקי לאו הוא דאתא", וברש"י שם (ד"ה "ההוא") כתב: "עשה שאינו מתקיים אלא לאחר עבירת הלאו, לנתק את הלאו מעונש מלקות הוא בא".

<sup>16</sup> דברי הטור בהלכות פסח (סימן תמ"ה, ס"ב).

<sup>17</sup> ראה מתני' ריש פרק "כל שעה" (פסחים דף כ"א ע"א): "ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". ועיין בטור (שם, ס"א) שרש"י פסק כר' יהודה, והגאונים והרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"ג, ה"א) ובעל העיטור (ח"ב, הלכות ביעור חמץ ק"כ ע"ב) פסקו כרבנן. ועיין ברא"ש פרק "כל שעה" (סימן ג') שביאר את טעמי הפוסקים.

<sup>18</sup> כדאיתא בגמ' סוף פרק "יש בקדשי מזבח" (תמורה דף ל"ד ע"א).

<sup>19</sup> תמורה דף ל"ג ע"ב, ד"ה "הנשרפין".

<sup>20</sup> ה"מגן אברהם" בהלכות פסח (ריש סימן תמ"ה, ס"ק א') הקשה על הרמב"ם שבהלכות "חמץ ומצה" (פ"ג, ה"א) פסק שאפרו של החמץ אסור ואפילו הכי מותר לשורפו, ובסוף הלכות "פסולי המוקדשין" (פי"ט, ה"ד) פסק דכל הנקברין לא ישרפו כיוון שאע"פ שהוא מחמיר בשריפתן הרי היקל באפרן, שאפר הנקברין אסור, היינו שיש לגזור על הנקברין שלא לשורפן שמה יבוא ליהנות מאפרן. ושם הקשה על דבריו הגר"ר עקיבא אייגר בהגהותיו וזו לשונו: "קשה לי לפי מה שכתבו התוס' (תמורה שם) בטעמא דנשרפין אפרן מותר דנעשה מצוותו, יש לומר דדווקא בנקברין דעלמא דאין מעשה הקבורה מצוה אלא משום חשש תקלה ראוי לקוברו, זהו לא מקרי נעשה מצוותו, אבל חמץ לרבנן דמצות השבתה מעולם עליו וע"י זה מקיים מצות השבתה, א"כ גם זה מקרי נעשה מצוותו, ומה לי השבתה ע"י שריפה לר' יהודה או השבתה על ידי נקברין לרבנן ומיושב דברי הרמב"ם".

דלמאן דאמר "השבתתו בכל דבר" הוי עיקר המצוה של "תשביתו" על הגברא, דעניין המצוה הוא שע"י ההשבתה לא יהיה לבעלים חמץ, ומשום הכי בכל אופן שיעשה שלא יהיה לו חמץ, אתי שפיר. אך למאן דאמר דהשבתתו רק בשריפה, יש לומר דס"ל דמצות "תשביתו" היא מצוה על החפצא של החמץ, שיש דין בחמץ שצריך לשורפו.

אמנם דין "אפרן מותר" כשנעשית מצוותו, הוא דין שנאמר רק אי נעשית מצוותו בחפצא, דאזי אמרינן דמאחר וכבר נעשית מצוותו הרי הוא מותר. אך ע"ז שהבעלים קיימו את המצוה דרמיא עליהו, בהכי לא ניתר החפץ, וממילא מיושבים דברי הטור, דשפיר כתב דאי חמץ מצוותו בשריפה הרי שאפרו מותר, משום דכבר נעשתה מצוותו בחפצא של החמץ. אך אי חמץ השבתתו בכל דבר, א"כ הבעלים אמנם קיימו את המצוה דרמיא עליהו, דמעתה אין להם חמץ, אך החפצא של החמץ לא הותר ע"כ, ואכתי אפרו אסור, כיוון דבהכי לא נעשית מצוותו, משום שלמאן דאמר השבתתו בכל דבר הרי שמצות "תשביתו" נאמרה על הגברא שלא יהיה לו חמץ, ובאיזה אופן שירצה יעשה שלא יהיה לו חמץ. אך על החפצא של החמץ לא נאמרה מצות "תשביתו", והוא נשאר באיסורו.

ולפי זה כתב הגר"ח ליישב נמי את דברי הרמב"ם שכתב דאם קנה חמץ בפסח הרי הוא לוקה עליו, ואף שלכאורה הוא לאו הניתק לעשה ד"תשביתו" ו"לאו הניתק לעשה" אין לוקין עליו, אלא דיש לומר דס"ל לרמב"ם דמצות "תשביתו" עיקרה היא "איסור עשה", היינו מצות עשה שלא יהיה לו חמץ, שהרי הרמב"ם הלכות "חמץ ומצה" (פ"ג, ה"א) פסק כרבנן ד"השבתתו בכל דבר", והיינו דס"ל דמצות "תשביתו" אינה דין ו"מצוה חיובית" לכלות את החפצא של החמץ באופן מסוים, אלא שהיא מצוה על הגברא המתקיימת בכל אופן שיעשה שלא יהיה לו חמץ. ועפ"י זה מחדש הגר"ח דמה שאין לוקין על לאו הניתק לעשה הוא דין רק במצות "עשה" שהיא מצוה חיובית, מה שא"כ במצות עשה שהיא בעצם "איסור עשה". והיינו שרק מצות עשה "חיובית" מנתקת את הלאו, אך מצות עשה "שלילית" היא גופא כעין לאו, והרי היא ככל לאו אחר לענין זה, ואין לאו מנתק לאו, ואתי שפיר דברי הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה על הני לאווין ד"בל יראה ובל ימצא", ולא הוו בכלל "לאו הניתק לעשה" שאין לוקין עליו.

אמנם לר' יהודה דס"ל דחמץ מצוותו בשריפה, אף אי נימא דאיהו נמי ס"ל דאיכא בקרא ד"תשביתו" איסור עשה על הגברא שלא יהיה לו חמץ, אבל הא מיהא פשיטא דלדידיה איכא נמי בקרא ד"תשביתו" מצות עשה חיובית על החפצא של החמץ, שיש דין לשורפו ככל דברים הטעונים שריפה, דאי לא תימא הכי אמאי בעינן לדידיה דווקא שריפה, הא בכל דרך השבתה אחרת שיעשה נמי כבר לא יהיה לו חמץ, אלא דר' יהודה ס"ל שאין זה רק "איסור עשה" דרמיא עליה כדי שלא יהיה לו חמץ, אלא איכא בהא נמי מצות עשה חיובית של שריפה דייקא. וא"כ לדידיה הוי לאו הניתק לעשה, כיוון דאיכא מצות עשה חיובית על החפצא של החמץ שיש דין לשורפו, ומצות שריפה זו מנתקת את הלאו.

ואף דבסוגיין דפרק "מי שהיה" (פסחים דף צ"ה ע"א) אמרינן דבל יראה ובל ימצא הוויין בכלל "לאו הניתק לעשה", הא קיימא הך סוגיא אליבא דר' יהודה ואיהו ס"ל דמצות תשביתו היא בשריפה, והרי כבר התבאר דלדידיה פשיטא דהוי לאו הניתק לעשה של מצות שריפה ד"תשביתו" שנאמרה על החפצא של החמץ.

ונראה לי לבאר את דברי הגר"ח מדוע אין איסור עשה מנתק לאו, דהנה העובר על לאו הניתק לעשה פטור ממלקות, והיינו שהתורה אמרה דאע"ג שהגברא הוא שעבר עבירה, התיקון המוטל עליו עתה הוא דין בחפצא ובהכי סגי ליה, כגון אם הגברא עבר בלא תגזול, התורה הטילה עליו לתקן את האיסור ע"י דין "והשיב את הגזילה" שעליו לקיים בחפצא הגזול. ואע"ג שהעבירה דגברא כבר נעשתה ואין להשיבה, מכל מקום כך אמרה התורה שהתיקון לעבירה יהיה ע"י השבת החפצא ולא ע"י עונש מלקות לגברא.

אמנם מצות "תשביתו", אם היא דין בחפצא שנאמר על דרך החיוב, דהיינו למאן דאמר "השבתתו בשריפה", שיש דין שריפה על החמץ, הרי שכך ציוותה התורה - תשביתו, ולא מלקות. והיינו שמצות "תשביתו" היא התיקון שהטילה התורה על הגברא שעבר את העבירה, אע"ג שאת העבירה שנעשתה כבר אין להשיב.

אך אם מצות "תשביתו" היא מצוה שנאמרה על דרך השלילה, דהיינו למאן דאמר "השבתתו בכל דבר", ד"תשביתו" היא "איסור עשה" דרמיא עליהו דגברא שלא יהיה לו חמץ, ולכן עליו להשביתו, א"כ מצות "תשביתו" היא רק אופן נוסף בו התורה אוסרת על הגברא שלא יהיה לו חמץ, והיינו שהתורה אוסרת את החזקת החמץ

הן ע"י "לאו" והן ע"י "עשה", אבל אין כוונת התורה במצות "תשביתו" לומר שע"י מצוה זו יהיה תיקון לעבירה שנעשתה, כ"א רק לומר את האיסור גם בלשון של "עשה". ואמנם השבתת החמץ מהניא ליה מכאן ולהבא, דמעתה כבר אין לו חמץ כיוון שהשביתו, אך אין בה תיקון מכאן ולמפרע. ד"איסור עשה" הוא רק צורה נוספת של הלאו, אך לא נאמר בו תיקון על הלאו, ומשום הכי אף כשמקיימו אין הוא מתקן את העבירה שכבר נעשתה.

א"כ למאן דאמר "השביתו בכל דבר", מאחר ומצות "תשביתו" היא רק אופן נוסף של התורה לאסור על הגברא שלא יהיה לו חמץ, הרי שאם עבר על האיסור וקנה חמץ בפסח, אף אם לאחר מכן ישביתו בכל דבר, הרי שהוא יתקן את האיסור רק מכאן ולהבא שלא יהיה לו חמץ, אך את האיסור שכבר נעשה על ידו אין הוא יכול לתקן, דהגברא כבר עבר על האיסור ואין הוא יכול לתקנו למפרע, כיוון שהתורה לא אמרה כאן תיקון. והיינו טעמא שאין "איסור עשה" מנתק את הלאו, משום שלא נאמר בו תיקון לאיסור שכבר נעשה, וכל שנאמר בו הוא רק אופן נוסף של לשון איסור על הגברא, ואם יקיימו הרי שמכאן ואילך שוב אינו עובר עליו, אך לא מהני לשעבר.

מה שא"כ למאן דאמר השבתתו בשריפה, הרי שהתורה נתנה תיקון לאיסור שעשה הגברא, ע"י מצות "תשביתו" שיקיים עתה בחפצא, א"כ אף אם קנה חמץ באיסור, הרי הוא יכול לתקן את האיסור שנעשה ע"י שיבער את החמץ בשריפה. והיינו שה"עשה" מנתק את הלאו ומתקנו, כמו כל עונש שמתקן עבירה שנעשתה.

## ד. אם לאו ד"לא תחמוד" ניתן להישבון ואם יש בו מעשה, ישוב קושיות ה"מנחת חינוך" על הרמב"ם:

לאו דלא תחמוד אפשר לתקן רק מכאן ולהבא ולא לשעבר, ולכן ס"ל לרמב"ם דאין זה לאו הניתן להישבון ודלא כהראב"ד. והרמב"ם ס"ל דלעולם הוי לאו שאין בו מעשה, משום שאיסור החימוד הוא ההפצרות שהכביר, ולא נטילת החפץ. ועוד- דלא דמי ללאו דעבט, כיוון דלאו דעבט יש בו מעשה, אך לאו דחימוד אין בו מעשה. ישוב הקושיא מדוע אין "לפני עיוור" למוכר.

ועל פי כל זה נראה לי ליישב את קושיות ה"מנחת חינוך" על הרמב"ם שהזכרנו בעניין לא תחמוד: דהנה בלאו דחימוד נמי לא מצינו שנתנה התורה תיקון למי שעבר עליו, דאף שמצינו כן לגבי לאו דלא תגזול שעבר בו אם לא נתן דמים או אם לא נתרצה המוכר, שאמרה בו התורה תיקון לאיסור הגזילה שעבר הגברא ע"י שיקיים את מצות "והשיב את הגזילה" בחפצא הגזול, אך לגבי איסור החימוד לא מצינו שנאמר כאן תיקון, וכיוון שהשתדל והפציר והרבה עליו רעים שימכור לו את החפץ, הרי שכבר עבר על לאו דלא תחמוד, אלא שאם לבסוף נתרצה לו או אם השיב את החפץ, הרי שהוא מתקן מכאן ולהבא דמעתה כבר אין הוא עובר עוד על איסור החימוד, אך את החימוד שכבר נעשה אין הוא יכול לתקן למפרע, משום שלעניין החימוד לא נאמר כאן דין שהשבת החפצא מתקנת את האיסור שעבר בו הגברא, כיוון שאיסור החימוד הוא ההפצרות שהכביר על המוכר שימכור לו את החפץ, ואין השבת החפצא מתקנת את החימוד שכבר נעשה, כ"א רק את איסור הגזילה.

והנה ה"מנחת חינוך" הקשה דהיאך סגי ליה לרמב"ם בטעם שכתב דאין לוקין על לאו דלא תחמוד, משום דהוי "לאו שאין בו מעשה", והרי טעם זה יפה רק אם לבסוף אמר המוכר "רוצה אני", וכפי שביאר ה"מגיד משנה" דהרמב"ם ס"ל דאף אם אמר המוכר "רוצה אני", אכתי עובר עליו הלוקח בלאו ד"לא תחמוד" אף שמקחו קיים, ועכ"פ דס"ל לרמב"ם שההשתדלות אשר הוא השתדל כדי לרצותו היא האיסור, שהרי נטילת החפץ כבר אין בה איסור כיוון שנתרצה לו, אלא שההשתדלות היא האיסור, והרי בהשתדלות לא היה מעשה ולהכי אינו לוקה עליה.

אמנם פשיטא דהרמב"ם מודה דאף אם לא נתרצה המוכר ואין המקח קיים, הכי נמי עובר עליו הלוקח בלאו ד"לא תחמוד", והרי כתב הרמב"ם ד"אפילו נתן לו דמים" מכל מקום עובר עליו, אך מכל שכן שאם לא נתן לו דמים דהוי גזלן, דעובר עליו נמי בלאו ד"לא תחמוד", וא"כ הרי בכה"ג שלא נתרצה המוכר, וק"ו אם הלוקח לא נתן לו דמים, הרי דבהכי מעשה האיסור של "לא תחמוד" הוא בנטילת החפץ גופא, ולא רק בהשתדלות

ובהפצרות שהכביר עליו, ואפילו הכי אינו לוקה עליו כמו שכתב הראב"ד מפני שהוא חייב בתשלומין ככל גזלן שחייב להשיב את הגזילה ולפיכך אינו לוקה. וא"כ היה לו לרמב"ם לכתוב את שני הטעמים: חדא- מפני שאין בו מעשה, ועוד- מפני שניתן להישבון, דרך ע"י הני תרי טעמי סגי לן כדי לבאר אמאי אינו לוקה בכל עניין, הן היכא דנתרצה לו המוכר והמקח קיים, שאינו לוקה עליו מפני שאין בו מעשה, והן היכא דלא נתרצה לו ואין המקח קיים, שאינו לוקה עליו מפני שניתן להישבון.

אבל לדברינו נראה ליישב דמאחר ואף אם ישיב את החפץ אין הוא מתקן בכך את החימוד שכבר נעשה, א"כ אין זה בכלל לאו שניתן לתשלומין ולהישבון שלא לוקים עליו<sup>21</sup>, ומשום הכי לא ניחא ליה לרמב"ם בטעם שכתב הראב"ד.

אלא שאעפ"כ יש לומר דהרמב"ם ס"ל דבכל גווני אינו לוקה על לאו דלא תחמוד, כיוון דבכל גווני הוי לאו דחימוד בכלל "לאו שאין בו מעשה", משום דאף אם לא נתרצה לו המוכר, איסור החימוד שעבר עליו הוא ההשתדלות וההפצרות שהכביר על המוכר, ולא מעשה הלקיחה, והרי ההשתדלות אין בה מעשה<sup>22</sup>.

ועל פי זה יש ליישב נמי את הקושיא הנוספת שהקשה ה"מנחת חינוך" וכתב שהיא קושיא עצומה על הרמב"ם, אחרי שבהשבת העבט כתב הרמב"ם שאם אבד או נשרף הרי זה לוקה עליו, וביאר ה"מגיד משנה" משום דס"ל לרמב"ם שאין זה בכלל לאו הניתן לתשלומין, כיוון שהתורה אסרה את לקיחת העבט אף שמשלם עליו בפירעון חובו, וא"כ לכאורה הוא הדין נמי בלאו דחימוד דאין הוא בכלל לאו הניתן לתשלומין, שהרי דעת הרמב"ם היא שעובר עליו ב"לא תחמוד" אף ששילם דמי כולו, והרי לן דגזירת הכתוב היא לאסור את החימוד אף שהמוכר והקונה אינם חלוקים על תשלום הדמים כלל. ולפיכך, בשלמא אם החפץ בעין הוי ליה לאו הניתק לעשה של "והשיב את הגזילה אשר גזל" ואינו לוקה עליו, אך היכא דאבד החפץ או נשרף דמעתה כבר אין הוא יכול לקיים בו מצות עשה דהשבה, א"כ שוב הוי ככל לאו שלוקין עליו. ואף שיכול לתת תשלומין, אין זה לאו הנתקן ע"י תשלומין, שהרי מעיקרא כבר שילם ואעפ"כ אסרה התורה, ומדוע סתם הרמב"ם דאין לוקין על לאו דלא תחמוד בשום עניין, ואף לא חשב לאו זה בהלכות סנהדרין (פי"ט, ה"ד) בין כל הני לאווין שלוקין עליהן.

אך לדברינו יש לומר דאיכא חילוק טובא בין לאו דעבט ולא דחימוד, משום דעבט שפיר הוי לאו שיש בו מעשה, כיוון שלקח את העבט, ואין זה לאו הניתן לתשלומין שהרי אסרתו התורה אף שמשלם עליו בפירעון חובו, אלא דמכל מקום הרי התורה אמרה בו תיקון ע"י שיקיים בחפצא של העבט את מצות "השב תשיב לו את העבט כבא השמש", וא"כ הוי לאו הניתן להישבון שאין לוקים עליו, שהרי בהשבת העבט הוא מתקן את האיסור שעבר בו. אמנם אם אבד או נשרף העבט, כבר שוב אינו ניתן להישבון, ואין הוא יכול לתקן את האיסור, ומאחר והוי לאו שיש בו מעשה שפיר לוקה עליו.

מה שא"כ לאו דחימוד, דמחד גיסא אין זה "לאו הניתן לתשלומין" שהרי החימוד נאסר לדעת הרמב"ם אף אם שילם את הדמים, ואם אבד החפץ או נשרף הרי גם אין הוא עוד ניתן להישבון, אך מאידך גיסא בכל אופן אין בו מלקות, כיוון דהוי לאו שאין בו מעשה, משום דס"ל לרמב"ם דלעולם החימוד הוא ההשתדלות וההפצרות, והרי אין בהם מעשה.

וכמו שהתבאר עפ"י דברי הגר"ח בעניין מצות "תשביתו" שנאמרה בחמץ, שאם היא בשריפה דייקא, הרי שהתורה אמרה בה תיקון על האיסור שכבר עשה הגברא, והתיקון הוא ע"י דין שריפה שמוטל עליו עתה לקיים בחפצא של החמץ. אך אם "השבתו בכל דבר", הרי שהתורה לא אמרה בזה כל תיקון על האיסור שכבר נעשה ע"י הגברא, אלא שהכתוב הוציא את לשון האיסור של בל יראה ובל ימצא גם בלשון של מצות עשה, והיינו "איסור

<sup>21</sup> יש להעיר דתליא בטעם הפטור של ניתן לתשלומין או להישבון. אי הוי משום דחשיב כלאו הניתק לעשה. עיין לעיל הערה 2.

<sup>22</sup> לכאורה תירוצו זה עומד לעצמו, דהיינו שהרמב"ם ס"ל דבכל גווני החימוד הוא ההשתדלות וההפצרות ולא מעשה הלקיחה, ולעולם לאו דחימוד הוי "לאו שאין בו מעשה". ואין אנו צריכים ליסודו של הגר"ח ולביאור הנ"ל דפעמים שאין התורה נותנת תיקון על העבר בשביל עיקר התירוצו, אלא דעכ"פ עפ"י זה מבואר מדוע מיאן הרמב"ם בטעמו של הראב"ד דהוי לאו הניתן לתשלומין ולהישבון.

עשה". ואם ישבית את החמץ אחר שנעשה באיסור, הרי שהוא מתקן רק מכאן ולהבא, דמעתה אין הוא עוד עובר על האיסור ועל החיוב שלא יהיה לו חמץ. אך מאי דעבד עבד, ואת האיסור שכבר עשה אין הוא מתקן.

וכן הוא נמי בלאו דלא תחמוד, משום שהרמב"ם ס"ל דבכל גווני האיסור דחימוד הוא ההשתדלות וההפצרות ולא מעשה הלקיחה, א"כ הרי בזה אין התורה נותנת כל דרך לתקן את האיסור שכבר נעשה, ואף אם ישיב את החפץ או ירצה את המוכר אין תיקון זה מועיל אלא מכאן ולהבא.

נמצא שבלאו דחימוד קלקלתו היא תקנתו, דמאחר ואיסורו הוא ההפצרות ולא המעשה, משום הכי אין תיקון לאיסור דגברא ע"י השבת החפצא. אלא דמהאי טעמא גופא גם אין הוא לוקה עליו, משום דלעולם הוי לאו שאין בו מעשה.

ועוד על פי זה יש ליישב אמאי אין המוכר עובר באיסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" אם אין הוא מתרצה להפצרותיו של מי שרוצה לקנות, שע"י כן הוא מכשילו בחימוד, אבל לדברינו זה אינו, דמאחר ולאו דחימוד הוא ההשתדלות וההפצרות א"כ בכל גווני אין לו תיקון לשעבר, ומאחר והקונה השתדל והפציר הרי שהוא עבר על לאו דחימוד, ואף אם יתרצה לו עתה המוכר כבר אין לו תיקון על האיסור שכבר נעשה<sup>23</sup>.

## ה. העולה מכלל הדברים:

- שומר חנם ששילם ולא רצה להישבע שנגנב הפיקדון או שאבד, משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו שמא עיניו נתן בו, ובפרק "שניים או חזין" התבאר שאין אנו אומרים מגו שהוא חשוד על לא תחמוד, חשיד נמי על שבועתא, כיוון דאין הוא חשוד על לא תחמוד, אלא שסבור דמאחר והוא נותן דמים שוב אין כאן לאו דלא תחמוד.
- מפשטות הסוגיא ד"שניים או חזין" נראה דלפי האמת לא תחמוד הוי אפילו בדיהיב דמי. אך תירוצ' קמא בתוס' בסנהדרין ס"ל דכן הוא האמת שלא תחמוד הוי רק אי לא יהיב דמי.
- הרמב"ם ס"ל דאפילו בדיהיב דמי, והראב"ד ס"ל דווקא אם לא אמר "רוצה אני", אבל אם נתרצה למכור לו שוב אינו עובר בלא תחמוד. ועוד נחלקו אי חימוד הוי "לאו שאין בו מעשה", וביאר ה"מגיד משנה" דלשיטתייהו אזלי.
- ה"מגיד משנה" מבאר דהרמב"ם ס"ל דאפילו יהיב דמי ונתרצה לו המוכר ומקחו קיים, אפילו הכי עובר עליו בלא תחמוד. והקשה מהא דרבא דס"ל "מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ותירץ דכן מצינו בגזלן שקונה את הגזילה בשינוי אע"פ שעבר על מימרא דרחמנא.
- ה"מנחת חינוך" הקשה על ה"מגיד משנה" דכבר התבאר בש"ס דגזלן שאני כיוון דאית ביה גזירת הכתוב "אשר גזל" - כמה שגזל ישיב. ומתרץ את קושיית ה"מגיד משנה" מהא דרבא עפ"י יסודו של המהרי"ט, דכל מאי דאמרינן "אי עביד לא מהני" הוי רק אם יתוקן האיסור ע"י דנימא ביה דלא מהני.
- מבואר ברמב"ם שאין לוקין על לאו דלא תחמוד משום דהוי "לאו שאין בו מעשה", והראב"ד פליג וס"ל שיש בו מעשה, אלא שאין לוקין עליו מפני שניתן לתשלומין. והקשה ה"מנחת חינוך" דעכ"ל לרמב"ם נמי בעינן לטעם הראב"ד דניתן להישבון.

<sup>23</sup> אמנם לכאורה אכתי תקשי דיש כאן "לפני עיוור" על החימוד שיהיה מכאן ולהבא, אם לא יתרצה לו המוכר. ואולי יש לומר דאיסור החימוד הוא אחד ונמשך אחר התחלתו, ואין איסור נפרד על כל הפצרה והפצרה, וכיוון שכבר עבר בחימוד בתחילתו, שוב אין כאן תוספת איסור ע"י שימשיך להפציר מכאן ולהבא.



- דעת הרמב"ם היא שאין לוקין על לאו ד"לא יחבול" משום שהוא ניתק לעשה, והראב"ד פליג וס"ל שאין לוקין עליו מפני שניתן לתשלומין, ואיכא בינייהו אם אבד ממנו העבוט. ה"מגיד משנה" מבאר דפליגי אם כשהתורה אוסרת אף כשמשלם, אי הוי בכלל "לאו הניתן לתשלומין".
  - ה"מנחת חינוך" הקשה ד"לא תחמוד" דמי ל"לא יחבול" ללא הפרש, שהרי עובר עליו אף שמשלם, וא"כ לרמב"ם אין זה "ניתן לתשלומין" ואם אבד ילקה, ואמאי סתם הרמב"ם דלעולם לא לקי.
  - שיטת הרמב"ם היא דהקונה חמץ בפסח או המחמץ את העיסה בפסח הרי הוא לוקה עליו, כיוון דהוי לאו שיש בו מעשה. והקשו על דבריו דהא הוי לאו הניתק לעשה.
  - נחלקו רבנן ור' יהודה אם חמץ השבתתו בשריפה או בכל דבר, וכתב הטור דלר' יהודה דס"ל דהשבתתו בשריפה א"כ אפרו מותר, הג"ר עקיבא אייגר הקשה דלרבנן נמי דס"ל השבתתו בכל דבר, הרי קיים "תשביתו" וכיוון שנעשית מצוותו הוי לן למימר דאפרו מותר. ותירץ הגר"ח דר' יהודה ורבנן פליגי אם "תשביתו" נאמר על החפצא או על הגברא, אך "נעשית מצוותן" הוא כשנעשתה המצוה בחפצא. ובכך מיישב את הרמב"ם דלרבנן מצות "תשביתו" הוי "איסור עשה" על הגברא שלא יהיה לו חמץ, ואיסור עשה אינו מנתק לאו.
  - ביארנו את דברי הגר"ח שאיסור עשה ד"תשביתו" אינו מתקן את הלאווין דבל יראה ובל ימצא, משום שב"תשביתו" לא נאמר תיקון לאיסור דגברא שנעשה, אלא רק עוד לשון של איסור על הגברא. ואם מקיים "תשביתו" הרי שמכאן ואילך אינו עובר על האיסורין, אך לא מהני לתקן לשעבר.
  - תירצנו את קושיות ה"מנחת חינוך" על הרמב"ם:
- את הקושיא הראשונה:** לאו דלא תחמוד אפשר לתקן רק מכאן ולהבא ולא למפרע, ולכן ס"ל לרמב"ם דאין זה "לאו הניתן להישבון", ודלא כהראב"ד. אלא שהרמב"ם ס"ל דלעולם הוי "לאו שאין בו מעשה", משום שאיסור החימוד הוא ההפצרות שהכביר, ולא נטילת החפץ.
- ואת הקושיא השניה:** דלא דמי ללאו דעבוט, כיוון דלאו דעבוט יש בו מעשה, אך לאו דחימוד אין בו מעשה.
- יישבנו מדוע אין המוכר עובר באיסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" אם אין הוא מתרצה להפצרותו של מי שרוצה לקנות, שע"י כן הוא מכשילו בחימוד, אלא דמאחר ולא דחימוד הוא ההשתדלות וההפצרות א"כ אף אם יתרצה לו כבר אין לו תיקון לשעבר.



## תשל"א - טובת הנאה

<sup>1</sup> כתב הטור בהלכות "תרומות ומעשרות" (יו"ד סימן של"א):

"אסור לכהן שיטול תרומה או שאר מתנותיו עד שיפרישום הבעלים, שאין לו זכייה לכהן בהן עד שירימו אותם, ואח"כ זכה בהן. ואף אחר שהורמו לא יטול אותם אלא מדעת הבעלים, שהרי הם לבעלים ליתנם לכל כהן שירצו. ואם לקחן שלא מדעת בעליהן זכה בהם, שאין לבעלים בהן אלא טובת הנאה, וטובת הנאה אינה ממון".

בסימן זה נדון בגדרי טובת ההנאה שיש לבעלים במתנות הכהונה, נעסוק בסוגיא ד"תקפו כהן" שחטף מתנות כהונה אם מוציאין אותן מידו, ואם חייב לשלם לבעלים את טובת ההנאה שהפסידו, למאן דאמר "טובת הנאה ממון" ולמאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון".

נחקור בגדר "טובת הנאה" אם התורה נתנה לבעלים שותפות עם הכהנים בגוף המתנות, או דלמא טובת ההנאה אינה מקנה שותפות במתנות, אלא דאית ליה לבעלים דין ממון במתנות שזכות הנתינה היא שלו.

נברר את הדין של "המזיק מתנות כהונה או אכלן", בין אם הבעלים הוא שהזיק ובין אם אחרים הם שהזיקו, ואי הוי בכלל "ממון שאין לו תובעין", ואיך יכולה האכילה להפקיע את הזכות שיש לבעלים במתנות.

עוד נחקור בגדר "מצות נתינה" דרמיא על הבעלים, אם היא רק בגוף המתנות או גם בדמיהן, ולמאי נפקא מינה.

כן נעסוק בדין "הגונב טבלו של חבירו" אם משלם לו דמי טבלו או רק דמי חולין שבו, ומאי משמע "משלם לו דמי טבלו" אם היינו שמשלם לו את דמי חלק החולין שבו, וכן נמי את דמי טובת ההנאה של חלק התרומה והמעשרות שבו, אך אינו משלם לו את דמי טבלו כולו. או דלמא כיוון ד"טובת הנאה ממון" הרי הוא חשוב כאילו כולו שלו לגמרי, ולפיכך הרי הוא משלם לו את דמי טבלו כולו.

נבאר את הדין שאסור לכהן לקחת את המתנות חזה ושוק קודם שהורמו ע"י הבעלים או שלא מדעת הבעלים, והאם זכה בהן כשלקחן שלא מדעת הבעלים, ומה יהיה הדין אם הבעלים הפקיד את הבהמה אצל הכהן קודם השחיטה. ונברר את דעת הרמב"ם להלכה אם ס"ל "טובת הנאה ממון", ואם ס"ל "תקפו כהן מוציאין מידו".

נדון בגדרי קניינים ונבאר אם בעלמא המקנה הוא שפועל את הקניין או דלמא הקונה הוא שפועלו, והמקנה רק מפקיר את זכותו. ונברר כיצד הוא בקניין חליפין ובקניין אגב, וכיצד הוא בקידושי אישה וב"מתנות כהונה".

ומתוך הדברים יתבארו דברי הראשונים ויתלבנו סברות האחרונים.

א. סוגיא ד"תקפו כהן" אם מוציאין מידו או אין מוציאין מידו.

קושיית התוס' כיצד יתכן לומר דתקפו כהן אין מוציאין מידו, הא הבעלים יאמרו ליתן לכהן אחר, ושני תירוצין, ומה שהקשו עוד ותיירצו מבן לוי דחטף מתנתא, דלכאורה היא קושיא על תירוצם השני.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשל"א ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

איתא בפרק שניים אוחזין (בבא מציעא דף ו' ע"א):

"בעי ר' זירא תקפה אחד בפניו מהו", והתפרש שם דהיינו שניים אוחזין בטלית ובאו לפני בי"ד והוציאה האחד מיד השני בחזקה, והשני שתיק מעיקרא והדר צווח, מי אמרין מדאשתיק מעיקרא שמע מינה דאודיי אודי ליה, או דלמא כיוון דלבתר הכי קא צווח, איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן.

ועוד איבעיא הש"ס דאם תמצי לומר תקפה אחד בפניו אין מוציאין אותה מידו, דמדשתיק שמע מינה אודיי אודי ליה, הקדישה בלא תקפה מהו? מי אמרין כיוון דאמר מר "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיט דמי" כמאן דתקפה דמי והוי הקדש, או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה וכתב "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש"<sup>2</sup>, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו לאפוקי האי דלא ברשותו, ולא הוי הקדש<sup>3</sup>.

והגמ' אייתי לה ראייה לפשוט את הספק מההיא מסותא:

"תא שמע דההיא מסותא דהוו מנצו עלה בי תרי, האי אמר ידידי הוא והאי אמר ידידי הוא, קם חד מינייהו אקדשה. פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן, ואמר ליה רב אושעיא לרבה כי אזלת קמיה דרב חסדא לכפרי בעי מיניה. כי אתא לסורא אמר ליה רב המנונא מתני' היא: 'ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים, המוציא מחבירו עליו הראיה', ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה.

והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני המוציא מחבירו עליו הראיה, וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה. אמר ליה רבה קדושת בכור קאמרת? לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה, דקדושה הבאה מאליה שאני".

ופירש רש"י דקא סלקא דעתה דהש"ס דאם ספק הבכורות הן ביד ישראל, הוי כהן מוציא מחבירו, ואם תקפה כהן ושתיק ישראל והדר צווח, הוי ישראל מוציא מחבירו ואין מוציאין מיד הכהן. והיינו דהגמ' ס"ל בהוה אמינא דמאחר ותקיפת כהן מהניא ליה, משום הכי אף אם לא תקפה, אסורין בגיזה ובעבודה מספק שמא קדשים הן, דקדושה לא בעי תקיפה, כיוון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט. ומשני הש"ס דלעולם רק הכהן קרוי מוציא מחבירו, ואם תקפה כהן מוציאין אותו מידו, משום דבחזקת ישראל הן. וטעמא דאסורין בגיזה ובעבודה לאו משום דאית ליה לכהן שום כח בהן, אלא משום דהוי ספק קדושה הבאה מאליה, שאם בכור הוא הרי מאליו קדוש, מה שא"כ במסותא דאין הקדושה באה אלא על פיו של זה המקדיש, אימא לך דאפילו אם תמצי לומר תקפה אין מוציאין מידו, הקדישה בלא תקפה לא הוי הקדש, דאין יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו.

והנה הקשו התוס' (סוף ד"ה "והא הכא דכי תקפה כהן"):

"ואם תאמר אמאי אין מוציאין מידו? והלא הבעלים יאמרו ליתן לכהן אחר. ויש לומר- ב'מכירי כהונה'. אי נמי- אינו יכול לתובעו רק טובת הנאה שיש לו בו למאן דאמר 'טובת הנאה ממון'.

ומפרק הזרוע (חולין דף קל"ג ע"א) דאמר בן לוי דחטף מתנתא פריצותא הוא משמע דאינו חייב לשלם, אין ראיה, דשמא מיירי כשאכלו כדאמרין התם (דף ק"ל ע"ב) המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור" עכ"ל.

<sup>2</sup> "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה", והעריכו הכהן בין טוב ובין רע, כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום" (ויקרא כ"ז, י"ד).  
<sup>3</sup> והתבאר בתוס' (ד"ה "הקדישה בלא תקפה מהו") דמיירי נמי כגון ששתיק בשעה שהקדיש ולבסוף כששאלה הגזבר צווח, ומיבעיא ליה אם כיוון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט הוי הקדש כתקיפה דכיוון ששתיק אודיי אודי ליה והוי הקדש, ולא דמי לגזל ולא נתיימשו הבעלים דשניהם אין יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, דכיוון דאודי ליה הוי כפיקדון שיש לו ביד אחרים דיכול להקדיש, או דלמא הקדש לא הוי כתקיפה דלמה יצווח בשביל דבריו. ומייתי מההיא מסותא דהקדיש חד ושתק אידך ומסקנא דלא הוי הקדש אלמא דבהקדיש שתיקתו אינו כהודאה.

והיינו דהוקשה לתוס' בהוה אמינא של הגמ' דאמרינן ספק בכורות אי תקפה כהן אין מוציאין מידו, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולכאורה אמאי אין מוציאין מידו, הא אית ליה לבעלים זכות לתת את הבכורות לאיזה כהן שיהיה רצוי בעיניו, ולאו כל כמיניה דהאי כהן לקחת את הבכורות לעצמו.

ותירצו התוס' בתרתי:

**חדא**, דהכא במאי עסקין ב"מכירי כהונה", שבעל הבית רגיל לתת לאותו כהן ולא לכהנים אחרים. וכדפירש רש"י בפרק יש נוחלין (בבא בתרא דף קכ"ג ע"ב, ד"ה "במכירי כהונה עסקין"):

"שאנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה, ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן מיד כשנשחטו קודם שהופרשו מן הבהמה" עכ"ל.

ובתוס' שם (ד"ה "הכא") כתבו דבכל דוכתא מכירי כהונה עביד מוחזק, דהיינו שאותו הכהן חשיב מוחזק במתנותיו של אותו בעל הבית שרגיל לתת לו, וביארו את טעם הדבר:

"והיינו טעמא שזהו מתנה מועטת ואסור לחזור בו, ואפילו בדברים בעלמא. ואע"פ שאם רצה יכול לחזור בו, מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק" עכ"ל.

ומתירוץ זה משמע דאי לאו דבמכירי כהונה איירי, לכו"ע תקפו כהן מוציאין מידו.

**ועוד תירצו**, דהא אין מתנות הכהונה שייכות לבעל הבית כלל כ"א לשבט הכהנים, ואף דאית ליה לבעל הבית זכות לתת את מתנותיו לאיזה כהן שירצה, מכל מקום אין זכות זו כ"א "טובת הנאה"<sup>4</sup> בלבד, ואין הכי נמי, דלמאן דאמר "טובת הנאה הוי ממון"<sup>5</sup> יכול בעל הבית לתבוע את הכהן שישלם לו כנגד טובת ההנאה שהפסיד ממנו, אך התקיפה עצמה מהניא ליה, ואין הכהן צריך להשיב לבעל הבית את המתנה שחטף.<sup>6</sup>

והתוס' הוסיפו והקשו על דברי עצמם מפרק הזרוע (חולין דף קל"ג ע"א) דאמרינן התם דבן לוי שחטף מתנות כהונה פריצותא הוא, ומשמע דאמנם הוי פריצותא אך אינו חייב לשלם, ובפשטות כוונת התוס' היא להקשות על מה שאמרו בתירוצם השני דאמנם תקפו כהן אין מוציאין מידו, אך בעל הבית יכול לתבוע ממנו את טובת ההנאה שהפסידו, וא"כ איך אמרינן דבן לוי דחטף מתנתא אינו חייב לשלם, הא אף דהמתנות הן של שבט הכהנים ולפיכך אינו צריך להחזיר את המתנה שחטף לבעל הבית, מכל מקום אמאי אין בעל הבית יכול לתבוע ממנו שישלם לו את טובת ההנאה שהפסידו.

ותירצו התוס' דשמא מיירי התם כשכבר אכל הכהן את המתנה שחטף, ולהכי פטור מלשלם, כיוון דאמרינן בפרק הזרוע דהמזיק מתנות כהונה או אכלן פטור, ורק קודם שאכלן חייב הכהן החוטף לשלם לבעל הבית את טובת ההנאה שהפסידו.

<sup>4</sup> הזכות שיש לבעל הבית לתת את המתנות למי שירצה נקראת "טובת הנאה", משום שמקבל המתנה מחזיק לו טובה על כך (כן פירש הר"ח בפסחים דף מ"ו ע"ב). או שנקראת כן ע"ש קבלת דבר מועט שרשאי בעל הבית לקבל ע"מ שיתן את מתנותיו לכהן פלוני, וכדאיתא בפרק עד כמה (בכורות דף כ"ז ע"א): "ישראל שהפריש תרומה מכריו ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן מותר". וכמו שפירש רש"י בפסחים (שם) דהיינו טובת הנאה שיש לו לישראל שרשאי לתת לכל כהן שירצה וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לו. וכן כתב בחולין לגבי מעשר עני (דף קל"א ע"ב, ד"ה "מוציאין את שלו מידו").

<sup>5</sup> פלוגתא דטובת הנאה אי הוי ממון איתיה בסוף פרק האיש מקדש (קידושין דף נ"ח ע"א). ולענין הלכה נחלקו הראשונים, עיין ב"פרי חדש" סוף הלכות מתנות כהונה (יו"ד סימן ס"א, ס"ק מ"ז) שדעת הר"ח (הובאה בראשונים בקידושין שם) והרא"ש (קידושין פ"ב, ס"ו ס"ל"א) והר"ן (סוף פרק האיש מקדש, ד"ה תנן, ובחולין ריש פרק הזרוע, סוד"ה גמ') והרמב"ן (קידושין דף נ"ח ע"ב, ד"ה ה"ג רש"י) והריטב"א (שו"ת סימן קס"ז, ד"ה ובמה) לפסוק כמאן דאמר "טובת הנאה ממון". ודעת הרמב"ם דפליג עלייהו תתבאר לקמן. והנה הטור בהלכות תרומות ומעשרות (יו"ד סימן של"א) כתב כדברי הרמב"ם ש"טובת הנאה אינה ממון", ולפיכך אף שאסור לכהן ליטול תרומה או שאר מתנות שלא מדעת הבעלים, אם נטלן שלא מדעת הבעלים זכה בהן. וכן כתב הרמ"א בהלכות מכר וממכר (חו"מ ריש סימן ר"ג) דטובת הנאה אינה ממון ואינה נקנית בחליפין, ועיי"ש בש"ך. וכן כתב הרמ"א בהלכות נחלות (חו"מ ס"ו ס"ס רע"ו, ס"ו) שאין יורשין טובת הנאה כיוון שאינה ממון.

<sup>6</sup> אמנם בתוס' בפרק הזרוע (חולין דף קל"א ע"א, ד"ה "יש בו") כתבו "דדבר שיש בו טובת הנאה לבעלים אפילו בא עני ולקחו מוציאין מידו".

## ב. "בן לוי דחטף מתנתא פריצותא הוא", קושיות הגר"ח מטעלז על התוס'.

חקירה בגדר "טובת הנאה" אם התורה נתנה לבעלים שותפות בגוף המתנות, ולפי זה יתבאר דבהא פליגי שני תירוצי התוס', ועוד יתבאר דקושיית התוס' מבן לוי היא קושיא על תירוצם הראשון. חקירה בגדר "מצות נתינה" אם היא רק בגוף המתנות או גם בדמיהן, ועפ"י זה יתיישבו דברי התוס'.

והנה בספר "חידושי רבי חיים מטעלז"<sup>7</sup> (בבא מציעא סימן ח', "עוד בעניין תקפו כהן", עמ' קכ"ג) הקשה על דברי התוס' בתלתא:

- א. חדא, מדוע לא תירצו התוס' דהך דפרק הזרוע דאמרין "בן לוי דחטף מתנתא פריצותא היא", אזדא כמאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון", ולהכי לא הוי אלא פריצותא ואינו צריך לשלם כלום.
- ב. ועוד, דתירוצ' התוס' לכאורה אינו מובן, דמה בכך שאכל הכהן את המתנה שחטף, וכי איך נאבד דין ממון של טובת הנאה שהיה לבעל הבית במתנות ע"י שאכלם הכהן? ואיך יכולה האכילה להפקיע את הזכות הממונית שיש לבעל הבית במתנות עד שאנו אומרים דמעתה שוב אינו צריך לשלם?
- ג. ועוד הקשה טובא בהך דהביאו התוס' ראייה לדבריהם ממאי דאמרין בפרק הזרוע ד"המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור", ולכאורה הרי התם איירי כשהבעלים עצמם הזיקו או אכלו את המתנות, דמאחר והוי "ממון שאין לו תובעין" כלפי שבט הכהנים, כיוון שלכל כהן יכול הבעלים לומר "לא בעל דברים ידי את", שאין אני מחוייב לתת את המתנות דווקא לך, משום הכי פטור מלשלם. אבל אם אדם אחר הזיק או אכל את המתנות, וודאי בעל הבית יכול לתובעו מחמת טובת ההנאה שהפסידו, ושוב הוי "ממון שיש לו תובעין". דבמה גרע חלקו משאר ממון שלא יוכל לתובעו, ואמאי פטור מלשלם<sup>8</sup>.

וכתב הגר"ח חיים מטעלז דהנה יש לחקור בהאי טובת הנאה שיש לבעלים באיזה גדר היא:

- האם ע"י שהתורה נתנה לבעלים זכות טובת הנאה במתנות, דהיינו שהוא הנותן ובידו לתת לאיזה כהן שירצה, הרי שהתורה הקנתה לו **שותפות** במתנות עצמן, ומעתה הן אינן רק ממון הכהנים אלא יש בהן גם ממון הבעלים.
- או דלמא טובת ההנאה שיש לבעלים אינה פוגעת בממון השבט שיש לכהנים, ואין לבעלים זכות קניינית במתנות, כיוון שטובת ההנאה שהתורה נתנה לבעלים אינה מקנה להם שותפות עם הכהנים במתנות, אלא דיש להם **דין** במתנות שהם הנותנים אותן לכהנים, ושהם יכולים לתת אותן לכל מי שירצו משבט הכהנים, אבל זו היא רק "הלכה" שנאמרה בהלכות המתנות ולא "זכות" במתנות עצמן.

וכתב דנראה לומר דבזה פליגי תירוצי התוס':

**דבתירוצם הראשון** כתבו התוס' דתפיסת הכהן מהניא משום דאיירי במכירי כהונה, אמנם לפי זה אי לאו דבמכירי כהונה איירי, לא הוויא מהניא ליה תפיסתו, אע"פ שהמתנות הן ממון שבט הכהנים. ועכ"ח משום

<sup>7</sup> להגר"ח חיים רבינוביץ' צ"ל ראש ישיבת טעלז דליטא, ולפנים ראש ישיבת "כנסת בית יצחק" בסלובודקה.  
<sup>8</sup> בגמ' שם איתא: "אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור, מאי טעמא איבעית אימא משום דכתיב זה ואיבעית אימא משום דהוי ליה ממון שאין לו תובעים". ופירש רש"י: "המזיק מתנות כהונה- קודם שיתנם לכהן השליכן לאור או לים, דכתיב בהו זה- דמשמע בעודן קיימות חייב ליתנן, אבל אינן קיימות לא חייב הכתוב בהן תשלומין" עכ"ל. והתוס' (ד"ה ואיבעית אימא) והרא"ש (סימן ב') כתבו דנפקא מינה בין הני תרי טעמי דללישנא קמא אפילו לצאת ידי שמים לא מיחייב, כיוון דרחמנא פטריה, וללישנא בתרא מיחייב אלא שאין הכהנים יכולים להוציא ממנו בדין. וכתב ה"בית יוסף" (יו"ד סימן ס"א, סט"ו) דהטור הכריע כלישנא בתרא ולהכי פסק דכדי לצאת ידי שמים צריך לפרוע דמיהם. והרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ט, ה"ד) שכתב "אינו חייב לשלם מפני שהוא ממון שאין לו תובע ידוע" "משמע דסבירא ליה נמי כדברי התוס' והרא"ש ופסק כלישנא בתרא לחומרא, דאל"כ אמאי שבקיה ללישנא קמא דיהיב טעמא מקרא. ותו איכא למידק קצת הכי מדשני לישנא דרב חסדא דאמר פטור וכתב אינו חייב, דמשמע אין בית דין מחייבין אותו".

דהבעלים נמי אית ליה זכות קניינית במתנות, דהתורה נתנה לו את טובת ההנאה שהוא הנותן ולמי שירצה נותן, וע"י זה הוא נעשה שותף עם הכהנים במתנות עצמן. ומשום הכי אין הכהן יכול לתפוס את המתנות גם אם ישלם את דמי טובת ההנאה לבעלים, כיוון דא"א לכוף את חבריו למכור חפץ שלו אף שנותן לו הדמים.

אך **בתירוצם השני** של התוס' דכתבו דתפיסת הכהן מהניא אף אי לא הוי מכירי כהונה, אלא דלמאן דאמר "טובת הנאה הוי ממון" יצטרך הכהן לשלם לבעל הבית את דמי טובת ההנאה שהפסידו, ונראה דבתירוץ זה סברו התוס' דאין לבעלים שותפות קניינית במתנות, ולהכי מהניא תפיסת הכהן, משום דהמתנות הן ממון הכהנים בלבד, אלא דאית ליה לבעלים **דין ממוני** במתנות שזכות הנתינה היא שלו לתת לכל מי שירצה, ולכן כיוון שהכהן הזיק את זכותו של הבעלים בגוף החפץ, הרי הוא חייב לשלם<sup>9</sup>. אמנם מאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון" ס"ל דאין זו זכות בגוף המתנות, כ"א זכות חיצונית, והכהן שחטף את המתנות לא לקח מהבעלים את המתנות, שהרי אין לבעלים שום זכות בגוף המתנות, אלא דמכל מקום ע"י תפיסת המתנות הסתובב לבעלים היזק שהפסיד בכך את זכות טובת ההנאה שהיתה לו מהן, אך אין זה היזק ישיר כ"א גרמא בניזקין דפטור, כיוון שזכות הבעלים אינה נמצאת בגוף המתנות.

ומבאר הג"ר חיים מטעלז דלפי זה קושיית התוס' מהא דבן לוי שחטף מתנתא פריצותא הוי אך אינו חייב לשלם, היא קושיא על תירוצם הראשון של התוס', כיוון דמהך דבן לוי משמע דאהניא ליה תפיסתו, וזכות טובת ההנאה של הבעלים אינה מעכבת את תפיסתו של הכהן, ולדברינו קשיא לתירוץ קמא דס"ל דע"י טובת ההנאה שהתורה נתנה לבעלים, איהו נמי אית ליה זכות קניינית במתנות עם שבט הכהנים, ואין הכהן יכול לתפוס ולהוציאם בעכ"ח דבעלים<sup>10</sup>.

ואין ליישב דההיא דבן לוי הוי רק למאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון", משום דלתירוץ קמא של התוס' הרי מוכח דאי לאו דבמכירי כהונה איירי לא אהני תפיסת הכהן כלל, והתוס' בתירוצם זה לא כתבו לחלק בין למאן דאמר טובת הנאה ממון ובין למאן דאמר אינה ממון, ונראה דס"ל הכי אף למאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון", משום דאף שאין טובת ההנאה ממון, היינו שאין היא תפיסת יד ושותפות בגוף מתנות הכהונה, אך עכ"פ מתנות הכהונה תלויים ועומדים באותה הזכות הממונית שיש לבעלים בסיבתן, שאין הכהנים מקבלים את המתנות אלא ע"י נתינת הבעלים, ואין כח ביד הכהנים לתפוס את המתנות, משום שאינם רשאים לגזול מהבעלים את זכות הנתינה שהיא זכות ממונית שלו, דאף שאין טובת ההנאה ממון היינו שאין היא זכות בגוף המתנות, אך מכל מקום היא זכות ממונית הבאה מחמת המתנות.

אמנם התוס' כתבו ליישב דשמא ההיא דבן לוי מיירי כשאכלם הכהן, ומאחר ואין המתנות בעולם, שוב אין הנידון אי זכה האי בן לוי במתנות ואי אהניא ליה תפיסתו, דהרי כבר ממילא הן אינן בעולם וא"א להשיבן, ומעתה כל הנידון הוא רק אי חייב לשלם תמורתן, ובזה אמרינן דפטור, כיוון דבפרק הזרוע שנינו ד"המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור".

אלא דעדיין צריך ליישב את הקושיא דלעיל דהא הך דאמרינן "המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור" איירי כשהבעלים עצמן הזיקו או אכלו, והוי "ממון שאין לו תובעין" וכפי שהתבאר, אך היכא דאיניש אחרינא הוא דאזיק להני מתנות, שוב הוי "ממון שיש לו תובעין", משום דעתה הבעלים הם שתובעים את זכות טובת ההנאה שהפסידו ע"י היזק המתנות.

ולהכי כתב הג"ר חיים מטעלז דנראה לחקור חקירה נוספת בגוף מצות הנתינה שהטילה התורה על הבעלים:

- האם מצוה זו היא דין רק בחפצא של מתנות הכהונה, שהתורה ציוותה שהבעלים יתנו את המתנות לכהן וללוי ולעני, אבל דין זה נאמר רק על גוף המתנות ולא על דמיהן, ואם הגוף אינו בעין אזי בטלה מצות הנתינה, וממילא בטלה נמי זכות טובת ההנאה שהיתה לבעלים ע"י מצות הנתינה.

<sup>9</sup> לכאורה גדר הדברים צ"ב, איך יתכן שיש לאדם זכות ממונית בגוף החפץ, אך אין לו כל שותפות בו.  
<sup>10</sup> יש להעיר שמלשון התוס' שכתבו "משמע דאינו חייב לשלם" נראה שהקושיא מבן לוי היא על כך שאינו חייב לשלם, ולא על שאין מוציאין מידו. והיינו שהקשו על תירוצם השני ולא על תירוצם הראשון.

• או דלמא נימא דמצות הנתינה דרמיא עלייהו דבעלים לא נאמרה רק על גוף המתנות, כ"א גם על שוויין. ולהכי אם גוף המתנה כבר אינו בעין, אזי רמיא חיובא על הבעלים לתת לכהן את דמי שווייה. ולפי זה המזיק מתנות כהונה או שאכלן יהיה חייב לשלם, דהא כיוון ש"טובת הנאה ממון" הרי הוא הפסיד לבעלים את זכותם הממונית במתנות, ומעתה יצטרכו הבעלים לתת לכהנים את שוויין של המתנות. ומשום הכי המזיק יהיה חייב לשלם לבעלים את דמי המתנות, כדי שיוכלו הבעלים להשתמש בזכותם ולקיים בדמים הללו את מצות הנתינה.

ויתירה מזאת יש לומר, דהמזיק יהיה חייב לשלם את דמי המתנה שאכל כולה, ולא רק את דמי טובת ההנאה שהפסידו הבעלים, דהא מצות הנתינה דרמיא עלייהו דבעלים היא לפי ערך המתנה כולה, והשתא נמי אית ליה חיובא לקיים מצות נתינה לפי שוויה, ולא רק לפי ערך ההפסד של טובת ההנאה.

וא"כ יש לומר דמה שהביאו התוס' סיעתא מהך ד"המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור", היינו דמצות הנתינה היא דין שנאמר רק על החפצא של מתנות הכהונה, ולא על דמיהן, ואם הגוף אינו בעין אזי בטלה מצות הנתינה, וא"כ הרי לדברינו התוס' הקשו מהך דבן לוי דחטף מתנתא על תירוצם הראשון דס"ל דאי לאו דהוי מכירי כהונה הרי דתקפו כהן מוציאין מידו, משום דזכות טובת ההנאה דאית ליה לבעלים הוי שותפות בגוף המתנות, וא"א להוציא את המתנות בעכ"ח דבעלים, ואילו בהך דבן לוי דחטף מתנתא משמע דאהניא ליה תקיפתו, אבל השתא דקאמרי התוס' דדלמא הך דבן לוי מיירי כשאכל את המתנות שחטף, א"כ הגוף כבר אינו בעין, ומצות הנתינה בטלה, כיוון שמצוה זו נאמרה רק על החפצא של המתנות ולא על דמיהן.

ואע"ג דהתם לגבי "המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור" מיירי בבעלים גופייהו שאכלו או שהזיקו את המתנות, ובכה"ג הא הוי "ממון שאין לו תובעין" כיוון שאין הכהנים יכולים לתבוע את הבעלים, וא"כ אולי משום הכי הוא דפטור מלשלם לכהנים את המתנות שהפסידם, שהרי אין מי שיתבענו, ולא משום שמצות הנתינה היא דין שנאמר רק על החפצא של המתנות ולא על דמיהן.

אלא דאי נימא הכי דאף בדמיהן ישנה מצות נתינה, א"כ נהי דא"א לחייב את הבעלים מצד דין "מזיק", כיוון שאין לממון זה תובעין, מכל מקום היה לנו לחייבו מצד דין המצוה דרמיא עילוייה לתת את דמי המתנות, ומדחזינן התם שאנו פוטרים את הבעלים לגמרי<sup>11</sup>, מוכחא מילתא דבאמת מצות הנתינה היא רק על החפצא של המתנות ולא על דמיהן. וכיוון שכבר אכל את המתנות ושוב אינו בעין, פקעה לה ממנו מצות הנתינה. ומאחר ושוב ליתא למצות הנתינה, הכי נמי דבטלה זכות טובת ההנאה דהוי לבעלים, משום דכל עיקרה של זכות טובת ההנאה דאית ליה לבעלים היא תולדה דמצות הנתינה דרמיא עילוייה, ובדליכא אב ליכא תולדה<sup>12</sup>.

ומשום הכי אף בבן לוי דחטף מתנתא, שהכהן הוא שתקף וחטף את המתנות, אי מיירי כגון שאכל את המתנות שחטף, הכא נמי הוי "ממון שאין לו תובעין", שאין הבעלים יכולים לתבוע ממנו את זכות טובת ההנאה שהפסידם, כיוון שכבר אין המתנות בעין ומצות הנתינה פקעה. ובדליתא למצות הנתינה, הכי נמי ליתא לזכות טובת ההנאה.

<sup>11</sup> עיין לעיל הערה 8 דהתוס' והרא"ש בחולין ס"ל דללישנא בתרא שם דפטור משום דהוי "ממון שאין לו תובעין", מכל מקום כדי לצאת ידי שמים חייב לשלם. אמנם הר"ן (ריש פרק הזרוע, ד"ה גמ') פליג וס"ל דכיוון דמתנות כהונה הוי ממון שאין לו תובעין, נהי דכי איתנהו בעינייהו מיחייב משום מצוה, כי ליתנהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון ופטור לגמרי. וכתב דלפיכך נראה דאפילו לצאת ידי שמים פטור, דאי לא מיחייב משום מצוה, משום מאי מיחייב. וא"כ דברי הגר"ח מטעלז בביאור התוס' בבבא מציעא הם לכאורה כדברי הר"ן.

<sup>12</sup> ונראה דכוונתו לומר דמעתה שוב אין ההיזק ישיר, כ"א ע"י גרמא. דע"י זה דבטלה מצות הנתינה, ממילא ליכא טובת הנאה, ונמצא שהכהן הפסידו את טובת ההנאה רק באופן עקיף, וגרמא בנזיקין פטור.



ג. "הגונב טבלו של חברו משלם לו דמי טבלו", וכתב הריטב"א דהיינו את כולו ולא רק את חלק החולין ואת טובת ההנאה. ומדבריו ראינו למאן דאמר "טובת הנאה ממון" יש לבעלים שותפות קניינית במתנות.

הרמב"ם פסק ד"טובת הנאה אינה ממון" ו"תקפו כהן אין מוציאין מידו", והרדב"ז הערה מקורו מפרק הזרוע ולכאורה דבריו צ"ב.

איתא בשלהי פרק "האיש מקדש" (קידושין דף נ"ח ע"ב):

"הגונב טבלו של חברו משלם לו דמי טבלו דברי רבי. ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר טובת הנאה ממון ומר סבר טובת הנאה אינה ממון".

ופירש רש"י דלמאן דאמר "משלם לו דמי טבלו" היינו דמשלם אף דמי תרומה ומעשר שבו, ולמאן דאמר "אינו משלם אלא דמי חולין שבו" היינו דס"ל דלגבי תרומה ומעשר מצי אמר ליה לבעלים "לאו בעל דברים ידידי את", ואם יבוא כהן לתובעו עליהם ידחהו נמי ויאמר לו "לא לך אתננה כי אם לכהן אחר" עכ"ד.

ודקאמרינן מאי לאו בהא קמיפלגי אי טובת הנאה ממון או אינה ממון, והיינו דמאן דאמר משלם דמי טבלו ס"ל "טובת הנאה ממון", ולפיכך אף דמי תרומה ומעשר שבו חשיב לה כממון גמור של הבעלים, ומאן דאמר "אינו משלם אלא דמי חולין שבו" ס"ל "טובת הנאה אינה ממון", הלכך אין לו בו אלא דמי חולין שבו.

אמנם למאן דאמר "טובת הנאה ממון" כתב הריטב"א (ד"ה "לימא כתנאי") דיש לבאר בשני אופנים:

- או דנימא משלם לו דמי טבלו דנקט היינו שמשלם לו את דמי חלק החולין שבו, וכן נמי את דמי טובת ההנאה של חלק התרומה והמעשרות שבו. אך אינו משלם לו את דמי טבלו כולו.
- או דנימא "דלמאן דאמר 'טובת הנאה ממון' חשוב הוא כאילו כולו שלו לגמרי, משום ההיא טובת הנאה דאית ליה בגוויה", ולפיכך הרי הוא משלם את דמי טבלו כולו. וכתב הריטב"א דכן עיקר.

ומבואר מדבריו האחרונים דלמאן דאמר "טובת הנאה ממון" אין הוא בעלים רק על הדמים שכנגד טובת ההנאה, אלא הוא בעלים על גוף מתנות הכהונה עצמן. ומכאן נראה להביא ראיה לסברת הג"ר חיים מטעלז דמאחר והתורה נתנה לבעלים את זכות טובת ההנאה במתנות, שהוא הנותן ובידו לתת לאיזה כהן שירצה, א"כ נראה שהתורה הקנתה לו שותפות קניינית במתנות עצמן, ומעתה הן אינן רק ממון הכהנים כ"א גם ממון הבעלים.

כתב הרמב"ם בהלכות תרומה (פי"ב, הט"ו):

"אסור לכהן ליטול תרומה או שאר מתנות שלו עד שיפרישו אותם הבעלים, שנאמר 'ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם'<sup>13</sup> ונאמר 'אשר ירימו בני ישראל לה' נתתי לך'<sup>14</sup>, עד שירימו ואח"כ יזכה בהם. ולא יטלם אחר שהורמו אלא מדעת בעלים, שהרי הם של בעלים ליתן לכל כהן שירצו שנאמר 'ואיש את קדשיו לו יהיו'<sup>15</sup>, ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן, שאין לבעלים מהן אלא טובת הנאה, וטובת הנאה אינה ממון"<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> "כל חלב יצרה וכל חלב תירוש ודגן, ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם" (במדבר י"ח, י"ב).

<sup>14</sup> "כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה' נתתי לך ולבניך ולבנותיך איתך לחק עולם, ברית מלח עולם היא לפני ה' לך ולזרעך איתך" (במדבר י"ח, ט).

<sup>15</sup> "ואיש את קדשיו לו יהיו, איש אשר יתן לכהן לו יהיה" (במדבר ה', י).

<sup>16</sup> הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ז, ה"א) פסק שאם אסר הנאתו על "כהנים אלו", הרי אלו אסורין במתנותיו, ויתנם לכהנים אחרים, והיינו כמאן דאמר "טובת הנאה ממון". אמנם בשאר דוכתי פסק כמאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון", כי הכא

והרי לן שפסק הרמב"ם דמתנות כהונה הרי הם של בעלים ליתנן לכל כהן שירצה, ואסור לכהן לקחת את המתנות קודם שהורמו ע"י הבעלים או שלא מדעת בעלים, ואעפ"כ אם לקח הכהן שלא מדעת בעלים זכה בהן, והיינו דהרמב"ם ס"ל להלכה ד"טובת הנאה אינה ממון" ולפיכך "תקפו כהן אין מוציאין מידו".

והרדב"ז ציין את הגמ' בפרק "הזרוע" (חולין דף ק"ל ע"ב) כמקור דברי הרמב"ם, ושם איתא:

תא שמע ר' יהודה בן בתירא אומר 'משפט' <sup>17</sup> מלמד שהמתנות דין, יכול אפילו חזה ושוק <sup>18</sup> דין, תלמוד לומר 'זה'. למאי? אילימא לחולקו בדיינין, אטו חזה ושוק לאו בדיינין מיחלקו? אלא לאו להוציא בדיינין. הכא במאי עסקינן דאתו לידיה. אי דאתו לידיה מאי למימרא? דאתו לידיה בטבליהו וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין".

הרי שהגמ' הסתפקה במימרא דר' יהודה בן בתירא מאי קא משמע לן, אי קאתי למימר דמאחר ובמתנות הכהונה נאמר "משפט" הרי שצריך לחלקן עפ"י הדיינין, והיינו שהדיינין אומרים לו: "לזה תן המתנות שהוא חבר, ואל תיתן לזה שהוא עם הארץ" <sup>19</sup>. א"כ חזה ושוק דילף לה למיעוטי מ"זה יהיה משפט הכהנים" זה ולא חזה ושוק, מאי שנא חזה ושוק שאין צריך לחלקן עפ"י הדיינים משאר המתנות שיש לחולקן בדיינין <sup>20</sup>. אלא דר' יהודה בן בתירא קאתי למימר דמאחר ובמתנות נאמר "משפט" הרי שמוציאין אותן בדיינין וחשיבי "ממון שיש לו תובעין", מה שא"כ חזה ושוק כתב רש"י דמאחר והם באים לכפרה על הבעלים, שהרי הם באים מהקרבתו אותו מביא הבעלים לכפרתו <sup>21</sup>, להכי לא שכיח שיעכבם, ואין דרך להוציא בדיינין.

ושוב הדרא הגמ' ואוקי לה, דהכא במאי עסקינן שבאו המתנות לידיו של הכהן עודן בטבלין, וביאר רש"י לקמן (ד"ה "בטבליהו", דף קל"א ע"א) <sup>22</sup> דהיינו שהבעלים הפקיד את הבהמה אצל הכהן קודם השחיטה <sup>23</sup>, וקא משמע לן ד"מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין", ובשעת השחיטה זכה הכהן במתנות מן ההפקר <sup>24</sup>, ואם אח"כ גזלום ממנו הוי ממון שיש לו תובעין כיוון שהכהן יכול להוציא בדיינין, דהוי ככל ממון דאית ליה. אבל אם בשעת השחיטה היתה הבהמה אצל הבעלים, אין הכהן יכול להוציא את המתנות בדיינין.

וכתב הרדב"ז דא"כ העולה ממסקנת הגמ' הוא דבעלמא מתנות כהונה אינן יוצאות בדיינין, ורק אי אתו לידיה דכהן בטבליהו למאן דאמר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו, זכה בהן הכהן מן ההפקר, ומעתה אם גזלום ממנו יכול הכהן להוציא בדיינין כיוון דהוי ככל ממון. אך כל זמן שהמתנות אצל הבעלים אין הכהן יכול להוציא בדיינין. וזהו שכתב הרמב"ם דאסור לכהן לקחת את המתנות קודם שהורמו ע"י הבעלים או שלא מדעת הבעלים, ואעפ"כ אם אחר שהורמו המתנות לקחם הכהן שלא מדעת הבעלים זכה בהן <sup>25</sup>, ואין מוציאין מידו לתת לכהן אחר, משום

בהלכות תרומות, וכן בהלכות גניבה (פ"ב, ה"ה) ובהלכות אישות (פ"ה, ה"ו). ועיין ב"כסף משנה" שם שהביא בשם רבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי שכתב לחלק בין טובת הנאה דמודר הנאה לטובת הנאה דעלמא, עיי"ש. <sup>17</sup> "זה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זובחי הזבח, אם שור אם שה, ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה" (דברים י"ח, ג').

<sup>18</sup> "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם, ואתן אתם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל" (ויקרא ז', ל"ד).

<sup>19</sup> ראה רש"י (שם, ד"ה "לחולקן בדיינין"). ובגמ' לעיל מינה: "דאמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין נותנין מתנה לכהן עם הארץ? שנאמר "ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלוויים, למען יחזקו בתורת ה'" (דברי הימים ב' ל"א, ד'), ומהאי קרא ילפינן: "כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת, ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת".

<sup>20</sup> הרי גם חזה ושוק הם בכלל הארץ קרא ד"לתת מנת הכהנים והלוויים למען יחזקו בתורת ה'". <sup>21</sup> דכתיב בהו "מזבחי שלמיהם". אבל הזרוע הלחיים והקבה ניתנות מן החולין ולא מן הקדשים, וכדאיתא שם במתני' ריש פרקין.

<sup>22</sup> וראה עוד שם ברש"י (ד"ה "כמי שהורמו דמיין"): "זכה בהם מן ההפקר שהרי קדם, לישנא אחרינא שמסר לו את הטבל לזכות בתרומה שבו" עכ"ל. ועיין ב"פרי חדש" סוף הלכות מתנות כהונה (יו"ד סימן ס"א, ס"ק מ"ז) שכתב דהני תרי לישני ברש"י פליגי אי טובת הנאה ממון, דלאידך לישנא דמצריך שימסור לו ע"מ לזכות בתרומה, היינו משום דס"ל טובת הנאה ממון, ולפיכך אף אם קדם וזכה אינו כלום, לפי שאינו מדעת בעלים.

<sup>23</sup> ראה לשון רש"י (ד"ה "דאתו לידיה בטבליהו", דף ק"ל ע"ב): "הבהמה שלימה היתה מונחת אצלו" עכ"ל. אמנם הר"ן בחולין (ריש פרק הזרוע, סוד"ה גמ') כתב: "מיהו דווקא דאתאי שחוטה ליד כהן, אבל בחייה לא, דאכתי לא חל חיובא עליה, והוה ליה כמפריש חלתו קמח דאינה חלה וגזל ביד כהן (חלה פ"ב, מ"ה)".

<sup>24</sup> כן איתא רש"י בתרי דוכתי הנ"ל (ד"ה "דאתו לידיה בטבליהו" דף ק"ל ע"ב, ד"ה "כמי שהורמו דמיין" דף קל"א ע"א). <sup>25</sup> ועוד כתב הרדב"ז דאם לקחם הכהן בעכ"ח דבעלים קודם שהורמו, תליא בפלוגתא דתנאי, דלמאן דאמר "כמי שהורמו דמיין" זכה בהן, ולמאן דאמר "לאו כמי שהורמו דמיין" לא זכה בהן. וכתב ד"וכן נראה דעת רבינו", דהיינו שמדברי

דלעולם מתנות כהונה אין יוצאות בדיונין, וטובת הנאה שיש לבעלים ליתנם למי שירצה אינה ממון להוציאה בדיונין.

ולכאורה דברי הרדב"ז צ"ב, דהרי ברש"י דהתם מבואר דאירי שהבהמה הופקדה אצל הכהן עודה בטבלה, והכהן זכה במתנות מן ההפקד ואין הבעלים מעכב, אלא שהתחדש שיכול הכהן לזכות בהן אפילו בטבלן, ולהכי שוב א"א להוציאן ממנו, דמאחר וזכה בהן בהיתר הוי ככל גלימיה דמנח על כתפי, אך אי הוו המתנות אצל הבעלים אין הכהן יכול להוציאן ממנו בדיונין. ומאי שייטיה למילף מינה דבתקפו כהן בעכ"ח דבעלים הכי נמי דאין מוציאין מידו?<sup>26</sup>

**ד. סוגיא דרבן גמליאל וזקנים, חידוש הגרי"ל בלוח ב"שיעורי הלכה" דתרי גווי קניינים איכא: קניין דעלמא ע"י צד המקנה, ואיכא נמי שהקניין הוא ע"י צד הקונה, והמקנה רק מפקיר את זכותו.**

דברי הר"ן בנדריים דכן הוא בקידושי אישה, והגרי"ל בלוח דכן הוא נמי ב"טובת הנאה", ועפ"י זה יתבאר דברי רש"י בסוגיא דהתם. והנראה עפ"י דבריו להכריע בחקירת הג"ר חיים מטעלז, ולהביא את מקור פסק הרמב"ם ד"תקפו כהן אין מוציאין מידו", ו"טובת הנאה אינה ממון".

ונראה לי להביא ראיה לדברי הרמב"ם מהא דשנינו בפרק "שניים או חזין" (בבא מציעא דף י"א ע"א, והיא מתני' ערוכה במעשר שני פ"ה, מ"ט):

"מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר רבן גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו"<sup>27</sup>.

והיינו שרבן גמליאל השכיר את מקומו של מעשר ראשון לר' יהושע שהיה לוי ע"מ שיזכה בו, וכן השכיר את מקומו של מעשר עני לר' עקיבא שהיה גבאי צדקה ע"מ שיזכה בו נמי עבור העניים.

ופירש שם רש"י (ד"ה "עישור") דרבן גמליאל נזכר שלא עישר מעשרותיו והוקשה לו ומיהר לעשרן באשר הוא שם, ובפרק קמא דקידושין (דף כ"ו ע"ב) פירש רש"י שהיה ירא פן יסמכו עליו בני ביתו שעישר ויאכלו טבל, דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

הרמב"ם משמע דס"ל להלכה "מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיון". אמנם ברש"י הנ"ל לכאורה משמע דאירי רק באופן שהבעלים הפקיד את הבהמה אצל הכהן, אבל אם חטף הכהן את הבהמה בעכ"ח דבעלים לא זכה במתנות, אף למאן דאמר "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיון".

<sup>26</sup> נראה לומר בדעת הרדב"ז דס"ל דמאחר ובהוה אמינא קאתינן למילף מינה דמתנות יוצאות בדיונין, ולבתר הכי הדר ביה הש"ס ואוקמי להך ברייתא בדאתו לידיה בטבלה, הרי דמעתה ס"ל דלעולם אין המתנות יוצאות בדיונין, לא שנא דא"א להוציאן בדיונין מהבעלים משום דהוי ממון שאין לו תובעין, ולא שנא דא"א להוציאן בדיונין מן הכהן שתקפן מן הבעלים שלא כדן, כיוון דטובת הנאה אינה ממון. וראה לעיל הערה 22 בשם ה"פרי חדש" דתרי לישני דאיכא ברש"י פליגי אהדדי, ולישנא קמא לא אוקמא דאירי שהסכים הבעלים, כיוון דס"ל טובת הנאה אינה ממון ולפיכך אם קדם וזכה הכהן מהני ליה אף שלא מדעת הבעלים. ולפי זה יש לומר ברמב"ם אליבא דהרדב"ז דס"ל נמי כהאי לישנא.

<sup>27</sup> במתני' דמעשר שני איתא עוד דלאחר שרבן גמליאל השכיר ונתן לר' יהושע ולר' עקיבא, "אמר ר' יהושע עישור שאני עתיד למוד נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו". והיינו שתיקן נמי תרומת מעשר לכהן.

ור"ת פירש דהכא בשנת הביעור קמיירי, ורבן גמליאל כבר הפרישם בביתו, אלא דעתה היה צריך להוציאם מתחת ידו וליתנם לבעליהם<sup>28</sup>.

והגמ' קאתי להוכיח מהא דרבן גמליאל וזקנים דבקניין חצר אין אנו צריכין שיעמוד הקונה בצד שדהו בשעת הקניין, כי היכי דר' יהושע ור' עקיבא לא עמדו בצד שדהו של רבן גמליאל בשעה שהקנה להם.

והנה כתב בספר "שיעורי הלכה" להגרי"ל בלוח זצ"ל<sup>29</sup> (סימן ג' עמ' כ'), דבקניינים מצינו דבעינן רצון של המקנה להקנות את החפץ, ומי שמקנה חפץ לחבירו אין די בנתינת רשותו והסכמתו לכך שיקנה חבירו את החפץ, אלא בעינן שיהיה רצון בפועל של המקנה להקנות לו את הדבר, ובעינן שיאמר לו המקנה "לך משוך וקני" או "לך חזק וקני", וכמו שמוכח מדברי הגמ' ריש פרק "הכותב" (כתובות דף פ"ג ע"א) ד"האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה לא אמר כלום.

אמנם מצינו נמי בחינה אחרת בקניינים לגבי קידושי אישה, דהנה ידועים דברי הר"ן בנדרים (דף ל' ע"א) בהא דבעי רב אושעיא "הנותן שתי פרוטות לאישה ואמר לה באחת התקדשי לי היום ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך", וכך היא לשון הר"ן (בתוך ד"ה "ואישה נמי כפדאוה אחרים דמיא"):

"וניחא לי דאי מציא אישה לקדש עצמה לאיש הכי נמי דהוויא היא דומיא דמקדיש נטיעות ממש, אלא כיוון שהתורה אמרה 'כי יקח איש אישה' ולא אמרה 'כי תילקח אישה לאיש', לאו כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל. ומשום הכי אמרין בפרק קמא דקידושין (דף ה' ע"ב) דאי אמרה היא 'הריני מאורסת לך' אין בדבריה ממש. אלא מכיוון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשווי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו. הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האישה אלא מצד הבעל" עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"ן דבקידושי אישה אין האישה מקנה את עצמה לבעל, אלא שהיא מבטלת את דעתה ורצונה ושוויא נפשה לגבי הבעל כדבר של הפקר כדי שיוכל לקנותה. אמנם זה התחדש בקידושי אישה כיוון דכתיב בקרא "כי יקח איש אישה" ולא "כי תילקח אישה לאיש", ומשמע דבשאר קניינים אינו כן, אלא דחלות הקניין הוא מצד המקנה והוא שפועל את הקניין, ולא סגי בזה שיבטל את דעתו ויסכים שהקונה יפעל את הקניין לבדו.

אך כתב ה"שיעורי הלכה" דבנתינת תרומה ומעשר לכהן וללוי מצינו נמי מעין זה, דכיוון שאין לישראל בו כ"א רק טובת הנאה, די אף בבחינת נחותא ונתינת רשות מצד הבעלים לכהן שיקנה בעצמו את המתנות. וזה מבואר בסוגיין דפרק שניים אוחזין הנ"ל, דהנה הגמ' דהתם קאתי להוכיח מהא דרבן גמליאל וזקנים דבקניין חצר אין אנו צריכין שיעמוד הקונה בצד שדהו בשעת הקניין, כי היכי דר' יהושע ור' עקיבא לא עמדו בצד שדהו של רבן גמליאל בשעה שהקנה להם, אלא דמדחי הש"ס דההיא דרבן גמליאל וזקנים איירי בקניין אגב ולא בקניין חצר, ושוב קמדחי הש"ס דא"כ אמאי לא הקנה להם בסודר: "וכי לא היה להם סודר לקנות ממנו בחליפין? אלא טובת הנאה אינה ממון לקנות ממנו בחליפין, הכי נמי טובת הנאה אינה ממון לקנות ע"ג קרקע".

<sup>28</sup> התוס' (ד"ה "עישור") הקשו על שיטת רש"י דחזקה דחבר נאמרה דווקא בחבר שמת או בהולך ואין בדעתו לשוב עד ימים רבים, ועוד הקשו דא"כ למה נתנם לר' יהושע ולר' עקיבא, ולא סגי ליה בהא דקרא להם שם. ועוד הקשו דאין זה קריאת שם כיוון דלא אמר "עשרה יהא מעשר", אלא אמר מעשר ראשון יהא נתון ליהושע, ואיך תיקן את טבליו בלי קריאת שם. ומכאן אלו הקושיות פירש ר"ת דהפרישם מכבר ובשנת הביעור קמיירי. ועיין ב"פני יהושע" (ד"ה "בתוס' בד"ה עישור") שהקשה עוד לשיטת רש"י, דאי איירי שלא עישר מעשרותיו והיה ירא פן יסמכו עליו בני ביתו שעישר ויאכלו טבל, א"כ מה תיקן בכך שהשכיר את מקומם ונתנם לר' יהושע ולר' עקיבא, הרי עכשיו יאכלו בני ביתו את המעשר גופא. ותיריך דיש ליישב דס"ל לרש"י שרבן גמליאל לא עישר מן המוקף מיניה וביה, אלא שהטבל היה מונח במקום שבני ביתו היו משתמשים בו, ולהכי היה ירא פן יאכלוהו, וכדי לתקנו הוא הפריש עליו מעשר מתבואה אחרת שהיתה במקום המוצנע, דבמעשר לא איכפת לן לתרום שלא מן המוקף, ואפילו בתרומת מעשר משמע דשרי כדתנן בבכורות (פ"ב משנה ה').

<sup>29</sup> הג"ר יוסף יהודה לייב בלאך זצ"ל, אב"ד וראש ישיבת טעלז דליטא, חתן מייסד הישיבה הג"ר אליעזר גורדון זצ"ל.

והנה בהא דטובת הנאה אינה ממון לקנות בחליפין ובאגב פירש רש"י (ד"ה "אינו ממון") וזו לשונו:

"דכיון דאין לו בהם אלא טובת הנאה שבידו לתיתו לכל מי שירצה, אין זה חשובה ממון לחול על זה קניין חליפין וכו', אלא אפקורא בעלמא אפקורי גביהו, וכי אוגר להו מקום קנתה להם חצירו בתורת חצר כשאר הפקר" עכ"ל.

ולכאורה דברי רש"י צ"ב דמהיכי תיתי ליה עניין הפקר להכא, וכתב ה"שיעורי הלכה" דביאור העניין הוא משום דקנייני חליפין ואגב הם מגדרי הקניינים המועילים מצד המקנה, דהיינו שע"י מעשה הקניין ניכרת החלטת דעתו ורצונו של המקנה להוציא את החפץ מרשותו ולהכניסו ברשות הקונה, ולכן לגבי הקנאת חפץ שלו שייכים בזה קנייני חליפין ואגב, מה שא"כ לגבי תרומה ומעשר דאין לבעלים בהו אלא טובת הנאה בלבד, אבל המתנות גופיהו הן של שבט הכהנים, א"כ עיקר קניינם הוא מצד הכהן או הלוי הקונה ומכניס את הדבר לרשותו, ולא מצד המקנה הישראלי, שהרי אין לישראל ממונא בגוף המתנות אלא טובת הנאה בלבד.

ואמנם התורה נתנה לבעלים את הזכות שהוא הנותן, אבל ה"שיעורי הלכה" מבאר שאין זכות הנתינה הזו פירושה שהוא הפועל והעושה את מעשה הקניין, שהרי באמת אין המתנות שלו ואיך יפעל ויעשה בהם קניין, אלא שפירושה של זכות הנתינה היא שהבעלים הוא הנותן את רשותו והסכמתו לכהן או ללוי שיקחו ויקנו בעצמם את המתנות שברשותו, והיינו שהוא מפקיר את כוחו בהן, ומסיר את המניעה מצידו, ומעתה הם קונים מן ההפקר.

וא"כ בתרומה ומעשר שהקנאתם היא מצד הקונה לכאורה א"א שיחולו בהם קנייני חליפין ואגב ששורש הקניין שלהם הוא ההוראה על גמירת ההקנאה מצד המקנה, וזו היא כוונתו של רש"י במה שכתב "אלא אפקורא בעלמא אפקורי גביהו", היינו דמשום הכי חליפין ואגב לא מהניא במתנות כהונה, כיון דהקניין במתנות כהונה הוא מצד הקונה, והמקנה רק אפקורי גביהו<sup>30</sup>. ומשום הכי לא הוי מצי רבן גמליאל לאקנויי להו בתורת קניין אגב וחליפין, כי אם בתורת קניין חצר ששורש פעולתו הוא מצד הקונה.

אמנם לבתר הכי שוב משני ומסיק הש"ס:

"ולא היא, מתנות כהונה נתינה כתיבא בהו, חליפין דרך מקח וממכר הוא, מטלטלין אגב מקרקעי נתינה אלימא היא".

והיינו דהא דלא מהני חליפין במתנות כהונה הוא משום דחליפין דרך מקח וממכר הוא, ובמתנות כהונה בעינן שיהיו "דרך נתינה", אך קניין אגב מהני בהו כיוון דחשיב נתינה מעליא. אמנם כתב ה"שיעורי הלכה" דהגמ' במסקנא נמי לא הדרא בה מסברא קמייא ד"טובת הנאה אינה ממון", ובמתנות כהונה בעינן רק ניחותא של הבעלים ונתינת רשותו והסכמתו לכהן שיקנה את המתנות, אלא דלמסקנת הגמ' הסברא היא דאפילו הכי קניין אגב מהני במתנות כהונה, אף שחלות קניינו הוא ע"י צד הקונה, ואין הוא קניין דמהני רק בקניינים שחלים ע"י צד המקנה, וכמו דמצינו לגבי קידושין דמהני בהו קניין כסף, אף דהתם נמי בעינן רק הסכמת האישה שמבטלת ומפקירה את עצמה ומסירה את המניעה מצידה, והבעל קונה מן ההפקר.

ועל פי דבריו נראה לי לומר, דהנה הובאה לעיל חקירת הג"ר חיים מטעלז בגדר טובת הנאה שיש לבעלים, האם ע"י שהתורה נתנה לבעלים זכות טובת הנאה במתנות, שהוא הנותן ולא יזה כהן שירצה נותן, הרי שהתורה הקנתה לו שותפות במתנות עצמן, ומעתה הן אינן רק ממון הכהנים אלא גם ממון הבעלים, או דלמא טובת ההנאה שיש לבעלים אינה פוגעת בממון שבט הכהנים, ואין לבעלים זכות קניינית במתנות, דאין טובת ההנאה

<sup>30</sup> ונראה דכן הוא ברש"י בפרק הזרוע (חולין דף ק"ל ע"ב) הנ"ל דכתב "בדאתו לידיה בטבליהו" דעתה הכהן קונה מן ההפקר, ולכאורה היינו טעמא כיוון דהתם מיירי שהבהמה הופקדה אצל הכהן עודה בטבלה, ואין הבעלים מעכב, ומאחר והבעלים הסיר את מניעתו והפקיר את כוחו במתנות, הרי הכהן קונה מן ההפקר.

מקנה לו שותפות עם הכהנים במתנות, אלא דיש דין במתנות שהבעלים הם הנותנים אותן לכהנים, ושהם יכולים לתת אותן לכל מי שירצו משבט הכהנים. והתבאר דבזה פליגי תירוצי התוס' דהתם.

וא"כ נראה דמסוגיא דרבן גמליאל זקנים יש להכריע חקירה זו, דהרי קמן בגמ' דקנייני חליפין ואגב אינם מועילים בטובת הנאה, וכפי שכתב רש"י משום דבטובת הנאה הבעלים רק אפקורא בעלמא אפקורי גבייהו, וכפי שביאר ה"שיעורי הלכה" דמאחר וטובת הנאה אינה ממון, א"כ המתנות גופיהו הן של שבט הכהנים, וממילא גם קניינם הוא ע"י צד הכהן הקונה ומכניס אותן לרשותו, ולא ע"י צד הבעלים, שהרי אין לבעלים ממונא בגוף המתנות אלא טובת הנאה בלבד.

וכפי שהתבאר לעיל אמנם התורה נתנה לבעלים את הזכות שהוא הנותן, אבל אין הוא הפועל את מעשה הקניין, אלא שהוא הנותן את רשותו והסכמתו לכהן שיקח ויקנה את המתנות שברשותו, והיינו שהוא מפקיר את כוחו בהן, ומסיר את המניעה מצידו, וקא סלקא דעתך בהוה אמינא של הגמ' דקנייני חליפין ואגב מהני רק בקניין הפועל ע"י צד המקנה, ולא במתנות כהונה שקניינם פועל מצד הקונה.

אך כל זה הוא משום שאין לבעלים ממונא בגוף המתנות, אבל אם היתה לבעלים זכות קניינית ושותפות בגוף המתנות, הרי שקניין המתנות היה נעשה ע"י צד הבעלים והוא היה הפועל את מעשה הקניין, ככל בעלים המקנה חפץ שלו. א"כ העולה מהגמ' הוא דאי "טובת הנאה אינה ממון" הרי שאין לבעלים שותפות בגוף המתנות, וכבר התבאר לעיל עפ"י דברי ה"שיעורי הלכה" דבמסקנא נמי לא הדרא בה הגמ' מהך סברא.

ולפי זה נראה לי עוד, דהנה הובאו לעיל דברי הרמב"ם שפסק דמתנות כהונה הרי הם של בעלים ליתן לכל כהן שירצה, ואסור לכהן לקחת את המתנות קודם שהורמו ע"י הבעלים או שלא מדעת בעלים, ואעפ"כ אם לקח הכהן שלא מדעת בעלים זכה בהן, והיינו דהרמב"ם ס"ל להלכה ד"טובת הנאה אינה ממון" ולפיכך "תקפו כהן אין מוציאין מידו". והרדב"ז כתב דמקור דברי הרמב"ם הוא מסוגיין דפרק הזרוע, אך לכאורה מצינו למימר דמקור דברי הרמב"ם הוא מהך סוגיא דרבן גמליאל זקנים, וכפי שהתבאר דהעולה מסוגיין הוא דאי "טובת הנאה אינה ממון" הרי שאין לבעלים זכות ממונית ושותפות בגוף המתנות, ואי הכי הרי דתקפו כהן אין מוציאין מידו, משום דהמתנות הן ממון הכהנים בלבד, וכפי שכתב הג"ר חיים מטעלז בביאור תירוצו השני של התוס' דבתירוץ זה סברו התוס' דאין לבעלים שותפות קניינית במתנות, ולהכי מהניא תפיסת הכהן, משום דהמתנות הן ממון הכהנים בלבד. וכדאמרן לעיל דבמסקנא נמי הגמ' לא הדרא בה, לא מהך ד"טובת הנאה אינה ממון"<sup>31</sup>, ולא מהך דאין לבעלים שותפות במתנות הכהונה. ולהכי פסק כן הרמב"ם בהלכותיו.

## ה. העולה מכלל הדברים:

- התוס' בסוגיא דתקפו כהן הקשו איך יתכן לומר דתקפו כהן אין מוציאין מידו, הא הבעלים יאמרו ליתן לכהן אחר, ותירצו בשני אופנים:

**אופן אחד**, דבמכירי כהונה איירי. ומשמע מינה דבעלמא דלא הוי מכירי כהונה עכ"ח שמוציאין מידו, משום זכות הנתינה של הבעלים. ובתירוץ זה התוס' לא חילקו אם טובת הנאה ממון או שאינה ממון.

<sup>31</sup> נראה להוסיף דהרי הגמ' נוקטת בסתמא ד"טובת הנאה אינה ממון", ולא הדרא מזה בפירוש. ועוד נראה להביא סייעתא ממה שכתב הש"ך בהלכות מקח וממכר (חו"מ סימן ר"ג, ס"א) זו לשונו: "ונראה עוד דאפילו למאן דאמר טובת הנאה אינה ממון וכמו שכתבתי לקמן סימן ש"ן מכל מקום לענין חליפין ואגב קרקע הוי ממון. רק גבי מתנות כהונה דכתיב נתינה לא מהני חליפין, דהוי דרך מקח וממכר" עכ"ל. והיינו שאף במסקנא הגמ' לא הדרא בה מהך ד"טובת הנאה אינה ממון", אלא דאעפ"כ קניין אגב מהני בטובת הנאה, ורק בחליפין לא מהני משום דלא הוי דרך נתינה.

**אופן שני**, דאמנם אין מוציאים מיד הכהן, אך הבעלים יכול לתבוע ממנו שישלם לו את טובת ההנאה שהפסידו, למאן דאמר "טובת הנאה ממון".

נמצא שנחלקו שני תירוצי התוס' אי איכא למאן דאמר דבעלמא תקפו כהן אין מוציאים מידו.

- בפרק הזרוע מבואר דבן לוי דחטף מתנתא פריצותא היא, והקשו התוס' דמשמע שאינו צריך לשלם, ולכאורה היא קושיא על תירוצם השני דלעיל.

ותירצו התוס' דאירי כגון שאכלם. והביאו ראיה מפרק הזרוע דאיתא התם "המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור".

- הגר"ח מטעלז הקשה ג' קושיות על התוס':

**קושיא א':** מדוע לא תירצו דהך דאמרינן "בן לוי דחטף מתנתא פריצותא היא", אזדא כמאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון".

**קושיא ב':** איך יכולה אכילת הכהן להפקיע את הזכות הממונית שיש לבעלים עד שאנו אומרים דמעתה שוב אינו צריך לשלם.

**קושיא ג':** ד"המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור" אירי כשהבעלים עצמם אכלו את המתנות, דהוי "ממון שאין לו תובעין" כלפי שבט הכהנים, אבל אם אדם אחר אכל את המתנות, הבעלים יתבענו מחמת טובת ההנאה שהפסידו, ושוב הוי "ממון שיש לו תובעין". ואמאי פטור מלשלם.

- הגר"ח מטעלז חקר בגדר "טובת הנאה" אם התורה נתנה לבעלים שותפות בגוף המתנות ע"י זכות זו, וביאר דבהא פליגי שני תירוצי התוס' אי בעלמא תקפו כהן מוציאים מידו.

ועוד ביאר דמהך דבן לוי משמע דאהניא ליה תפיסתו, והיא קושיא על תירוצם הראשון של התוס' ולא על תירוצם השני.

- עוד חקר הגר"ח מטעלז אם "מצות הנתינה" היא רק בגוף המתנות או גם בדמיהן. ועפ"י כל זה תירץ את קושיותיו על התוס' דלעיל:

**תירוץ קושיא א':** דמאחר וקושיית התוס' היא לתירוץ קמא, הרי בתירוץ זה התוס' לא כתבו לחלק אם טובת הנאה ממון או אינה ממון, ונראה דס"ל דאף שאין טובת ההנאה ממון היינו שאין היא זכות בגוף המתנות, אך מכל מקום היא זכות ממונית הבאה מחמת המתנות, ותקיפה לא מהניא.

**תירוץ קושיא ב':** דמהך ד"המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור" מבואר דמצות הנתינה היא דין רק על החפצא של המתנות, ולא על דמיהן. ומאחר והגוף כבר אינו בעין, שוב ליכא למצות הנתינה וממילא ליכא נמי להך זכות דטובת הנאה.

**תירוץ קושיא ג':** אף בבן לוי דחטף מתנתא, אי מיירי שאכל את המתנות, הכא נמי הוי "ממון שאין לו תובעין", כיוון שאין הבעלים יכולים לתבוע ממנו את זכות טובת ההנאה שהפסידם, משום שכבר אין המתנות בעין ומצות הנתינה פקעה, וכפי שכבר התבאר שאין מצוה על דמיהן. וממילא ליכא נמי לזכות טובת ההנאה.

- "הגונב טבלו של חברו": למאן דאמר "טובת הנאה ממון" על הגנב לשלם דמי טבלו ולא רק דמי חולין שבו, וכתב הריטב"א דהיינו שמשלם דמי כולו ממש, ולא רק דמי חלק החולין וחלק טובת ההנאה שבו. ומדבריו ראינו דאם "טובת הנאה ממון" הרי שיש לבעלים שותפות קניינית בגוף המתנות.
- הרמב"ם פסק ד"טובת הנאה אינה ממון" ו"תקפו כהן אין מוציאין מידו", והרדב"ז הערה מקורו ממסקנת הש"ס בפרק הזרוע דבעלמא מתנות כהונה אינן יוצאות בדיונין ואי זכה בהן הכהן עודן בטבלן, אין מוציאין מידו. ולכאורה צ"ב, דהרי ברש"י התם התבאר דאיירי כגון שהבהמה הופקדה אצל הכהן בטבלה, ואין הבעלים מעכב, והכהן זכה מן ההפקר. והרי מאחר וזכה בהן בהיתר הוי ככל גלימיה דעל כתפי, ואיך נילף מינה דאף בתקפו כהן בעכ"ח דבעלים אין מוציאין מידו.
- הגרי"ל בלוח בספרו "שיעורי הלכה" חידש שיש שני אופנים בפעולת הקניינים:  
**אופן אחד:** קניין דעלמא הנעשה ע"י צד המקנה. וכן הוא בקניין חליפין ובקניין אגב.  
**אופן שני:** קניין שנעשה ע"י צד הקונה, והמקנה רק מפקיר את זכותו. וכמו שמצינו בדברי הר"ן בנדרים דכן הוא בקידושי אישה, והגרי"ל בלוח ביאר דכן הוא נמי ב"טובת הנאה", ועפ"י זה התבאר דברי רש"י בסוגיא דרבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה.
- הגרי"ל בלוח מבאר את הסוגיא דרבן גמליאל וזקנים דטובת הנאה אינה ממון להיקנות בחליפין ובאגב, היינו דהמתנות הן של שבט הכהנים, וממילא קניינם הוא ע"י צד הכהן הקונה, וזה לא מהני ע"י חליפין ואגב שאופן קניינם הוא לכאורה רק ע"י צד המקנה. ואם כדבריו נראה להכריע את חקירת הגר"ח מטעלז, שהרי כל האמור בסוגיא הוא משום שאין לבעלים ממונא בגוף המתנות, אבל אם היתה לבעלים שותפות בגוף המתנות, הרי שקניין המתנות היה נעשה ע"י הבעלים, ככל בעלים המקנה חפץ שלו.
- עוד כתב הגרי"ל בלוח דבמסקנא נמי הגמ' לא הדרא בה, לא מהך ד"טובת הנאה אינה ממון", ולא מהך דאין לבעלים שותפות במתנות הכהונה. ואם כדבריו הרי לנו מקור מסוגיא זו לפסק הרמב"ם ד"תקפו כהן אין מוציאין מידו", ו"טובת הנאה אינה ממון". וכפי שכתב הגר"ח מטעלז בביאור תירוצו השני של התוס' דס"ל טובת הנאה אינה ממון היינו שאין לבעלים שותפות קניינית במתנות, ומשום הכי מהניא תפיסת הכהן, כיוון דהמתנות הן ממון הכהנים בלבד.



## תשל"ב - זכייה ובעלות באיסורי הנאה

<sup>1</sup> תנן בפרק "האיש מקדש" (קידושין דף נ"ו ע"ב):

"המקדש בערלה בכלאי הכרם בשור הנסקל ובעגלה ערופה, בציפורי מצורע ובשיער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה, אינה מקודשת".

וכתבו התוס' (ד"ה "המקדש בערלה"): "פירוש- לפי שאיסור הנאה הן" עכ"ל.

בסימן זה נדון אם איסורי הנאה הם של הבעלים, ואם אפשר לזכות באיסורי הנאה ולהיעשות בעלים עליהם, או דלמא דבר האסור בהנאה אין לו בעלות ממונית וא"ל לזכות בו שיהיה שלו. כן נלבן נפקותות שונות התלויות בנידון זה.

נברר אם אתרוג של ערלה "לכם" קרינא ביה ויוצא בו אדם ידי חובת מצותו ביום הראשון של חג הסוכות, ומאיזה טעם א"ל לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו בערב חג המצות לשיטת רש"י ולשיטת התוס', אם מפני שכבר אינו שלו או מפני שאינו ברשותו. כן נברר אם אפשר להפקיר איסורי הנאה.

נבאר היכי משכחת לה מעשר שני שנתנו במתנה, והיכי משכחת לה המקדש בערלה שתהיה מקודשת. נעסוק ביסודו של ה"מרחשת" דלאו כל איסורי הנאה שווים, ונביא סייעתא לדבריו שיש לחלק בין איסורי הנאה האסורין אף שלא כדרך הנאתן ובין אלה המותרין.

נברר אם חמץ בפסח נאסר אף שלא כדרך הנאתו ואם כן הוא הדין בחמץ קודם זמנו. אם איסורי הנאה שלא כדרך הנאתן אסורים מדרבנן, ואם חכמים גזרו את איסוריהם אף להוציא ממון מחמתם.

נבאר אם מותר לגזול את כלאי הכרם ואם הם נאסרו שלא כדרך הנאתן. ומפני מה גט שנכתב על איסורי הנאה כשר, ואם שור שהמית ומכרו אחר שנגמר דינו להיסקל, האם חלה מכירתו.

נלבן את דברי הרמב"ם שכתב כי הקונה חמץ מהנכרי בפסח לוקה עליו, אם ס"ל שיש בעלות לאיסורי הנאה, או שמהני משום שהוא "דבר שיש לו חשיבות ממון" או משום דאיכא "דעת אחרת מקנה". ומה הדין במי שגזל חמץ ועבר עליו הפסח, אם יכול לומר לו "הרי שלך לפניך" אף שהחמץ אסור בהנאה.

נעסוק בדעת ה"קצות החושן" המתיר את קושיית אחיו מ"שור מועד שהמית והזיק", ומה שנראה לומר שלא כדבריו עפ"י יסודו של ה"מרחשת".

נברר אם יכול אדם לקדש חולה מסוכנת באיסורי הנאה שהיא צריכה להם, אי אזלינן בתר ידידה שהם אסורים לו, או בתר ידידה שהם מותרים לה, ואם מותר למוכרם בדמים לחולה שיש בו סכנה.

הנותן לולב לחבירו המודר ממנו הנאה אי הוי "לכם", והמקדש את המודרת ממנו הנאה אי הוי קידושין. ומה שיש לחלק בין "מודר הנאה" ל"איסור הנאה". ואם נכרי שגנב איסור הנאה יתחייב עליו.

המקדיש בהמה של עיר הנידחת לקרבן, אם הקרבן כשר, ואתרוג של ערלה אם פסול משום דכתיב "לכם" או משום דכתיב "פרי". מה שיש לחלק בין אתרוג ולולב אם נאמר בהם "דין ממון", ומה שיש לחלק בין חמץ בפסח לשאר איסורי הנאה לעניין זכייה ובעלות.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשל"ב ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

ומתוך הדברים יתלבנו גדרי הבעלות הממונית באיסורי הנאה עפ"י שיטות הראשונים וסברות האחרונים.

### א. אם איסורי הנאה הם של הבעלים, ולמאי נפקא מינה.

דעת הריטב"א בפרק "לולב הגזול" שיש בעלות לאיסורי הנאה. ה"מרחשת" כתב דרש"י ותוס' פליגי בה לגבי חמץ לאחר זמן איסורו, ואזלי לטעמיהו דפליגי אי ביטול חמץ הוא משום השבתה בלב או משום הפקר. ראה שיש להם בעלות עפ"י דברי "המקנה" בקידושין לגבי מעשר שני שנתנו במתנה. ונפקא מינה שניה לחקירה דידן, אם נתינת איסורי הנאה במתנה חלה בדיעבד.

יש לחקור אם איסורי הנאה הם של הבעלים, ואם אפשר לזכות באיסורי הנאה ולהיעשות בעלים עליהם, או דלמא דבר האסור בהנאה אין לו בעלות ממונית וא"א לזכות בו שיהיה שלו.

ונפקא מינה אם יש בהם משום גזל, וכגון חולה שיש בו סכנה שצריך להאכילו באיסור הנאה, האם יש ליטול רשות מהבעלים של איסור ההנאה או דלמא אין צריך ליטול ממנו רשות. ונפקותו נוספות יתבארו להלן.

ה"קצות החושן" (סימן ת"ו סק"ב) מביא את דברי הריטב"א בפרק "לולב הגזול" (סוכה דף ל"ה ע"א)<sup>2</sup> דמשמע מינייהו דס"ל דאיסורי הנאה הם של הבעלים.

דהנה איתא התם במתני' (דף ל"ד ע"ב):

"אתרוג הגזול והיבש פסול, של אשירה ושל עיר הנידחת פסול, של ערלה פסול, של תרומה טמאה פסול, של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר. של דמאי בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, של מעשר שני בירושלים לא יטול ואם נטל כשר".

ובגמ' (דף ל"ה ע"א) אמרו: ושל ערלה פסול מאי טעמא? פליגי בה ר' חייא בר אבין ור' אסי, חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בה דין ממון. והריטב"א הביא בשם הראב"ד דפירש "שאין בו היתר אכילה" ולהכי לא קרינא ביה "לכם"<sup>3</sup>, ו"שאין בו דין ממון" ולהכי לא קרינא ביה "לכם".

והקשה עליו הריטב"א בתרתיו:

**חדא**, דא"כ פסולא לא הוויא אלא ביום הראשון של החג דכתיב ביה "לכם", ואילו תנא פסיק ותני לא שנא יום ראשון ולא שנא ביום שני.

**ותו**, דוודאי כל מידי דהוי דידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים, 'לכם' קרינא ביה".

וא"כ שפתי הריטב"א ברור מיללו דאתרוג של ערלה הוי דידיה ו"לכם" קרינא ביה.

<sup>2</sup> בתוך דברי ה"קצות החושן" נדפס בשם הרשב"א ולא הריטב"א, אלא דהחידושים הנדפסים ע"ש הרשב"א למסכת סוכה הם מהריטב"א. כן העיר ב"פיתוחי חותם" של "אורייתא".

וכן נמי מבואר בדברי הר"ן בנדרים (דף מ"ז ע"א) באומר לבנו קונם שאי אתה נהנה לי בחיי ובמותי, ומת, לא ירשנו, וכתב הר"ן: "והוי יודע דכי תנן הכא ואם מת לא ירשנו, לאו למימרא דכיוון שנכסים אסורים לו בהנאה לא יזכה בהן, דהא קתני בסיפא דההיא מתניתין בפרק הגזול קמא (בבא קמא דף ק"ט ע"א) 'ויתן לבניו או לאחיו, ואם אין לו, לווה ובעלי חובין באין ונפרעין', ואם לא, זכה בגוף הנכסים. היאך נותן לבניו או לאחיו והיאך בעלי חובין באין ונפרעין? אלא וודאי נכסים דידיה נינהו, אלא שאינו רשאי ליהנות מהן" עכ"ל. ומשמע מדבריו להדיא דאיהו נמי ס"ל איסורי הנאה יש להם בעלים.

<sup>3</sup> "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, מ'). ודרשו חז"ל "לכם, משלכם" (סוכה דף כ"ז ע"ב, ועוד).

ולחכי פירש הריטב"א דטעמא דשל ערלה פסול כל שבעה הוא משום דלא חזי למידי ולשריפה קיימא, וכיתותי מכתת שיעוריה<sup>4</sup>, אלא דקא סלקא דעתך דמר סבר דבלאו טעמא דכיתותי מכתת שיעוריה איכא למפסליניה ביום הראשון משום דלא חזי לאכילה, ומר סבר דמהאי טעמא לא הוי אפשר למפסליניה, אלא מטעמא שאין בו דין ממון<sup>5</sup>. ושוב כתב שם הריטב"א בהמשך דבריו דערלה וודאי "לכ"ם" היא. ומשמע להדיא דס"ל לריטב"א דאיסורי הנאה אית להו בעלים.

ובספר ה"מרחשת" (חלק א' סימן א', סק"א) כתב דבנידון זה אי איסורי הנאה הם של הבעלים, כבר נחלקו רש"י ותוס' בפרק קמא דפסחים, דהנה איתא התם (דף ו' ע"ב):

"אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי, וכי תימא כיוון דמינר להו אגב ביתיה חשיבי והתניא סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות, בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר, בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר.

אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. וכי משכחת ליה לבטליה? דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דא"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה" עכ"ל.

העולה מדברי הגמ' הוא שאנו מצריכים את הבודק בדיקת חמץ שיבטל את החמץ לאחר בדיקתו – לאו משום דחיישינן לפירורין שהשתיירו לאחר הבדיקה, שהרי פירורין לא חשיבי נינהו ואין צריך לחוש להם<sup>6</sup>, ואף דכשנועל את ביתו נמצא משמר את הפירורין אגב ביתיה עם שאר ממון, אפילו הכי אין הפירורין נעשים "חשובים" ע"י שימור זה, דהא הוי שימור דלאו אדעתיה הוא, וכדמצינו בסופי תאנים שכבר אינן ראויות להתבשל עולמית ואין דעתו עליהן, דאף שמשמר עם שאר שדהו מפני הענבים שבשדה, אם אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר ככל הפקר, משום דהוי שימור דממילא ולא אדעתיה הוא – אלא דטעמא מאי הבודק צריך שיבטל, משום דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה דאינה בטילה מאליה כמו פירורין, ולכשימצאנה לאחר זמן איסור חמץ שוב לא יוכל לבטלה, כיוון דחמץ משש שעות ולמעלה לאו ברשותיה קיימא, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעניין זה שיתחייב עליו.

### שיטת רש"י:

רש"י (ד"ה "דלאו ברשותיה הוא") פירש דלאו ברשותיה - "אינו שלו", ומבואר מדבריו דאיסורי הנאה עוקרים את הבעלות הממונית, ומשעה שחל עליהם האיסור שוב אינם של בעליהם.

<sup>4</sup> דבר העומד לשריפה הרי הוא כאילו נחסר שיעורו, ראה בגמ' שם (דף ל"א ע"ב, ל"ה ע"א) דמהאי טעמא פסלינן לולב ואתרוג של עיר הנידחת. וברש"י סוף פרק "כיסוי הדם" (ד"ה "שיעורא בעינן", חולין דף פ"ט ע"ב) ביאר את הטעם כיוון דאמרין "כל העומד להישרף כשרוף דמי".

<sup>5</sup> עיין שם בתוס' (ד"ה "לפי") שהקשו: "ואם תאמר אתרוג של ערלה תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה דמצותו בשריפה וכו' ולמה לן טעמא דהיתר אכילה", ותיצו: "דוודאי לא היה צריך, אלא נחלקו בהנך טעמי לעניין ערלה משום דנפקא מינה לעניין מעשר שני כדמסקינן וכו'".

<sup>6</sup> היינו מדאורייתא שלכך אין צריך לבטלם. אמנם לגבי מצות בדיקה וביעור מדרבנן עיין ב"מגן אברהם" (סימן תמ"ב, ס"ק י') שלהרבה פוסקים חיוב ביעור הוא בחמץ כל שהוא, וכדבריו כתב ה"משנה ברורה" (שם, ס"ק ל"ג) וזו לשונו: "דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור. ודווקא כשראו לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת ופחות מכזית אין צריך לבער לכולי עלמא". וב"שער הציון" (ס"ק נ"ב) כתב "דישראל קדושים הם ונהגו להחמיר אפילו במשהו" ומקורו מהרא"ש (פ"ג, ס"ב). וה"חיי אדם" (כלל קי"ט, ס"ו) וה"חזון אי"ש" (או"ח סימן קט"ז, אות י"ג) כתבו דמחששא שמא יבוא לאוכלו צריך לבער אפילו כל שהוא. אמנם בשו"ע (סימן תמ"ב, ס"א) משמע דס"ל שאין צריך לבער פירורין פחות מכזית, כל שאין בהם כזית ע"י צירוף כלי.

ולכאורה צ"ב מדוע פירש את דברי הגמ' דלא כפשוטם, דהא בגמ' כתוב רק דלאחר זמן איסור לאו ברשותיה קיימא, ומנא ליה לרש"י לפרש דאינו שלו?

וכתב ה"מרחשת" דנראה לומר דרש"י אזיל לטעמיה, דהנה איתא התם בגמ' (דף ד' ע"ב) בדביקת חמץ מדרבנן היא ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, וביאר שם רש"י (ד"ה "בביטול בעלמא") מאי משמע ביטול: "דכתיב תשביתו<sup>7</sup> ולא כתיב תבערו, דהשבתה בלב היא השבתה". וכן התפרש שם ברמב"ן ובר"ן דכיוון שאינו רוצה עוד בקיומו של החמץ, ומחשיבו בליבו כעפרא דארעא, שוב אינו עובר עליו מדאורייתא.

ולפי זה, אף אם לאחר זמן איסורו החמץ חשיב "אינו ברשותו", מכל מקום אם הוא נשאר שלו ובבעלותו, הרי שהוא יכול לקיים בו את מצות תשביתו מהתורה ע"י שיבטלו בליבו, ואף דקיימא לן שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, הדא הוא משום דכתיב "ואיש כי יקדיש את ביתו<sup>8</sup>, מה ביתו ברשותו, אף כל ברשותו"<sup>9</sup>. מה שא"כ לענין השבתה בלב דאינו צריך שיהיה ברשותו ע"מ שיוכל להחשיבו בליבו כעפרא דארעא לגבי ידידה.

ולכך פירש רש"י "דלאו ברשותיה קיימא" היינו דכבר אין החמץ שלו, דאיסורי הנאה עוקרים את הבעלות הממונית, ושוב אינו יכול לבטלו בליבו, דאין יבטל את מה שאינו שלו.

### שיטת התוס':

אך התוס' שם (ד"ה "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי") פליגי על דברי רש"י וכתבו דבכמה דוכתי מוכח ד"תשביתו" האמור בתורה היינו הבערה ולא ביטול בלב. אלא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי "מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר", ואף דאמרין בשלהי פרק "אין בין המודר" (נדרים דף מ"ה ע"א) דהפקר בעין שיהיה בפני שלושה, מדאורייתא אפילו באחד הוי הפקר<sup>10</sup>.

ולאמור, לשיטת התוס' מצינו למימר דמאי דקאמר הש"ס דלבתר איסורא לאו ברשותיה קיימא, היינו **שהוא שלו אלא שאינו ברשותו**, ומאחר וביטול מהני מטעם הפקר, אין הוא יכול להפקיר את מה שאינו ברשותו, דאין האיסורי הנאה עומדים תחת שליטתו<sup>11</sup>.

ונראה לי להביא ראיה שלאיסורי הנאה יש בעלות מהגמ' בפרק "האיש מקדש" (קידושין דף נ"ד ע"ב), דאיתא התם "מעשר שני ממון גבוה" כר' מאיר, ודלא כר' יהודה דס"ל "מעשר שני ממון הדיוט".

ומקשה הש"ס: "והתנן הפודה מעשר שני שלו מוסיף עליו חמישיתו, בין משלו בין שניתן לו במתנה", ופירש רש"י "בין משלו" היינו שהפריש מהכרי שלו, ו"שניתן לו במתנה" קא סלקא דעתך היינו דלאחר שחבירו הפריש נתן לו במתנה. ומותיב הא מני? אלימא ר' מאיר היא מי מצי יהיב ליה במתנה, והאמר מעשר ממון גבוה הוא, ואיך יתן את מה שאינו שלו, אלא לאו ר' יהודה היא דס"ל מעשר ממון הדיוט. ומשני לעולם ר' מאיר היא, והכא במאי עסקינן כגון שנתנו במתנה עודו בטבלו, והמקבל מפריש ומוסיף חומש, וקסבר "מתנות שלא הורמו כמי שלא הורמו דמיינ", דכל זמן שלא הורם ממנו המעשר לאו ממון גבוה הוא ומצי למיהב ליה במתנה.

<sup>7</sup> "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות י"ב, ט"ו).

<sup>8</sup> "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה", והעריכו הכהן בין טוב ובין רע, כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום" (ויקרא כ"ז, י"ד).

<sup>9</sup> כן איתא בש"ס בכמה דוכתי (בבא מציעא דף ו' ע"א, עבודה זרה דף ס"ג ע"א, בבא קמא דף ס"ט ע"ב, ועוד). אמנם בגמ' בבא קמא (דף ס"ח ע"ב) גרסינן: "מה ביתו שלו אף כל שלו".

<sup>10</sup> וזו לשון הגמ': "דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק כל המפקיר בפני שלושה הוי הפקר, בפני שניים לא הוי הפקר. ור' יהושע בן לוי אמר דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר, ומה טעם אמרו בשלושה? כדי שיהא אחד זוכה ושניים מעידין" עכ"ל. ולענין הלכה כתב שם הר"ן, דבפולוגתייהו דר' יוחנן ור' יהושע בן לוי נקטינן כר' יהושע בן לוי, הלכך דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר, ומדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלושה. וכן כתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב, ה"ז).

<sup>11</sup> וכדאמרין לענין הקדש בפרק מרובה (בבא קמא דף ס"ט ע"א): "אמר ר' יוחנן גזל ולא נתיימשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו" עכ"ל. והוא הדין לגבי הפקר. ראה ב"קצות החושן" (סימן ת"ו, סק"ב).

והקשה "המקנה" (ד"ה "וכר"י במעשר מי לא תני") דהנה התוס' לקמן (דף נ"ג ע"ב, ד"ה "איהו לא ניחא ליה") כתבו דמסוגיא דפרק קמא דבכורות (דף ט' ע"ב) מוכח דמעשר שני ממון הדיוט אפילו בגבולין, וכן מוכח נמי מסוגיא דידן דקאמר הפודה מעשר שני שלו מוסיף עליו חומש בין משלו בין שניתן לו במתנה, ומוקי לה כר' יהודה דס"ל ממון הדיוט הוא, והיה עכ"ל בגבולין איירי, דאי בירושלים הא אין פודין בה מעשר שני כלל<sup>12</sup>, אלא מוכח דמעשר שני ממון הדיוט היינו אפילו בגבולין.

ולכאורה קשה משום שבגמ' בבכורות מבואר דאף לר' יהודה דס"ל מעשר שני ממון הדיוט הרי הוא אסור בהנאה בגבולין<sup>13</sup> כיוון דהקפידה התורה עליו בכסף צורה<sup>14</sup>, ומה שמצינו שאלבא דר' יהודה יכול אדם לקדש אישה במעשר שני, הדא הוא כדר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר אישה יודעת שאין מעשר שני מתחלל על ידה, ועולה ואוכלתו בירושלים. וא"כ הוא דאסור בהנאה בגבולין הכי נמי הוא דאסור ליתנו שם במתנה, והרי הכא אמרינן הפודה מעשר שני שלו מוסיף חומש בין משלו בין שניתן לו במתנה, וכבר התבאר דעכ"ל מיירי בגבולין, וא"כ אף לר' יהודה תקשי היכי משכחת לה "בין שניתן לו במתנה", דאף אי הוי ממון הדיוט הרי הוא אסור בהנאה ואסור ליתנו במתנה. ואמאי מותבין לה בש"ס רק אליבא דר' מאיר דס"ל מעשר שני ממון גבוה הוא?

וכתב "המקנה" דאין לתרץ דאכתי מעשר שני בר מכירה הוא לר' יהודה, אם מוכר ע"מ שלא יחול המקח אלא בירושלים, דבכה"ג לא מקרי הנאה ולכך מהני, והכא נמי נימא שנתן לו במתנה ע"מ כן שלא תחול המתנה אלא בירושלים, זה אינו, דא"כ למה מוסיף חומש כבר בגבולין, הרי עדיין אינו שלו.

ומתרץ "המקנה" אליבא דתוס', דמשכחת לה אם עבר ונתנו במתנה באיסור, דכן נראה לקמן (דף נ"ו ע"ב) דבאיסור הנאה אם עבר ונתנו במתנה מהני.

והנה לפום דברי "המקנה" נראה ברור שאין הבעלות נפקעת באיסורי הנאה, דהא אם עבר ונתן את המעשר שני במתנה באיסור, מתנתו חלה וצריך להוסיף חומש לפדיונו. ואם איסורי הנאה היו מפקיעים את הבעלות, הרי לא היה יכול לתת במתנה את מה שאינו שלו, ואפילו בדיעבד לא היתה חלה מתנתו והמעשר לא היה יוצא לחולין, וממילא גם לא היה צריך להוסיף עליו חומש.

והרי לן נפקותא נוספת לחקירתנו אם איסורי הנאה עוקרים את הבעלות הממונית. דאם הם אכן עוקרים את הבעלות, הרי שניתנתם במתנה לא תחול אפילו בדיעבד.

## ב. שיטת התוס' בקידושין בהא דהמקדש בערלה אי אית בה שווה פרוטה שלא כדרך הנאתה. יסודו של ה"מרחשת" דאם אי אפשר ליהנות מאיסור ההנאה אפילו שלא כדרך הנאתו, נפקעת הבעלות.

**ראיה מדברי הרמב"ם שחמץ בפסח נאסר אף שלא כדרך הנאתו. ראיה לכך שיש בעלות לאיסורי הנאה מדברי ה"קצות החושן" לגבי גט שנכתב על איסורי הנאה, ונפקא מינה נוספת לחקירה דידן אם יש להם**

<sup>12</sup> דכתיב בקרא (דברים י"ד, כ"ד-כ"ה): "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו, כי ירחק ממך המקום וגו' ונתתה בכסף וגו'", ודרשין לה בירושלמי (מעשר שני שלהי פ"ק, ה"ג): "בריוחוק מקום אתה פודהו, בקירוב מקום אין אתה פודהו". וכן איתא במתני' דפסחים (פ"ד, משנה ג'): "סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה, שאין פודין מעשר שני בירושלים".

<sup>13</sup> כהוה אמינא רצתה הגמ' להוכיח דמעשר שני אליבא דר' יהודה מותר בהנאה, אף שהצריכה התורה שיהיה כסף צורה, דאי לאו הכי איך מיקדשה ביה, אך לבתר הכי משני דאסור בהנאה, אלא דמיקדשה כדר' אלעזר.

<sup>14</sup> כתיב בקרא (דברים י"ד, כ"ה): "ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוך בך", ואמרינן בפרק הזהב (בבא מציעא דף מ"ז ע"ב): "דתניא וצרת הכסף בידך לרבות כל דבר הנצטר ביד דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר לרבות כל דבר שיש עליו צורה". והרמב"ם בהלכות "מעשר שני" (פ"ד, ה"ט) פסק כר' עקיבא, וזו לשונו: "ואין פודין בכסף שאינו מטבע אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב, שנאמר וצרת הכסף. ואם פדה בלשון של כסף וכיוצא בו והוא הנקרא אסימון לא עשה כלום" עכ"ל. והגמ' בבכורות ס"ל דמאחר והחמירה עליו התורה כולי האי שיהיה פדיונו רק בכסף שיש עליו צורה, וודאי אסור בהנאה.

**בעלות. ראיות לכך שאין בעלות לאיסורי הנאה מהתוספת לגבי כלאי הכרם ומהירושלמי לגבי לולב של עכו"ם, ומה שמיישב ה"מרחשת" עפ"י יסודו אליבא דהריטב"א.**

ראיה נוספת דשיטת התוס' היא שיש בעלות לאיסורי הנאה הביא ה"מרחשת" מהא דתנן בפרק האיש מקדש (קידושין דף נ"ו ע"ב):

"המקדש בערלה בכלאי הכרם בשור הנסקל ובעגלה ערופה, בציפורי מצורע ובשיער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה, אינה מקודשת. מכרן וקידש בדמיהן מקודשת".

וטעמא דכולהו דאינה מקודשת לפי שאיסורי הנאה הן, ולא מידי יהיב לה.

והקשו שם התוס' (ד"ה "המקדש בערלה"):

"ואם תאמר הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו כדאמר בפרק כל שעה<sup>15</sup> (פסחים דף כ"ד ע"ב)?"

והיינו דעכ"פ שווה פרוטה נתן לה כיוון שיש בהם הנאה של היתר, ותרצו התוס' שני תירוצים:

"ויש לומר בכאן מיירי דליכא שווה פרוטה אלא כדרך הנאתו.

אי נמי יש לומר, דמיירי שפיר דאיכא שווה פרוטה אף שלא כדרך הנאתו, מכל מקום כיוון שהאישה סבורה שיש ליהנות דרך הנאתו ואינו כן, לא סמכה דעתה, והוי מקח טעות" עכ"ל.

ולכאורה אפילו תימא דאיכא שווה פרוטה שלא כדרך הנאתו ושכן היתה דעתה להתקדש בהכי, הא היכי מצי לקדשה בממון שאינו שלו? אלא דמגופא דקושיית התוס' משמע מינה דס"ל דאיסורי הנאה אינם עוקרים את הבעלות הממונית<sup>16</sup>, וכל שיש לדון בו הוא אם יש בהם שווה פרוטה ע"מ שיוכל לקדשה בהם.

אמנם כתב ה"מרחשת" לדחות דיש לומר דאמנם בכה"ג שיוכל ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, הרי שלא פקעה מיניה בעלותו, כיוון דאית ליה דרך הנאה מיניה. מה שא"כ בהני איסורי הנאה דלית בהו דרך ליהנות שלא כדרך הנאתם, אפשר דבהו שפיר נימא דאיסור ההנאה מפקיע את הבעלות, משום דלא נשתיר מינייהו כלום בידי הבעלים. וא"כ צריך לומר דלכך כיוונו התוס' בקושייתם, דמאחר ושרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, א"כ לא פקעה בעלותו ומדידיה יהיב לה, ואמאי אינה מקודשת.

עוד כתב ה"מרחשת" דנראה להביא ראיה דחמץ בפסח הוי איסור הנאה שנאסר אף שלא כדרך הנאתו, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"א, ה"ז) וזו לשונו:

"האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא, הרי זה אסור מן התורה שנאמר 'לא יאכל'. ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית. והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות".

והקשה ה"כסף משנה" על דבריו:

"קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח, הא בכל איסורין שבתורה קיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה"<sup>17</sup>?

<sup>15</sup> איתא התם: "איכא דאמרי א"ר אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתו, למיעוטי מאי? אמר רב שימי בר אשי למיעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהוא פטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור". ופירש רש"י דחלב אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח בו עורות, ולא לרפואה.

<sup>16</sup> והא דאכתי תקשי דנהי דהוי שלו מכל מקום הא איסורי הנאה חשיבי "דבר שאינו ברשותו" ולא מצי לאקנויי, ואיך תהיה מקודשת? כתב ה"מרחשת" דבזה יש לומר דקושיית התוס' היא למאן דאמר אדם מקדיש ומקנה דבר שאינו ברשותו.

<sup>17</sup> בפרק "יום הכפורים" (יומא דף ע"ג ע"ב) הכי אמרינן: "חצי שיעור ר' יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר". וקיימא לן כר' יוחנן.

והיינו דמה הוצרך הרמב"ם למילף לה מקרא ד"לא יאכל" דהאוכל כל שהוא מן החמץ בפסח אסור, הא בלאו הכי כן הוא בכל המאכלות האסורות דחצי שיעור אסור מן התורה.

וה"נודע ביהודה" (או"ח סימן נ"ג, מהדורה בתרא) כתב ליישב את דברי הרמב"ם, דהנה בשאר איסורין אין חצי שיעור אסור אלא מטעם דחצי לאיצטרופי לשיעור שלם, אבל בחמץ בפסח התחדש דחצי שיעור אסור מן התורה אף בכה"ג דלא חזי לאיצטרופי, כגון בסוף יו"ט האחרון של פסח כשאין לו כבר שהות לאכול חצי שיעור נוסף שיצטרף עם חצי השיעור הראשון שאכל בתוך היו"ט, ומחדש הרמב"ם דאפילו הכי יהיה אסור מהתורה משום דכתיב "לא יאכל", דהתורה אסרה אפילו כל שהוא, והאי "כל שהוא" הוא איסור העומד לעצמו, אף דלעולם לא יצטרף לשיעור שלם.

ולפי זה נראה לומר דחמץ בפסח יהיה אסור ליהנות ממנו אף שלא כדרך הנאתו, כיוון דמ"לא יאכל" נפקא לן אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה<sup>18</sup>, ומאחר והרמב"ם יליף לה מהאי קרא דאכילה כל שהוא במשמע, ואף דלא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם דבעלמא אין כאן "שם אכילה", א"כ הכי נמי לגבי איסור הנאה, דהנאה כל שהיא במשמע, ואף דאין זו דרך הנאתו ואין כאן "שם הנאה"<sup>19 20</sup>. וכן נראה מדברי המהרש"ל בפרק שבועות שתיים (שבועות דף כ"ב ע"ב, על תוס' ד"ה אהיתרא)<sup>21</sup>.

עוד ראה לשיטת הריטב"א שיש בעלות לאיסורי הנאה ולפיכך יכול הבעלים להקנותם, הביא ה"מרחשת" מהא דאיתא בפרק המביא גט (גיטין דף כ' ע"א) דגט שכתבו על איסורי הנאה כשר, והקשה ה"קצות החושן" (סימן ר', סק"ה) דאיך יכול להקנות לה איסורי הנאה, ואיך תתגרש?

ומתרץ דבגט אין אנו צריכים זכייה גמורה וקניין של האישה בגט, אלא רק שיבוא הגט לידה, והיא מתגרשת ע"י הגט אף שלא קנתה אותו.

אבל מכל מקום אכתי איכא מינה ראייה דאיסורי הנאה יש להם בעלות, דאי לא תימא הכי, אף אי נימא כדברי ה"קצות החושן" שאין האישה צריכה לקנות את הגט, הא עכ"פ וודאי בעינן שיהיה הגט של הבעל קודם שיתנו לאישה, דכן איתא בגמ' התם (דף כ' ע"ב) שהגט צריך להיות כתוב על של הבעל<sup>22</sup>.

ועכ"ח למימר דאף שאינו יכול להקנות לה את הגט בתורת זכייה, אבל הא מיהת וודאי מוכח דהגט הוא שלו אף דהוי איסורי הנאה, אלא דאין הוא יכול להקנותו לה כיוון דאיסור הנאה חשיב "אינו ברשותו". ובזה חידש ה"קצות החושן" דמכל מקום בגט מהני, משום דבגט אין אנו צריכים זכייה גמורה וקניין של האישה בגט, אלא רק שיבוא הגט לידה.

והרי לן נפקא מינה נוספת לנידון דנן אם יש בעלות לאיסורי הנאה, דאם יש להם בעלות א"כ אפשר לגרש באיסורי הנאה, אך אם אין להם בעלות, א"א לגרש ע"י גט שאינו שלו.

<sup>18</sup> "דא"ר אבהו א"ר אלעזר, כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל ולא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה הוא, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפירט לך בנבילה" (קידושין דף נ"ו ע"ב, פסחים דף כ"א ע"ב, ועוד).

<sup>19</sup> ויש להעיר מדברי התוס' בפרק כל שעה (פסחים דף כ"ה ע"א, ד"ה מה לכלאי הכרם) שכתבו דחמץ שעבר עליו בבל יראה אינו אסור אלא כדרך הנאתו, כיוון דכתיב ביה "אכילה", וכדמבואר בסוגיא דהתם דכל דכתיב ביה "אכילה" כדרך הנאתו משמע.

<sup>20</sup> וראה ב"מרחשת" (שם אות ח') מה שתירץ עפ"י זה.

<sup>21</sup> שם בגמ' בעי רב אשי "נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן" בכמה יאסר? דכיוון דבלאו שבועתו נמי הוא כבר אסור בכזית מהתורה, כי קא משתבע אהיתרא קא משתבע ודעתיה לאסור עצמו אף במשהו, או דלמא כיוון דאמר "שלא אוכל" דעתיה אכזית, ד"אכילה" בכזית משמע. והקשו התוס' דהא לר' יוחנן דקיימא לן כוותיה, גם בלאו הכי חצי שיעור אסור מן התורה. ותיצו אי נמי לר' יוחנן נפרש אהיתרא קמשתבע היינו ליהנות שלא כדרך הנאתו. ובהכי כתב המהרש"ל: "ומשהו דקאמר היינו אליבא דריש לקיש. וכי פשטינן דבעי כזית הוא הדין דמפשט נמי אליבא דרבי יוחנן דבעינן אכילה כדרך הנאתו".

<sup>22</sup> שם בגמ' "בעי רמי בר חמא היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה והרי היא יוצאה מתחת ידו מהו, מי אמרין אקנויי אקנייתא ליה או דלמא אישה לא ידעה לאקנויי" עכ"ל. הרי דפשיטא לש"ס דבעינן שיהיה הגט כתוב על טבלא שלו, וכל האיבעיא היא רק אי אמרין שהאישה ידעה להקנות לו את הטבלא שלה קודם שכתב עליה את הגט.

אך לכאורה אפשר לומר דהכא מיירי באיסורי הנאה שיש בהם שווה פרוטה להנאה שלא כדרך הנאתו, ובכה"ג כבר התבאר דמוכח מדברי התוס' בקידושין לגבי המקדש בערלה אינה מקודשת (דף נ"ג ע"ב) דיש בעלות לאיסורי הנאה, משום דכל שיש לו הנאה של היתר והיא שווה פרוטה למה תפקע בעלותו.

והנה מהאמור לפנינו עד הכא הרי לנו כמה ראיות שיש בעלות לאיסורי הנאה:

מדברי הריטב"א לגבי אתרוג של ערלה, וממה שכתב "המקנה" לגבי מעשר שני שעבר ונתנו באיסור, וכן מדברי התוס' בעניין המקדש בערלה, וממה שכתב ה"קצות החושן" לגבי המגרש באיסורי הנאה.

אך מדברי רש"י בפסחים לגבי חמץ לאחר זמן איסורו נראה דס"ל שאין בעלות לאיסורי הנאה, וה"מרחשת" הביא שתי ראיות נוספות לשיטה זו כדלהלן:

**חדא-** מהא דאמרין בתוספתא דכלאיים (ריש פ"ה):

"כלאי הכרם מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר. כלאי זרעים אסורין משום גזל וחייבין במעשרות".

והנה כלאי הכרם הרי הם אסורים בהנאה, ומוכח דהתוספתא ס"ל דלפיכך אין להם בעלות. דכיוון שאסורים בהנאה הרי הם מותרין משום גזל וגם פטורין מן המעשר, ואין לבעלים זכות בהם כלל<sup>23</sup>.

**ועוד-** מהא דאמרין בגמ' בירושלמי (סוכה פ"ג, ה"א):

"שופר עכו"ם ושל עיר הנידחת ר' לעזר אמר כשר. תני רבי חייה כשר, תני רבי הושעיה פסול. הכל מודין בלולב שהוא פסול, מה בין שופר ומה בין לולב, א"ר יוסה בלולב כתיב 'ולקחתם לכם'<sup>24</sup>, משלכם, לא משל איסור הנאה"<sup>25</sup>.

א"כ מבואר שלולב של איסורי הנאה פסול משום "ולקחתם לכם", משלכם ולא משל איסורי הנאה. והיינו שאין האיסורי הנאה שלו.

אמנם כתב ה"מרחשת" דמדברי התוספתא שכלאי הכרם מותרין משום גזל לא תקשי מידי על שיטת הריטב"א דס"ל שיש בעלות לאיסורי הנאה, שהרי כלאי הכרם שאני דאמרין בגמ' בפסחים (דף כ"ד ע"ב) שהכל מודים בכלאי הכרם דלוקין עליהן אף כשנהנה שלא כדרך הנאתו משום דלא כתיב בהו "אכילה". והרי כבר התבאר לעיל סברת ה"מרחשת" וכך היא לשונו:

"משום זה נראה לי שאין כל איסורי הנאה שווין. דאיסורי הנאה שאין בהם הנאה של כלום ואסורים מן התורה אפילו שלא כדרך הנאתו, אין חשוב ממון כלל והוי הפקר" וכו'.

"אבל איסורי הנאה שמותרין שלא כדרך הנאתו אין לומר בהם דהוי הפקר, שהרי מותרין להשתמש בהם שלא כדרך הנאתו וע"כ הוי שלו, אלא דכיוון שאינו יכול להשתמש בהם לצורכו כדרך הנאתו משום זה חשוב אינו ברשותו לבד, אבל שלו מיהא הוי" עכ"ל.

<sup>23</sup> ב"עניינים למשפט" מהג"ר יצחק אריאלי זצ"ל ציין שהרמב"ם השמיט הלכה זו, וכתב דבירושלמי (כלאיים פ"ב, ה"ג) מבואר דמותרים משום גזל מפני שהבעלים מפקירים אותם כדי שלא יאסרו את הכרם, ואי הכי הרי זה פשיטא שמותרים ולהכי לא היה צריך הרמב"ם להשמיענו. וכתב עוד דאי נמי יש לומר דהתוספתא אזיל כהשיטה שאיסור הנאה לא הוי של בעלים, אך הרמב"ם ס"ל דאיסור הנאה הוי שלו.

<sup>24</sup> "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדור כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלוכם שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, מ').

<sup>25</sup> עיין רמ"א בהלכות לולב (סימן תרמ"ט, ט"ב): "והמודר הנאה מלולבו של חבירו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום ראשון דלא הוי שלכם" עכ"ל. אך ב"מגן אברהם" (שם, סק"כ) כתב לגבי לולב של איסורי הנאה וזו לשונו: "וכיון שהוא שלו אע"פ שאסור בהנאה 'לכם' קרינן ביה".



א"כ בכלאי הכרם שאסורים אף שלא כדרך הנאתן אפשר דהריטב"א נמי ס"ל דאינם חשובים ממון והוי הפקר, ואין הם של הבעלים.

אך הא דאמרן "גט שכתבו על איסורי הנאה כשר" מיירי באיסורי הנאה שיש להם הנאה שלא כדרך הנאתן, ומשום הכי כשר, כיוון דבכה"ג חשיב דאית להו בעלים.

ויתכן דכן הוא נמי לשיטת רש"י דכתב בחמץ בפסח לאחר זמן איסורו שאין הוא עוד שלו, אבל היכא דאית ליה הנאה בהיתר שלא כדרך הנאתו בהא מיהא מודי, אלא דחמץ בפסח כבר התבאר לעיל עפ"י דברי הרמב"ם דהתורה אסרה את הנאתו אף שלא כדרך הנאה, ולהכי כתב רש"י דלאחר זמן איסורו שוב "אינו שלו".

### ג. אם חמץ קודם זמנו אסור שלא כדרך הנאתו, ואם זה מדרבנן. יסודו של הש"ך דחכמים לא גזרו איסור להוציא ממון.

הרמב"ם כתב שהקונה חמץ מהנכרי בפסח לוקה עליו, ולכאורה איך זוכה בו אם אין בעלות לאיסורי הנאה, ותיריך ה"מרחשת" עפ"י הר"ן דמאחר וחמץ של נכרי מותר לישראל אחר הפסח א"כ הוי "דבר שיש לו חשיבות ממון" ומהני ביה קניין. עוד הקשה מגזל חמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הרי שלך לפניך ומשמע דהוי שלו, ותיורצו דלאחר הפסח שרי שלא כדרך הנאתו ושוב הוי שלו.

אחר כל הדברים האלה, שוב הקשה ה"מרחשת" על חידושיו:

דהנה לאמור לעיל הרמב"ם יליף לה מקרא ד"לא יאכל" דאיסור אכילת חמץ הוא בכל שהוא אפילו היכא דלא חזי עוד לאיצטופי לשיעור שלם, אף דבעלמא אין כאן "שם אכילה", והתבאר דיש לומר דהכי נמי איסור הנאתו הוא בכל שהוא כיוון דמחד קרא נפקי, ומהאי טעמא יאסר אפילו שלא כדרך הנאתו, אף דבעלמא אין כאן "שם הנאה".

ולכאורה הרי קרא ד"לא יאכל" מיירי בחמץ בזמנו, אבל חמץ לפני זמנו הא נפקא לן מקרא ד"לא תאכל עליו חמץ"<sup>26</sup>, וא"כ נראה דחמץ לפני זמנו הוי ככל איסורים שבתורה דאינו נאסר באכילה של כל שהוא אלא א"כ חזי לאיצטופי לשיעור שלם, דבכה"ג שפיר אמרין ביה "חצי שיעור אסור מן התורה". וממילא הדר דינא נמי לגבי איסור הנאתו, דאינו נאסר אלא כשיעור דרך הנאתו, אך שלא כדרך הנאתו אינו אסור אלא מדרבנן, כיוון דלא חזי לאיצטופי לשיעור הנאה שהיא דרך הנאתו. ולפי זה חמץ קודם זמנו שפיר חשיב ידידה, מאחר ויש לו בו צד בעלות, שהרי יכול להשתמש בו שלא כדרך הנאתו.

וא"כ אכתי תקשי דהא מותבין לה בפרק קמא דפסחים (דף ז' ע"א) לגבי ביטול חמץ "ונבטליה בשית"<sup>27</sup>, ומשני כיוון דאיסור דרבנן עילוייה כדאורייתא דמי ולא ברשותיה קיימא, דבתחילת שעה שישית כבר אסור מדרבנן ושוב

<sup>26</sup> לר' יהודה דס"ל בברייתא בפסחים (דף כ"ח ע"א) דחמץ לפני זמנו ולאחר זמנו עובר עליו בלאו, התפרש בגמ' דתלתא קראי כתיבי: "לא יאכל חמץ", "וכל מחמצת לא תאכלו", "לא תאכל עליו חמץ", חד לפני זמנו, וחד לאחר זמנו, וחד לתוך זמנו. וקרא ד"לא תאכל עליו חמץ" (דברים ט"ז, ג') קאי בחמץ לפני זמנו, דמשעת שחיתת הפסח דהיינו משש שעות ולמעלה לא תאכל עליו חמץ. וקרא ד"לא יאכל חמץ" (שמות י"ג, ג') קאי לאחר זמנו. אך מבואר ב"מגיד משנה" ("חמץ ומצה" פ"א, ה"ח) דהרמב"ם ס"ל כר' יהודה בחמץ לפני זמנו, אך כר' שמעון בחמץ לאחר זמנו שאסור רק מדרבנן דקנסוהו ולא יליף לה מקרא. ומקרא ד"לא יאכל חמץ" יליף לה הרמב"ם בריש הלכות "חמץ ומצה" דחמץ בפסח אסור בהנאה. ומקרא ד"כל מחמצת לא תאכלו" (שמות י"ב, כ') יליף לתערובת חמץ דאם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת (שם, ה"ו). אמנם ה"מרחשת" (סימן א', ריש אות ב') כתב דקרא ד"לא יאכל" קאי בחמץ בזמנו, וקרא ד"לא תאכלו" קאי בחמץ לפני זמנו ולאחר זמנו, ולכאורה צ"ב מהיכי תיתי ליה.

<sup>27</sup> ברש"י שם (ד"ה ונבטליה בשית): "לתקנו רבנן לכל אדם ליבטל בליבו בתחילת שש". דבתחילת שעה שישית איסורא דרבנן הוא.

אינו ברשותו לבטלו. ולכאורה אמאי אינו ברשותו לבטלו, הא כיוון דהוי חמץ קודם זמנו, אכתי אינו אסור בו אלא כדרך הנאתו, אבל שלא כדרך הנאתו מותר, וא"כ הרי יש לו בו צד בעלות, וחשיב ידיה וברשותיה.

ועוד הקשה ה"מרחשת" פירכא גדולה לעיקר דבריו דכל שמותר שלא כדרך הנאתו חשבינן ליה דהוי האיסורי הנאה שלו, דלכאורה צ"ב אמאי הוי שלו, דהא מכל מקום מדרבנן אסור בכלי איסורי גם שלא כדרך הנאתו, והרי אמרינן שם בסוגיא דפסחים דלא מצי למבטליה בשית, כיוון דאיסורי דרבנן עילוייה כדאורייתא דמי ולא ברשותיה קיימא, והיינו דגם אם אסור רק מדרבנן לא חשבינן ליה כדידיה.

ותירץ ה"מרחשת" דאיסורי הנאה אף שאסורין מדרבנן שלא כדרך הנאתן חשיבי שפיר ידיה, דהנה כתב הש"ך בהלכות מאכלי עכו"ם (יו"ד סימן קי"ט, ס"ק כ"ז) שאם מכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדרבנן ואכלו, אינו מחזיר לו הדמים, כיוון שחכמים לא גזרו איסור כדי להוציא ממון. א"כ הכי נמי כיוון דהני איסורי הנאה מדאורייתא הם שלו, מאחר ועדיין יש לו זכות בהם ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן, א"כ אף דחכמים גזרו בהם איסור אף שלא כדרך הנאתן, מכל מקום לא נפקעה משום זה זכותו ורשותו עליהם, כיוון שחכמים לא גזרו איסור כדי להוציא ממון מרשות בעליו, ולענין זה העמידו את דבריהם על דין תורה ועדיין חשיב שפיר שלו. אמנם כל זה בשאר איסורים שבתורה, אבל חמץ בפסח כיוון דבזמנו מדאורייתא חשיב הפקר, דהא בזמנו אסור אף שלא כדרך הנאתו מדאורייתא כפי שהתבאר לעיל, ולא הוי שלו, וכיוון שחכמים הקדימו את איסורו שיחול כבר משש שעות, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והרי הוא כמו שחל פסח משש שעות ולמעלה. וע"כ שפיר הוה הפקר כבר מתחילת שש שעות ולא מצי לבטל ליה, דחשבינן ליה כאינם שלו כעין דאורייתא של "תוך זמנו", והן דברי הגמ', דחמץ בפסח שאני משאר איסורי הנאה, כיוון דחמץ בזמנו אסור מדאורייתא אף שלא כדרך הנאתו, ולהכי אף קודם זמנו דתקון רבנן, כעין דאורייתא תקון, ולא מצי למבטליה בשית.

אך הרמב"ם כתב בהלכות "חמץ ומצה" (פ"א, ה"ג) שאם קנה חמץ בפסח הרי זה לוקה משום לאו דבל יראה ובל ימצא, וכבר עמדו והקשו על דבריו דאיך תיתכן זכייה באיסורי הנאה אחרי שכבר התבאר דאיסורי הנאה אינם יכולים להיות שלו, ובפרט חמץ בפסח לדברינו דאסור אף שלא כדרך הנאתו, הרי אין בו כל צד ממון לבעלים, א"כ בוודאי אינו שלו ואינו יכול לזכות בו שיהיה שלו, ואיך כתב הרמב"ם שלוקה עליו משום בל יראה ובל ימצא.

ותירץ ה"מרחשת" עפ"י מה שכתב הר"ן בפרק "כל הצלמים" (עבודה זרה דף מ"ב ע"א), דהנה מבואר שם בגמ' דעבודת כוכבים ביד ישראל אינה בטלה לעולם וטעונה גניזה, ומשום הכי גזרו רבנן דכל ביטול ישראל לאו ביטול, היינו שאין ישראל מבטל עבודת כוכבים אף שהיתה של עובד כוכבים, גזירה דלמא מגבה לה לעבודת כוכבים וקני לה בהגבהה, והדר מבטל לה, והא הוי עבודה זרה ביד ישראל דאינה בטלה לעולם. ומהא דאמרינן התם "דילמא מגבה לה והדר מבטל לה" אלמא דאית בעלות וזכייה באיסורי הנאה, דאי מגבה לה לעבודת כוכבים קני לה.

וכתב שם הר"ן לקמן (בסוגיא דף מ"ג ע"א) בהא דר' אלעזר הקפר מצא טבעת ועליה צורת דרקון<sup>28</sup> ולא הגביהה עד שמצא עובד כוכבים שבטלה. וביאר הר"ן וכך לשונו:

"ולא רצה להגביהה עד שיבטלנה העובד כוכבים, משום דאי הוה מגביה לה מקמי הכי, הוויא עבודת כוכבים דישאל שאינה בטלה לעולם. והכי אמרינן בהדיא בגמרא בסוגיין דלעיל (דף מ"ב ע"א). ואע"ג שאסורה בהנאה ואין בה דין ממון, אפילו הכי כיוון שיכולה להתבטל ע"י עובד כוכבים מצי זכי בה. ומכאן לחמץ בפסח של גוי שאפשר לישראל לזכות בו והוי חמץ של ישראל ואסור לעולם" עכ"ל.

הא קמן שפתי הר"ן ברור מיללו דזכייה בחמץ של עובד כוכבים בפסח מהני, וכפי שכתב הרמב"ם, וכתב הר"ן טעמא דמילתא לגבי עבודת כוכבים דמהני בה קניין, דמאחר והיא יכולה להיות "ממון" אם תבטל ע"י עובד כוכבים, א"כ השתא נמי מצי זכה בה ישראל אף קודם שבטלה עובד כוכבים.

<sup>28</sup> צלם של עבודה זרה. ראה מתני' דהתם (דף מ"ב ע"ב): "המוצא כלים ועליהם צורת חמה, צורת לבנה, צורת דרקון, יוליכם לים המלח. רבן שמעון בן גמליאל אומר שעל המכובדין אסורין שעל המבזין מותרין".

ומבאר ה"מרחשת" דמאחר ואפשר לבטל את העבודת כוכבים ולעשותה "ממון", השתא נמי קודם שהתבטלה הוי לה עכ"פ "דבר שיש לו חשיבות ממון", שהרי יש כח לעשותה ממון, ולהכי מהני בה קניין. והוא הדין נמי לגבי חמץ בפסח, דמאחר וחמץ של נכרי מותר לישראל אחר הפסח, הרי הוא חשוב ממון אף השתא בתוך הפסח, ומצי זכי ביה. ואף דמיד לכשיזכה בו שוב יהיה אסור לעולם משום דהוי חמץ של ישראל בפסח, מכל מקום מהני זכייתו כיוון שזכה בדבר שהיתה לו חשיבות ממון<sup>29</sup>. וכמו דמצינו לגבי עבודת כוכבים דמהני בה זכייתו של ישראל, אף דמיד לכשיזכה בה שוב הוי לה עבודה זרה ביד ישראל שאסורה לעולם.

אלא שה"מרחשת" מוסיף ומקשה בה דא"כ אמאי לא מהני ביטול חמץ לאחר זמן איסורו, הא אם יבטלנו עתה שוב יהיה מותר לאחר הפסח, וא"כ אמאי לא חשיב דהוי ליה ביה צד בעלות וממון, וכמו דאמרין דמהני ביה זכייה בפסח מן הנכרי הכי נמי אמאי לא נימא דיהני ביה ביטול?

ומשני דלא קשיא מידי, דהרי החמץ נמצא ברשותו, ואסור לו עתה להשהותו משום בל יראה ובל ימצא, ואף שאם יבטלנו שוב יהיה מותר לו לאחר הפסח, אך משום דאסור לו עתה להשהותו, עכ"פ למימר דלא חשיב שלו ואין כאן כל צד ממון לגביו. מה שא"כ בחמץ של נכרי שאין על הנכרי כל איסור להשהותו זה עתה בביתו, ולאחר הפסח יהיה מותר אף לישראל, ע"כ שפיר חשיב ממון ומהני ביה זכייתו של ישראל, דכל שקודם הזכייה חשיב ממון מהני ביה זכייה, אף שמיד אחרי הזכייה שוב לא חשיב ממון.

ועדיין תקשי מהא דאמרין בפרק "הגוזל עצים" (בבא קמא דף צ"ח ע"ב) גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אף שהחמץ אסור עתה בהנאה ככל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך. ולכאורה אם חמץ של ישראל בפסח אינו ממון ואין לו בעלים, א"כ מהיכי תיתי שיוכל לומר לו "הרי שלך לפניך", הרי עד כמה שעבר עליו הפסח שוב אינו שלו, כיוון שבעלותו הופקעה ממנו בפסח.

ומתרץ ה"מרחשת" עפ"י היסוד שכבר התבאר דחמץ בתוך הפסח ילפין לה מקרא ד"לא יאכל" דאכילה כל שהוא במשמע, ולפיכך חצי שיעור אסור בו אף אם לא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ומהאי טעמא גם הנאה שלא כדרך הנאתו אסורה בו משום דעכ"פ הוי בכלל "הנאה כל שהיא". ולכן חמץ בתוך הפסח חשבינן ליה שאינו ממון כלל והוי הפקר ואין לו בעלים. אבל חמץ לאחר הפסח הא קיימא לן כר' שמעון דמותר בהנאה מדאורייתא, ואף לר' יהודה דס"ל דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה הא נפקא ליה מקרא ד"לא תאכלו" ולא מקרא ד"לא יאכל", ולפיכך הוי ככל איסורין שבתורה דחצי שיעור נאסר בהם רק אי חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ובשלא כדרך הנאתו יהיה מותר מדאורייתא כיוון דלא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם של איסור, וא"כ הרי יש בו צד ממון ויש בו בעלות וזכייה.

ולפי זה אתי שפיר דגזל חמץ ועבר עליו הפסח מצי אמר ליה הרי שלך לפניך, משום דלאחר הפסח שוב הדרא ליה לבעלים בעלות ידידיה על החמץ, כיוון דשוב יש לו בו צד ממון דשרי ליה שלא כדרך הנאתו. ואף שבתוך הפסח פקעה בעלותו מן החמץ ונעשה הפקר, מכל מקום חוזר הוא מאליו להיות של הבעלים מיד לאחר הפסח, דהוי כמו הפקר לזמן דאמרין בפרק "אין בין המוזהר" (נדרים דף מ"ד ע"א) "אמר תהא שדה זו מופקרת ליום אחד לשבת אחת לחודש אחד לשנה אחת לשבוע אחד". וכמו שמצינו בשביעית, דבשנת השמיטה רחמנא אפקריה לארעא ואין לה בעלים, אך מיד לאחר שנת השמיטה הדרא ארעא למריה מאליה.

ועפ"י זה מיישב את דעת ה"חק יעקב" שכתב דבתוך הפסח לא מצי גזלן למימר ליה הרי שלך לפניך, משום דחמץ בתוך הפסח כשרוף ועומד דמי וכמבוער מן העולם. ולפי מה שהתבאר הרי כוונת דבריו היא דבתוך ימי הפסח שאסור אף שלא כדרך הנאתו, הרי הוא הפקר וכשרוף ועומד ויוצא מרשות הבעלים לגמרי ושוב אינו שלו,

<sup>29</sup> ראה ב"אור שמח" (חמץ ומצה, פ"א, ה"ג) שביאר את הסברא איך מהני זכייתו להיות שלו, הרי מיד כשיזכה שוב נאסר עליו בהנאה ואינו שלו, וזו לשונו: "מאי תאמר דכשיזכה בהו ישראל תו הוו אסורים בהנאה לעולם ואינו ממון? הרי דין שלהם ליאסר בהנאה לעולם בא מחמת חלות זכיית ישראל בהם, א"כ צריכה להיות הזכייה ואח"כ יחול איסור ההנאה, ואין להקדים איסור הנאה לעולם שבא מתולדת זכיית ישראל למנוע בזה את עצם הזכייה, דאיך יוקדם המסובב למנוע את הסיבה אשר תסובב ממנו, זהו ביאור סברתו הבהירה". עכ"ל.

ואיך יאמר לו הרי שלך לפניך. אבל לאחר הפסח הרי הוא חוזר מאליו להיות של הבעלים, ושוב מצי אמר ליה הרי שלך לפניך.

ד. ראייה מרש"י ל"מרחשת" דלאו כל איסורי הנאה שווים. ה"קצות החושן" על יסודו דאיסורי הנאה אית להו בעלים, ומה שנראה לדחות עפ"י יסודו של ה"מרחשת".

ראיית ה"נודע ביהודה" שאין קניין לאיסורי הנאה משור שהמית ומכרו אחר שנגמר דינו להיסקל, דאינו מכור. הג"ר זוסמן סופר ב"ספר המקנה" כתב דהרמב"ם לגבי הקונה חמץ בפסח איירי בקונה מנכרי כיוון שיש לו בו בעלות, ומהני משום "דעת אחרת מקנה". אמנם הר"ן ס"ל דאין קניין לאיסורי הנאה, ואעפ"כ אם קונה חמץ בפסח זוכה בו ועובר עליו, כיוון שיש לו צד ממון.

ונראה לי להביא ראייה ליסודו של ה"מרחשת" דלאו כל איסורי הנאה שווים הם, דהנה כבר הובאו דברי רש"י בפסחים (דף ו' ע"ב) לגבי חמץ בפסח לאחר זמן איסורו דלא ברשותיה הוי, דפירש רש"י "דלאו ברשותיה הוא - אינו שלו", ומבואר התם מדבריו דאיסורי הנאה עוקרים את הבעלות הממונית, ומשעה שחל עליהם האיסור שוב אינם של בעליהם.

ולכאורה צ"ע מהא דכתב רש"י בפרק שור שנגח ד' וה' (בבא קמא דף מ"ה ע"א) דאמרין התם שור שנגמר דינו להיסקל, מכרו אינו מכור, הקדישו אינו מוקדש, והתם פירש רש"י (ד"ה "אינו מוקדש") הקדישו אינו מוקדש, "דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושיה". ומדבריו אלו מבואר דאיסורי הנאה הם שלו, אלא שאינם ברשותו. ולמה לא פירש התם נמי כמו שפירש להדיא בפסחים דאיסורי הנאה הם אינם שלו.

ועפ"י הדברים האמורים לעיל נראה לי ליישב, דהרי בשר שור הנסקל מותר ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, כדאמרין בפרק "כל שעה" (פסחים דף כ"ד ע"ב): "הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור", וכמבואר בסוגיא דהתם שכל איסורין שבתורה דכתיב בהו "אכילה" אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתו. וא"כ שור הנסקל הוי ממון ויש לו בעלים, ולכך פירש רש"י בשור הנסקל דייקא דלאו ברשותיה דמריה הוי, וא"א להקדיש את מה שאינו ברשותו, משום דכתיב "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש"<sup>30</sup>, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. אבל שלו מיהא הוי. מה שא"כ חמץ בפסח דאף אינו שלו, וכפי שהתבאר לעיל כיוון שאסור בהנאה אף שלא כדרך הנאתו, ואין בו שום צד ממון לבעלים.

ה"קצות החושן" (סימן ת"ו, סק"ב) הקשה בשם אחיו הג"ר יהודה כהנא זצ"ל<sup>31</sup> מהא דאמרין בפרק "החובל" (בבא קמא דף צ' ע"ב):

"תנו רבנן שור תם שהמית והזיק דנין אותו דיני נפשות ואין דנין אותו דיני ממונות. מועד שהמית והזיק דנין אותו דיני ממונות וחוזרין ודנין אותו דיני נפשות. קדמו ודנוהו דיני נפשות אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות". ופריך "וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי? ליהדר ולידייניה נמי ממונות".

<sup>30</sup> "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה", והעריכו הכהן בין טוב ובין רע, כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום" (ויקרא כ"ז, י"ד).

<sup>31</sup> רבינו יהודה כהנא זצ"ל אב"ד סיגוט, מח"ס "קונטרס הספיקות" ו"תרומת הכרי".

והיינו דשור תם אינו משלם אלא מגופו, וכיוון שהמית אדם הרי הוא נסקל ושוב לא מצי לשלם מגופו את שהזיק, ולהכי לא דינין ליה דיני ממונות. אך שור מועד אינו משלם מגופו אלא מן העלייה, ולהכי דנים אותו גם דיני ממונות וגם דיני נפשות. ופריך הש"ס אמאי אי קדמו ודנוהו נפשות שוב לא ידונוהו ממונות.

והקשה הג"ר יהודה כהנא זצ"ל דמאי פריך הש"ס ליהדר ולידייניה דיני ממונות, הא אמרינן בפרק "המביא אשם" (כריתות דף כ"ד ע"א):

"אמר ר' יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו".

והיינו טעמא משום דמשעה שנגמר דינו של השור להיסקל בעליו אפקורי מפקר ליה, ולפיכך כל המחזיק בו זכה בו. וא"כ הכא נמי כיוון דקדמו ודנו אותו דיני נפשות ונחתם דינו להיסקל, הרי הוא נעשה הפקר, ושוב איך אפשר ליהדר ולידייניה דיני ממונות הרי בעליו כבר הפקירוהו קודם לכן<sup>32</sup>.

ועל קושיא זו תירץ ה"קצות החושן" עפ"י יסודו דאמנם איסורי הנאה אינם ברשות הבעלים אך הם שלו, וכל מאי דמצינו דהפקירו קודם שעמד בדין פטור הוא משום דכדי לחייבו בעינן שיהיה הוא הבעלים משעת ההיזק ועד גמר הדין, ומאחר והפקירו קודם שעמד לדין הרי הפקרו הפקר. אך משעה שנגמר דינו להיסקל אף דהוי איסורי הנאה, מכל מקום לא פקעה ע"י זה בעלותו הממונית ואכתי הוי שלו, ואף אם הפקירו לאו כלום הוא כיוון דאיסורי הנאה מקרי "דבר שאינו ברשותו" וקיימא לן דא"א להקדיש דבר שאינו ברשותו, לפי שנאמר "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש" מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, והוא הדין נמי דא"א להפקיר דבר שאינו ברשותו, ושוב אתי שפיר הא דפריך הש"ס אמאי לא ניהדר ולידייניה דיני ממונות<sup>33</sup>. ולדברי ה"קצות החושן" הרי לן מהכא ראייה שאיסורי הנאה הוי שלו.

והא דאמרן דשור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם זכה בו, היינו משום דמאחר והוזמו עדיו הרי התברר קמן שמעולם לא היה אותו השור מאיסורי הנאה, ואעפ"כ הרי הבעלים הפקירוהו משום דס"ל שהוא יוצא להיסקל, ובהכי הפקירו הפקר<sup>34</sup>, דהרי איגלאי לן דבאמת לא יצא מרשותו מעולם.

אך אחרי חידושו של ה"מרחשת" נראה לי לומר דמעשה אצדא לה ראייתו זו של ה"קצות החושן" למימר דכל איסורי הנאה לא פקעה מינייהו הבעלות ואכתי הם שלו, משום דבשור הנסקל הא קיימא לן בפרק "כל שעה" (שם) שמותר ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, וא"כ לדברי ה"מרחשת" שוב יש לומר דבכה"ג כולי עלמא לא פליגי דלא פקעה הבעלות, מה שא"כ בהני איסורי הנאה שנאסרו אף שלא כדרך הנאתן דמצינו למימר דפקעה הבעלות מינייהו ע"י האיסור.

והנה דברי הרמב"ם בהלכות "חמץ ומצה" (פ"א, ה"ג) הובאו לעיל דמי שקנה חמץ בתוך הפסח לוקה עליו משום בל יראה ובל ימצא, וה"נודע ביהודה" (מהדורה קמא, או"ח סימן י"ט) מקשה על דבריו מהא דאמרין בפרק שור שנגח ד' וה' (בבא קמא דף מ"ד ע"ב):

"תנו רבנן שור שהמית עד שלא נגמר דינו, מכרו מכור הקדישו מוקדש שחטו בשרו מותר, החזירו שומר לבית בעליו מוחזר. משנגמר דינו, מכרו אינו מכור הקדישו אינו מוקדש שחטו בשרו אסור, החזירו שומר לבית בעליו אינו מוחזר. ר' יעקב אומר אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו מוחזר".

<sup>32</sup> והוי ליה נגח שורו והפקירו קודם שעמד בדין דפטור כדאיתא בגמ' בבבא קמא (דף י"ג ע"ב), וכדנפסק בגוף דברי השו"ע כאן (סימן ת"ו, ס"ג). וכן הקשה הגרעק"א בגליון. וב"דברי יחזקאל" (סימן מ"ט) הביא את דברי ה"חת"ם סופר" בתשובותיו (חו"מ סימן קס"ה) שכתב ליישב דין "נגח ואח"כ הפקיר פטור" הוא רק בשור תם ולא במועד, והקשה עליו דאינו כן, עיי"ש.

<sup>33</sup> ושפיר מצינן לידייניה דיני ממונות אף שהוא נסקל, שהרי שור מועד משלם מן העלייה ולא מגופו.  
<sup>34</sup> אמנם התוס' בפרק השולח (גיטין דף מ"ז ע"א ד"ה "אדעתא") כתבו שהפקר בטעות אינו הפקר. וכן כתבו התוס' בפרק "מקום שנהגו" (פסחים דף נ"ז ע"א, ד"ה "אלא") והר"ש במסכת פאה (פ"ו, משנה א').

ומדברי הגמ' משמע דאין זכייה וקניין באיסורי הנאה, ומשום הכי שור שהמית את האדם ומכרו אחר שנגמר דינו להיסקל, אינו מכור, מאחר והוא אסור בהנאה. וא"כ איך נפרנס את דברי הרמב"ם שקונה בזוכה בחמץ בעצם ימי הפסח לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא?<sup>35</sup>

וב"ספר המקנה" לרבי זוסמן סופר זצ"ל<sup>36</sup> (איסור הנאה כלל כ"ב, פרט ב') כתב דאולי באמת כל דברי הרמב"ם קאי רק במי שקונה חמץ מגוי, מה שא"כ בקונה מישראל דאין כאן "דעת אחרת מקנה", שהרי אסור בהנאה ואיך יקנה לו את שאינו שלו. אבל אם קונה מנכרי מצי ישראל זכי ביה, משום דאצל הנכרי החמץ מותר ויש לו בו קניין ובעלות, וע"י "דעת אחרת מקנה" של הנכרי מצי נמי ישראל למזכי ביה.

והנה כבר הוזכרו לעיל דברי הר"ן בפרק "כל הצלמים" (עבודה זרה דף מ"ג ע"א), שכתב בבירור דאיסורי הנאה אין בהם דין ממון, אלא דאפילו הכי ישראל יכול לזכות בעבודת כוכבים כיוון שהיא יכולה להתבטל ע"י עובד כוכבים.

ודבריו אמורים בהא דאיתא התם בגמ':

"אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי פעם אחת הייתי מהלך אחר ר' אלעזר הקפר בריבי בדרך, ומצא שם טבעת ועליה צורת דרקון, ומצא עובד כוכבים קטן ולא אמר לו כלום, מצא עובד כוכבים גדול ואמר לו בטלה ולא בטלה, סטרו ובטלה".

והיינו דר' אלעזר הקפר לא הגביה את הטבעת של העבודת כוכבים עד שמצא עובד כוכבים גדול שבטלה. וביאר הר"ן דלא רצה להגביה עד שיבטלנה העובד כוכבים, משום דאי הוי מגבה לה מקמי הכי הוי קני לה, והוויא לה עבודת כוכבים דישראל שאינה בטלה לעולם, דהכי אמרינן בסוגיין דלעיל מינה (דף מ"ב ע"א) דעבודת כוכבים ביד ישראל אינה בטלה לעולם. ואע"ג שאסורה בהנאה ואין בה דין ממון וא"כ היכי מצי קני לה, אפילו הכי כיוון שיכולה להתבטל ע"י עובד כוכבים מצי זכי בה. וכתב הר"ן דמכאן לחמץ בפסח של נכרי שאפשר לישראל לזכות בו, והוי חמץ של ישראל ואסור לעולם.

וא"כ מבואר דהר"ן ס"ל דאמנם אין בעלות וקניין באיסורי הנאה, אלא דאפילו הכי בעבודה זרה וכן בחמץ בפסח מהני זכייתו של ישראל.

וכתב ה"חת"ם סופר" (שו"ת או"ח, סוף סימן ק"פ) בביאור דבריו, דכשם שעבודת כוכבים של נכרי אע"ג דמדאגבה ישראל שוב אין לה ביטול עולמית, מכל מקום הואיל ואם לא היה מגביהה היתה יכולה להתבטל ע"י הנכרי, משום הכי זוכה בה ישראל, ומשזוכה בה מיד מקרי עבודת כוכבים של ישראל שכבר לא יהיה לה עוד ביטול לעולם. והכי נמי חמצו של נכרי בפסח כיוון שאם היה משאירו בבית הנכרי עד אחר הפסח היה מותר, נמצא שיש בו שום מציאות בעולם שיהיה שווה מידי, ומשום הכי מהני ביה קניין לישראל, שאם זוכה בו בפסח נעשה חמצו של ישראל ליאסר עולמית וללקות עליו משום בל יראה ובל ימצא. והן הן דברי ה"מרחשת" לעיל<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> וה"נודע ביהודה" מחדש טובא כדי לתרץ את דברי הרמב"ם ואומר דכיוון שמצינו בבל יראה שעובר עליו אף שאינו שלו, ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הם ברשותו, וחדא מינייהו חמץ לאחר זמן איסורו, דאף דכבר אינו ברשותו דהרי הוא איסורי הנאה, אפילו הכי עובר עליו בבל יראה. וא"כ הכי נמי מי שקנה חמץ בפסח אף דלא זוכה בו כיוון דהוי איסורי הנאה, מכל מקום עובר עליו בבל יראה כיוון דרחמנא אוקמי ברשותיה לעניין זה שעובר עליו בבל יראה.

<sup>36</sup> "ספר המקנה" על מקנה וקניין, פרשבורג תרל"ו, להג"ר זוסמן אליעזר סופר זצ"ל אבד"ק האללאש ומיישא. ואין זה ספר "המקנה" לרבינו הג"ר פנחס הלוי הורוויץ זצ"ל אבד"ק פרנקפורט דמיין בעל "ההפלאה".

<sup>37</sup> ראה לעיל אות ג'.

ה. ה"משנה למלך" הסתפק אם יכול לקדש חולה מסוכנת באיסורי הנאה שצריכה להם, והיא מחלוקת רש"י והריטב"א אי אזלינן בתר ידידה או בתר ידידה.

רש"י והריטב"א לכאורה נחלקו אם איסורי הנאה הם שלו. הרשב"א כתב שהמודר הנאה מחבירו ונתן לו לולב לא הוי "לכם", ונראה דס"ל דאיסורי הנאה אין בהם קניין, אך לשיטת הר"ן במודר הנאה אפשר דמהני. הג"ר זוסמן סופר הסתפק לגבי נכרי שגנב איסורי הנאה, והא נמי תליא אם יש בעלות לאיסורי הנאה.

איתא בשו"ע (אה"ע סימן כ"ח, סכ"א):

"המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת. ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקודשת. ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת"<sup>38</sup>.

א"כ מבואר להדיא דבחמץ דאורייתא ובשעות דאורייתא אינה מקודשת, אלא שמוטל עלינו לברר אם אינה מקודשת משום שאיסורי הנאה אינם שלו, או משום דמאחר והחמץ אסור עליה בהנאה, א"כ הרי לאו מידי דשווה פרוטה נתן לה.

והנה ה"משנה למלך" (הלכות אישות פ"ה, ה"א) הסתפק בדיון מי שקידש אישה שהיא חולה מסוכנת באיסורי הנאה שהיא צריכה להם ושרו לה, אי מקודשת, וצדדי הספק התבארו בתוך דברי ה"משנה למלך" וזו היא לשונו:

"מי אמרין דטעמא דהמקדש באיסורי הנאה דאינה מקודשת הוא משום דמה שנתן לה אינו מועיל לה כלום, שהרי אינה יכולה ליהנות ממנו, ולפי זה אם היתה חולה בענין שיכולה ליהנות הוויא מקודשת, או דילמא טעמא דאינה מקודשת הוא משום דלמקדש אינו שווה כלום ונמצא שלא נתן לה פרוטה, ולפי זה אם היתה חולה אינה מקודשת, דנהי דלדידה שרי מכל מקום המקדש לא נתן לה כלום כיוון דלדידה אסור בהנאה" עכ"ל.

וה"פתחי תשובה" (שם, ס"ק כ"ט) הביא את מהלך דברי ה"משנה למלך" וכתב:

"עיי' ב"משנה למלך" שהאריך בדיון אם היתה האישה חולה מסוכנת דשרו לה איסורים אלו, או אם היתה חולה שאין בו סכנה, וקידשה באיסורי הנאה של דבריהם למאן דאמר בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ה, ס"ג בהג"ה) דכל איסורי דרבנן הותרו בחולה שאין בו סכנה. ורצה להוכיח מדברי רש"י בפ"ד דעבודה זרה (דף נ"ד ע"ב, ד"ה למיעוטי ערלה) דכיוון דלמתקדשת שריא הוויא מקודשת דבתר ידידה אזלינן. ושוב כתב דליבו מהסס אם יש ללמוד נידון זה מדברי רש"י הנ"ל, דאפשר דמה שהותר לחולה דבר האסור אינו סיבה שתתקדש בהם, דיח לומר דלא חשיב מומן אלא מה שהוא שווה לכל וכו'.

אך זאת יש ללמוד מדברי רש"י אלו דמי שאסר עליו איזה דבר בקונם ולא הזכיר אכילה דקיימא לן דאסור בהנאתו, וקידש באותו דבר, דאף דלמקדש אינו שווה כלום, מכל מקום כיוון דהאישה מותרת בהנאת אותו דבר מתקדשת בהם משום דבתר ידידה אזלינן.

ואחרי זה ראה בחידושי הריטב"א פ"ב דקידושין (דף נ"ו ע"ב, ד"ה וכו' תימא) אמתני' דהמקדש בערלה שכתב וזה לשונו 'דאע"ג דחולה שאין בו סכנה מותר באיסורין שלא כדרך הנאתו, מכל מקום אסור הוא

<sup>38</sup> ברמב"ם הלכות אישות (פ"ה, ה"א) כתב: "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצא בהן משאר איסורי הנאה אינה מקודשת, ואפילו היה אסור בהנאה מדבריהם כגון חמץ בשעה שישית מיום י"ד אינה מקודשת" עכ"ל. ועיי' ב"כסף משנה" שכתב דהטור הבין בדברי הרמב"ם דס"ל דכל איסורי הנאה דדבריהם אינה מקודשת אפילו אין בהם שום צד דאורייתא, ואין נראה כן משום דאי ס"ל הכי הוי לו לסתום ולכתוב "ואפילו היה אסור בהנאה מדבריהם", ולמה הוצרך לפרש ולומר "כגון חמץ בשעה שישית"? ומדכתב הכי משמע דהיינו דווקא איסור דרבנן כי האי דחמץ דאורייתא ושעות דרבנן והוא הדין לשעות דאורייתא וחמץ דרבנן אינה מקודשת, אבל חמץ דרבנן ושעות דרבנן מקודשת. וה"כסף משנה" עצמו הכריע בשו"ע ידידה דאפילו חמץ דאורייתא ושעות דרבנן וכיוצא בזה איסורי הנאה דרבנן שיש להם עיקר בדאורייתא הרי זה ספק מקודשת.

לה למוכרו לחולה זה וליטול דמים ממנו, תדע דאפילו כדרך הנאתן מותר בחולי שיש בו סכנה ואפילו הכי אסור למוכרו לו בדמים, דא"כ נמצא נהנה באיסורי הנאה של תורה, אלא וודאי דאסור למוכרם, וכיוון שכן לא חשיב ממונא כלל, ואפילו היא חולה שראויה ליהנות בהם אינה מקודשת, דלאו ממונא יהיב לה אלא א"כ אומר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתפאי בו ויש באותה הנאה שווה פרוטה'. עכ"ל. ומבואר דהריטב"א חולק בסברת רש"י וס"ל דכיוון דהמקדש אסור למכור איסורי הנאה אף דהמתקדשת שריא בהו אינה מקודשת, משום דבתר ידידה נמי אזלינן ולא ממונא יהיב לה" עכ"ל ה"פתחי תשובה"<sup>39</sup>.

והעולה מהדברים הוא דה"משנה למלך" כתב להוכיח מדברי רש"י בפרק "רבי ישמעאל" (עבודה זרה דף נ"ד ע"ב) לגבי "חליפי איסורי הנאה" שאסורים למחליף ומותרים לאחרים, דבתר המתקדשת אזלינן, אף דהמקדש מודר מהם הנאה<sup>40</sup>, ואמנם אכתי מצינו למימר דלא חשיב "ממונא" ליהוי קידושין אלא מה שהוא שווה לכל להיתר מלבד למקדש המודר ממנו, אך באיסורי הנאה גופייהו כגון ערלה הא אינו שווה בכל להיתר, כ"א אדרבה אסור לכל מלבד למתקדשת שהיא חולה שיש בה סכנה. אלא דמכל מקום מוכח מדברי רש"י דמי שאסר על עצמו איזה דבר בקונם וקידש בו אישה הרי היא מקודשת, משום דבכה"ג רק למקדש הוי איסור הנאה, אך לאישה ולכולי עלמא לא הוי איסור הנאה, והוי שווה לכל מלבד למודר ממנו ובהכי בוודאי שפיר הוי ממונא.

אך הריטב"א בסוף פרק "האיש מקדש" הקשה אמאי המקדש בערלה אינה מקודשת, הא הוי ממונא, שהרי יכולה המתקדשת לתת את הערלה לחולה שיש בו סכנה, ושלא כדרך הנאתן אף לחולה שאין בו סכנה, ומתוך דמכל מקום אסור לה למוכרה להם בדמים, כיוון שאם תמכרנה בדמים נמצא שהיא נהנית מאיסורי הנאה. ומאחר ואסור למוכרה בדמים א"כ לא הוי ממונא. וה"משנה למלך" מדויק מלשון הריטב"א שכתב עוד "ואפילו היא חולה שראויה ליהנות בהם אינה מקודשת, דלאו ממונא יהיב לה", דמבואר מדבריו אלו דבתר ידידה נמי אזלינן ולא ממונא יהיב לה, ולפיכך אפילו יקדש בהם את החולה עצמה ג"כ אינה מקודשת. א"כ הריטב"א פליג בזה על רש"י, דאליבא דרש"י בתר ידידה אזלינן, ואליבא דהריטב"א בתר ידידה נמי אזלינן<sup>41</sup>.

ונראה לי דמדברי רש"י בפרק "רבי ישמעאל" הנזכרים כאן לכאורה מוכח דרש"י נמי ס"ל דאיסורי הנאה הוי שלו, דאי לאו הכי אף דהיא מותרת ליהנות מחליפי איסורי הנאה, הא איך יקדשנה במה שאינו שלו<sup>42</sup>, אך מדברי הריטב"א דבתר ידידה דהמקדש נמי אזלינן ואינו יכול לקדשה באיסורי הנאה אף שהם מותרים לה, לכאורה משמע דס"ל דאיסורי הנאה אינם שלו<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> ה"פתחי תשובה" מציין גם את תשובת הרדב"ז (ח"ו סימן ל"ז) שהביאה ה"משנה למלך" שהעלה ג"כ דאינה מקודשת. וכן מציין לדברי ה"משנה למלך" בהלכות נדרים (פ"ה, ה"ט), ול"שער המלך" בהלכות אישות (פ"ה, סוף דין ב').  
<sup>40</sup> שם בגמ' "ואידך ההוא מיבעי ליה למיעוטי ערלה וכלאי הכרם שאם מכרן וקידש בדמיהם מקודשת". וכתב רש"י וזו לשונו: "דלא מתפסי באיסורא, וממונא הוא, אע"ג דאיהו אסור לאיתנהווי מינייהו מיהו ההיא הנאה מטיא ליה ע"י ערלה, אבל איהי לאו מערלה קא מטיא לה. ודווקא קידושי אישה אבל איתנהווי מינייהו מדרבנן אסור" עכ"ל. וכתב ה"משנה למלך" "דהנה סברת רש"י היא דבכל חליפי איסורי הנאה אסורים החליפין בהנאה מדרבנן למחליף, אבל לאדם אחר לא. וא"כ יש להוכיח מדברי רש"י הללו דכל היכא דלדידה שווה פרוטה, אף דלגבי ידידה נמצא שלא נתן לה כלום הוויא מקודשת. דהא חליפי איסורי הנאה אסורים בהנאה למקדש ונמצא דלא נתן לה כלום, ואפילו הכי הוויא מקודשת משום דאיהי מותרת ליהנות בחליפין".

<sup>41</sup> ועיין עוד בספר "אבני מילואים" (סימן כ"ח, ס"ק נ"ה) שהאריך בביאור דברי הריטב"א וה"משנה למלך".  
<sup>42</sup> אך בפרק קמא דפסחים (דף ו' ע"ב) כתב רש"י דאיסורי הנאה של חמץ בפסח אינם שלו. ונראה דעפ"י דברי ה"משנה למלך" אולי יש לומר, דחמץ בפסח גופיה אף דשרי לחולה שיש בו סכנה הא אינו שווה לכל, ולהכי לא הוי ממונא לגביה וחשיב דאינו שלו כלל, מה שא"כ חליפי ערלה דלדברי רש"י הם אסורים רק למחליף אף לאדם אחר הם מותרים, ומשום הכי אף לגבי ידידה הוי ממונא. ואפשר שאם ימכור את החמץ בפסח באיסור, יהיה דין הדמים כנ"ל דאסורים למחליף ומותרים לכל אדם, ובכה"ג הוי ממונא אף לגבי ידידה ויוכל לקדש בהם אישה.

<sup>43</sup> יש להעיר דלכאורה דברי הריטב"א הללו סותרים לדברי הריטב"א בפרק "לולב הגזול" (סוכה דף ל"ה ע"א) שכתב לגבי אתרוג של ערלה דחשיב "לכם" משום דאית ליה בעלים אע"ג דאסור בהנאה. ומשמע דהוי ממונא, הביאו ה"קצות החושן" (סימן ת"ו סק"ב) מהחידושים הנדפסים ע"ש הרשב"א והם לריטב"א.



הרשב"א (שו"ת חלק א', סימן תשמ"ו)<sup>44</sup> נשאל לגבי מי שהיה מודר הנאה מחבירו ונתן לו לולב לצאת בו ידי חובת מצות נטילת לולב על מנת שיחזירה לו, אם שייך בכי האי למימר "מצוות לאו ליהנות נתנו"<sup>45</sup> אם לאו, והשיב דביום השני ודאי יצא ידי חובתו, דמצוות לאו ליהנות נתנו. אך ביום הראשון לא יצא, כיוון דבעינן "ולקחתם לכם, משלכם ולא משל איסורי הנאה"<sup>46</sup>, והרי אינו קנוי לו לשום דבר כיוון דהוי ליה איסורי הנאה, ואם קידש בה את האישה אינה מקודשת. וכתב הרשב"א דאין לחלק בין מודר הנאה לשאר איסורי הנאה, דהא בגמ' בנדרים (דף מ"ז ע"א) מדמה הש"ס את המודר הנאה לערלה וכלאי הכרם.

וה"מחנה אפרים" (הלכות "זכייה מהפקר" סימן ד') הביא תשובה נוספת מהרשב"א (שו"ת חלק א', סימן תר"ב) שכתב דאישה שאסרה על עצמה כל נכסי ראובן ואחר כך קיבלה קידושין ממנו אינה מקודשת, דכיוון דאסורה בהנאה בהם, אין יכולה לזכות בהם.

וכתב ה"מחנה אפרים" דהרשב"א (בתשובה תשמ"ו) לשיטתיה אזיל (בסימן תר"ב) דאין אדם יכול לזכות במה שאינו יכול ליהנות ממנו. אבל לפי מה שכתב הר"ן הנזכר לעיל נראה לומר לגבי הנותן לולב למודר הנאה ממנו, דמאחר ויש בו היתר הנאה לאחרים הרי שקנאו ומקרי "לכם" ויוצא בו ידי חובתו אף ביום הראשון, וכמו דס"ל הרמב"ם והר"ן לגבי חמץ בפסח דיכול ישראל לקנותו מן הנכרי וזוכה בו אף דמיד כשקנאו נאסר עליו ועובר עליו בבבל יראה ובל ימצא, כיוון שבשעת הקניין יש לחמץ של הנכרי צד ממון לישראל שכן הוא מותר לישראל אחר הפסח, והוא הדין נמי הנותן לולב למודר הנאה ממנו, שיש ללולב צד ממון כיוון שהוא מותר לאחרים<sup>47</sup>. ומאחר ויכול לקנותו אף דשוב יהיה אסור לו ליהנות ממנו, מכל מקום שפיר יוצא בו ידי חובתו, דהא מצוות לאו ליהנות נתנו, וכמו שכתב הרשב"א דאם נתן לו את הלולב ביום השני של החג מהני.

והרי לן נפקותות נוספות לחקירה דידן אי איסורי הנאה עוקרים את הבעלות אם לאו:

**חדא**, אם יכול לקדש אישה חולה שיש בה סכנה באיסורי הנאה שהיא צריכה להם.

**ועוד**, ואם יכול לצאת ידי חובת מצוותו ביום הראשון של חג בלולב שאסור עליו בהנאה.

והרשב"א כתב דלא מהני בין באיסורי הנאה ובין במודר הנאה, ומדבריו משמע דס"ל שאין זכייה וקניין באיסורי הנאה כלל. אך לשיטת הר"ן דכל שיש לו צד ממון יש לו קניין, במודר הנאה אפשר דמהני.

וב"ספר המקנה" להג"ר זוסמן סופר זצ"ל (שם, פרט ג' סוף הקטע הראשון) הסתפק אם נכרי שגנב איסור הנאה מישראל יהיה חייב עליו, שהרי כלפי ידיה אין כאן איסור הנאה והוי ליה ממון גמור. ולכאורה הא נמי תליא בחקירה דידן, דאי איתא כדעת הריטב"א בפרק לולב הגזול (סוכה דף ל"ה ע"א) וכפי הנראה מפסק ה"מגן אברהם" בהלכות לולב<sup>48</sup>, דאין איסור הנאה עוקר את הבעלות הממונית ואכתי הוי שלו וממונו, א"כ נכרי הגוזלו יהיה חייב. אך אי נימא כמו שמבואר בתוספתא דכלאי הכרם אינם שלו ומותרים משום גזל, וכפי שכתב רש"י בפרק "אור לארבעה עשר" (פסחים דף ו' ע"ב) לגבי חמץ לאחר זמן איסורו דכיוון שהוא אסור בהנאה שוב אינו שלו, וכפי הנראה מדברי הרשב"א בתשובותיו דאיסור הנאה אינו שלו, א"כ נכרי הגוזלו יהיה פטור עליו, דאף שאצלו ממון הוא, הא לאו מידי גזל מיניה דישראל.

<sup>44</sup> ועוד בשו"ת הרשב"א ח"ד סימן ר"ב.

<sup>45</sup> עירובין דף ל"א ע"א.

<sup>46</sup> ירושלמי סוכה (פ"ג ה"א).

<sup>47</sup> כן כתב ב"ספר המקנה" להג"ר זוסמן סופר זצ"ל הנ"ל.

<sup>48</sup> ראה לעיל הערה 25.

# ו. המקדיש בהמה של עיר הנידחת אם הקרבן כשר, ספק התוס' בחולין. הרמב"ם ס"ל דיש זכייה באיסורי הנאה, הקונה חמץ בפסח, ואין צריך לפרש כטעמא דהר"ן.

ה"חת"ם סופר" מדייק מהתוס' בסוכה דאין בעלות לאיסורי הנאה, ומבאר שני מהלכים: או דיש זכייה בכל איסורי הנאה לבר מחמץ בפסח. או דאין בהם זכייה, אך המקדישם לקרבן מהני, דכל שאינו של אחר מקרי "קרבנו". מהלך חדש של הגר"ז סופר בדעת הריטב"א: התורה לא הפקיעה את הבעלות מאיסורי הנאה, אך כל שאין לו בהם שום השתמשות אמרינן אומדנא שהפקירם.

התוס' בפרק "שילוח הקן" (חולין דף ק"מ ע"א, סוד"ה "למיעוטי") הסתפקו:

"וצ"ע בבהמת עיר הנידחת אם עבר והקדישה והקריבה, אם הוא קרבן כשר, כיוון דלשריפה קיימא".

ובשו"ת "חת"ם סופר" (ריש סימן ק"פ) הביא את שהקשה לו השואל<sup>49</sup> על דברי התוס' דתיפוק ליה דלא מהני כיוון דאיסורי הנאה לא מקרי "קרבנו", דכי היכי דאתרוג של ערלה לא מקרי "לכם", הוא הדין נמי דקרבן של עיר הנידחת לא מקרי קרבן שלו. והיינו דס"ל שאין איסורי הנאה שייכים לבעלים.

וכתב ה"חת"ם סופר" דיותר היה לו להקשות על גוף ההקדש, היכי מהני שיקדיש איסור הנאה לקרבן, הרי בהקדש בעינן שיהיה בכלל "ואיש כי יקדיש את ביתו, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו" (בבא קמא דף ס"ט ע"ב) ואיסור הנאה לא מקרי ברשותו, כדאיתא בגמ' בפרק "אור לארבעה עשר" (פסחים דף ו' ע"א) דחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, וא"כ איך יקדישו.

והנה דברי הרמב"ם הובאו לעיל שאם קנה חמץ בפסח עובר עליו בבל יראה, ומדבריו נראה דיש זכייה בחמץ בפסח, ואמנם ה"חת"ם סופר" וה"מרחשת" הביאו את דברי הר"ן דאיהו נמי ס"ל דמהני זכייה בחמץ בפסח לעבור עליו בבל יראה, ופירשו דהזכייה היא משום שחמץ אצל הנכרי הוי ממון אף לגבי ישראל, שהרי לאחר הפסח יהיה החמץ מותר לישראל, ולכך גם בתוך הפסח מצי ישראל למקני ליה כיוון דהוי מידי דאית ליה חשיבות ממון גביה. והנה עד השתא סבורים היינו דכן יתפרשו דברי הרמב"ם והן הן הדברים, דאמנם בעלמא איסורי הנאה ליתא בהו זכייה ובעלות, אך חמץ בפסח הנקנה מנכרי שאני, משום דחמץ אצל הנכרי הוי דבר שיש לו חשיבות ממון אף לגבי ישראל.

אך ה"חת"ם סופר" לומד מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות פרק "לולב הגזול" (סוכה פ"ג, משנה ה') דאיהו ס"ל דבעלמא יש בעלות וזכייה באיסורי הנאה, דכתב שם הרמב"ם בהא דאתרוג של ערלה פסול:

"ערלה ותרומה טמאה הן מכלל הדברים הטעונים שריפה כמו שנתבאר בזרעים, לפיכך הוא פסול למאמר ה' יתברך 'פרי' ואלו אינן ראויין לאכילה בשום פנים" עכ"ל.

וממאי דהוצרך הרמב"ם לפרש דאתרוג של ערלה פסול משום דאמר רחמנא פרי, וערלה לא הוי פרי, ולא פירש משום דלא הוי "לכם", משמע דס"ל דהוי "לכם", משום דיש זכייה ובעלות באיסורי הנאה. וא"כ שוב אין אנו צריכים לפרש את דברי הרמב"ם כדברי הר"ן, אלא יש לומר דאדרבה הרמב"ם פליג על הר"ן וס"ל דיש זכייה באיסורי הנאה, ולהכי הקונה חמץ בפסח עובר ולוקה עליו משום בל יראה.

וכתב עוד ה"חת"ם סופר" דהנה מדברי התוס' בסוכה (דף ל"ה ע"א, ד"ה "לפי") נראה דס"ל דאין בעלות וזכייה באיסורי הנאה, דלהכי הקשו שם התוס' לגבי לולב של אשרה ושל עיר הנידחת<sup>50</sup> למה לן טעמא דמיכתת שיעוריה, תיפוק ליה משום דבעינן דין ממון וליתא, ומבארים התוס' דבשלמא לגבי אתרוג איכא למאן דאמר דלא בעינן דין ממון משום שעיקרו לאכילה, וא"כ אף שאין בו שווה פרוטה לא אכפת לן כל היכא דמתקיים ביה אכילה, כיוון ד"לכם" ידידיה היינו שיהיה ראוי לאכילה. אבל לולב דליתא באכילה בוודאי "לכם" ידידיה היינו שיהיה לו דין ממון, ואי הוי איסור הנאה הא ליכא ביה דין ממון. אלא דתירצו התוס' דאין הכי נמי וביום הראשון כן הוא דטעמא

<sup>49</sup> הג"ר חיים דייטשמן זצ"ל אב"ד טריוויטש.

<sup>50</sup> דלעיל דף ל"א ע"א.

דפסול הוא משום דלא הוי ממון, ומה שאמרו בגמ' טעמא דפסול כיוון דמיכתת שיעוריה הוא משום שאר הימים דלא בעינן בהו "לכם", ואעפ"כ פסול משום דמיכתת שיעוריה. אך מגופא דקושיית התוס' מבואר דס"ל דאיסורי הנאה אין בהם דין ממון, וא"כ לכאורה נראה דהתוס' ס"ל דאין בעלות וזכייה באיסורי הנאה.

אך מסקנת דברי ה"ח"ת"ם סופר" היא דשאני חמץ משאר איסורי הנאה, כיוון דחמץ אנו מצווין להשביתו במצות עשה, וכל שעתא ושעתא עובר במצות עשה אם לא מבערו, א"כ עכ"ח דאין בו זכות בעלות, וכפי שכתב רש"י בפסחים דמשעת איסורו שוב אינו שלו, מה שא"כ שאר איסורי הנאה כגון כלאי הכרם וערלה אף דאם מבערם מצוה קעביד, הרי ברמב"ם ובשו"ע בהלכות ערלה לא נזכר שיש מצוה חיובית לשורפם. ואפילו "נותר" דוודאי איכא מצות עשה בשריפתו, מכל מקום אכתי לא דמי לחמץ דכל שעתא ושעתא עובר עליו בבל יראה אם לא מבערו. ולעולם שאר איסורי הנאה מקרי של בעלים, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לגבי אתרוג של ערלה - ולהכי אם הקדיש איסורי הנאה לקרבן חל ההקדש ומקרי "קרבנו". והאי דאתרוג של ערלה פסול התם הוא משום דכתיב "פרי", וכל שאינו ראוי לאכילה לא הוי פרי, וכדפירש הרמב"ם.

אלא דא"כ הוא דעכ"פ חמץ בפסח אין בו זכות בעלות, הרי שוב אנו צריכים לפרש את דברי הרמב"ם בהלכותיו שהקונה חמץ בפסח עובר ולוקה עליו משום בל יראה, כדברי הר"ן דאע"פ שאין בו זכות בעלות וקניין, מכל מקום מצי למזכי ביה, משום דחמץ אצל הנכרי שפיר מקרי "דבר שיש לו חשיבות ממון" לגבי ישראל.

אמנם כתב ה"ח"ת"ם סופר" דאף לדעת התוס' בסוכה שכבר דייק מקושייתם דס"ל דאיסורי הנאה אין להם בעלות, וכן לדעת הר"ן דבפשוטו ס"ל נמי הכי, נראה לומר דלשיטתם נמי אם הקדיש איסורי הנאה לקרבן חל ההקדש ומקרי "קרבנו", משום דבקרבת לא כתיב דבעינן שיקחו לעצמו שיהיה שלו, אלא שיקריב קרבנו ולא קרבן של אחר, וכן לגבי הקדש בעינן שיקדיש את ביתו ולא בית של אחר. אבל כל שאינו של אחר אע"ג דגם לו אין בו קניין לא אמעיטי קרא.

והאי דאתרוג של ערלה פסול התם הוא משום דכתיב "ולקחתם לכם", היינו דבעינן שתקחו אותו לעצמכם שיהיה קנוי לכם, ומאחר ואיסורי הנאה אין בהם קניין לעצמו, להכי פסול.

נמצא שה"ח"ת"ם סופר" העמיד לפנינו שני מהלכים:

**מהלך אחד** - לדעת הרמב"ם בפירוש המשניות, דבעלמא איסורי הנאה יש בהם זכייה ובעלות, ואם הקדישם לקרבן מקרי "קרבנו". ואעפ"כ בחמץ אינו כן וכדמפורש בש"ס בפסחים דחמץ לאחר זמן איסורו אינו ברשותו של אדם. וטעמא מאי משום דכל שעתא ושעתא עובר במצות עשה אם לא מבערו, ועכ"ח דאין בו זכות בעלות. ואתרוג של ערלה פסול משום דאינו ראוי לאכילה ולא הוי "פרי".

**ומהלך שני** - לדעת התוס' בסוכה דס"ל דאיסורי הנאה אין בהם זכייה ובעלות, וכדמצינו כן נמי בחמץ לאחר זמן איסורו. ואעפ"כ אם הקדישם לקרבן חל ההקדש ומקרי "קרבנו", משום דכל שאינו של אחר שפיר מקרי "קרבנו". אך אתרוג של ערלה פסול משום דבעינן "ולקחתם לכם", והיינו שיקחו שיהיה שלו.

והנה מצאתי שהג"ר זוסמן סופר ב"ספר המקנה" שלו (כלל כ"ב, פרט ד') כתב ביאור ומהלך חדש בדעת הריטב"א בפרק "לולב הגזול" והראשונים דעימיה, דהנה עד השתא פירשנו את דבריהם דס"ל דיש קניין וזכייה ובעלות באיסורי הנאה, אך הגאון הנ"ל רוצה לחדש בבירור כוונתם דבאמת לדידהו נמי איסורי הנאה אין להם בעלות, אלא דלא אפקעתא דרחמנא נינהו, שהרי לא גילה לן הכתוב בשום מקום שהם יוצאים מרשות בעליהם, אמנם אעפ"כ אנן אמרינן דמאחר ולית בהו שווה פרוטה, וגם אין לבעלים שום הנאה מהן, א"כ מסתמא אפקורי מפקרי להו. והיינו שאנו אומדים את דעתם של הבעלים דבוודאי הם מפקירים את האיסורי הנאה שלהם שהרי אין להם כל הנאה מהם, וכמו דמצינו בכמה דוכתי שאנו אומדים את דעת הבעלים דאפקורי מפקר, כגון מה שאמרו בפרק

"שור שנגח את הפרה" (בבא קמא דף מ"ח ע"א): "סתם גללים אפקורי מפקר להו"<sup>51</sup>, וכגון מה שפסק השו"ע בהלכות "אבידה ומציאה" (חו"מ סימן רס"ד, ס"ה) לגבי מי שבא בדרך עם כד של דבש, ונשבר הכד ונשפך הדבש לארץ, או אם היתה שריפה בעיר וברחו מן העיר מפחד הדליקה, דאמרינן כל המציל לעצמו מציל, דהוי כזוכה מן ההפקר<sup>52</sup>, אף דהבעלים לא גילה את דעתו שהוא מפקיר, אכן סהדי דאסח דעתו מינייהו והוי כאילו הפקירו להדיא.

ומהאי טעמא נמי חמץ לאחר זמן איסורו, אף אם לא עלה על ליבו בפירוש להסיח דעתו ממנו, היה לנו לומר מסבירא באומדן דעתו דמסתמא הפקירו, דהרי אין לו כל הנאה מיניה, א"כ מסתמא אפקורי מפקר ליה. אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב"בל יראה" עד שיגלה דעתו בפירוש ויבטלו בלבו בפועל קודם זמן איסורו. אך בשאר איסורי הנאה אינו כן, ואנו אומדים את דעתו דמסתמא הפקירם.

ומוסיף הגר"ז סופר דלפי זה יש לומר דבשלמא אם א"א לו להשתמש בו לשום אחד מצרכיו, אזי אמרינן אומדנא דמסתמא הפקירו, אך בכה"ג דאיכא איזה צורך כל שהוא שיכול להשתמש בו בהיתר, א"כ שוב אין אומדנא שהפקירו, שהרי יש לו בו אופן השתמשות ומנא לן שהפקירו. ומשום הכי כתב הריטב"א דאתרוג של ערלה ביו"ט הראשון של סוכות הוי "לכם", דאף שהוא אסור בהנאה הא קיימא לן דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ אכתי מצי להשתמש בו לצאת ידי חובת מצותו, וממילא שוב ליכא אומדנא שהפקירו, דמאחר והוא ראוי לו להשתמש בו לצאת ידי חובת מצותו, למה יפקירנו. ומאחר ולא הפקירו הרי יש לו בעלות והוי "לכם"<sup>53</sup>.

אמנם כל זה הוא רק אם כבר היה שלו קודם שנאסר בהנאה, בזה אמרינן דאם יש לו צורך שיכול להשתמש בו גם אחר שנאסר, אינו יוצא מרשותו עד שיפקירנו להדיא, ואם אין לו בו כל צורך אנו אומדים את דעתו שהפקירו. אבל אם עד השתא לא היה שלו ורק עתה לאחר שנאסר בא לזכות בו, בזה אמרינן דמאחר ואין בו דין "ממון" שהרי הוא איסור הנאה, לא מתפיס ביה שום קניין אף אם יש בו איזו השתמשות המותרת באיסורי הנאה<sup>54</sup>. ולכן אף אי נימא דבעלמא איסורי הנאה יש להם בעלות אלא א"כ אנו אומדים את דעת הבעלים שהפקירם, עדיין מוטל עלינו לברר איך יכול לזכות בעבודה זרה ובחמץ בפסח, משום שאיסורי הנאה אף שאפשר שיהיה להם בעלים, הרי זה רק אם הוא היה הבעלים שלהם כבר מעיקרא קודם שנאסרו עליו בהנאה, דאמרינן בזה שאם יש להם עדיין איזו השתמשות עבורו שאינה הנאה, כגון לקיום מצוה, א"כ ליכא אומדנא שהפקירם, אבל אם בא לזכות באיסורי הנאה שלא היו שלו מעולם, בזה אמרינן שדבר האסור בהנאה א"א לזכות בו בשום אופן. ומשום הכי הוקשה לר"ן והוצרך לבאר דאפילו הכי מצי למזכי בהו, כיוון דעבודת כוכבים מצי נכרי לבטלה, וחמץ של נכרי שרי לישראל לאחר הפסח, ולפיכך הרי יש להם צד היתר הנאה גמור לגביה, וחשיבי "דבר שיש לו חשיבות ממון" ומצי קני להו ישראל<sup>55</sup>.

והמתבאר מדברי הגר"ז סופר הוא גדר אמצעי המחלק בין "בעלות" לאיסורי הנאה ובין "זכייה" בהם, שאמנם איסורי הנאה אפשר שיהיה להם בעלים, אבל לעולם א"א לזכות בהם, משום שאין להם דין "ממון".

ומה שמצינו בעבודה זרה ובחמץ בפסח שיכול לזכות בהם, הוא מפני שיש להם צד בו אינם איסורי הנאה כלל.

<sup>51</sup> "אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר? אמרי סתם גללים אפקורי מפקיר להו".

<sup>52</sup> לשון השו"ע והרמ"א: "ואם נשפך הדבש לארץ הרי זה הפקר, וכל המציל לעצמו מציל, הגה - ויש אומרים אפילו לא נשפך הדבש עדיין, רק שנשבר הכד כל כך שהיה נשפך אם לא הציל זה הוי הפקר, והוא הדין בכיוצא בזה כגון שהיה שריפה בעיר וברחו היהודים מן העיר מפחד הדליקה והציל אחד מה שהציל הוא שלו, דהוי כזוכה מן ההפקר".

<sup>53</sup> אלא דמכל מקום פסול משום כיתותי מכתת שיעוריהו, כפי שהתבאר בריטב"א ובתוס' בדף ל"ה ע"א.

<sup>54</sup> סברא זו נראה לדמות למה שכתב השו"ע בהלכות שבת (סימן ש"ח, ס"ו-ט"ז) דשברי כלים אין בטל מהם שם כלי כל זמן שראויים לשום שימוש, דכיון שבאו מכלי לא בטיל שם כלי מהם כל זמן שראויים לשום שימוש, מה שא"כ דבר שאין בו שייכות כלי כגון צורות או אבנים אע"פ שראויים לשום שימוש אסור לטלטלם, כיוון שאין להם "שם כלי", אלא א"כ תיקנם לשימוש או ייחדם לעולם לשימוש כבר קודם השבת. והוא הדין הכא, כל שכבר היה אצלו "ממון" קודם שנאסר, אינו מתבטל לגביו מתורת ממנו כל זמן שהוא ראוי לו לשום שימוש. מה שא"כ אם אותו החפץ לא היה ממנו מעולם, ועתה בא לקנותו כשהוא כבר איסור הנאה לגביו, בזה אמרינן דאין כאן "שם ממון" ואינו יכול לקנותו.

<sup>55</sup> היינו שאם היתה זו רק "השתמשות" המותרת באיסורי הנאה, לא היה יכול לזכות בהם, כיוון שאיסורי הנאה אין להם "שם ממון" וכפי שהתפרש לעיל (עיין גם הערה קודמת). אך מאחר ויש לו בהם צד היתר גמור שלא יהיו איסורי הנאה כלל, א"כ שוב יש להם "שם ממון" ושפיר מצי למזכי בהו.

## ז. העולה מכלל הדברים:

- דעת הריטב"א בפרק "לולב הגזול" היא שיש בעלות לאיסורי הנאה. ה"מרחשת" כתב דרש"י ותוס' פליגי בה לגבי חמץ לאחר זמן איסורו אי הוי שלו, ואזלי לטעמייהו דפליגי אי ביטול חמץ הוא משום השבתה בלב או משום הפקר.
- הבאנו ראייה מדין שיש להם בעלות עפ"י דברי "המקנה" בקידושין בעניין מעשר שני שעבר ונתנו במתנה באיסור. וכן הבאנו את ראיית ה"מרחשת" מדברי ה"קצות החושן" בהא דגט שנכתב על איסורי הנאה כשר.
- דעת התוס' בקידושין היא דהמקדש בערלה אי אית בה שווה פרוטה שלא כדרך הנאתה והיתה דעתה להתקדש בהכי, הרי היא מקודשת. ועפ"י זה חידש ה"מרחשת" דלאו כל איסורי הנאה שווים, והיינו שאם אפשר ליהנות מאיסור ההנאה שלא כדרך הנאתו, אין הבעלות נפקעת ממנו, ואם א"א ליהנות מהאיסור אפילו שלא כדרך הנאתו, אזי בעלותו נפקעת.
- הרמב"ם יליף לה לאיסור חמץ ב"כל שהוא" מקרא ד"לא יאכל", ולא משום ד"חצי שיעור אסור מן התורה", ומבאר ה"נודע ביהודה" שחצי שיעור של חמץ נאסר אף אם לא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, אף דבעלמא אין כאן "שם אכילה". ומכאן חידש ה"מרחשת" שחמץ בפסח נאסר אף שלא כדרך הנאתו, אף דבעלמא אין כאן "שם הנאה". כיוון דמ"לא יאכל" נפקי אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה. ומשום הכי חמץ לאחר זמן איסורו אינו שלו.
- אמנם ה"מרחשת" הקשה על חידושיו בתרתי:
  - על דבריו שחמץ בפסח נאסר אף שלא כדרך הנאתו הקשה שיש לחלק בין חמץ בזמנו ולפני זמנו, דלאו מחד קרא נפקי.
  - על עצם החידוש שכל שמותר שלא כדרך הנאתו הוי שלו הקשה שהרי מדרבנן אסור בכולא איסורי אף שלא כדרך הנאתו.
- ותירץ עפ"י יסודו של הש"ך דחכמים לא גזרו איסור להוציא ממון. ומה שא"כ בחמץ לפני זמנו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.
- ה"מרחשת" הביא ראיות לכך שאין בעלות לאיסורי הנאה, מהתוספתא שכלאי הכרם מותרים משום גזל, ומהירושלמי דלולב של עכו"ם פסול משום "לכם", אלא שכתב לדחות את הראיה מכלאי הכרם עפ"י יסודו, כיוון שלוקין עליהם אף שלא כדרך הנאתם.
- וה"נודע ביהודה" הביא ראיה לכך שאין קניין לאיסורי הנאה משור שהמית ומכרו אחר שנגמר דינו להיסקל, דאינו מכור.
- המצאנו ראייה ליסודו של ה"מרחשת" דלאו כל איסורי הנאה שווים הם, דהנה רש"י בפסחים כתב שחמץ לאחר זמן איסורו אינו שלו, כיוון שחמץ אסור בהנאה אף שלא כדרך הנאתו. אך בבבא קמא כתב ששור הנסקל אינו ברשותו להקדישו, כיוון ששור הנסקל מותר שלא כדרך הנאתו והוי שלו.
- הרמב"ם כתב שהקונה חמץ מהנכרי בפסח לוקה עליו, וצ"ב איך זוכה בו אם אין לו בעלות. ותירץ ה"מרחשת" עפ"י הר"ן בעבודה זרה, דמאחר וחמץ של נכרי מותר לישראל אחר הפסח, א"כ הוי ליה

"דבר שיש לו חשיבות ממון" ולהכי מהני ביה קניין. אמנם מהרמב"ם ב"פירוש המשניות" נראה דבאמת ס"ל דלעולם יש זכייה באיסורי הנאה.

- הג"ר זוסמן סופר ב"ספר המקנה" כתב דהרמב"ם איירי רק בקונה חמץ מנכרי, כיוון שלנכרי יש בו בעלות, ומהני משום "דעת אחרת מקנה".
- עוד הקשה ה"מרחשת" מ"גזל חמץ ועבר עליו הפסח" דאומר לו הרי שלך לפניך, ומשמע דלא פקעה בעלותו, ותירוצו דלאחר הפסח שרי ליה שלא כדרך הנאתו וא"כ שוב הוי שלו.
- בעל "קונטרס הספיקות" הקשה משור מועד שהמית והזיק, שדנים אותו ממונות ואח"כ דנים אותו נפשות, אבל אם קדמו ודנוהו נפשות כבר הפקירוהו הבעלים ואינו שלו, אמנם אחיו ה"קצות החושן" תירץ לשיטתו דבעלמא איסורי הנאה אית להו בעלים והם שלו, ואינו יכול להפקירם כיוון שאינם ברשותו. הערנו עפ"י יסודו של ה"מרחשת" לדחות לכאורה את דברי ה"קצות החושן".
- ה"משנה למלך" הסתפק אם יכול לקדש חולה מסוכנת באיסורי הנאה שצריכה להם, ופליגי בה רש"י בעבודה זרה והריטב"א בקידושין אי אזלינן בתר ידיה שהם אסורים לו, או בתר ידיה שהם מותרים לה. הריטב"א הוכיח שאינם ממון מכך שאסור למוכרם בדמים לחולה שיש בו סכנה. ולכאורה נחלקו אם איסורי הנאה הם שלו.
- הנותן לולב לחבירו המודר ממנו הנאה כתב הרשב"א דלא הוי "לכם". וכן כתב נמי במי שמקדש את המודרת ממנו הנאה, דלא הוי קידושין. ונראה דס"ל דאיסורי הנאה אין בהם קניין. אך לשיטת הר"ן במודר הנאה אפשר דמהני, כיוון שיש בו צד ממון לאחריו.
- התוס' בחולין הסתפקו אם המקדיש בהמה של עיר הנידחת מקרי "קרבנו".
- ה"חת"ם סופר" מדייק מדברי התוס' בסוכה דאין בעלות לאיסורי הנאה, ומבאר שני מהלכים: **מהלך אחד** - לדעת הרמב"ם ב"פירוש המשניות" דבעלמא איסורי הנאה יש בהם זכייה ובעלות, ומקרי "קרבנו", ואעפ"כ בחמץ אינו כן, משום דכל שעתא ושעתא עובר עליו במצות עשה. ואתרוג של ערלה לא מהני משום דאינו ראוי לאכילה ולא הוי "פרי".
- **מהלך שני** - לדעת התוס' בסוכה דאין זכייה באיסורי הנאה, ואפילו הכי המקדישם לקרבן חל ההקדש, דכל שאינו של אחר שפיר מקרי "קרבנו".
- ולשני המהלכים נצטרך לפרש את דברי הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה עליו, כדברי הר"ן בעבודה זרה.
- מהלך חדש בדעת הריטב"א כתב הגר"ז סופר, דאמנם התורה לא הפקיעה את הבעלות מאיסורי הנאה, אלא שכל שאין לו בהם שום השתמשות אמרינן אומדנא שהפקירם. ואתרוג יש לו בו השתמשות למצותו, כיוון ד"מצוות לאו ליהנות נתנו", ולהכי אינו מפקירו והוי "לכם", אלא דכיתותי מכתת שיעוריה. אמנם כל זה הוא לענין "בעלות", אבל "זכייה" באיסורי הנאה לעולם ליכא.

ומכלל הדברים התבארו והתבררו נפקותות רבות אם איסורי הנאה יש להם זכייה ובעלות, וביניהן:

- א. חולה שיש בו סכנה שהוצרך לאכול איסור הנאה, אם עליו ליטול רשות מבעליו.
- ב. אם נתינת איסורי הנאה במתנה חלה בדיעבד.
- ג. אם גט שנכתב על איסורי הנאה כשר.

- ד. שור שהמית ומכרו אחר שנגמר דינו להיסקל, אם חל המכר.
- ה. אם אפשר לזכות בחמץ בפסח.
- ו. אם יכול לקדש חולה מסוכנת באיסורי הנאה שצריכה להם.
- ז. אם יכול לצאת ידי חובת מצותו ביום הראשון של חג בלולב שאסור עליו בהנאה.
- ח. אם נכרי שגנב איסור הנאה יתחייב עליו.
- ט. אם המקדיש בהמה של עיר הנידחת הקרבן כשר.





## תשל"ח - אונס ליום אחרון

<sup>1</sup> איתא במתני' פרק "ארבעה נדרים" (נדרים דף כ"ז ע"א):

"נדר אונסין: הדירו חבריו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שעכבו נהר - הרי אלו נדרי אונסין". והיינו דמי שהדיר את חבריו מנכסיו אם לא יבוא ויאכל עמו, ואנס חבריו מלבוא, מותר החבר בנכסי המדיר. והר"ן שם (ד"ה "הרי אלו נדרי אונסין") מבאר את סברת המשנה:

"לפי שלא עלה על דעתו לאסור נכסיו על חבריו אם לא יאכל עמו אלא כשיוכל לבוא בלא אונס כלל ולא יבוא, אבל כל שנאנס קצת כגון שחלה בנו וצריך לשמרו, מותר. דלאו אדעתא דהכי אדריה" עכ"ל.

ובגמ' שם איתא: "ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא, ואמר: אם לא אתינא מכאן עד תלתין יומין ליבטלן זכוותאי". ומבאר הר"ן דהיינו מי שביקש מבי"ד שיתנו לו זמן תלתין יום להביא את ראיותיו<sup>2</sup>, ובי"ד חששו שמא לא אמר כן אלא להישמט מהן, ועשו עמו שיתפיס שטר זכויותיו שיש לו על חבריו בידם, ואמר להם אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני זכויותיי יבטלו, ולסוף נאנס ולא בא. "אמר רב הונא: בטיל זכוותיה". אמר ליה רבא: אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה, דכתיב: "ולנערה לא תעשה דבר"<sup>3</sup>.

והעולה שם מכל הסוגיא, דכל היכא שאדם התנה ולבסוף לא יכל לקיים את תנאו, אמרינן ביה: "אונס רחמנא פטריה", מלבד באונסא דמיגלייא היינו אונס שכיח, דלא הוי אונס, כיוון דהוי ליה לאסוקי אדעתיה<sup>4</sup>, ועכ"ח דאף אדעתא דהכי התנה.

בסימן זה יבואר אי אמרינן "אונס רחמנא פטריה" אף כאשר בתחילת הזמן בו יכל לקיים את תנאו או את חובתו לא היה אנוס, ורק לבסוף נאנס. עוד יבואר אי אמרינן "אונס רחמנא פטריה" במוכר בית ב"בתי ערי חומה" שנאנס מלפדותו בתוך שנת ממכרו, או דלמא הוי בכלל "אונס רחמנא חייביה" דלא אמרינן.

ועוד יבואר אי מכירת בית ב"בתי ערי חומה" היא מכירה לזמן או מכירה עולמית, ואי התורה נתנה "זכות" ביד המוכר לפדות בתוך שנת ממכרו, או דלמא הזכות היא של הקונה להחליט את הבית בידי ע"ת עם תום שנת ממכרו. ולמאי נפקא מינה בין שתי האפשרויות.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשל"ח ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

<sup>2</sup> כדתנן בסנהדרין (דף ל"א ע"א) "אמר לו כל ראיות שיש לך הבא מכאן עד שלושים יום".

<sup>3</sup> "ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מוות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה" (דברים כ"ב, כ"ו-כ"ז).

<sup>4</sup> כגון הא דאיתא שם בנדרים (דף כ"ז ע"ב): "ההוא דאמר להו אי לא אתינא מכאן עד תלתין יומין ליהוי גיטא, אתא ופסקיה מעברא" עכ"ל, היינו שרצה לבוא אך לא מצא מעבורת כדי לחצות עימה את הנהר, "אמר להו חזו דאתאי חזו דאתאי, ואמר שמואל לא שמיה מתייא. אמאי והא מינס אניס? דלמא אונסא דמיגלייא שאני ומעברא מיגלי אונסיה" עכ"ל. והיינו דאונס עיכוב חציית הנהר מפאת אי מציאת מעבורת הוא אונס גלוי וידוע, והוי ליה לאסוקי אדעתיה.

א. מי שדחה את קיום המצוה או הנדר בתחילת זמן חיובם, ולבסוף נאנס ושוב לא יכל לקיימם.

מחלוקת "האגודה" וה"נימוקי יוסף" אליבא דהרמ"ה, אי "אונס ביום האחרון" הוי אונס. ומה שנראה להקשות על דברי ה"נימוקי יוסף".

כתב הטור בהלכות "בדיקת חמץ" (או"ח סימן תל"ד):

"ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה ליבטל וליהוי כעפרא. דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא, אינו עובר עליו. דהוי הפקר ולא דיליה הוא".

וה"מגן אברהם" (שם, סק"ה) פירש את דברי הטור כפשטותם, דדווקא אם ביטל את החמץ אזי אפילו אם נשאר חמץ שלא מצא, אינו עובר עליו, אבל אם לא ביטל את החמץ הרי הוא עובר עליו ב"בל יראה" אע"פ שלא ידע ממנו. והט"ז (שם, סק"ג) פליג עליה וכתב ד"אין פירושו שיעבור על מה שלא ידע אם לא יבטל אלא ימצא אותו אח"כ, דשגיאות מי יבין".

עוד התבאר ב"מגן אברהם" לקמן (סימן תמ"ו, סק"ב) שאם חכמים אסרו עליו להוציא את החמץ מביתו, כגון שמצאו ביו"ט ומשום איסור מוקצה<sup>5</sup>, אזי הוי ליה אונס, ויבער את החמץ בצאת היו"ט. ומשמע שם מדבריו דכל זה דווקא כשבערב הפסח בדק וביטל, מה שא"כ אם לא בדק וביטל, לא הוי אונס, ועובר עליו ב"בל יראה" אע"פ שלא ידע ממנו.

ויש להסתפק אם מי שדחה את בדיקת החמץ עד הרגעים האחרונים בהם ניתן לקיימה, ולבסוף נאנס ע"י חולי ושוב לא יכל לקיימה, אם בכה"ג נמי נימא דעובר עליו ב"בל יראה" משום שיכל לבדוק ולבטל בתחילת ליל ארבעה עשר, וכיוון שהשתהה מדעתו קודם שנאנס, שוב לא הוי אונס. או דלמא כיוון שבתחילת הזמן עוד לא ביטל את מצוות הבדיקה, שהרי היתה לו עוד שהות לקיימה, אלא שלבסוף נאנס, שפיר אמרינן ביה "אונס רחמנא פטריה".

ובאותו אופן יש להסתפק במי שנדר לעשות דבר בתוך שלושים יום, ולא נאנס בתוך הזמן, אך דחה את קיום הנדר עד יום השלושים וביום זה נאנס ולא יכל לקיים את נדרו, וכמו כן מי שדחה את תפילתו בתוך זמנה, והתכוון להתפלל לאחר מכן לפני סוף זמן התפילה, ולבסוף נאנס ולא התפלל. האם בכל כה"ג שפיר אמרינן ביה "אונס רחמנא פטריה", או דלמא כיוון שלא קיים את חיובו בתחילת הזמן בו יכל לקיימו, שוב לא חשיב אונס במה שנאנס לאחר מכן.

והנה כתב הרמ"א בהלכות נדרים (יו"ד סימן רל"ב, סי"ב):

"מי שנשבע או נדר לעשות דבר תוך שנה או ביום פלוני, יש לו לעשותו מיד או בשחרית כשיגיע אותו היום, שמא ישכח אחר כך ולא יעשנו ויעבור על נדרו ושבעתו. ואם לא עשהו מיד כי אמר עדיין יש לי פנאי לעשותו, ושכח או נאנס אחר כך ולא עשאו, יש אומרים דמקרי אונס ויש אומרים דלא מקרי אונס עכ"ל.

<sup>5</sup> "המוצא חמץ בביתו, אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד, ואם הוא יום טוב יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו, הגה- לפי שלא יוכל לטלטלו ביום טוב" (שו"ע ורמ"א סימן תמ"ו, ס"א). וכתב ה"מגן אברהם": "שלא יוכל לטלטלו, דמוקצה הוא, דהא אסור בהנאה (כדאיתא בתוס' פרק קמא דכתובות דף ז' ע"א, ד"ה "מתוך"). ואע"ג שלא היה בכלל הביטול כגון שנתחמץ ביום טוב, ועובר על בל יראה דאורייתא, ומוקצה הוי דרבנן, כיוון דשב ואל תעשה הוא אסורו. וכיוון דרצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו, אינו עובר עליו, דאנוס הוא".

והט"ז כתב על דברי הרמ"א:

"זה מדברי 'האגודה' (פרק 'מי שאחזו' גיטין, סימן קל"ב)<sup>6</sup> ויליף לה ממה שמביא התם (דף ע"ד ע"ב) בראשונה היה נטמן הקונה בית בעיר חומה יום שנים עשר חודש שלא ימצאו המוכר לתת לו מעותיו כדי שיהא חלוט לו כדכתיב 'ואם לא יגאלנו עד מלאות לו שנה'<sup>7</sup>, התקין הלל הזקן שיהא זורק המעות לחדר שהוא מיוחד לכך ושובר הדלת של ביתו ונכנס לשם", מזה יליף בעל "האגודה" במי שנדר לעשות דבר תוך שלושים יום ונאנס ביום האחרון דסוף השלושים יום לא מקרי אונס, מדהוצרך הלל לתקן דהא הכא נאנס ביום האחרון" עכ"ל.

נמצינו למדים כי שיטת "האגודה" היא שיטת ה"יש אומרים דלא מקרי אונס" המובאת בדברי הרמ"א, ו"האגודה" יליף לה מתקנת הלל ב"בתי ערי חומה", דהנה המוכר בית בארץ ישראל בתוך עיר המוקפת חומה מימות כיבוש הארץ, יכול לפדותו מן הקונה בתוך שנה אחת למכירתו<sup>8</sup>, ולאחר מכן הבית נחלט לקונה. ועד תקנת הלל, היו הקונים מטמינים ומחביאים את עצמם ביום האחרון של השנה כדי שלא ימצאו המוכר ושוב לא יוכל לפדות את ביתו והוא ייחלט בידיהם. ומשראה כך הלל התקין שיוכל המוכר להניח את מעות הפדיון בחדר מיוחד אפילו שלא בפניו של הקונה, ואם עשה כן אין הבית נחלט בידיו של הקונה. ואם איתא ד"אונס ביום האחרון" הוא אונס, א"כ למאי איצטריך הלל לתקנתו, הא בלאו הכי נמי כיוון שהקונה הטמין את עצמו, הא הוא אונס דמוכר שלא יכל לפדות, והבית לא ייחלט לקונה. ומדהוצרך הלל לתקנתו משמע מינה ד"אונס ביום האחרון" לא הוא אונס, דכל שיכל המוכר לפדות את הבית בימים הקודמים ולא פדה, שוב לא חשיב אונס במה שנאנס ביום האחרון.

אמנם ה"נימוקי יוסף" בפרק "כיצד הרגל" (בבא קמא דף י' ע"ב מדפי הרי"ף, דיבור ראשון) פליג על "האגודה", דהנה בגמ' התם (דף כ"ב ע"א) פליגי ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן סבר "אשו משום חיציו" וריש לקיש סבר "אשו משום ממונו", דלר' יוחנן אם לא שמר את גחלתו מרוח מצויה ויצאה והזיקה, חייב בארבעה דברים נזק צער ריפוי ושבת<sup>9</sup> כאילו עשה את הנזק בעצמו. ולריש לקיש חייב לשלם רק את הנזק דומיא דשורו שהזיק.

וה"נימוקי יוסף" הקשה אליבא דר' יוחנן:

"ואם תאמר אמאי מחייבין ליה טפי מ"נתכוין לזרוק שניים וזרק ארבעה", דפטור מארבעה דברים (בבא קמא דף כ"ו ע"ב)."

ותירץ בשם הרמ"ה:

"יש לומר דהתם כבר שיער בכח זריקתו דלא ליזרוק טפי, וכי זרק ארבעה קרוב לאנוס הוא, אבל הכא שלא שמר גחלתו מרוח מצויה וכיוצא בה פושע הוא. ולפיכך לא דמי נמי ל"היתה אבן מונחת לו בחיקו ושכח ועמד ונפלה דפטור מארבעה דברים", דהתם לא מצינן למימר אפילו תחילתו בפשיעה כלל, דאי בתר שעת הנחה אזלינן כיוון שיכול להיזהר בה בההיא שעתא, לאו פושע הוא. ואי משום דשכח, אנוס

<sup>6</sup> דברי "האגודה" מובאים בכמה מקומות בנושאי כליו של השו"ע: ב"בית יוסף" חו"מ (סימן ר"ז), בט"ז יו"ד (סימן רל"ב, סקי"ט). וב"מגן אברהם" או"ח (סימן ק"ח, סקי"א). וזו לשון "האגודה" (גיטין אות קל"ב): "בראשונה היה נטמן שנים עשר חודש כדי שיהא חלוט לו, התקין הלל הזקן שיתן מעותיו ללישכה והוא שובר את הדלת ונכנס. מכאן נראה, אדם שנדר לעשות דבר אחד תוך שלושים יום או זמן אחר ולא נאנס תוך הזמן והיה יכול לעשות, וביומא דמשלים זימניה נאנס, לא קרי אונס. מדהוצרך הלל לתקון דהא הכא נאנס ביום אחרון".

<sup>7</sup> "ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לא (קרי 'לו') חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, לא יצא ביובל" (ויקרא כ"ה, ל').

<sup>8</sup> שנאמר "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו, ימים תהיה גאולתו" (ויקרא כ"ה, כ"ט).

<sup>9</sup> ולגבי חיוב "בושת" כתב שם ה"נימוקי יוסף" וזו לשונו: "אלא דבושת כיוון שלא עשה בכוונה פטור, ד'ושלחה ידה והחזיקה' כתיב, דמשמע בכוונה, אבל הכא ליכא אלא פשיעה".

הוא לגבי שכחה, כדאמרינן (שבועות דף כ"ו) גבי שבועה "ליבך אנסך", אבל הכא גבי רוח מצויה פושע הוא וחייב, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא" עכ"ל.

והיינו דמאחר ובתחילה לא הוי פושע, ולבסוף הוי אנוס, א"כ אין כאן אפילו "תחילתו בפשיעה וסופו באונס", שהרי אפילו תחילתו לא היתה פשיעה. ולפיכך בוודאי הוי אנוס ופטור. מה שא"כ מי שלא שמר את גחלתו ברוח מצויה, ויצאה והזיקה, דהוי פושע בתחילתו.

וכתב עוד ה"נימוקי יוסף" דלפי זה הוא הדין נמי במי שלא התפלל בתחילת זמן התפילה, דקסבר שיתפלל אח"כ לפני סוף זמן התפילה, ולבסוף נאנס או שכח, דלא הוי פושע כ"א אנוס, ורשות בידו להתפלל תפילת תשלומין. וזו לשון ה"נימוקי יוסף":

"אמר המחבר ולפירוש הרמ"ה ז"ל נראה לי ברור דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, שאינו נקרא מזיד ופושע אלא הרי הוא בכלל "טעה ולא התפלל" שמתפלל שתיים לתשלומין (ברכות דף כ"ו), וכן מי שנתחייב לחבירו בשבועה שיתן לו מעות יום פלוני, ונזכר בעוד היום גדול ואומר בלבו עדיין יש לי פנאי והלך לעסקיו ושכח עד שעבר היום, הרי זה כאנוס. ומיהו לענין תפלה יש לחוש יותר מפני שאמרו חז"ל (שבת דף ט' ע"ב) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה ולא לדין שמא יעבור, וכיון שזה אינו רשאי לומר אני אעשה ולא אעבור, כשעושה הרי הוא כפושע כנ"ל. עכ"ל.

והנה ה"נימוקי יוסף" מדמה את מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל ולבסוף נאנס, לדין של "היתה אבן מונחת לו בחיקו ושכח ועמד ונפלה, דפטור מארבעה דברים", משום שתחילתו לא היתה בפשיעה, וסופו באונס.

ולכאורה יש להקשות דלא דמי, שהרי מי שהיתה לו אבן מונחת בחיקו, אין אנו דנים את עשיית הנזק אלא משעה שנעמד והפיל את האבן, ולא משעה שישב עם האבן בחיקו, שהרי אין כל איסור לשבת עם אבן מונחת בחיקו, ואין כל משמעות של "נזיקין" לישיבה עם אבן בחיקו, אלא שהזמן בו הוא נכנס להגדרה של "מזיק" הוא רק משעה שקם והפיל את האבן, ובהאי שעתא הא הוי אנוס מחמת שכחה.

מה שא"כ מי שלא התפלל מיד בתחילת הזמן בו מותר להתפלל, ודחה את תפילתו לסוף הזמן עד שנאנס, שפיר יש מקום לדון אם נקרא פושע משום עצם כך שדחה את תפילתו בשעה שכבר הגיע זמן חיוב תפילה.

וכמו כן בנידון של "האגודה", במי שנדר לעשות דבר תוך שלושים יום ונאנס ביום האחרון, שפיר יש מקום לדון אם לא נקרא "אנוס" כיוון שדחה את קיום הנדר בזמן בו כבר יכל לקיימו עוד קודם שאירע לו האונס.

והיינו שהזמן בו אנו דנים על חיוב התפילה שלו או על החיוב שלו לקיים את נדרו, הוא מתחילת הזמן בו כבר היה מוטל עליו לקיים את החיוב, אלא שאנו מסתפקים האם בשל כך שיקל לקיים את חיובו בתחילת הזמן ודחה עד שנאנס א"כ שוב א"א להחשיבו "אנוס", או דלמא כיוון שעוד לא הגיע סוף הזמן לקיום החיוב, ולבסוף נאנס, שפיר נימא דהוי אנוס.

אבל אין זה דומה ל"היתה אבן מונחת לו בחיקו", שבתחילה בשעה שישב עם האבן בחיקו עוד לא היה מוטל עליו כל חיוב או איסור, ולבסוף בשעה ששכח וקם ונפלה האבן, הא הוי אנוס.

ועוד יש להקשות, דהנה ה"אגודה" הביא ראיה ברורה לשיטתו מ"בתי ערי חומה", מדהוצרך הלל לתקן שיוכל המוכר לתת את מעותיו בחדר מיוחד עבור גאולת הבית, ושוב לא יצטרך לחפש את הקונה הנטמן מפניו, ואע"ג דבלאו הכי נמי הא הוי ליה המוכר אנוס, היות והקונה הטמין את עצמו מפניו, אלא דמכאן ראיה ד"אנוס ביום האחרון" לא הוי אנוס. ומוטל עלינו לבאר איך יוכל ה"נימוקי יוסף" לדחות את ראייתו הברורה של בעל "האגודה".

## ב. מחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי "טענת אונס" מהני ב"בתי ערי חומה".

אי הוי בכלל "אונס רחמנא פטריה" או דלמא הוי בכלל "אונס רחמנא חייביה".

והנראה להעמיד את מחלוקתם בשני צדדי חקירת רבינו הגר"ח הלוי בדין בתי ערי חומה, אי "הזכות" היא של המוכר או של הקונה.

ה"קצות החושן" (סימן נ"ה, סק"א) הקשה על ראיית "האגודה" מבתי ערי חומה, דהנה אמרין בגמ' פרק "מי שאחזו" (גיטין דף ע"ד ע"א):

"אמר רבא מתקנתו של הלל נשמע 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ונתנה לו', מדעתו מגורשת, על כרחו אינה מגורשת. מדאיצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בעל כרחו דהוי נתינה מכלל דבעלמא נתינה בעל כרחו לא הוי נתינה" עכ"ל.

והמבואר בגמ' הוא שמכך שהוצרך הלל לתקן שיכול המוכר להשליש את מעותיו בחדר מיוחד עבור גאולת ביתו בעכ"ח של הקונה, ויבוא הקונה ויטול משם את המעות מתי שירצה, משמע מינה דבעלמא "נתינה בעכ"ח לא הוי נתינה", ורק כאן תיקן הלל תקנה מיוחדת שנתינה בעכ"ח מהני. ומכאן שגם אם הבעל התנה את הגט ב"על מנת שתתני לי מאתים זוז", הרי שאם האשה תיתן לו אותם מדעתו ובהסכמתו היא תהיה מגורשת, אבל אם היא תיתן לו אותם בעכ"ח, אינה מגורשת.

ולכאורה צריך ביאור מדוע הוצרך הלל לתקן דבכה"ג נתינה בעכ"ח תהני? הלא אם הקונה אינו רוצה לקבל את המעות, אף אם נתינה בעכ"ח לא מהני, תיפוק ליה דהוי אונס דמוכר, והרי "אונס רחמנא פטריה" וא"כ הבית לא ייחלט לקונה.

אלא דעכ"ח למימר דפשיטא ליה להגמ' דבדין "בתי ערי חומה" טענת אונס לא מהניא כלל<sup>10</sup>. ואפילו אם אירעו אונס שלא היה יכול לפדותו במשך כל השנה הכי נמי אין הבית חוזר למוכר<sup>11</sup>. ומבאר ה"קצות החושן" דהוי ליה כמו האומר "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז" ואירע לה אונס שלא היתה יכולה ליתן, אפילו הכי כל זמן שלא נתנה אינה מגורשת. כיוון דהוי "אונס רחמנא חייביה"<sup>12</sup> ולא אמרין "אונס כמאן דעבד".

<sup>10</sup> ולכאורה קושיית ה"קצות החושן" צ"ב, שהלא "האגודה" ס"ל דמאי דלא מהני ליה טענת אונס היא גופא משום דהוי "אונס ביום אחרון", ולא משום שטענת אונס לא מהני ליה כלל. וזו גופא ראיית "האגודה". ותיירץ בהערות "מילואי חותם" על ה"קצות החושן", דאונס מחמת שלא רוצה הלוקח לקבל, הא הוי בכל השנה, שמסתמא כשם שלא רוצה לקבל ביום האחרון, כך גם לא היה מוכן לקבל בשאר הימים שתוך י"ב חודש, ואין זה "אונס ביום אחרון", ומדוע לא יוכל לטעון כזו טענת אונס? אלא דעכ"ח דבבתי ערי חומה לא מהני טענת אונס כלל. ומה שא"כ באונס של "נטמן" שהקונה מחביא את עצמו, בזה שפיר אפשר לטעון דהוי "אונס ביום אחרון", משום שאם היה בא לפני חודש או ב' חודשים, מסתמא לא היה הקונה נטמן, שהרי אינו יכול להטמין עצמו י"ב חודש ולהניח כל שדותיו ועסקיו.

<sup>11</sup> וכן כתב ה"מגן אברהם" בשו"ע הלכות תפילה (סימן ק"ח, סק"א) וזו לשונו: "נראה לי דאינה ראייה, דהתם לא מהני אונס, מידי דהוי אהלווהו על שדהו והתנה לפדותו תוך ג' שנים ואירעו אונס ולא פדאו שהוא חלוט לו, כמו שכתב ה"בית יוסף" בחו"מ (סימן ר"ז, ס"י) עכ"ל. אמנם בהגהות רעק"א שם כתב שלא מצא כן בחו"מ, ושהדבר פשוט דבאמת אינו חלוט לו, דהוי אונס.

<sup>12</sup> זו לשון הגמ' בירושלמי קידושין (פ"ג, ה"ב) ובגיטין (פ"ז, ה"ו): "שטר סימפון (פירוש שטר קידושין) והתנה אם לא אבוא ביום פלוני למכנסך לא יהיה כלום. אירע לו אונס, רבי יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עביד ריש לקיש אמר כמאן דעביד" עכ"ל. והלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש.

ס"א) בהבנת דברי הר"ן בקידושין (דף כ"ה ע"א מדפי הרי"ף) ביאר את דברי ר' יוחנן דס"ל "אונסא כמאן דלא עביד" דהוא מטעם "אונס רחמנא חייביה לא אמרין". וזו לשון הש"ך בתוך דבריו: "ר' יוחנן אומר אונסא כמאן דלא עבד, ואין הכי נמי דס"ל לר' יוחנן דהיכא דאדם מחייב עצמו נגד חבירו בדבר שלא היה חייב על תנאי, ואירעו אונס לזה שחייב עצמו שלא קיים התנאי, פטור, והרי הדבר כמו שהיה מקודם, דאונס רחמנא פטריה. אבל מי שחייב עצמו נגד חבירו בדבר שלא היה חייב ע"מ שיעשה לו חבירו איזה ענין פלוני ואירעו אונס לחבירו אין המתחייב חייב בשביל אונסו של זה, דאונס רחמנא פטריה אמרין אבל אונס רחמנא חייביה לא אמרין, ומה לו בזה שאירעו לחבירו אונס הרי לא קיבל על עצמו חיוב

וזו היא לשון ה"קצות החושן":

"והכא נמי בית בבתי ערי חומה תיכף נקנה ללוקח, אלא שציוותה התורה על תנאי שתהיה רשות ביד המוכר לפדותו תוך שנים עשר חודש, וכל שלא פדאו אפילו על ידי אונס, אין השדה חוזר למוכר, והוי כמו "אונס דרחמנא חייביה" ולא אמרינן כן".

והמבואר בדבריו הוא דכל בית בבתי ערי חומה באמת נקנה ללוקח לגמרי כבר בתחילה, אלא שרשאי המוכר לפדותו ולקנותו בחזרה בתוך י"ב חודש. אך אם לא פדאו בתוך י"ב חודש, אפילו מחמת אונס, אין הבית חוזר למוכר, כיוון ד"אונס רחמנא פטריה" אמרינן, דהיינו שע"י האונס יכול האדם להיפטר מחיוב שהוטל עליו, אבל "אונס רחמנא חייביה לאחר" לא אמרינן, דהיינו שאין האחד יכול ע"י טענת אונס לחייב את השני. וכיוון שהבית כבר נקנה לגמרי לקונה, שוב א"א ע"י טענת אונס של המוכר לחייב את הקונה להחזיר את הבית שקנה כדון, דאונס רחמנא חייביה לאחר לא אמרינן.

ועוד כתב ה"קצות החושן" ד"אונס לאו כמאן דעביד", כלומר שאם המוכר רוצה לגאול את ביתו הרי עליו לשוב ולקנותו, וזה א"א שע"י טענת האונס ייחשב הדבר כאילו הוא שב וקנה את ביתו.

והשתא דאמרינן דבבתי ערי חומה אין כלל טענת אונס גם בשאר הימים שבתוך השנה, ולא רק ביום האחרון, א"כ שוב א"א להביא ראיה מדהוצרך הלל לתקנתו למילף מינה ד"אונס ביום האחרון" לא מהני, שהרי בלאו הכי נמי בבתי ערי חומה לא מהני טענת אונס, אף לא ביום ראשון ובשאר הימים שתוך הזמן. ודלא כדברי "האגודה".

אמנם ה"נתיבות המשפט" (שם) חלק על סברת ה"קצות החושן" בדין "בתי ערי חומה", וכתב ה"נתיבות המשפט" שבגמ' בפרק "המוכר שדהו" (ערכין דף ל"א ע"א)<sup>13</sup> אמרינן דבתי ערי חומה הוי ריבית אלא שהתורה התירה, ומבואר מדברי הגמ' דבתי ערי חומה הוי דרך הלואאה, כלומר שהמעות אותן משלם הקונה למוכר הינם הלואאה, והשימוש של הקונה בבית הינו "שכר המתנת המעות" דהיינו תשלומי ריבית על ההלואאה, אלא שהתורה התירה. ואי הכי, כשהמוכר מחזיר את ההלואאה הוא אינו צריך לשוב ולקנות את הבית, משום דלפום קושטא הבית כלל לא נמכר. והוי כמו "מכר על תנאי", שאם יחזיר המוכר את ההלואאה הרי שמעולם הבית לא נמכר. ואם עד תום י"ב חודש לא יחזיר את ההלואאה, אזי יחול המכר.

ולפי זה אם נאנס המוכר מלהחזיר את ההלואאה, שוב הוי בכלל "אונס רחמנא פטריה", שע"י טענת אונס רוצה המוכר לפטור את עצמו מלהחליט את ביתו ביד הקונה. ואין זה "אונס רחמנא חייביה", היות ואין המוכר מבקש לחייב את האחר ע"י טענת אונס שלו, שהרי הבית טרם נחלט לקונה והוא אינו שלו.

והנה רבינו הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל<sup>14</sup> חוקר בדין בתי ערי חומה, אי הזכות היא של המוכר, או דלמא של הקונה, והיינו אי אמרינן דמכירת בית בבתי ערי חומה הוי מכירה עולמית, אלא שהתורה נתנה זכות למוכר

זה אלא על תנאי זה, וכיוון שלא קיים חבירו התנאי אף שהוא מחמת אונס למה יתחייב הוא. ונראה שלזה כיוון הר"ן בקידושין פרק 'האומר' שכתב דטעמא דר' יוחנן דלא דמי קידושין לגירושין דהתם אין הדבר תלוי אלא בו אינו גומר לגרש אלא אם יעבור על התנאי ברצון אבל באונס לא, אבל הכא שהאישה אינה מתקדשת אלא מדעתה הרי אינה מסכמת בקידושין אלא א"כ יקיים תנאו, אבל כל שלא נתקיים אע"פ שנאנס אינה מתרצה בקידושין עכ"ל. ועיין עוד "קצות החושן" (סימן כ"א, סק"א).

<sup>13</sup> במשנה "המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חדש, הרי זה כמין ריבית ואינו ריבית". ובגמ' שם: "והתנאי הרי זו ריבית גמורה אלא שהתורה התירה? אמר ר' יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבנן", ופירש רש"י "דמתניתין ר' יהודה היא דאמר צד אחד בריבית מותר, דריבית הבאה ע"י מכר קרי צד אחד משום דאין בא ליד ריבית משני צדדין, שאם לא יגאלנה ומיחלט לו אין כאן ריבית" עכ"ל. ומבואר דלרבנן הוי ריבית אלא שהתורה התירה. <sup>14</sup> חידושי הגר"ח הלוי בסטנסיל. סימן צ"ט, בעניין "אונס ביום אחרון".

לפדות את הבית עד י"ב חודש, או דלמא המכירה מעיקרא היא "מכירה לזמן" לשנה או עד שיבוא המוכר ויגאלנו בתוך השנה, אלא שאם לא יבוא המוכר ויגאל את ביתו עד תום השנה, התורה נתנה זכות לקונה להחליט מכאן ואילך את הבית לעצמו.

ולכאורה צריך לומר דנפקא מינה בין שני צדדי החקירה היא, אי צריך המוכר קניין חדש בשעה שגואל את ביתו בתוך י"ב חודש. דאי מעיקרא המכירה היא עולמית אלא דזכות המוכר לפדות, א"כ בשעה שפודה הרי הוא צריך לעשות קניין, אך אי נימא דמעיקרא המכירה היא לזמן של י"ב חודש בלבד, אלא שאם לא יפדה המוכר את ביתו ע"י השבת הדמים התורה נתנה זכות ללוקח להחליט את הבית לעצמו, א"כ כאשר המוכר פודה את הבית אין הוא צריך לעשות קניין חדש, כיוון שרק "אי הגאולה" מחליט את הבית ללוקח, וכל זמן שהמוכר גואל הרי שהבית חוזר לרשותו, שהרי מעיקרא מכירתו היתה מוגבלת רק עד גאולתו.<sup>15</sup>

ונראה לומר דשני צדדי החקירה של הגר"ח הם שני צדדי המחלוקת של ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט":

ה"קצות החושן" ס"ל דבבתי ערי חומה המכירה היא עולמית, אלא שהתורה נתנה זכות למוכר לשוב ולקנות את הבית בתוך י"ב חודש אפילו בעכ"ח של הלוקח. אבל אם אירע לו אונס ולא יכל לעשות כן, לאו כל כמינה ע"י טענת אונס להוציא את הבית מידו של הקונה לאחר י"ב חודש, ד"אונס רחמנא חייביה לאחר" לא אמרינן. וממילא שוב אין ראייה כדברי "האגודה" מתקנת הלל בדין בתי ערי חומה לדין "אונס ביום אחרון", שהרי בבתי ערי חומה א"א בכלל לטעון טענת אונס בכל שנת ממכרו, ואין זה משום שהאונס היה ביום האחרון.<sup>16</sup>

ואילו ה"נתיבות המשפט" ס"ל דהמכירה היא רק עד שיפדה המוכר את הלוואתו, ואין זו מכירה עולמית, אלא שהתורה נתנה זכות לקונה להחליט את הבית בידיו אם המוכר לא פדה את הלוואתו עד תום י"ב חודש, אך אם לא יכל המוכר לפדות את הלוואה מחמת אונס, שפיר הוי בכלל "אונס רחמנא פטריה אמרינן", כיוון שהמוכר רוצה ע"י טענת אונס דידיה לפטור את עצמו מלהחליט את ביתו אצל הקונה, ואין זה בכלל "אונס רחמנא חייביה לאחר דלא אמרינן".

## ג. הוכחת "התומים" דהרמב"ם ס"ל כדעת ה"נימוקי יוסף". והכרעת השו"ע בהלכות תפילה.

הערת ה"חיל המקדש" דחקירת רבינו הגר"ח הלוי היא פלוגתא דאמוראי במסכת ערכין, והנראה להקשות לפיכך סתירה בדברי הרמב"ם.

<sup>15</sup> כתב ה"מנחת חינוך" (מצוה של"ט): "ויש להסתפק בשדה שהמוכר גואל, אי צריך קניין שיקנה השדה הזאת בחזרה, כי באמת מכורה עד היובל רק התורה נתנה רשות להמוכר דיכול לחזור ולקנות בע"כ של הלוקח, וצריך קניין, או אותו הכסף שנותן לו בחזרה בזה קונה. ונפקא מינה אי מקנה לו הלוקח בחזרה מטלטלין אגב מקרקעי בקרקע הזו, אי קנה הפודה כי היה קניין, והוי ליה כאילו חוזר הלוקח והקנה, וקנה, או דלמא דהיא אפקעתא דמלכא וחוזר מאליו במעות שנותן ולא בתורת קניין, א"כ אין נקנין המטלטלין אגב הקרקע. ועיין בערכין וכו' גבי מוכר שדה ביובול הוא וודאי אפקעתא דמלכא כמבואר כמה פעמים בש"ס בלשון הזה. ואין צריך האדון קניין. אך בגאולה דאינו מבואר, אני מסופק אם הוא אפקעתא דמלכא ואין צריך קניין, או צריך, והתורה נתנה לו רשות וקונה בעכ"ח של הלוקח אבל צריך קניין" עכ"ל.

<sup>16</sup> ועיין עוד ב"הגהות רעק"א" על השו"ע (או"ח ק"ח, סק"ה) על דברי ה"מגן אברהם" (סקי"א) וזו לשונו: "שהוא חלוט לו וכו' וראיית האגודה נראה לי לדחות דבבתי ערי חומה המכר נגמר מיד אלא דרחמנא זיכה להמוכר כאלו התנה הלוקח עמו שדה זו שלקחתי ממך אם תיתן לי מעות עד י"ב חודש, מכורה לך מעכשיו. ובקנו מידו על תנאי זה. וכן כתב להדיא בחידושי הרשב"א (פרק ז' דגיטין דף ע"ה ע"א, ד"ה 'תמיה ל') שבכהאי גוונא לא מהני טענת אונס, דסוף סוף לא אקני ליה ביתיה אלא אם יתן לו המעות, אבל אם לא יתן לו אף שהוא מחמת אונס מכל מקום אינו מקנה לו בשביל כך את שלו, כמו שכתב הש"ך (חו"מ סימן כ"א, ס"ק ג') דאונס רחמנא פטריה ולא חייביה ודו"ק".

"התומים" (חו"מ, הלכות דיינים סימן כ"א) מוכיח דהרמב"ם פליג על "האגודה" וס"ל ד"אונס ביום אחרון" הוא אונס, דהנה בהלכות סנהדרין (פ"ז, ה"י) פסק הרמב"ם וזו לשונו:

"מי שקנו מידו שאם לא יבוא ביום פלוני וישבע, יהיה חברו נאמן בטענותיו ויטול כל מה שטען בלא שבועה, או שאם לא יבוא ביום פלוני וישבע ויטול, איבד את זכותו ואין לו כלום ויפטר חברו. ועבר היום ולא בא, נתקיימו התנאים ואבדה זכותו. ואם הביא ראיה שהיה אונס באותו היום הרי זה פטור מקניין זה וישבע כשיתבענו חברו כשהיה מקודם. וכן כל כיוצא בזה".

ובהלכות מכירה (פי"א, הי"ד) שב הרמב"ם וכפל את דינו, וזו לשונו:

"כיצד, הרי שהתפיס שטרו או שוברו בבית דין וקנו מידו שאם לא בא ביום פלוני ינתן שטר זה לבעל דינו, והגיע היום ולא בא, הרי אלו נותנים. ואם עכבו נהר או חולי מלבוא, לא יתנו. וכן כל כיוצא בזה. והוא שיהיה בבית דין חשוב" עכ"ל.

ומבאר "התומים" דטעם הכפילות הוא משום דהרמב"ם ס"ל כה"נימוקי יוסף", דאונס ביום אחרון הוא אונס, וכיוון שאת דין הש"ס האמור בהלכות מכירה במי שהתפיס שטרו בבי"ד ולבסוף עכבו נהר או חולי, אפשר לפרש דהני מילי דווקא אם העיכוב היה כל השלושים יום, אבל אם היה העיכוב ביום האחרון בלבד, לא הוא אונס, וכך בוודאי צריך לומר לדעת "האגודה". לכך כפל הרמב"ם את דינו ושנה אותו שוב בהלכות סנהדרין ושם הכריע להדיא דאף אם היה אונס ב"אותו היום" דהיינו ביום האחרון בלבד ולא בימים שקדמו לו, אפילו הכי הוא אונס, ודלא כדעת "האגודה".

וכך היא לשון ה"תומים":

"ודעת הרמב"ם כהר"ן<sup>17</sup>, ולכך בפי"א מהלכות מכירה העתיק הרמב"ם לישנא דגמ' ואם עכבוהו חולי או נהר מלבוא הרי לא יתנו. ויש לפרש דכל השלושים יום היה העיכוב מצד הנהר או חולשא, כמו שצריך לומר לדעת "האגודה". ולכך בפ"ז מהלכות סנהדרין פירש הדברים ואם הביא ראיה שהיה אונס באותו היום ו"אותו היום" דייקא, שבכל הימים לא היה אונס רק ביום אחרון היה אונסו, וקא משמע לן כהר"ן ודלא כ"האגודה", דמכל מקום קרוי אונס ופטור מקניין. עכ"ל.

והשו"ע בהלכות תפילה (או"ח סימן ק"ח, ס"ח) פסק נמי כה"נימוקי יוסף", ד"מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו ובין כך ובין כך עברה לו השעה", אף זה חשוב אונס ויש לו תשלומין לתפילתו. ומדבריו חזין נמי ד"אונס ביום אחרון" הוא אונס, ודלא כדברי "האגודה".

והנה הובאו לעיל דברי רבינו הגר"ח הלוי זצ"ל, דחקר בעניין מוכר בית בבתי ערי חומה, אם המכירה היא עולמית אלא שהתורה נתנה זכות למוכר שעד שנה הוא יכול לפדות את הבית מידי הלוקח, או דלמא המכירה היא מעיקרא רק עד שנה, אלא שהתורה נתנה זכות ללוקח דאם לא פדה המוכר את הבית עד שנה, ייחלט הבית ביד הלוקח.

<sup>17</sup> צריך לומר ה"נימוקי יוסף". ובכמה וכמה דוכתי איתא "הר"ן" וצריך לומר ה"נימוקי יוסף".



ובספר "חיל המקדש"<sup>18</sup> כתב להעיר דחקירת הגר"ח היא לכאורה מחלוקת ערוכה בש"ס דידן בפרק "המוכר שדהו", דתנן התם (ערכין דף ל"א ע"א): "המוכר בית בבתי ערי חומה וכו' אין מונין שנה אלא משעה שמכר, שנאמר 'עד מלאת לו שנה'<sup>19</sup>", ובגמ' שם (דף ל"א ע"ב) שנינו:

"תנו רבנן: 'שנה', איני יודע אם שנה לראשון אם שנה לשני, כשהוא אומר 'עד מלאת לו שנה תמימה' הוי שנה לראשון".

ומקשה הש"ס: "למי חלוט?" מי מהלוקחים זוכה בחליטה? ומבאר רש"י (ד"ה "שנה"):

"כגון מכרה ראובן לשמעון בניסן, ושמעון ללוי בתשרי, והוא אמינא ראובן שמכרה ראשון מחשב עם לוי ויהא לו רשות לגאלה עד תשרי הבא, השתא דכתיב 'לו' משמע דאמוכר ראשון קא מהדר" עכ"ל.

דהיינו שאנו מונים שנה מהמכירה הראשונה ולא מהמכירה השנייה, וראובן יכול לגאול רק עד תום שנה מן המכירה שלו, שהיא המכירה הראשונה. ועוד איתא שם בגמ': "ר' אלעזר אמר לראשון חלוט, ר' יוחנן אמר לשני חלוט", שאם לא יגאל המוכר הראשון עד תום שנת ממכרו, לדעת ר' אלעזר ייחלט הבית לקונה הראשון, ולדעת ר' יוחנן ייחלט הבית לקונה השני. ושוב מקשה הש"ס: "בשלמא לר' אלעזר, דלדידיה קא מנינן", שהרי אנו מונים שנה מן המכירה הראשונה וא"כ אתי שפיר דברי ר' אלעזר שהבית נחלט לקונה הראשון ולא לשני, "אלא לר' יוחנן מאי טעמא?" ומשני הש"ס: "אמר ר' אבא בר ממל מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו מכר", דסברת ר' יוחנן היא דבשעה שמכר הקונה הראשון לקונה השני, מכר את הבית עם כל זכות שהיתה לו בו, ובכלל זה הזכות להחליט את הבית אם לא יגאלנו המוכר הראשון בתוך שנה למכירתו.

ולכאורה כל הטענה של "מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו מכר" היא טענה שאפשר לאומרה רק אי סבירא לן דהמכירה היא רק לשנה אלא דיש זכות ללוקח להחליט את הבית אם לא פדאו המוכר עד תום השנה, דא"כ הרי יש ללוקח בית לשנה עם "זכות חליטה", וכשהוא מוכר את הבית הוא מוכר נמי את זכות החליטה שבידו. מה שא"כ אי סבירא לן דהמכירה היא עולמית אלא דיש זכות למוכר לפדות את הבית עד תום שנה, א"כ הבית הוא של הקונה הראשון, אך אין לו בו שום זכות נוספת, שהרי הזכות היא של המוכר הראשון שהוא יכול לפדות את הבית, ואין זו זכותו של הלוקח. ואי הכי הרי שוב א"א לומר על המכירה של הקונה הראשון לשני "מה מכר ראשון לשני כל זכות שבידו מכר", שהרי זכות זו כלל איננה שלו<sup>20</sup>.

ומכאן מוכח דר' יוחנן ס"ל דהמכירה היא לשנה, והזכות היא של הלוקח להחליט את הבית לעצמו אם לא נפדה לאחר תום שנה, והוא יכול למכור גם את זכותו זו, וממילא הבית נחלט ללוקח השני, שהרי הוא קנה גם את זכות החליטה. ואילו ר' אלעזר ס"ל דהמכירה היא עולמית והזכות היא של המוכר לפדות עד תום שנה, ואין הלוקח יכול למכור זכות זו שאיננה שלו. וממילא אם המוכר הראשון לא פדה את הבית, פשיטא שהוא נחלט לקונה הראשון.

ולכאורה יש להקשות טובא, דאם איתא כדברי ה"חיל המקדש" דחקירת הגר"ח הלוי היא פלוגתא דהנך אמוראי בערכין, א"כ שוב צריכים ביאור דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם בהלכות "שמיטה ויובל"<sup>21</sup> פוסק להלכה שהבית נחלט לשני כדעת ר' יוחנן, ולפי זה הרמב"ם ס"ל דהמכירה היא לשנה, והזכות היא של הלוקח להחליט את הבית לאחר תום השנה, ושפיר מוכר הלוקח הראשון את זכותו זו ללוקח השני. והנה הרי "התומים" כבר הוכיח דהרמב"ם בהלכות סנהדרין פוסק דלא כ"האגודה", וס"ל להרמב"ם דאונס ביום אחרון הוי אונס, ואם הרמב"ם בהלכות "שמיטה ויובל" ס"ל כר' יוחנן, והיינו שהבית נמכר רק לשנה, א"כ אם אירע אונס למוכר שפיר הוי בכלל

<sup>18</sup> להגר"ר חיים יעקב לוין, בן הגה"צ ר' אריה זצ"ל.

<sup>19</sup> "ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לא (קרי "לו") חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו לא יצא ביובל" (ויקרא כ"ה, ל').

<sup>20</sup> "ואדרבה הדין נותן דכיוון דהבית הוי שלו לגמרי א"כ צריך להיחשב כאילו מכר לו הלוקח בית שלו בערי חומה, וצריך למנות מיום שמכר לו הוא" ("חיל המקדש" שם).

<sup>21</sup> וזו לשון הרמב"ם ("שמיטה ויובל" פ"ב, ה"ד): "מכר לראשון וראשון לשני בתוך השנה, מונין לראשון. כיוון ששלמה שנה ראשונה הוחלט הבית ביד השני, שהמוכר מכר לשני כל זכות שתבוא לידו" עכ"ל. ועיין עוד ב"כסף משנה" שם דהלכה כר' יוחנן לגבי ר' אלעזר, דאין הלכה כתלמיד במקום הרב.

"אונס רחמנא פטריה", שרוצה המוכר לפטור את עצמו מלהחליט את ביתו ביד הקונה, ואונס רחמנא פטריה אמרינן, וא"כ נמצא דבבתי ערי חומה טענת אונס שפיר מהני, ושוב שפיר איכא למילף מדהוצרך הלל לתקן שיוכל המוכר להשליש מעותיו בחדר עבור פדיון הבית ביום האחרון של השנה, כדי שלא יועיל לקונה להיטמן מפניו ביום האחרון, מכלל דאי לאו תקנתו, טענת "אונס ביום אחרון" לא הוי מהניא ליה, וכדברי "האגודה", שהרי טענת אונס מהני בבתי ערי חומה, ורק ביום אחרון טענת אונס לא מהני. וא"כ איך יתכן שבהלכות סנהדרין ס"ל לרמב"ם ד"אונס ביום אחרון" הוי אונס דלא כ"האגודה".

## ד. שני אופנים ביישוב דברי הרמב"ם. ושתי ראיות לשיטת ה"נימוקי יוסף" והרמב"ם, ודלא כ"האגודה".

ונראה ליישב את דברי הרמב"ם בשני אופנים:

**האופן הראשון.** דמצינו למימר דלא כה"חיל המקדש", דר' יוחנן נמי ס"ל שהמכירה היא עולמית, ואעפ"כ ס"ל דהוי בכלל "מה מכר ראשון לשני כל זכות שבידו מכר", משום דמכל מקום הרי קניינו של הלוקח הראשון לא היה מוחלט, שהרי הזכות ביד המוכר לבוא ולפדות את ביתו עד תום השנה. אמנם לאחר תום השנה כבר אין המוכר הראשון יכול לפדות את הבית, וזו גופא הזכות שמוכר הלוקח הראשון ללוקח השני, היינו הזכות שלאחר תום השנה שוב לא יהיה ביד המוכר הראשון לפדות את הבית, ומשם ואילך יהיה הקניין מוחלט וגמור.

**והאופן השני** הוא כשיטת ה"נתיבות המשפט" דלעיל, דהנה ה"נתיבות המשפט" אמנם פליג על ה"קצות החושן", וס"ל דבבתי ערי חומה המכירה היא לשנה בלבד, והזכות היא של הלוקח להחליט את הבית לאחריה, וממילא שפיר מצי המוכר להיחשב בכלל "אונס רחמנא פטריה" דאמרינן, ואין זה בכלל "אונס רחמנא חייביה לאחר" דלא אמרינן. ואעפ"כ כתב ה"נתיבות המשפט" לדחות את ראיית "האגודה" מבתי ערי חומה, וס"ל דאמנם לא מהני טענת אונס בבתי ערי חומה אך מטעמא אחרינא הוא דלא מהני, והוא דהא אם אין למוכר מעות אין לך אונס גדול מזה, ואפילו הכי אינו יכול לפדותו אחר תום השנה, דהא "והשיגה ידו"<sup>22</sup> כתיב, וחזינו מהכא דהתורה עצמה גזרה דאונס בבתי ערי חומה לא מהני.

וא"כ הכא נמי מצינו למימר אליבא דהרמב"ם, דמחד גיסא הרמב"ם ס"ל דהמכירה היא לשנה בלבד והזכות היא של הלוקח להחליט את הבית לעצמו עם תום השנה, ומאידך גיסא שפיר ס"ל דטענת אונס בבתי ערי חומה לא מהני כיוון שהתורה עצמה גזרה כן, וכדברי ה"נתיבות המשפט". וממילא שוב ליתא לראיית "האגודה" להך דינא ד"אונס ביום אחרון" מהך דבתי ערי חומה, כיוון דבבתי ערי חומה לא מהני טענת אונס כלל אף לא בתוך השנה ולא רק ביום האחרון. ושפיר ס"ל לרמב"ם דבעלמא אונס ביום האחרון וודאי מהני.

ונראה עוד להביא שתי ראיות לשיטת ה"נימוקי יוסף" והרמב"ם, ודלא כדעת "האגודה":

**ראיה ראשונה** כתב ה"קצות החושן", והיא מהגמ' ריש מסכת כתובות (דף ב' ע"ב) שם רוצה הגמ' להוכיח ד"אין אונס בגיטין" מהא דתנן "הנותן גט לאשתו ואמר הרי זה גיטיך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, ומת, אינו גט", טעמא דמת, אינו גט, דאין גט לאחר מיתה, אבל "חלה", אע"פ שנאנס מלקיים את תנאו, הרי זה גט, שמע מינה דאין טענת אונס בגיטין.

22 "איש כי לא יהיה לו גואל, והשיגה ידו, ומצא כדי גאולתו" (ויקרא כ"ה, כ"ו). ושנינו במסכת ערכין: "והשיגה ידו - אבל אינו לווא וגואל" (מתני', דף ט' ע"ב).

ולכאורה אם איתא כדברי "האגודה", דלמא דווקא אם חלה בימים האחרונים הרי זה גט, דאונס ביום האחרון לא מהני, שכן היתה לו שהות לבוא קודם לכן, וכיוון שלא בא עד עתה שנאנס, אמרינן "אונס ביום אחרון" אינו אונס. אבל בעלמא יש אונס בגיטין, ואם נאנס כבר מתחילה הוי אונס.

אלא דמוכח מהגמ' דס"ל שאין אנו מחלקים בין סתם אונס ל"אונס ביום אחרון", ואין סברא לומר דדווקא אונס ביום אחרון אינו אונס. או דאמרינן דיש אונס אף ביום אחרון, או דאמרינן דאין אונס אף כשנאנס כבר מתחילה. ודלא כדעת "האגודה" שרוצה לחלק ולומר דאף אם בעלמא יש אונס, "ביום אחרון" אין אונס.

**וראיה שניה** נראה לי לומר, דהנה הגמ' במסכת גיטין (דף ע"ה ע"א) בלישנא בתרא רוצה להוכיח ד"נתינה בעכ"ח הוי נתינה" מתקנתו של הלל בבתי ערי חומה, דהתקין הלל שיכול המוכר לפדות את ביתו ע"י שיתן את מעות הפדיון בחדר מיוחד והלוקח יטול משם את מעותיו מתי שירצה, וע"י זה שוב אין הלוקח יכול להטמין את עצמו ולהימלט מקבלת המעות כדי שתעבור השנה ויחלט הבית בידו, שכן המוכר רשאי לתת את מעות הפדיון באותו חדר מיוחד בעכ"ח של הלוקח. והגמ' מדייקת דכל מאי דאיצטריך ליה להלל לתקן הוי דווקא "נתינה בעכ"ח" שלא בפניו של המקבל, שהרי הלוקח הטמין את עצמו, אבל "בפניו" של הלוקח גם אילולא תקנת הלל, "נתינה בעכ"ח הוי נתינה".

וילפינן מינה דאף הנותן גט לאשתו על מנת שתיתן לו מאתיים זוז, יכולה האישה לתת לו את המעות בעכ"ח, כיוון דנתינה בעכ"ח הוי נתינה.

והנה אי נימא דבבתי ערי חומה המוכר הוא הבעלים על הבית הנמכר, כיוון דהמכירה היא רק עד תום השנה, והתשלום שקיבל מהלוקח הוא כהלואה בידו, אלא דזכות ביד הלוקח להחליט את הבית בידו לאחר תום השנה אם לא פדאו המוכר ע"י פירעון תשלום הלואה. א"כ לכאורה יש לחלק בסברא בין "בתי ערי חומה" ובין "הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתיים זוז", מאחר ובבתי ערי חומה, כיוון שהמוכר הוא עדיין בעל הבית, הרי שמסתבר יותר לומר שהוא יכול לתת את תשלום פירעון הלואה ללוקח על מנת להשאיר את ביתו בחזקתו, אף אם הלוקח מתנגד לכן. ואפשר דדווקא ככה"ג הוא דאמרינן "נתינה בעכ"ח הוי נתינה", כיוון דרשאי בעל הבית לפדות את ביתו ולמנוע את החלטתו בידי הלוקח, ולאו כל כמיניה דהלוקח להחליט את הבית בידיו ע"י שיסרב לקבל את דמי הפירעון.

מה שא"כ "הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתיים זוז", שהאישה הינה בחזקת אשת איש כל זמן שלא חל הגט, ומהיכי תיתי לחדש שתוכל לסלק את בעלה ממנה ע"י שתיתן בידיו את מאתיים הזוזים בעכ"ח ונגד רצונו.

אלא שצריכים אנו לומר דבאמת המכירה ב"בתי ערי חומה" היא מכירה עולמית, ורק זכות ביד המוכר לקנות בחזרה את ביתו באם יפרע את פדיונו עד תום שנת ממכרו. ומשום הכי שפיר ילפינן מינה ד"נתינה בעכ"ח הוי נתינה" אף ב"הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתיים זוז", דכי היכי דיכול המוכר בית בבתי ערי חומה לתת את פירעון חובו ולקנות בחזרה את ביתו אפילו בעכ"ח דהלוקח, הכי נמי יכולה האישה לתת את מאתיים הזוזים לקנות בכך את עצמה אפילו בעכ"ח דבעל.

ואי הכי דמוכח מדברי הגמ' דמכירת בית בבתי ערי חומה היא מכירה עולמית, הרי שטענת אונס לא מהני, שאם ירצה המוכר למנוע את החלטת הבית בידי הקונה לאחר שנת ממכרו ע"י שיטען טענת אונס שלא יכל לפרוע את חובו בתוך השנה, אף אגן נימא ליה "אונס רחמנא חייביה לאחר לא אמרינן", דלאו כל כמיניה דהמוכר להוציא את הבית שכבר נמכר עולמית מתחת ידי הלוקח ע"י טענת אונס שלו.

ומעתה שוב הדרינן למימר דאזדא לה ראיית "האגודה" להך ד"אונס ביום אחרון" מהך דתקנת הלל ב"בתי ערי חומה", מאחר ויתכן לומר דאמנם בעלמא כל היכא דאמרינן אונס רחמנא פטריה, אמרינן נמי "אונס ליום אחרון הוי אונס" כדעת ה"נימוקי יוסף" והרמב"ם, ואעפ"כ הוצרך הלל לתקן את תקנתו, משום דבלאו תקנתו לא היה המוכר יכול לטעון טענת אונס כלל אפילו בשאר הימים נמי, ולא רק ביום האחרון, כיוון ד"אונס רחמנא חייביה לאחר לא אמרינן".

## ה. העולה מכלל הדברים:

- מי שדחה את בדיקת החמץ עד הרגעים האחרונים בהם ניתן לקיימה, ולבסוף נאנס ע"י חולי ושוב לא יכל לקיימה, ומי שנדר לעשות דבר בתוך שלושים יום, ולא נאנס בתוך הזמן, אך דחה את קיום הנדר עד יום השלושים וביום זה נאנס ולא יכל לקיים את נדרו, ומי שדחה את תפילתו בתוך זמנה, והתכווין להתפלל לאחר מכן לפני סוף זמן התפילה, ולבסוף נאנס ולא התפלל. בכל אלה וכיצא בהם, באנו למחלוקת ה"נימוקי יוסף" ו"האגודה".
- הכרעת השו"ע בהלכות תפילה היא כדעת ה"נימוקי יוסף". והרמ"א ביו"ד הביא בשם "יש אומרים" גם את שיטת "האגודה".
- ביררנו את ראיית ה"נימוקי יוסף" מ"היתה אבן מונחת לו בחיקו, ושכח ועמד ונפלה, דפטור מד' דברים". ואת ראיית "האגודה" מתקנת הלל ב"בתי ערי חומה".
- עסקנו במחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי "טענת אונס" מהני ב"בתי ערי חומה", אי הוי בכלל "אונס רחמנא פטריה אמרינן", או דהוי בכלל "אונס רחמנא חייביה" דלא אמרינן. ותלינו את מחלוקתם בשני צדדי חקירת רבינו הגר"ח הלוי מבריסק בדין בתי ערי חומה, אי "הזכות" היא של המוכר או של הקונה.
- הבאנו את הוכחת "התומים" דהרמב"ם ס"ל כה"נימוקי יוסף". ואת הערת ה"חיל המקדש" דחקירת הגר"ח היא פלוגתא דר' אלעזר ור' יוחנן במסכת ערכין, והקשינו לדבריו סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם אליבא דהתומים.

תירצנו שני תירוצים על הרמב"ם:

- האחד- דר' יוחנן נמי ס"ל שהמכירה היא עולמית, ואעפ"כ ס"ל דהוי בכלל "מה מכר ראשון לשני כל זכות שבידו מכר", והזכות היא שלאחר תום השנה שוב לא יהיה ביד המוכר הראשון לפדות את הבית, ומשם ואילך יהיה הקניין מוחלט וגמור.
- והשני- עפ"י דברי ה"נתיבות המשפט", דגזירת הכתוב היא שטענת אונס בבתי ערי חומה לא מהני, דהא אם אין למוכר מעות אין לך אונס גדול מזה, ואפילו הכי אינו יכול לפדותו אחר תום השנה.

והבאנו שתי ראיות לשיטת ה"נימוקי יוסף" והרמב"ם דלא כ"האגודה":

- האחת- ראיית ה"קצות החושן" מהגמ' בריש מסכת כתובות "טעמא דמת, הא חלה הרי זה גט, שמע מינה דאין אונס בגיטין", ולא אמרינן דלמא דווקא בחלה בימים האחרונים אין אונס, וחזינן דהש"ס לא נחית לחלק בין אונס מתחילה ובין "אונס ביום האחרון".
- והשנייה- ממאי דבגמ' בגיטין (דף ע"ה) בלישנא בתרא, ילפינן דין הנותן גט על מנת שתתני לי מאתיים זוז לעניין "נתינה בעכ"ח בפניו הוי נתינה" מתקנת הלל ב"בתי ערי חומה". וחזינן דהש"ס לא נחית

## אונס ליום אחרון

לחלק בין האישה הנותנת בגיטין ובין המוכר הנותן בבתי ערי חומה, ושמע מינה דס"ל דבבתי ערי חומה המכירה היא עולמית.

ובתוך הדברים התבארו גדרי "אונס ביום האחרון" "אונס רחמנא פטריה" ו"אונס רחמנא חייביה", "אונס כמאן דעביד או לאו כמאן דעביד", וגדרי גאולת בתי ערי חומה.



## תשל"ט - קניין אגב

<sup>1</sup> תנן בפרק האישה נקנית (קידושין דף כ"ו ע"א):

"נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה".

ופירש רש"י: "אם מכר מטלטלין עם קרקע, כיוון שקנה לוקח את הקרקע באחד משלושה קניינים נקנים מטלטלין עימה".

ובגמ' איתא: "מנא הני מילי? אמר חזקיה דאמר קרא<sup>2</sup> ויתן להם אביהם מתנות וגו' עם ערי מצורות ביהודה"<sup>3</sup>.

בסימן זה נעסוק בגדרי קניין אגב, נחקור אם אופן פעולת קניין זה הוא שהבעלים מבטלים את המטלטלין בדעתם כלפי הקרקע, ומאחר והקרקע נקנית אף המטלטלין נקנים עימה, או דלמא פעולת הקניין בקרקע היא רק צורה של מעשה הקניין, וזהו אופן של קניין מטלטלין שנעשה ע"י מעשה קניין בקרקע. נברר אם בקניין אגב בעינן שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, ואם בעינן שיאמר המקנה לקונה "קני אגב קרקע", נבאר אם מהני קניין אגב בעבדים שהם כמטלטלי דנייד, ואם בעינן שהם יהיו עומדין בתוך הקרקע.

נעסוק בקניין חצר ונברר אם חצר שכורה קונה למשכיר או לשוכר, ומה יהיה הדין באופן שדעת אחרת מקנה לשוכר או באופן ששכרה ע"מ שיוכל לקנות בה, ואם מהני שמקנה לו את הקרקע רק לצורך קניין המטלטלין דהיינו "קני ע"מ לקנות", הן בקניין חצר והן בקניין אגב. ומה בין קניין חצר לקניין אגב.

נבאר אם מהני קניין אגב בהפקר או רק במקח ובמתנה, בין בצבורין ובין בשאינם צבורין, ומה בין קנייני גזילה לקנייני בעלות, ואם שטר הנקנה עם הקרקע נקנה מתורת קניין אגב או מתורת גוף הקניין שנעשה בקרקע.

נברר אם בקניין אגב בעינן שיתן את דמי כל המטלטלין כדי שיחול הקניין כנגד כולן, בין אם המקנה קא עייל ונפיק אזוזי ובין אם לא קא עייל ונפיק אזוזי, ואם איכא בהא פלוגתא דאמוראי, ומדוע השמיט הרמב"ם דין זה מהלכות קניין אגב. ומה יהיה הדין כשקונה מן ההפקר או בקניין גזילה שאין הוא משלם בהם דמים כלל.

נעמוד על שיטת הרמב"ם אם ס"ל שאגב קונה מן ההפקר, ומה שניתן לתלות בזה אם ס"ל דבעינן באגב שיתן דמי כולן. ואמאי לא גזרינן שלא יקנה מתורת אגב כלל שמא יאמר לו "נשרפו חטיף בעלייה", אם איתא דבעינן באגב שיתן דמי כולן, כמו שמצינו שגזרו כן בקניין כסף לר' יוחנן דס"ל דבר תורה מעות קונות, ומה שניתן לתלות אף בזה נמי אם אמנם ס"ל לרמב"ם דבעינן באגב שיתן דמי כולן.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשל"ט ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

<sup>2</sup> "ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף לזהב ולמגנות עם ערי מצורות ביהודה, ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור" (דברי הימים ב', כ"א, ג').

<sup>3</sup> כתב הריטב"א בסוגיין (ד"ה "מנא הני מילי אמר חזקיה") דבפרק ארבעה אבות (בבא קמא דף י"ב ע"א) מוכח קצת שאין דין אגב מדברי תורה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, דמשום הכי אין מטלטלין נקנין אגב עבדים אע"ג דמדאורייתא עבדא כמקרקעי דמי, כיוון שלעניין מילי דרבנן עבדא כמטלטלי. וכן כתבו שם התוס' (ד"ה אנא), וכן כתב שם הרא"ש (אות י"ד, ד"ה בעל חוב) דקניין אגב הוי מדרבנן וביאר ב"פ לפולא חריפתא" דקרא ד"ויתן להם אביהם" אסמכתא בעלמא, ושכן כתב הרא"ש בפרק הגוזל קמא. אך בריטב"א כתב דאיכא למימר דאגב הוי מדאורייתא, ומה שאין מטלטלין נקנין אגב עבדים הוא משום דעבדא הוי כמקרקעי דנייד, ואנן בעינן דליהוי דומיא דערים בצורות וליכא. וכן משמע בתוס' בקידושין (דף ה' ע"א, ד"ה "שכן פודין בו") דקניין אגב הוי מדאורייתא, ועיין עוד ב"לחם משנה" הלכות מכירה (פ"ו, ה"ד).

ומתוך הדברים יתבארו כמה הגדרות ופרטי דינים בקניין אגב ובקניין חצר, ויתלבנו כמה מחלוקות וסברות בדברי הראשונים והאחרונים.

## א. קניין אגב במטלטלי דניידי, אי בעינן שיהיו המטלטלין צבורין בקרקע, מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

**חקירה בגדר קניין אגב אי הבעלים מבטלים את המטלטלין בדעתם כלפי הקרקע, או דלמא הוי רק צורה של מעשה הקניין. ביאור ה"אבן האזל" דבהני תרי הצדדים קמיפלגי הרמב"ם והראב"ד.**

הגמ' בקידושין (שם) מסתפקת אי בעינן בקניין אגב שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, או דלמא לא בעינן צבורין ויכול הקונה לקנות את המטלטלין אגב הקרקע אף שהם מונחים במקום אחר, ואסקינן (שם דף כ"ז ע"א) "הלכתא צבורין לא בעינן, אגב וקני בעינן", והיינו שאמנם אין צריך שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, אך צריך המוכר לומר לקונה "קני קרקע וקני מטלטלין אגבה"<sup>4</sup>.

והנה כתב הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"ג, ה"א):

"המקנה עבדים וקרקעות כאחד, החזיק בעבדים לא קנה הקרקעות, החזיק בקרקעות לא קנה עבדים עד שיהיו עומדין בתוך הקרקע, ואע"פ שאמר לו קנה עבדים על גבי קרקע לא קנה עד שיהיו בתוכה, שהעבד מהלך לדעת עצמו".

אך הראב"ד השיג על דבריו וכתב:

"אמר אברהם ולמה בעי שיהיו בתוכה, והרי אמר לו אגב וקני וכבר אמרו דהיכא דאמר ליה אגב לא בעינן צבורין בה, ומה שכתב שהעבד מהלך לדעת עצמו, מה בכך, הא לא בעינן צבורין בה. אלא כי איתא להא מילתא בדלא אמר ליה אגב.

ואיכא דקאי כוונתיה דמטלטלי דניידי לא מהני ליה אגב אלא בעינן צבורין בה, ושמתתא דבבא קמא העבדים וקרקעות הכא נמי משמע. אלא דקשיא עלה שמעתתא דבבא בתרא מכר לו פרה מכר לו טלית מעיד לו עליה, ושמתתא דמאה צאן ומאה חביות, דמהני בהו אגב אפילו במטלטלין דניידי ואע"פ שאינן צבורין בה" עכ"ל.

והיינו שלדעת הרמב"ם בקניין אגב של עבדים ע"ג קרקע בעינן שיהיה העבד עומד ע"ג הקרקע, כיוון שהעבד מהלך לדעת עצמו. ואילו הראב"ד פליג וס"ל דמאחר ואמר המקנה "אגב וקני" כלומר "קנה עבדים ע"ג קרקע", שוב מעתה לא בעינן שיהיו צבורין, אף שהעבד מהלך לדעת עצמו.

<sup>4</sup> כתב השו"ע הלכות "מקח וממכר" (חו"מ סימן ר"ב, ס"ב): "במה דברים אמורים, כשהיו אותם המטלטלין צבורים באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר צריך שיאמר לו קנה מטלטלין אגב קרקע. אפילו היו המטלטלין במדינה אחרת ואמר ליה קנה אותם על גבי קרקע פלונית, כיוון שקנה קרקע נקנו המטלטלין אע"פ שאינם צבורים בתוכה, ואם לא אמר ליה קנה אגב קרקע לא קנה מאחר שאינם צבורים בתוכה". וברמ"א שם כתב: "הגה ויש אומרים דאפילו הם צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אגב קרקע, וכן נראה לי עיקר. ויש אומרים דבעינן דווקא לשון אגב אבל עם לא מהני ויש חולקין" עכ"ל. והנה השו"ע העתיק בזה את לשון הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"ג, ה"ט) שפסק דאם צבורים בתוכה, אינו צריך לומר "אגב וקני", ואם אינם צבורים בתוכה, בעינן שיאמר "אגב וקני". והרמ"א פסק כדעת הראב"ד שהשיג שם על הרמב"ם וס"ל דמדפסקה הגמ' למילתיה וקאמרה: "צבורין לא בעינן, אגב וקני בעינן", משמע דבכל גוונא בעינן שיאמר "אגב וקני", אפילו בצבורין בה.



והנה האחרונים חוקרים מהו הגדר של קניין "אגב"<sup>5</sup>, האם הגדר הוא שהבעלים מחשיבים בדעתם את אותם המטלטלין כטפלים לקרקע, ומאחר והקרקע נקנית אף המטלטלין נקנים עימה, כיוון שהם אחד עם הקרקע ובטלים לגביה. או דלמא הקנאת הקרקע בקניין אגב היא מעשה קניין בעלמא, והיינו שזה הוא אופן של מעשה קניין על המטלטלין שצורתו היא מעשה קניין בקרקע. וכמו שמצינו בקניין סודר ללוי דס"ל בכליו של מקנה, שצורת מעשה הקניין על המטלטלין היא ע"י מעשה קניין במטלטלין אחרים<sup>6</sup>.

ונפקא מינה בין שני הגדרים היא אם בהקנאת מטלטלין בקניין אגב על המוכר להקנות ללוקח זכות בגוף הקרקע ע"מ שהמטלטלין יקנו ללוקח אגב הקרקע, או דלמא יכול המוכר להקנות את המטלטלין אגב הקרקע אף שאין הוא מקנה ללוקח כל זכות בגוף הקרקע, אלא שמעשה הקניין נעשה בקרקע, כגון נעל גדר ופרץ<sup>7</sup>, אך אין היא נקנית ללוקח, כ"א המטלטלין לבדם הם שנקנים לו.

דאי אמרינן שקניין אגב פעולתו נעשית ע"י הקנאת הקרקע אלא שהמטלטלין טפלים לגביה, א"כ בעינן שהמוכר יקנה ללוקח זכות בגוף הקרקע. ואין המוכר יכול להקנות רק את המטלטלין ע"י מעשה הקניין שנעשה בקרקע.

אך אי אמרינן דקניין אגב הוי מעשה קניין בעלמא, א"כ אפשר להקנות את המטלטלין אף אגב קרקע שאין המוכר מקנה ללוקח כל זכות בה, אלא שבמעשה הקניין בקרקע נקנים המטלטלין לבדם.

וה"אבן האזל" (הלכות מכירה שם, ד"ה "ונראה") מבאר דהרמב"ם והראב"ד דפליגי לגבי קניין עבדים אגב קרקע, בהני תרי צדדים קמיפליגי:

הרמב"ם ס"ל דהמטלטלין נטפלים לקרקע ע"י דעת הבעלים, אלא דבעלמא הן נקנין אגב הקרקע אף שאין צבורין בתוכה, כיוון שהדבר תלוי בדעת הבעלים, ומשאמר "קני אגב קרקע" הרי שעשאם טפלים לקרקע בדעתו. אך בעבד שהוא מהלך לדעת עצמו ואינו תלוי בדעת הבעלים, אינו נטפל לקרקע אלא א"כ הוא עומד בתוכה, ואף שיכול אח"כ ללכת משם, עכ"פ מאחר ובשעת הקניין עמד העבד בתוך הקרקע שפיר נטפל אליה.

אבל הראב"ד ס"ל שאמנם בקניין אגב המטלטלין נטפלים לקרקע, אך אין זה מטעם הסברא שהבעלים מבטלים אותם בדעתם כלפי הקרקע, אלא דכך היא צורת קניין אגב, שע"י מעשה קניין בקרקע נקנין המטלטלין, ולכך ס"ל לראב"ד דממה נפשך, אי נימא שצורת הקניין היא שהמטלטלין צבורין על הקרקע באופן קבוע, א"כ עבד שמהלך לדעת עצמו לא יקנה באגב, לא שנא אם אין הוא עומד ע"ג הקרקע ולא שנא אם הוא עומד ע"ג הקרקע, שלעולם אין זו צורת הקניין של אגב, כיוון דבעינן שיהיו המטלטלין צבורין באופן קבוע ע"ג הקרקע. ואי נימא דבעלמא אין צורת הקניין של אגב מצריכה שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע באופן קבוע, א"כ הוא הדין נמי בעבדים, דמאי אכפת לן שהעבד מהלך לדעת עצמו, סוף סוף לא בעינן כלל שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> עיין ב"דברי יחזקאל" סימן מ"ד (אות ז', ד"ה "ויסוד הר דינא תליא"), וכן ב"אבן האזל" המובא לקמן (ראה הערה 8). ועיין עוד ב"אגרות משה" (ח"מ ח"א, סימן נ"ב ענף א') שחקר מעין זה.

<sup>6</sup> איתא בפרק "הזהב" (בבא מציעא דף מ"ז ע"א) במה קונין רב אמר בכליו של קונה ולוי אמר בכליו של מקנה. והנה בשלהי פרק השותפין (נדרים דף מ"ח ע"ב) פליגי אמוראי למאן דאמר "בכליו של קונה" אי המוכר קונה את הסודר לעצמו, דרב נחמן אמר "סודר קני ע"מ להקנות הוא", וביאר שם הר"ן: "דכי יהיב קונה סודריה למקנה אינו מזכהו בו לשום דבר אלא שיהא לו בו קניין בכדי שיקנה לו קרקע שלו" עכ"ל, ורב אשי אמר "ומאן לימא לן דסודר אי תפיס ליה לא מיתפיס" וכפי שביאר הר"ן: "כלומר מנא לך דאי בעי מקנה לעיכוביה לגמרי לא מצי עביד", עכ"ל. ואי נימא כרב נחמן אף ללוי דאמר "בכליו של מקנה", שהקונה מחזיר את הסודר למקנה (ראה שו"ת אחיעזר, אה"ע סימן כ"ח, אות י"א), נמצא שהמוכר מקנה את המטלטלין ע"י שמקנה את הסודר, ואין הקנאת הסודר אלא לצורך מעשה הקניין על המטלטלין בלבד, אף שאין הסודר עצמו נקנה לקונה, וא"כ אף אנן נימא הכי בקניין אגב, שמקנה לו את המטלטלין ע"י שמקנה את הקרקע, ואין הקנאת הקרקע אלא לצורך מעשה הקניין על המטלטלין בלבד, אף שאין הקרקע עצמה נקנית לקונה.

<sup>7</sup> דהיינו קניין חזקה בקרקע. אמנם במתני' איתא דנקנין עם הקרקע בכסף בשטר ובחזקה, ולכאורה צ"ע לסברא זו היכי משכחת לה בכסף ובשטר שנותן כסף על הקרקע או כותב שטר מכירה עליה, ואעפ"כ אין היא נקנית כ"א המטלטלין לבדם.

<sup>8</sup> ה"אבן האזל" מגדיר את שני הצדדים, דהנידון הוא אם הטפלות היא בדין הקניין (דעת הראב"ד), או דלמא הטפלות היא בעצם המטלטלין (דעת הרמב"ם). והיינו האם יש כאן רק צורה של מעשה קניין, או סברא מציאותית שאנו אומדים בדעת הבעלים.

ומבאר ה"אבן האזל" דמהאי טעמא ס"ל לרמב"ם דאם המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, שוב לא בעינן שיאמר המקנה "אגב וקני"<sup>9</sup>, מפני שע"י זה שהמטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, הם נעשים טפלים כלפיה, כיוון דהמציאות היא לפנינו שהם מונחים עליה. אך אם אמר "אגב וקני", שוב לא בעינן שיהיו צבורין בתוכה, כיוון שהבעלים פירשו את דעתם שהם עושים את המטלטלין טפלים לקרקע ובהכי סגי.

אמנם הראב"ד ס"ל דמאי דבעינן שיאמר "אגב וקני" הוא בשביל מעשה הקניין, וא"כ בכה"ג דלא אמר אגב וקני גם צבורין לא מהני, ואם אמר אגב וקני שוב לא בעינן שיהיו צבורין. משום דאין זו שאלה מציאותית האם המטלטלין טפלים לקרקע, ואין אנו נזקקים לכך שהמוכר יבטל את המטלטלין בדעתו כלפי הקרקע, אלא שכך היא צורתו של קניין אגב, שע"י מעשה קניין בקרקע נקנין המטלטלין.

## ב. אי חצר קונה למשכיר או לשוכר, מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

ביאור ה"מגיד משנה" דפליגי בפירוש לשון הש"ס "בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא". קושיית ה"קצות החושן" מעובדא דרבן גמליאל וזקנים, שני תירוצי הש"ך וביאור ה"דברי יחזקאל" דבקניין חצר מהני "קני ע"מ לקנות" כשדעת אחרת מקנה אותו, ומה שא"כ בקניין אגב.

פסק השו"ע בהלכות שוכר (חו"מ סימן ש"ג, ס"ג):

"הזבל שבחצר הרי הוא של שוכר, לפיכך הוא מטפל בו להוציאו, ואם יש שם מנהג הולכים אחר המנהג. במה דברים אמורים כשהיו הבהמות שעשו הזבל של שוכר, אבל אם הבהמות של אחרים הזבל של בעל החצר. שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אע"פ שהיא שכורה ביד אחרים".

והקשה על דבריו ה"קצות החושן" מהא דשנינו (מעשר שני פ"ה מ"ט, ב"מ דף י"א ע"א):

"מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר רבן גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו".

והיינו שרבן גמליאל השכיר את מקומו של מעשר ראשון לר' יהושע שהיה לוי ע"מ שיזכה בו בקניין חצר, וכן השכיר את מקומו של מעשר עני לר' עקיבא שהיה גבאי צדקה ע"מ שיזכה בו נמי בקניין חצר עבור העניים. ואי איתא כדברי השו"ע דחצר המושכרת זוכה עבור המשכיר ולא עבור השוכר, א"כ מאי אהני ליה לרבן גמליאל שהשכירה להם, הלא אף אחרי שהשכירה להם, אין החצר זוכה עבור השוכרים כ"א עבור המשכיר<sup>10</sup>.

ואיתא בגמ' (שם) וכן אמר עולא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, והוא שעומד בצד שדהו, ואיתיביה ר' אבא מהא דרבן גמליאל וזקנים, וכי ר' יהושע ור' עקיבא בצד שדהו של רבן גמליאל היו עומדין? אמר ליה ההוא מרבנן רבן גמליאל מטלטלי אגב מקרקעי הקנה להם. והיינו דמריש הוה אמינא דרבן גמליאל מתורת חצר הקנה להם, והשתא אמר ליה ההוא מרבנן דרבן גמליאל בקניין אגב הקנה להם<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> רמב"ם הלכות מכירה (פ"ג, ה"ט) וראב"ד שם. וראה לעיל הערה 4.

<sup>10</sup> קושיית ה"קצות החושן" היא קושיית הראב"ד כפי שיבואר לקמן, ולכאורה צ"ב, שהרי בגמ' אסקינ דעובדא דרבן גמליאל וזקנים קאי בקניין אגב ולא בקניין חצר, ואדרבה למבואר לעיל אי איתא דבקניין אגב לא בעינן שיקנה זכות בגוף הקרקע מלבד הזכות לקנות אגבה, א"כ יתכן לומר דאף שגוף החצר השכורה הוא של המשכיר, עכ"פ יכול השוכר לקנות מטלטלין אגבה. ולקמן יובאו דברי ה"דברי יחזקאל" ומתוכם נראה דפשיטא ליה שקושיית ה"קצות החושן" קאי על קניין חצר ולא על קניין אגב. ולא מצאתי מי שהעיר בזה.

<sup>11</sup> אמנם למבואר בהוה אמינא בגמ' בבבא מציעא כל זה למאן דאמר דטובת הנאה שבידו לתת את מעשרותיו למי שירצה הוי ממון, והכי ס"ל בגמ' בקידושין. אך למאן דאמר "טובת הנאה אינה ממון" אין הלויים והעניים יכולים לקנות את

והנה דברי השו"ע הנזכרים הם לשון הרמב"ם בהלכות שכירות (פ"ו, ה"ה), ויסודם בש"ס איתא קמן בפרק "השואל את הפרה" (ב"מ דף ק"א ע"ב) דתנן התם המשכיר בית לחבירו, "הזבל של בעל הבית", ומותבין עלה בגמ' (דף ק"ב ע"א):

"במאי עסקינן? אילימא בחצר דאגיר ליה לשוכר ותורי דשוכר, אמאי של בעל הבית? אלא בחצר דלא אגירא לשוכר ותורי דמשכיר, פשיטא! לא צריכא, בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא קמו בה. מסייע ליה לר' יוסי ברבי חנינא דא"ר יוסי ברבי חנינא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו".

והיינו דאי איירי בחצר שכורה ובשוורים של השוכר, אמאי הזבל של בעל הבית, ואי איירי שהבית שכור אך החצר לא הושכרה ובשוורים של המשכיר, פשיטא שהזבל של בעל הבית, ומאי קא אתא לאשמועין. אלא דאיירי בחצר דמשכיר ובשוורים דאתו מעלמא, וקא משמע לן מתני' שהמשכיר זוכה בזבל של השוורים דאתו מעלמא ע"י קניין חצירו, וכדר' יוסי ברבי חנינא שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו.

והנה יש להסתפק כיצד לפרש את לשון הגמ' "בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא", אי כוונת הגמ' לאוקמי בכה"ג שהמשכיר לא השכיר את החצר כלל, והכי יתפרש "בחצר דמשכיר", היינו שלא השכירה כלל. או דלמא כוונת הגמ' לאוקמי בכה"ג שהשכיר את החצר, והכי יתפרש "בחצר דמשכיר" כלומר אע"פ שהחצר שכורה ביד השוכר מכל מקום כיוון שהיא שייכת למשכיר, והשוורים אתו מעלמא, אזי הזבל שייך למשכיר. וכתב ה"מגיד משנה" דכן היא סברת הרמב"ם, ומשום הכי פסק דאם הבהמות של אחרים, הזבל של בעל החצר. וראיה לדבריו ממה ששינו הש"ס את הלשון ואמרו "בחצר דמשכיר" ולא אמרו "בחצר דלא אגירא ליה לשוכר" כפי שאמרו לעיל, משמע מינה "דבחצר דמשכיר" היינו דאגירא לשוכר אלא דאעפ"כ כיוון שהיא שייכת למשכיר היא זוכה עבורו בזבל דאתי משוורים דעלמא, מה שא"כ בזבל דאתי משוורים דשוכר שהם שייכים לשוכר. אבל רש"י פירש את לשון הש"ס "בחצר דמשכיר" היינו בחצר שלא השכירה כלל לשוכר לעשות בה חפציו אלא להיכנס דרכה לביתו, ומשום הכי הזבל שייך לבעל הבית. וזו היא נמי דעת הראב"ד שהשיג על דברי הרמב"ם וכתב בזו הלשון:

"אמר אברהם דבר זה אינו מחוור, שהרי בגמ' העמידה בחצר דמשכיר ושוורים דאתו מעלמא, פירוש חצר דמשכיר- דלא אגירא לשוכר, דאי אגירא ליה כדידיה דמי וקניא ליה, מידי דהוה אשוכר את מקומו" עכ"ל.

והיינו שרש"י והראב"ד ס"ל דהגמ' איירי בחצר שלא השכירה כלל, אבל בחצר שהשכירה הרי היא של שוכר, דשכירות ביומא ממכר היא, והשוכר זוכה בזבל ע"י קניין החצר, "מידי דהוי אשוכר את מקומו", דקיימא לן בשו"ע הלכות מקח וממכר (חו"מ סימן קצ"ח ס"ה, ובסימן ר' ס"ב) דאע"פ שתקנו חכמים שאין מעות קונות שמא יתן הלוקח דמים ויאבד החפץ באונס קודם שיטלו והמוכר לא יזדרז להצילו, אמנם אם שכר הקונה את המקום בו מונח החפץ קנה החפץ ואין שום אחד מהם יכול לחזור בו, והוא שתהא חצר המשתמרת או שהוא עומד בצד המקום ההוא. ומקור דין זה מעובדא דרבן גמליאל שהיה בא בספינה והשכיר את המקום בו היו מונחים מתנות הכהונה לר' יהושע בן לוי ולר' עקיבא<sup>12</sup>.

והעולה א"כ מדברי הראב"ד דאיהו נמי ס"ל דעובדא דרבן גמליאל ובדין "השוכר את מקומו" מבואר שחצר שכורה קונה לשוכר ולא למשכיר, והיא היא קושיית ה"קצות החושן" שזכרנו לעיל.

וכתב הש"ך (חו"מ סימן שי"ג, סק"א) על דברי הראב"ד, זו לשונו:

"ומה שהקשה הראב"ד משוכר את מקומו דלעיל סימן קצ"ח סעיף ה' וסימן ר' סעיף ב' יש לומר דדעת אחרת מקנה אותו שאני, מה שא"כ במציאה והפקר.

המעשרות ע"י קניין אגב כ"א רק בקניין חצר, דהבעלים מפקיר את שהפריש גביהו, וכי אוגר להו את מקומם קנתה להם החצר כשאר הפקר. אך למסקנת הגמ' נראה דאף שאין מתנות כהונה נקנים בחליפין, כיוון דהוי דרך מקח וממכר ומתנות כהונה בעינן שיהיו בדרך מתנה, מכל מקום באגב שפיר נקנים כיוון שרק הקרקע נקנית דרך מקח ואילו המטלטלין שנקנים על גבה הוי במתנה. ראה ב"שיטה מקובצת" (שם) בשם הריטב"א.

<sup>12</sup> וראה ב"באר הגולה" דהוי כלישנא קמא שם "דמשני מטלטלי אגב מקרקעי הקנה, דאילו מדין חצר לא קנו, לפי שלא היה משתמר לדעתם ולא היו עומדים בצידו". והיינו דרבן גמליאל איירי בקניין אגב ולא בקניין חצר.

אי נמי שאני התם שהונח בו הדבר לדעת השוכר, וכיוון ששכר המקום מסתמא לכך שכרו שכל מה שיונח בו לדעתו יהא כאילו מונח ברשותו הקנוי לו מה שא"כ במציאה והפקר ודוק".

הרי לן שתירץ את קושיית הראב"ד בתרי גווני:

**אופן אחד, מצד המקנה:** דעובדא דרבן גמליאל הרי דעת אחרת מקנה אותו, שרבן גמליאל הקנה להם את המעשרות ע"י קניין חצר או קניין אגב, ובדעת אחרת שפיר נימא דהחצר קונה עבור השוכר, מה שא"כ דברי הרמב"ם והשו"ע דאיירי בזבל דאתי מעלמא דהוי מציאה והפקר, ובכה"ג דליתא דעת אחרת מקנה אמרינן שהחצר קונה עבור המשכיר ולא עבור השוכר.

**אופן שני, מצד הקונה:** דעובדא דרבן גמליאל שאני, כיוון שנעשתה הקנאת המעשרות ע"י שכירת המקום לדעת השוכר, ומסתמא לכך שכרו שכל מה שיונח שם לדעתו יהא כאילו מונח ברשותו. שהונח על דעת כן שהשוכר יקנה אותו ע"י מקומו. מה שא"כ דברי הרמב"ם והשו"ע דאיירי בזבל דאתי מעלמא דהוי מציאה והפקר ולא הונח שם לדעת השוכר ולא להכי שכר את המקום.

אך ה"קצות החושן" הביא את דברי הש"ך ומיאן בהם, וכתב דכיוון דמדינא הוי חצירו של משכיר והיא קונה עבורו, א"כ היכי מצי שוכר לקנות בה, ואע"ג דניחא ליה למשכיר שיקנה השוכר, כמו בעובדא דרבן גמליאל, הרי א"א למעבד הכי, דהא קיימא לן האומר יזכה חצרי לפלוני לא מהני אלא ע"י אחר, שאין אדם יכול לזכות בשל עצמו לחבירו שלא על ידי אחרים<sup>13</sup>. ואיך תועיל לו ה"דעת אחרת מקנה" לקנות בחצר שאינה שלו.

והנה הסתפקנו לעיל מהו הגדר של קניין "אגב", האם הגדר הוא שהבעלים מחשיבים בדעתם את אותם המטלטלין כטפלים לקרקע, וכיוון שהקרקע נקנית, אף המטלטלין נקנים עימה, מאחר והם אחד עם הקרקע. או דלמא הקנאת הקרקע בקניין אגב היא מעשה קניין בעלמא, והיינו שזה הוא אופן של מעשה קניין על המטלטלין שצורתו היא מעשה קניין בקרקע. והתבאר דנפקא מינה לדין בין שני הגדרים היא אם בהקנאת מטלטלין בקניין אגב על המוכר להקנות ללוקח זכות בגוף הקרקע ע"מ שהמטלטלין יקנו ללוקח אגב הקרקע, או דלמא יכול המוכר להקנות את המטלטלין אגב הקרקע אף שאין הוא מקנה ללוקח כל זכות בגוף הקרקע.

וה"דברי יחזקאל" (סימן מ"ד, אות ג') כתב לחלק בזה בין קניין אגב לקניין חצר,

**דקניין אגב** עיקרו הוא במה שמקנה את הקרקע והמטלטלין יחד, ומשום הכי בעינן שיקנה לו עכ"פ איזה זכות נוספת בגוף הקרקע מלבד הזכות לקנות מטלטלין אגבה, אבל כשאינו מקנה לו כל זכות בגוף הקרקע מלבד עניין זה שיוכל לקנות את המטלטלין עימה מתורת אגב, דהיינו "קני ע"מ לקנות", שכל מה שמקנה לו את הקרקע הוא רק לעניין זה שיוכל הקונה לקנות מטלטלין אגבה, זה לא מהני. דבקניין אגב לא מהני אלא כשמקנה לו זכות נוספת בגוף הקרקע לבד מזכות קניית המטלטלין.

מה שא"כ **בקניין חצר** כה"ג אם מקנה לו את החצר רק כדי להקנות את המטלטלין שבתוכה בזה מהני, אע"פ שאין לו שום זכות בקרקע מלבד הזכות של קניין המטלטלין על ידה, וכמו שאמרו בפרק שניים אוחזין (בבא מציעא דף ט' ע"ב) בסוגיא ד"משוך בהמה זו וקני כלים שעליה"<sup>14</sup>. מפני שהקניין ע"י החצר הוא אחד מזכויות ההשתמשות של החצר, ומשום הכי מהני בה "קני ע"מ לקנות", דהיינו שהוא מקנה לו את הזכות הזו בלבד בחצר, ולעניין זה בלבד היא נחשבת חצירו של הקונה.

ועפ"י דבריו אלו ביאר ה"דברי יחזקאל" את דברי הש"ך האמורים דכוונתו למימר דעכ"פ בקניין חצר שהקניין ע"י החצר הוא אחד מההשתמשויות של החצר, א"כ מהני ליה כשמקנה לו את החצר רק לעניין זה שיוכל לקנות על ידה, כיוון שלעניין זה הקנה לו את הקרקע, אך כל זה שייך רק בדעת אחרת מקנה, דהיינו שהמשכיר הקנה

<sup>13</sup> עיין טור הלכות "קניין מטלטלין" (חו"מ סימן ר') בשם הרא"ש, ש, וזו לשונו: "דווקא כשהוא מונח ברשות אחר ואמר בעל החצר יזכה חצרי לפלוני במקח שקנה מפלוני, קונה אפילו באמירה לחוד, דחצירו כידו והרי הוא יכול לזכות לחבירו בשל אחרים. אבל אם הוא מונח ברשות המוכר ואמר יזכה חצרי ללוקח במקח שקנה ממני, לא קנה לו, שאין אדם יכול לזכות בשל עצמו לחבירו שלא על ידי אחרים. אלא צריך שיגביה או ישכור המקום ויקנה לו בכסף או בשטר או בחזקה" עכ"ל.  
<sup>14</sup> ראה לשון רש"י שם (ד"ה "משוך בהמה זו"): "ומוכר לו את הכלים ולא את הבהמה".

לשוכר את הזכות הזו בגוף הקרקע שיוכל לקנות בתוכה את מה שרוצה להקנות לו כי הא דרבן גמליאל זקנים, מה שא"כ אם ירצה השוכר לקנות מן ההפקר ע"י חצר דמשכיר אינו יכול לעשות כן, כיוון שהמשכיר לא הקנה לו את החצר להשתמשות זו<sup>15</sup>.

## ג. אי מהני קניין אגב בהפקר או רק במקח ומתנה. מחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט".

סברת ה"קצות החושן" דאגב מהני בהפקר היכא דהוי צבורין. ראייתו מהגמ' בפרק הגוזל, ומה שיש להקשות דקנייני גזילה שאני משאר קניינים, וראייתו מהרשב"א בפרק הפרה, ומה שיש להקשות דשטרא אפסרא דארעא ואין הוא נקנה מתורת אגב. קושיית ה"דבר אברהם" מהסוגיא דקידושין.

ה"קצות החושן" בהלכות "הפקר ונכסי הגר" (סימן רע"ה, סק"א) הסתפק במי שהחזיק בנכסי הגר שמת בלא יורשין והיו בתוכם מטלטלין, אם קנה אותם בתורת אגב, או דלמא לא אמרינן קניין אגב אלא בדעת אחרת מקנה, אבל כשקונה בעצמו מן ההפקר, אינו יכול לזכות בתורת אגב.

ונפקא מינה להיכא דאינו יכול לזכות במטלטלין מתורת חצר, כגון כשאינה חצר המשתמרת, או כשלא אמר "זכתה לי שדי"<sup>16</sup>. וכתב ה"קצות החושן" דאית ליה ראייה ברורה דקונה מן ההפקר בתורת אגב מהגמ' בפרק הגוזל (בבא קמא דף קי"ז ע"ב) לגבי פלוגתא דר' אליעזר ורבנן אם קרקע נגזלת, והא דתניא "הגוזל את הפרה ושטפה נהר חייב להעמיד לו פרה דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אומר לו הרי שלך לפניך", והגמ' מעמידה התם במאי קמיפלגי: "אמר רב פפא כגון שגזל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בו ושטפה נהר, דר' אליעזר לטעמיה ורבנן לטעמייהו", ופירש רש"י (ד"ה פרה רבוצה): "ולר' אליעזר דאמר שדה נגזלת קונה פרה עימה וחייב לשלם, דמטלטלין נקנין אגב קרקע, ולרבנן לא קנה שדה ולא פרה שבה" עכ"ל.

ומוכח מינה דקניין אגב מהני אפילו בנכסי הפקר, שהרי התם קאי בגזלן וליכא דעת אחרת מקנה. והא דכתב רש"י משום קניין אגב ולא מפרש לה בתורת חצר, כיוון דחצר קונה משום רשות, ואין החצר הנגזלת רשותו של גזלן, ואין הגזלן קונה את הקרקע הנגזלת אלא כדי להתחייב באונסין, אבל בגוף החצר אין לו כלום, ולהכי אינו יכול לקנות בה מתורת חצר.

אמנם כתב ה"קצות החושן" דעדיין חלוקים הם נכסי הפקר מנכסי מתנה, דבנכסי מתנה קיימא לן דאגב לא בעינן צבורין, אבל בנכסי הפקר ודאי בעינן צבורין, דאי לא תימא הכי הרי יבוא המחזיק בנכסי הגר וירצה לקנות אגבם את כל המציאות שבעולם וזה אינו, מה שא"כ בנכסי מתנה שקונה באגב רק את מה שמקנה לו הנותן מדידה, דבזה מהני אף שאין המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע. ומבאר עוד דמכיוון דבתורת אגב צריך המקנה לומר לקונה "קני אגב קרקע", וכפי שהובאה לעיל מסקנת הש"ס דבאגב "צבורין לא בעינן, אגב וקני בעינן", וכשקונה מן ההפקר א"א שיהיה כן, שהרי אין כאן "מקנה" שיוכל לומר לו "קני אגב קרקע", וכבר פסק הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"ג, ה"ט) וכן הוא בשו"ע (סימן ר"ב, ס"ב) דהא דאמר הש"ס דאגב לא בעינן צבורין היינו היכא דאומר לו "זיל קני אגב קרקע", אבל אם לא אמר לו "קני אגב קרקע" שוב בעינן צבורין, וכמבואר שם בדברי ה"מגיד משנה". ומינה דבנכסי הפקר דליתא דעת אחרת מקנה שיאמר קני אגב קרקע, הדר דינא דבעינן שיהיו המטלטלין

<sup>15</sup> ולכאורה הן הן דברי ה"קצות החושן" שכתב בהמשך דבריו עיי"ש.

<sup>16</sup> תנן בפרק "שניים או חזין" (בבא מציעא דף י"א ע"א) ראה אותן רצין אחר מציאה אחר צבי שבור ואמר זכתה לי שדי, זכתה לו. ועיין שם בתוס' (ד"ה "זכתה לו") שאף אם לא אמר "זכתה לי שדי" זכתה לו. אבל הרמב"ם בהלכות "גזילה ואבידה" פסק הן במציאה שאינה מהלכת (פי"ז, ה"ח) והן במציאה המהלכת (שם, הי"א) שצריך לומר "זכתה לי שדי". וכן פסק בשו"ע (ח"מ סימן רס"ח, ס"ג): "אם היה עומד בצד שדהו ואמר זכתה לי שדי זכה בה, ואם אינו עומד שם או שהיה עומד ולא אמר זכתה לי שדי, כל הקודם זכה" עכ"ל, והרמ"א פסק כדעת הרא"ש (פ"א, ל"א) שהובאה בטור דבעומד בצד שדהו לחוד סגי.

צבורין ע"ג הקרקע, "וכל שבתוך הקרקע המה צבורין הרי הוא כמו הקרקע ממש". ומהאי טעמא נמי אמרו שם בפרק הגזל הכא במאי עסקין כגון שגזל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בתוכה, דמאחר ואין דעת אחרת מקנה בגזלן, להכי בעינן שתהיה הפרה רבוצה בתוך השדה כדי שיוכל לקנותה בקניין אגב.

ולכאורה יש להקשות על דברי ה"קצות החושן" דהא הגמ' בפרק הגזל איירי בקנייני גזילה, ואין קנייני גזילה ככל שאר קניינים, וכל עניינם הוא שעל ידיהם יתחייב הגזלן בכל אונסין שיארעו לגזילה. ואין הגזילה שייכת לגזלן ע"י שעשה בה קנייני גזילה. ומסתברא איפוא לחלק ולומר דאמנם כדי להתחייב באונסין ע"י קנייני גזילה זה מהני גם ע"י קניין אגב אף שאין דעת אחרת מקנה, היות ואין זה קניין אמיתי של בעלות ממונית, כ"א רק קניין כדי להתחייב באונסין. מה שא"כ בעלמא בקניין גמור של בעלות מאן יימר לן דאפשר לקנות בקניין אגב מן ההפקר.

וה"נתיבות המשפט" (שם, ובסימן ר"ב סק"ב) אכן פליג על דברי ה"קצות החושן" וס"ל דבעינן דעת אחרת מקנה בשביל קניין אגב, משום דקניין אגב ילפינן מקרא ד"ויתן להם אביהם מתנות" דהוי דעת אחרת מקנה. ולפיכך מהני רק במקח ובמתנה, וא"א לקנות באגב מן ההפקר. וכן פסק ה"נודע ביהודה" (שו"ת מהדו"ת, או"ח סימן ס"ג).

והנה בסוף דבריו הביא ה"קצות החושן" ראייה נוספת דקניין אגב מהני אף מן ההפקר, מדברי הרשב"א בפרק הפרה (בבא קמא דף מ"ט<sup>17</sup> ע"ב) דאיתא שם בגמ':

"בעי מיניה רב יבא סבא מרב נחמן המחזיק בשטרותיו של גר מהו, מאן דמחזיק בשטרא אדעתיה דארעא הוא דמחזיק, ובארעא הא לא אחזיק, ושטרא נמי לא קנה דלאו דעתיה אשטרא. או דלמא דעתיה נמי אשטרא".

והיינו גר ששיעבד לו ישראל קרקעותיו בשטרות, ומת הגר בלא יורשין, ובא ישראל אחר והחזיק בשטרותיו. מהו לקנות את השטרות, מי אמרינן דכל המחזיק בשטרא אדעתא דארעא הוא מחזיק, אלא שאין הוא יכול לקנות את הקרקע כיוון שלא החזיק בה כ"א רק בשטר, ואת השטר נמי לא קנה כיוון דלאו דעתיה דשטרא אחזיק, שלא התכוון לקנות את השטר, כ"א את הקרקע.

או דלמא דעתיה נמי הוי אשטרא, ולפיכך קני לשטרא לצור עפ"י צלוחיתו. אבל ארעא ודאי לא קנה, דהא לא אחזיק בה.

וכתב הרשב"א ושטרא נמי לא קנה דלאו דעתיה דשטרא מחזיק:

"כלומר וכל שהחזיק בקרקע יכול להוציא השטר מידו, דהמחזיק בקרקע קנה השטר בכל מקום שהוא, דשטרא אפסרא דארעא<sup>18</sup> עכ"ל.

והיינו דאי לא קנה שטרא, הרי שכל מי שיחזיק בקרקע יכול להוציא את השטר מידו, דהמחזיק בקרקע קונה את השטר בכל מקום שהוא. ומבאר ה"קצות החושן" את דברי הרשב"א דקונה את השטר מתורת קניין אגב. וכיוון דמיירי התם בנכסי הגר שמת בלא יורשין, הרי לן בדברי הרשב"א דקניין אגב מהני נמי בהפקר.

וכתב עוד ה"קצות החושן" דאע"ג דכבר התבאר לעיל דבהפקר עכ"פ בעינן שיהיו צבורין כיוון דליתא דעת אחרת מקנה למימר ליה "קני אגב קרקע", אבל בשטרא אינו כן, משום דשטרא אפסרא דארעא הוא, וחשיב השטרא כמחובר עם הקרקע, ולפיכך אינו צריך לומר קני השטר אגב קרקע, וממילא נמי לא בעינן שיהיה השטרא צבור ע"ג הקרקע.

<sup>17</sup> ב"קצות החושן" נדפס בטעות דף נ"ב ע"ב.

<sup>18</sup> בגמ' בקידושין (דף כ"ז ע"א): "כותבים שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו" ולא אמרינן שטר מוקדם הוא. ותני עלה רב חייה בר אבין ד"כיוון שהחזיק עימו בקרקע נקנה שטר בכל מקום שהוא", והיינו דמשיחזיק הקונה בקרקע נקנה לו השטר שכתב לו המוכר קודם המכירה בכל מקום שהוא, לכאורה מתורת קניין אגב, ואף שאין השטר מונח ע"ג הקרקע, ושמע מינה דלא בעינן צבורים בה. ודחי לה בגמ' ד"שאני שטר דאפסירא דארעא הוא". ופירש רש"י: "אפסירא - קבישט"ר, כלומר בית אחיזתה, וכגוף הקרקע דמי". ובלעזי רש"י: "קבשט"ר פירוש אפסירא - רסן. 'ערוך' ערך אפסירא: חבל או רצועה שקושרים בצוואר הבהמה לנהוג אותה" עכ"ל. והיינו שהשטר חשיב חלק מהקרקע, מאחר והוא ה"בית אחיזה" של הקרקע, ולפיכך הוא נקנה ע"י גוף קניין החזקה שנעשה בקרקע, ולא מתורת אגב.

ולי נראה שלכאורה אין ראייה מדברי הרשב"א, משום דאדרבה, כיוון דשטרא אפסרא דארעא הוא, הרי שהשטר חשיב אחד עם הקרקע, וכשקונה את הקרקע פשיטא שאף השטר בכלל קניין הקרקע, ואין זה מתורת קניין אגב כ"א גופא מתורת קניין החזקה בה קנה את הקרקע.

ואח"כ מצאתי שכן כתב ב"דבר אברהם" (שו"ת סימן ג', ריש אות ח') וזו לשונו:

"ועניינו של אפסרא דארעא הוא משום שהוא חשוב כחלק מן הקרקע לגופה, וכשם שמחזיק במכוש אחד קונה כל חלקי השדה, הכי נמי קונה הוא גם לשטר שלה שהוא ג"כ חלק ממנה".

וה"דבר אברהם" (שם, אות ז') התקשה טובא בדברי ה"קצות החושן", דהרי כן מבואר בגמ' בפרק האישה נקנית (קידושין דף כ"ז ע"א) דבהוה אמינא סברה הגמ' דהשטר נקנה מתורת אגב ושמע מינה דלא בעינן צבורין, אך הדר דחי הש"ס דא"ל למילף לקניין אגב מינה, משום דשטרא אפסרא דארעא הוא, והיינו שהשטר הוא חלק מהקרקע, ולפיכך השטר נקנה ע"י קניין החזקה בקרקע מתורת קניין החזקה<sup>19</sup>. וא"כ איך ניתן לרכוב על שתי הכוחות ולומר: מחד, השטר נקנה מתורת קניין אגב, ומאידך, שטרא אפסרא דארעא הוא ולפיכך לא בעינן ביה צבורין. הא ממה נפשך: לפום סברת הגמ' דשטרא אפסרא דארעא הוא, הא כלל לא הוי מתורת אגב.

#### ד. אי בקניין אגב בעינן שיתן דמי כולן, ואי הוי רק בדעייל ונפיק אזוזי, ואי איכא בהא פלוגתא בין רבא ורב פפא.

השמטת הרמב"ם לדין זה לגבי קניין אגב, ישובו של ה"מגיד משנה" ומה שדחה ה"לחם משנה". תירוצו של ה"דבר אברהם" עפ"י דברי ה"קצות החושן".

והנה איתא בגמ' בקידושין (שם):

"אמר רבא לא שנו אלא שנתן דמי כולן, אבל לא נתן דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו".

ופירש רש"י (ד"ה לא שנו): "לא שנו דמטלטלין נקנין בחזקה דקרקע, אלא שנתן לו דמי כל המטלטלין. דכי אחזקה בקרקע אדעתא למיקני כולהו אחזקה. אבל לא נתן לו דמי כל המטלטלין, לא קנה מטלטלין בחזקה דקרקע אלא כנגד מעותיו".

הרי לן מדברי רבא דא"ל לקנות מן המוכר את המטלטלין מתורת קניין אגב קרקע אלא א"כ נתן לו את דמי המטלטלין. והגמ' מסייע ליה תניא כוותיה דרבא מהא דאיתא בברייטא יפה כח חזקה מכח כסף ושטר, "שחזקה מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיוון שהחזיק באחת מהם קנאם כולם, במה דברים אמורים שנתן לו דמי כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו".

ופירש רש"י (שם דף כ"ז ע"ב, ד"ה בד"א):

"במה דברים אמורים דקנה בחזקה דשדה זו את שדה אחרת שאינה סמוכה לה, בזמן שנתן לו דמי כולן. ומטלטלין הנקנין עם קרקע נמי כשדה שאינה סמוכה לה דמי והיינו דרבא" עכ"ל.

<sup>19</sup> אמנם הדר דחי הש"ס ואסיק: "והא עלה קתני זו היא ששנינו נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה, שמע מינה לא בעינן צבורים בה שמע מינה". והיינו דמדקתני עלה דכותבים שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עימו, דזו היא ששנינו דין קניין אגב נכסים שאין להם אחריות וכו', אלמא שאר נכסים כשטר הוו דנקנים בכל מקום ולא בעינן צבורים. ולכאורה למסקנת הש"ס הדרין מהך סברא דשטרא אפסרא דארעא ושוב אמרין דהוי מתורת אגב. והא נמי הקשה ה"דבר אברהם" דהיאך קאמר הרשב"א דשטרא אפסרא דארעא הוא, מה שאינו כן למסקנת הש"ס.

והיינו דכמו דאמרינן בשדה הנקנית עם שדה אחרת שאינה סמוכה לה, דבעינן שיתן לו הקונה דמי כולן, הכי נמי במטלטלין הנקנין עם קרקע מתורת אגב בעינן שיתן דמי כולן.

והקשה ה"דבר אברהם" (שם, ריש אות א') דלכאורה לא מצינו חולק על מימרא דרבא, ובוודאי הלכתא היא, ואעפ"כ השמיט לה הרמב"ם מהלכות קניין אגב, דהנה לגבי "מכר לו עשר שדות בעשר מדינות" פסק הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"א, ה"כ) כדברי הברייטא דכיוון שהחזיק באחת מהן קנה את כולן, אך במה דברים אמורים שנתן דמי כולן. אבל בדין קניין אגב (שם פ"ג, ה"ח) השמיט הא דרבא, וכבר עמד על זה ה"מגיד משנה" וזו לשונו:

"ואני תמה למה לא כתב הרב כשהמטלטלין במכר, שלא קנה את כולן עם הקרקע אלא בשנתן דמי כולן, שהרי מימרא מפורשת היא שם אמר רבא לא שנו אלא בשנתן לו דמי כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו. ותניא כוותיה והוא בהלכות".

וה"מגיד משנה" מיישב את הרמב"ם דס"ל דכל מאי דקאמר רבא דבעינן שיתן הקונה את דמי כולן הוא רק בכך"ג דהמוכר עייל ונפיק אזוזי, וכדאיתא בגמ' פרק "השוכר את האומנין" (בבא מציעא דף ע"ז ע"ב):

"דאמר רבא האי מאן דזבין מידי לחבריה וקא עייל ונפיק אזוזי, לא קני, לא קא עייל ונפיק אזוזי, קני".

ופירושו דכשהמוכר עולה ויוצא ומחזר אחר הלוקח ע"מ שיתן לו את מעותיו, גלי דעתיה דזוזי הם שאנסוהו למכור, ומכיוון דהלוקח לא יהיב ליה זוזי כבר מהשתא, אמרינן דאדעתא דהכא לא זבין ליה, ולא קנה הלוקח את כולה אע"פ שכתב שטר או החזיק בה. אבל אי לא עייל ונפיק אזוזי, אע"ג שלא קיבל דמי כולן נקנה הכל ללוקח ושאר הדמים עליו כשאר חובות. ומאחר ופסק כן הרמב"ם במקומו בריש פ"ח<sup>20</sup> דכל דעייל אזוזי אפילו לא נשאר לו עוד לשלם אלא זוז אחד, לא קנה את כולה, שוב לא הוצרך לפרש כן נמי לגבי קניין אגב.

והקשה ה"לחם משנה" על דברי ה"מגיד משנה" דעכ"ח ס"ל לרמב"ם ב"מכר לו עשר שדות בעשר מדינות" דכיוון שהחזיק באחת קנה את כולן היינו דווקא בשנתן לו דמי כולן, דהוי הדין כן אף בדלא עייל ונפיק אזוזי. דאי רק בדעייל ונפיק זוזי אמרינן הכי, א"כ לא היה לו לרמב"ם לבאר דין זה של עשר שדות כלל, דהיה לו לסמוך על מה שמבאר בריש פ"ח לגבי כל מכירה של שדה או מטלטלין, דכל היכא דעייל ונפיק אזוזי לא קנה לוקח אלא אם נתן לו דמי כולן, אלא דעכ"ח ס"ל לרמב"ם דב"מכר לו עשר שדות" בעינן שיתן לו דמי כולן אף בדלא עייל ונפיק אזוזי. ולפי זה הוא הדין נמי לגבי מכר מטלטלין אגב קרקע, דבעינן שיתן לו דמי כולן אע"ג דלא עייל ונפיק אזוזי, שהרי בגמ' דימו הנך תרי דינים להדדי.

והדרא קושיא לדוכתא אמאי כתב הרמב"ם הך הלכה דעד שיתן דמי כולן לגבי מכר לו עשר שדות, אך השמיט הך הלכה גופא לגבי קניין מטלטלין אגב קרקע, אע"ג דהש"ס מדמי להו להדדי.

והנה ה"דבר אברהם" מציע לתרץ עפ"י דברי ה"קצות החושן" הנזכרים לעיל דס"ל דאגב קונה מן ההפקר, והביא סייעתא לשיטתיה מהך דפרק "הגוזל" (בבא קמא דף קי"ז ע"ב) גבי פלוגתא דר' אליעזר ורבנן אם קרקע נגזלת, והא דתניא התם הגוזל את הפרה ושטפה נהר חייב להעמיד לו פרה דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אומר לו הרי שלך לפניך, ואוקמינן במאי קמיפלגי אמר רב פפא כגון שגזל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בו ושטפה נהר, ר' אליעזר לטעמיה ורבנן לטעמיהו, וכדפירש רש"י דלר' אליעזר דאמר שדה נגזלת קונה פרה עימה וחייב לשלם, כיוון דמטלטלין נקנין אגב קרקע, ולרבנן לא קנה שדה ולא פרה שבה. והתם קאי בגזלן דליכא דעת אחרת מקנה, ומוכח מינה דמהני קניין אגב אפילו בנכסי הפקר.

והשתא הרי גזלן ונכסי הפקר חשיבי כלא נתן דמים, כיוון שאין הוא משלם כלל, ואי אמרת כדרבא דאין אגב אלא בנתן דמי כולן, א"כ היאך שייך שיהיה קניין אגב בגזלן ובנכסי הפקר? אלא דעכ"ח למימר דרב פפא דקאמר לה הך דגזל שדה והיתה פרה רבוצה דס"ל דיש קניין אגב בגזלן ובהפקר, איהו פליג על רבא בהא וס"ל דלא בעינן באגב שתהיה נתינת דמים, ורבא דס"ל דבעינן באגב שתהיה נתינת דמים באמת יסבור דאין קניין אגב בגזלן

<sup>20</sup> בדפוס לפנינו נכתב בטעות דהוא בפ"ז.



ובנכסי הפקר, משום דלא תיתכן בהו נתינת דמים. וברייתא דהגוזל את הפרה ושטפה נהר יתרץ רבא דלא כרב פפא,

ולהכי השמיט הרמב"ם הך הלכה דבעינן נתינת דמים בקניין אגב. משום דתליא בפלוגתא דרבא ורב פפא, והלכתא כוותיה דרב פפא דהוי בתרא.

## ה. ביאור מחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי מהני אגב בהפקר, עפ"י סברות ה"אבן האזל" במחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

**דחיית תירוצו של ה"דבר אברהם" בשני אופנים. תירוצא אחרינא של ה"דבר אברהם" דעכ"ח אנן ס"ל דלא כמימרא דרבא.**

ועתה נשוב למחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי קניין אגב מהני בהפקר:

הנה הבאנו בריש הדברים שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אי בעינן בקניין אגב הנעשה במטלטלי דניידי שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע. שלדעת הרמב"ם בקניין אגב של עבדים ע"ג קרקע בעינן שיהיה העבד עומד ע"ג הקרקע, כיוון שהעבד מהלך לדעת עצמו. ואילו הראב"ד פליג וס"ל דמאחר ואמר המקנה "אגב וקני" כלומר "קנה עבדים ע"ג קרקע", שוב מעתה לא בעינן שיהיו צבורין, אף שהעבד מהלך לדעת עצמו.

ודברי ה"אבן האזל" הובאו לעיל דמבאר דבהני תרי צדדים קמיפלגי הרמב"ם והראב"ד:

דהרמב"ם ס"ל דהמטלטלין נטפלים לקרקע, אלא דבעלמא הן נקנין אגב הקרקע אף שאינן צבורין בתוכה, כיוון שהדבר תלוי בדעת הבעלים, ומשאמר "קני אגב קרקע" הרי שעשאם טפלים לקרקע בדעתו, אך בעבד שהוא מהלך לדעת עצמו ואינו תלוי בדעת הבעלים, אינו נטפל לקרקע אלא א"כ הוא עומד בתוכה.

והראב"ד ס"ל דמאי דמטלטלין נטפלים לקרקע אין זה מטעם הסברא שהבעלים מבטלים אותם כלפי הקרקע, אלא דכך היא צורת קניין אגב, שע"י מעשה קניין בקרקע נקנין המטלטלין,

ומאי דבעינן שיאמר "אגב וקני" הוא בשביל מעשה הקניין, ובכה"ג דלא אמר אגב וקני גם צבורין לא מהני, ואם אמר אגב וקני שוב לא בעינן שיהיו צבורין. משום דאין זו שאלה מציאותית האם המטלטלין טפלים לקרקע, ואין אנו נזקקים לכך שהמוכר יבטל בדעתו את המטלטלין כלפי הקרקע, אלא שכך היא צורתו של קניין אגב, שע"י מעשה קניין בקרקע נקנין המטלטלין.

ונראה לומר דסברת ה"נתיבות המשפט" היא סברת הרמב"ם דהדבר תלוי בדעת הבעלים שעושה את המטלטלין טפלים לקרקע בדעתו, ולהכי ס"ל דקניין אגב לא מהני בהפקר, משום דבעינן דעת הבעלים המקנה שיחשיב בדעתו את המטלטלין כטפלים לקרקע, ובהפקר כל זה ליכא.

אך סברת ה"קצות החושן" היא סברת הראב"ד דאין כאן טפלות מציאותית התלויה בדעת הבעלים המקנה, כ"א גדר צורת הקניין, שע"י הקניין בקרקע נקנין המטלטלין, ולכך מהני קניין אגב אף מן ההפקר, דע"י שמחזיק בקרקע קונה נמי המטלטלין שעליה.

ומעתה נראה לדחות בשני אופנים את תירוצו הנ"ל של ה"דבר אברהם" ביישוב השמטת הרמב"ם להאי מימרא דרבא לגבי דין נתינת הדמים בקניין אגב, עפ"י דברינו:

**אופן אחד**, דהנה אם כנים דברינו בביאור מחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" עפ"י מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כפי שביאר ה"אבן האזל" את סברותיהם, הרי נמצא דלשיטת הרמב"ם א"א לקנות מן ההפקר בתורת קניין אגב, ושוב לא יתכן יהיה ליישב את השמטת הרמב"ם כדברי ה"דבר אברהם" עפ"י דברי ה"קצות החושן", דהרמב"ם ס"ל דהלכתא כרב פפא דקונין באגב מן ההפקר ועכ"ל דלא בעינן נתינת דמים, דהרי בהפקר ליכא נתינת דמים.

**ואופן שני** דנראה דלסברא דידן לעיל יש לומר דבאמת אין מחלוקת בין רב פפא דפרק הגזל ורבא דקידושין, כיוון דרב פפא הא איירי בגזלן וכבר אמרנו דקנייני גזילה אינם ככל שאר קניינים, וכל עניינם הוא שעל ידיהם יתחייב הגזלן בכל אונסין שיארעו לגזילה. ואין הגזילה שייכת לגזלן ע"י שעשה בה קנייני גזילה. ואין זה קניין אמיתי של בעלות ממונית, כ"א רק קניין כדי להתחייב באונסין.

וא"כ אף אי נימא כרבא דבקניין אגב בעינן שיתן דמי כולן, ואף דבגזלן לא שייכא נתינת דמים, הרי אין הגזלן קונה אלא להתחייב באונסין לחייב את עצמו, ולא להפקיע כל זכות מאחריני, ולזה פשיטא דלא בעינן נתינת דמים. וכמו דאמרין לעיל דזה מהני אף שאין דעת אחרת מקנה. משום שאין הוא קונה אלא לחייב את עצמו.

אמנם ה"דבר אברהם" (שם, אות ב') מיישב את השמטת הרמב"ם בדרך נוספת, דהנה על הך מימרא דרבא דבעינן בקניין אגב שיתן דמי כולן, לכאורה יש להקשות אמאי לא גזרו חז"ל לבטל את תורת קניין אגב כמו שביטלו את תורת קניין כסף משום דחיישי שמא יאמר המוכר לקונה "נשרפו חיטיך בעלייה", כיוון שהקניין כבר נעשה והכסף נמי כבר נמצא בידי המוכר ושוב לא יזדרז להצילם, והכא נמי מדוע לא חיישי בקניין אגב מאחר ונתן לו כבר את כל הדמים והקניין כבר נעשה בקרקע, ואין המטלטלין לפנינו כיוון דלא בעינן צבורין, א"כ שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה.

אלא דרבא אזיל לשיטתו דס"ל בפרק "הזהב" (בבא מציעא דף מ"ז ע"ב, מ"ח ע"א) דקרא ומתניתא מסייע ליה לריש לקיש דס"ל דבר תורה משיכה קונה ולא מעות, וא"כ לדידיה מעולם לא גזרין שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה. אך לשיטת רוב הראשונים קיימא לן כר' יוחנן דס"ל דבר תורה מעות קונות, ומאי טעמא אמרו רבנן משיכה קונה ולא מעות גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה. ולדידן אמאי לא גזרין נמי שלא יקנה מתורת אגב? אלא דעכ"ל למימר דלדידן לית הלכתא כוותיה דרבא, ומהני קניין אגב אף בלא נתינת הדמים, וממילא לא חיישינן ולא מידי, דמאחר ולא נתן לו את המעות, בוודאי יזדרז המוכר להציל את החיטין ע"מ שיתן לו הקונה את מעותיו<sup>21</sup>. ושוב לא תקשי אמאי השמיט לה הרמב"ם להאי מימרא דרבא, משום דלית הלכתא כוותיה.

## ו. העולה מכלל הדברים:

- מסקנת הגמ' בקידושין היא דבקניין אגב אין צריך שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, אך המוכר צריך לומר לקונה: "קני קרקע וקני מטלטלין אגבה". ונחלקו הרמב"ם והראב"ד אם גם כשהמטלטלין צבורין ע"ג הקרקע צריך שיאמר המוכר "קני קרקע וקני מטלטלין אגבה".
- עוד נחלקו הרמב"ם והראב"ד בקניין עבדים אגב קרקע, הרמב"ם ס"ל דמאחר והעבד מהלך לדעת עצמו בעינן שיהיו העבדים עומדין בתוך הקרקע. אך הראב"ד ס"ל דמאחר והמקנה אמר לקונה "אגב וקני" כלומר "קנה עבדים ע"ג קרקע", הכא נמי לא בעינן שיהיו צבורין.

<sup>21</sup> כמו שכתבו התוס' בבבא מציעא (דף מ"ו ע"א, ד"ה ש"מ) דבקניין סודר דשכיחא ליכא למיחש שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה, דכיוון דלא קיבל המוכר המעות טרח ומציל פן יסרב הלוקח ליתן לו המעות עכ"ל.

יש לחקור בגדר קניין אגב אי הבעלים מבטלים את המטלטלין בדעתם כלפי הקרקע, או דלמא הוי רק צורה של מעשה הקניין. וה"אבן האזל" מבאר דבהני תרי הצדדים קמפלגי הרמב"ם והראב"ד.

- נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי חצר שכורה קונה למשכיר או לשוכר, ויסוד מחלוקתם התבאר ב"מגיד משנה" דפליגי בפירוש לשון הש"ס "בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא". דעת הראב"ד היא כדעת רש"י שקונה לשוכר, והשו"ע פסק כדעת הרמב"ם שקונה למשכיר.

הראב"ד וה"קצות החושן" הקשו על הרמב"ם והשו"ע מעובדא דרבן גמליאל וזקנים דנראה מהתם שחצר שכורה קונה לשוכר, הש"ך תירץ את קושייתם בתרי גווי:

**מצד המקנה:** דעובדא דרבן גמליאל איירי בדעת אחרת מקנה, ובכה"ג החצר קונה עבור השוכר, מה שא"כ דברי הרמב"ם והשו"ע דאיירי בזבל דאתי מעלמא דהוי מציאה והפקר, ובכה"ג החצר קונה עבור המשכיר.

**מצד הקונה:** דעובדא דרבן גמליאל שאני, כיוון שהקנאת המעשרות נעשתה ע"י שכירת המקום לדעת השוכר, ולכך שכרו. מה שא"כ דברי הרמב"ם והשו"ע דאיירי בזבל דאתי מעלמא דהוי מציאה והפקר ולא הונח שם לדעת השוכר, ולא להכי שכרו.

- ה"קצות החושן" מיאן בתירוצי הש"ך, וס"ל דאי איתא דבעלמא חצר שכורה היא של המשכיר וקונה עבורו, א"כ אין השוכר יכול לקנות בה אף אי ניחא ליה למשכיר שיקנה השוכר, דהא קיימא לן שאין אדם יכול לזכות בשל עצמו לחבירו שלא על ידי אחרים. וגם אין בכח ה"דעת אחרת מקנה" להועיל שיוכל השוכר לקנות בחצר שאינה שלו.

- ה"דברי יחזקאל" מחלק בין קניין חצר וקניין אגב, דבקניין חצר מהני "קני ע"מ לקנות", מפני שהקניין ע"י החצר הוא אחד מזכויות ההשתמשות של החצר. מה שא"כ בקניין אגב דעיקרו הוא במה שמקנה את הקרקע והמטלטלין יחד, ומשום הכי בעינן שיקנה לו זכות נוספת בגוף הקרקע מלבד הזכות לקנות מטלטלין אגבה. ועפ"י יסוד זה ביאר את דברי הש"ך דדעת אחרת מקנה אותו שפיר מהני לשוכר שיוכל לקנות בקניין חצר, כיוון שלענין זה הקנה לו את החצר.

- נחלקו ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי קניין אגב מהני נמי בהפקר או רק במקח ובמתנה. ה"קצות החושן" ס"ל דמהני אף בהפקר, אלא דבעינן שיהיו המטלטלין צבורין כיוון דליכא דעת אחרת מקנה למימר ליה "קני אגב קרקע". והביא שתי ראיות לשיטתו:

**ראיה אחת,** מהגמ' בפרק "הגוזל" דאוקימנא בגזל שדה והיתה פרה רבוצה בה ושטפה נהר, דלר' אליעזר דס"ל קרקע נגזלת, קנה פרה אגב קרקע וחייב לשלם. ומוכח מינה דקניין אגב מהני אפילו בנכסי הפקר, שהרי בגזלן ליכא "דעת אחרת מקנה" ודמי להפקר.

**ראיה שניה,** מהרשב"א בפרק "הפרה", לגבי המחזיק בשטרותיו של גר, דארעא לא קנה, ושטרא לא קנה, וכתב הרשב"א דכל מי שיחזיק בקרקע יוכל להוציא את השטר מידי, כיוון דהמחזיק בקרקע קונה את השטר בכל מקום שהוא. ומבאר ה"קצות החושן" דקונה את השטר מתורת קניין אגב. וכיוון דמ"ר התם בנכסי הגר שמת בלא יורשין, הרי לן דקניין אגב מהני בהפקר.

וכתב עוד ה"קצות החושן" דשטרא אפסרא דארעא הוא, וחשיב השטרא כמחובר עם הקרקע, ולפיכך אינו צריך לומר קני השטר אגב קרקע, וממילא נמי לא בעינן שיהיה השטרא צבור ע"ג הקרקע.

והקשינו על ראיותיו:

**על הראיה הראשונה:** דשאני קנייני גזילה, דכל עניינם הוא שעל ידיהם יתחייב הגזלן בכל אונסין שיארעו לגזילה, וזה מהני גם ע"י קניין אגב אף שאין דעת אחרת מקנה. אך אין זה קניין גמור של בעלות.

**ועל הראיה השנייה:** דמאחר ושטרא אפסרא דארעא הוא, א"כ כשקונה את הקרקע אף השטר בכלל קניין הקרקע, ואין זה מתורת קניין אגב כ"א מתורת קניין החזקה בה קנה את הקרקע. וה"דבר אברהם" הקשה כן על ה"קצות החושן" מיניה וביה, איך כתב מחד, דהשטר נקנה מתורת קניין אגב, ומאידך, דשטרא אפסרא דארעא.

- מבואר בגמ' בקידושין בדברי רבא דאין המטלטלין נקנין עם הקרקע, אלא אם נתן דמי כל המטלטלין. אבל אם לא נתן דמי כל המטלטלין, לא קנה מטלטלין אלא כנגד מעותיו. וכן הוא בשדה הנקנית עם שדה אחרת שאינה סמוכה לה, דבעינן שיתן הקונה דמי כולן.

והקשה ה"מגיד משנה" דכן פסק הרמב"ם לגבי "מכר לו עשר שדות בעשר מדינות" דקנה את כולן אם נתן דמי כולן. אך בדיני קניין אגב השמיט הלכה זו.

ותירץ דהרמב"ם ס"ל דכל מאי דקאמר רבא דבעינן שיתן הקונה את דמי כולן הוא רק היכא דהמוכר עייל ונפיק אזוזי. וה"לחם משנה" דחה את דבריו.

- ה"דבר אברהם" תירץ את השמטת הרמב"ם עפ"י דברי ה"קצות החושן" שהביא סייעתא דאגב קונה מן ההפקר מהך דפרק "הגוזל" ד"גזל שדה והיתה פרה רבוצה בה", והרי הפקר וגזלן חשיבי כלא נתן דמים, ועכ"ח דרב פפא דהתם איהו פליג על רבא וס"ל דלא בעינן באגב שתהיה נתינת דמים, ורבא דס"ל דבעינן באגב שתהיה נתינת דמים ס"ל דאין קניין אגב בהפקר ובגזלן, והרמב"ם פסק כרב פפא דהו' בתרא.

- ביארנו את מחלוקת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" אי מהני קניין אגב בהפקר, עפ"י מה שכתב ה"אבן האזל" במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי בעינן בקניין אגב הנעשה במטלטלי דניידי שיהיו המטלטלין צבורין ע"ג הקרקע, ונראה לומר דסברת ה"נתיבות המשפט" היא סברת הרמב"ם שם דהדבר תלוי בדעת המקנה שעושה את המטלטלין טפלים לקרקע בדעתו, ולהכי ס"ל דקניין אגב לא מהני בהפקר, משום דבעינן דעת המקנה. אך סברת ה"קצות החושן" היא סברת הראב"ד דאין כאן טפלות מציאותית התלויה בדעת המקנה, כ"א גדר צורת הקניין, שע"י הקניין בקרקע נקנין המטלטלין, ולכך מהני קניין אגב אף מן ההפקר.

- כתבנו לדחות את תירוצו של ה"דבר אברהם" בשני אופנים:

**אופן אחד,** דאם כנים דברינו דסברת ה"נתיבות המשפט" היא סברת הרמב"ם, הרי נמצא דלשיטת הרמב"ם קניין אגב לא מהני בהפקר, ושוב לא יתכן יהיה ליישב את השמטת הרמב"ם כדברי ה"דבר אברהם" דהרמב"ם ס"ל דהלכתא כרב פפא דקונין באגב מן ההפקר.

**ואופן שני,** דלסברא דידן לעיל יש לומר דבאמת אין מחלוקת בין רב פפא דפרק "הגוזל" ורבא דקידושין, כיוון דרב פפא הא איירי בגזלן וא"כ אף אי נימא כרבא דבקניין אגב בעינן שיתן דמי כולן, ואף דבגזלן לא שייכא נתינת דמים, הרי אין הגזלן קונה אלא כדי לחייב את עצמו באונסין, ולזה פשיטא דלא בעינן נתינת דמים. וכמו דאמרין לעיל דבזה מהני אף שאין דעת אחרת מקנה.

- ה"דבר אברהם" כתב תירוץ נוסף להשמטת הרמב"ם, דמאחר וקיימא לן כר' יוחנן דס"ל דבר תורה מעות קונות, ומאי טעמא אמרו רבנן משיכה קונה ולא מעות, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, א"כ אי איתא דבעינן באגב שיתן דמי כולן, אמאי לא גזרינן נמי שלא יקנה מתורת אגב כלל שמא יאמר

## קניין אגב

לו נשרפו חיטיך בעלייה, אלא דעכ"ח לא קיימא לן כרבא, ומשום הכי השמיט הרמב"ם הך הלכה דנתינת דמים בקניין אגב.





## תש"מ - חזקת מרא קמא

<sup>1</sup> בסימן זה נדון באתרוג של מעשר שהתערבב בין שאר האתרוגים, האם אזלינן בתר רובא והאם יוצא בו ידי חובת מצוה. האם כל היכא דאיכא רובא אנו אומרים שהמציאות מעתה מבוררת לפנינו, או דלמא אין המציאות מבוררת, אלא שהתורה נתנה את "זכות ההשתמשות" למי שיש לו "רוב" המסייע, וכמו כן האם בכח "חזקת מרא קמא" לברר את המציאות, או דלמא היא נמי רק גזירת התורה להעמיד דבר על חזקתו, והאם ע"י חזקת מרא קמא נעשה החפץ שלו לכל מילי, או שמא אינו שלו אלא רק לענין זכות ההשתמשות שבידו.

עוד יבורר בסימן זה אי גזל עכו"ם שרי והאם מותר להטעותו, הן בכה"ג שהוא כבוש תחת ידך, והן אם אין הוא כבוש תחת ידך. ומה יהיה הדין בדאיכא חילול ה' או אם הוא מאותן עממין הגדורין בדרכי הדתות, וכן מה הדין אם ציער העכו"ם לישראל. כן יבואר למאן דאמר גזל עכו"ם שרי אם יכול הנכרי לתפוס מישראל את שנגזל ממנו, ואם יכול ישראל לצאת ידי חובת מצוה באתרוג שגזל מהנכרי.

עוד יתבאר ספק הגמ' בפרק "שניים אוחזין" ופסק הרמב"ם בדין תקפו כהן אם מוציאין מידו, וספק הגמ' בפרק ארבעה אחין בהך דתרי ותרי אי הוי ספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן. ומה החילוק בין בעלות ממון ובעלות לענין מצוה ואיסור.

עוד יתבררו דין "הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו", על מי מוטל להביא ביכורים, ומה הוא ה"מחייב" של מצות ביכורים, "זכות ההשתמשות" או הבעלות האמיתית כפי שהיא במציאות. כן יתבאר מהיכן ילפינן דין "חזקת מרא קמא" אם מקרא דנגעים או מסברא, ומהיכן ילפינן דין "המוציא מחבירו עליו הראיה", אי מקרא דנגעים ככל שאר חזקות, או מקרא ד"מי בעל דברים יגש אליהם", או דלמא ילפינן לה נמי מסברא, ומה היא אותה סברא. כן יתברר דין "נזקקין לתובע תחילה" ואם נפסק להלכה, וכמאן אזדא האי סוגיא אי כרב דס"ל אזלינן בממון בתר רובא או כשמואל דס"ל דלא אזלינן בתר רובא להוציא מחזקת מרא קמא.

ובתוך הדברים יתלבנו כמה פרטים בגדרי וביסודות ובסברת הדין דאזלינן בתר חזקת מרא קמא.

### א. אתרוג של מעשר שהתערבב בין האתרוגים, אי אזלינן בתר רובא לענין קיום המצוה.

אם יכול לתת אותו לכהן או לעני ב"מתנה ע"מ להחזיר". חקירת ה"מרחשת" אי חזקת מרא קמא הוי בירור.

הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו "מועדים וזמנים" (חלק ב', סימן ק"כ) מסתפק לגבי אתרוג של ארץ ישראל שקרא לו שם "מעשר ראשון" אך לא נתן אותו ללוי, או באתרוג שקרא לו שם "מעשר עני" אך לא נתן אותו לעני, והתערבב האתרוג בין כל האתרוגים, אי שרי למסמך ארובא דאתרוגי דלא הוו של מעשר, ולצאת ידי חובת מצות אתרוג ביום הראשון של החג באחד מן האתרוגים, או דלמא א"א למסמך ארובא לכתחילה במקום חזקה, והכא

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תש"מ ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.



הרי הוי ליה חזקת מעשר כיוון שקרא לו שם. ושוב א"א לצאת ידי חובת מצות אתרוג באחד מן האתרוגים, כיוון דביום הראשון בעינן "לכם"<sup>2</sup>, ושמה הוא של מעשר ושייך ללוי או לעני.

וכתב ה"מועדים וזמנים" דבשלמא לגבי חשש מעשר ראשון, הרי יכול לתת את האתרוג ללוי כמעשר ראשון במתנה ע"מ להחזיר, וכששוב יזכה בו בחזרה כבר יהיה בוודאי שלו, ואע"פ שלכתחילה אין לתת תרומות ומעשרות במתנה ע"מ להחזיר כיוון דהוי כ"כהן המסייע בבית הגרנות"<sup>3</sup>, מכל מקום הכא דאית לן נמי "רוב" שאין האתרוג של מעשר, יהיה שרי גם לכתחילה לתת אותו ללוי במתנה ע"מ להחזיר.

אבל בשנת מעשר עני, דהיינו שנלקטו בשנה שלישית או בשנה שישית, אם אנו חוששים שהאתרוג דאיתרמי לידיה הוא האתרוג שקרא לו שם מעשר עני, שוב א"א להשתמש בעיצה הנ"ל לתת את האתרוג לעני במתנה ע"מ להחזיר, כיוון שיסוד המצוה של "מעשר עני" הוא כגדר צדקה לצרכיו של העני, וכמבואר בדברי התוספתא במסכת פאה (פ"ד, הט"ז), וזו לשונה:

"מעשר עני אין פורעיו ממנו מלוה וחוב ואין משלמין ממנו את הגמולים, ואין פודין בו שבויים ואין עושין בו שושבינות ואין נותנין ממנו דבר לצדקה, אבל משלחין ממנו דבר של גמילות חסדים"<sup>4</sup>.

ומשמע מדברי התוספתא שאין המעשר שייך לעני לכל דבר כשאר ממונו, כיוון דעיקרו הוא רק לצרכיו, וצריך שהוא עצמו יהנה ממנו. וא"כ במתנה ע"מ להחזיר מאחר והמקבל אינו יכול ליהנות מהנתינה, אפשר שאין יוצאין בזה ידי חובת מעשר עני<sup>5</sup>.

והנה יש לחקור, במי שהוחזק בממון שהיה מוטל בספק וזכה בו מכח דינא ד"המוציא מחבירו עליו הראיה", ויכול להשתמש בו כשלו לכל מילי, האם יכול לצאת בו נמי ידי חובת מצות אתרוג, או דלמא כיוון דהוא מחזיק בו רק מחמת הספק וחזקת מרא קמא לא סגי בהכי למצות אתרוג, כיוון דבעינן "לכם", וזה לא חשיב וודאי שלו.

ובספר ה"מרחשת"<sup>6</sup> (סימן מ"ט) חוקר אי "חזקת מרא קמא" הוי בירור, היינו שהחזקה מבררת ואין כאן ספק כלל. ואי נימא הכי, הכא נמי מהני חזקה באתרוג לגבי "לכם", דהרי מבורר שהוא שלו. או דלמא בכל חזקת מרא קמא הספק במקומו עומד ואין בחזקה הוכחה המכריעה ומבררת את הספק, אלא שגזירת התורה היא להעמיד דבר על חזקתו. ואי נימא הכי, הכא נמי לגבי אתרוג דחזקה לא מהניא, כיוון דאין בכח החזקה לברר את המציאות ולהכריע שהאתרוג וודאי שלו, ועדיין הוי ספק, וא"כ שוב לא הוי "לכם".

<sup>2</sup> "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, מ'). ודרשו חז"ל "לכם, משלכם" (סוכה דף כ"ז ע"ב, כ"ט ע"ב ועוד).

<sup>3</sup> איתא בפרק "עד כמה" (בכורות דף כ"ו ע"ב): "תנו רבנן הכהנים והלוויים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים, אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן, ואם עושין כן חילול" עכ"ל. והיינו שאסור לכהנים וללוויים לסייע בבית הגרנות לשמור את הבהמות או לדוש ולזרות וכיו"ב כדי שיתנו להם את התרומות והמעשרות בשכרם. וטעם הדבר כיוון שאמרה התורה "חלף עבודתם" (במדבר י"ח, כ"א), ולא חלף שכרם (ראה רש"י בערכין דף כ"ח ע"ב, סוד"ה "אלא אומדין", "נימוקי יוסף" בקידושין דף ו' ע"ב, רבינו יונה בב"ב דף ס"ג ע"א). ובגמ' שם בקידושין איתא: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירה לי, במכר לא קנה באישה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות". ושם ברש"י (ד"ה "ואסור לעשות כן"): "לפי שבשכר זה יתן לו שאר תרומותיו, והוי האי כהן כקונה תרומה בשכרו ומסייע בבית הגרנות שיתנו לו התרומה".

<sup>4</sup> כן פסק הרמב"ם בהלכות מעשר שני (פ"ג, ה"א), וב"כסף משנה" וברדב"ז שם ציינו לירושלמי.

<sup>5</sup> ומוכיח כן נמי מדברי הפמ"ג (משבצות זהב סימן תרצ"ד סק"א) שהסתפק במתנות לאביונים ע"מ להחזיר אי מהני, ומה"ילקוט גרשוני" שם דפשיטא ליה דלא מהני. ומהרמב"ם בהלכות אישות (פ"ה, ה"ד) שכתב שבכסף קידושין לא מהני מתנה ע"מ להחזיר, כיוון שאינה יכולה ליהנות ממנו. ובשו"ע הלכות צדקה (יו"ד רנ"ג, ס"ב) פסק שאם עני קיבל צדקה אין בע"ח גובה ממנו, כיוון שניתן לו רק לצרכיו, וב"באר הגולה" שם כתב שמקורו מהתוספתא דפאה לגבי מעשר עני הנ"ל, אך ב"ביאור הגר"א" שם כתב שהרבה חולקין על זה, ושבהגהות המרדכי כתב שדברי התוספתא קאי על בעל הבית ולא על העני.

<sup>6</sup> להג"ר חנוך העניך אייגעש הי"ד מוילנא.

וכן הוא נמי לגבי "רוב", שיש להסתפק אי אמרין כיוון דרוב האתרוגים אינן האתרוג שקרא עליו שם מעשר, שפיר מצי למסמך ארובא ולצאת ידי חובת מצות אתרוג בכל אחד מהם, או דלמא אף דאזלינן בתר רובא ומותר לו להשתמש באתרוג לכל מילי, אין כאן בירור גמור לבעלותו על האתרוג ולא מקרי "לכם".

## ב. דין גזל עכו"ם, מחלוקת הסוגיות בפרק הגוזל ובפרק המקבל.

שיטת התוס' היכא דאיכא חילול ה'. שיטת המאירי במי שהם מהעמים הגדורים בדרכי הדתות. הכרעת הרמב"ם שאסור לגזול ולהטעותו בחשבון. ומה שכתב הסמ"ג בעכו"ם שציערו לישראל.

האם יוצא ידי חובת מצוה בד' מינין הגזולים מעכו"ם? והאם יכול העכו"ם לתפוס את שנגזל ממנו. בירור שיטת ה"יראים".

ראיית ה"מועדים זמנים" שאין חזקת מרא קמא מבררת את הספק, מדין "הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו", שמביא ביכורים ואינו קורא.

איתא בפרק "הגוזל" (בבא קמא דף קי"ג ע"א-ע"ב):

"וגזל כנעני מי שרי? והתניא אמר ר' שמעון דבר זה דרש ר' עקיבא כשבא מזפירין, מנין לגזל כנעני שהוא אסור? תלמוד לומר "אחרי נמכר גאולה תהיה לו" שלא ימשכנו ויצא. יכול יגלונו עליו? תלמוד לומר 'וחשב עם קונוהו', ידקדק עם קונוהו".

א"כ מבואר בגמ' דגזל עכו"ם אסור, שהרי נאמר בעבד עברי הנמכר לעכו"ם: "אחרי נמכר גאולה תהיה לו", וכדפירש רש"י התם: "שלא יוציאוהו בי"ד מיד הכותי אלא בגאולה", והיינו שיש להחזיר לנכרי את הכסף ששילם עבור העבד העברי אחר ניכוי השנים שכבר עבד אצלו. וכן אין לגלונו עליו, והיינו שאין להטעות את הכנעני ולשלם לו פחות ממה שראוי לו עפ"י החשבון<sup>8</sup>.

ועוד איתא שם בגמ' משמיה דרב הונא טעמא אחרינא לאיסור גזל עכו"ם:

"דאמר רב הונא מנין לגזל הכנעני שהוא אסור, שנאמר "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלוהיך נותן לך"<sup>9</sup>, בזמן שהן מסורים בידך, ולא בזמן שאינם מסורין בידך".

אמנם בגמ' בפרק המקבל (ב"מ דף קי"א ע"ב) מבואר דבין לת"ק ובין לר' יוסי ב"ר יהודה גזל עכו"ם מותר, דילפינן מקרא "לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחריך או מגרך אשר בארצך ובשעריך" (דברים כ"ד, י"ד), ודרשינן "מאחריך, פרט לאחרים".

ועוד ילפינן התם מקרא: "לא תעשוק את רעך ולא תגזול, לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" (ויקרא י"ט, י"ג), רעך ולא גר תושב. ומסקינן אליבא דת"ק ד"מאחריך" ומ"רעך" ילפינן, חד למשרא עושקו (פירש רש"י- שכר שכיר) וחד למשרא גזילו.

<sup>7</sup> "אחרי נמכר גאולה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו" (ויקרא כ"ה, מ"ח).

<sup>8</sup> כך פירשו התוס' (ד"ה "יכול יגלונו עליו"). ורש"י פירש: "יכול יניח הכנעני לכפול ולהוסיף על הלוואתו לתבוע מה שלא נתן", תלמוד לומר "וחשב עם קונוהו", שלא יניח את הנכרי להונות אותו. והקשו עליו התוס' "אמאי אצטריך קרא להכי, אטו יפסיד ויניח את הכנעני להטעות את עצמו?".

<sup>9</sup> "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלוהיך נותן לך, לא תחוס עינך עליהם ולא תעבוד את אלוהיהם כי מוקש הוא לך" (דברים ז', ט"ז).

אלא שהתוס' בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פ"ז ע"ב, ד"ה אלא), ובפרק הלוקח (בכורות דף י"ג ע"ב, ד"ה כמ"ד), הקשו למאן דאמר גזל עכו"ם מותר מאי עביד ליה לקרא ד"וחשב עם קונוהו", דדרשינן ידקדק עם קונוהו, שלא יגלום עליו ושלל יבא עליו בעקיפין. ותירצו דהיכא דאיכא חילול ה' כו"ע מודו דאסור.

ו"המאירי" (ב"ק שם) כתב ש"כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדתות, ועובדי האלוהות על איזה צד, אע"פ שאמונתם רחוקה מאמונתנו, מכל מקום הוא כישראל גמור לכל הדברים הללו"<sup>10</sup>.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פ"א, ה"ב)<sup>11</sup>:

"ואסור לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם אסור לגזולו או לעושו או עשוקו ואם גזלו או עשוקו יחזיר".

ועוד כתב הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ז, ה"ח):

"אחד הנושא והנותן עם ישראל או עם עכו"ם, אם מדד או שקל בחסר עובר על לא תעשה וחייב להחזיר. וכן אסור להטעות את העכו"ם בחשבון אלא ידקדק עימו, שנאמר "וחשב עם קונוהו" אע"פ שהוא כבוש תחת ידיך, קל וחומר לעכו"ם שאינו כבוש תחת ידיך. והרי הוא בכלל כי תועבת ה' אלוך כל עושה אלה כל עושה עוול מכל מקום".

והסמ"ג (לאווין קנ"ב) הוסיף על דברי הרמב"ם דאפילו למאן דאמר בפרק המקבל גזל עכו"ם מותר, היינו דווקא בעכו"ם שציערו לישראל, ואף בזה אין הלכה כמותו<sup>12</sup>.

והנה כתב הרא"ם (יראים השלם תכ"ב)<sup>13</sup>:

"וצריך להיזהר שלא יגזול אלו ד' מינין אפילו לעכו"ם, ואע"ג דגזל עכו"ם שרי, כל כמה דלא נפיק מרשות עכו"ם לא מיקרי לכם".

וכתב ה"מועדים וזמנים" דמדברי ה"יראים" חזין דאף למ"ד גזל עכו"ם שרי, אין יוצאין ידי חובה באתרוג הגזול מהנכרי. דאע"ג שרשאי להשתמש בו, אינו נקנה לו לגמרי, ולא הוי "לכם". ומדבריו ראינו דמי שזכה בספק ממון מכח דינא דהמוציא מחבירו עליו הראיה, כיוון דמחזיק בו רק מחמת הספק וחזקת מוחזק, לא סגי בהכי עבור מצות אתרוג, משום דבעינן "לכם" וזה לא חשיב שלו וודאי, דמי עדיף מגזל עכו"ם למאן דאמר דשרי. והיסוד הוא אחד, שאף שהתורה נתנה לו את "זכות ההשתמשות", אין הדבר נעשה שלו לכל מילי.

אך יעויין שם בדברי ה"תועפות רא"ם" שמבאר את דברי ה"יראים" עפ"י מה שכתב בספר "מחנה חיים"<sup>14</sup> בשם אחיו (ח"ב על או"ח סימן ל"ג אות ט') דאם גזל מכנעני, אף למ"ד גזל כנעני שרי, מותר לכנעני לתפוס את שלו בחזרה, ואינו עובר בזה על גזל שיהיה חייב מיתה שאזהרתו היא מיתתו, כיוון דשלו תפס, ואין מוציאין ממנו בדינין, וזו כוונת ה"יראים" דאף אי גזל עכו"ם שרי לא מיקרי "לכם", דהא העכו"ם יכול לתפוס בחזרה<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> יש שדנו אם דברי המאירי נאמרו רק לתשובת המינים. ראה רד"צ הילמן שהוכיח כן בכמה ראיות (צפונות א', תשמ"ט, עמ' ס"ה).

<sup>11</sup> כן פסק בטור וש"ע הלכות גזילה (חו"מ סימן שנ"ט, ס"א): "אסור לגזול או לעשוק אפילו כל שהוא בין מישראל בין מגוי". וכן הוא בהלכות גניבה (סימן שמ"ח, ס"ב), אלא דהתם הטור והרמ"א התירו להטעותו בחשבון או להפקיע הלוואתו ובלבד שלא יודע לו דליכא חילול ה'. וכתב הרמ"א דיש אומרים שגם זה אסור, אלא רק אם טעה מעצמו שרי, והי' ניהו הרמב"ם שאסר בהלכות גניבה אף להטעותו, אך בהלכות גזילה (פ"א, ה"ד) כתב שאם טעה מעצמו הוי כאבידתו ומותר. והביאו ה"הגהות מיימוניות" שם.

<sup>12</sup> הביאו המג"א בהלכות סוכה (סימן תרל"ז, סק"ג).

<sup>13</sup> להג"ר חיים סופר אב"ד מונקאטש, תלמיד החת"ם סופר זצ"ל.

<sup>14</sup> ועיין עוד ב"אור שמח" הלכות סוכה (פ"ה, הכ"ה).

ומהאי טעמא כתב ה"מועדים וזמנים" דא"כ יש לחלק דשאני גזל עכו"ם דלכו"ע יכול העכו"ם שוב לתפוס את שלו, ומשום הכי לא הוי "לכם", דאף שיש לישראל היתר השתמשות באותו אתרוג שגזל מהעכו"ם למ"ד גזל עכו"ם מותר, מכל מקום מהך דמהני ביה תפיסה דעכו"ם חזינן שאין כאן בירור גמור לבעלותו של הישראל על האתרוג. מה שא"כ המחזיק בספק ממון מדין חזקת מוחזק ד"המוציא מחבירו עליו הראיה", כיוון דתפיסה לא מהני ביה<sup>16</sup>, שוב מצינן למימר דהממון שבידיה הוי בכלל "לכם", אף שמחזיק בו רק ע"י לתא ד"חזקה", ושפיר יוצא בו ידי חובת מצות אתרוג.

והדרינן לקושיא קמייטא לגבי "רוב", אי אמרינן כיוון דרוב האתרוגים אינן האתרוג שקרא עליו שם מעשר, שפיר מצי למסמך ארובא ולצאת ידי חובת מצות אתרוג בכל אחד מהם, או דלמא אף דאזלינן בתר רובא ומותר לו להשתמש באתרוג לכל מילי, אין כאן בירור גמור לבעלותו על האתרוג ולא מקרי "לכם".

אך ה"מועדים וזמנים" מביא ראיה שאין חזקת מרא קמא מהני להכריע ולברר את הספק, ממאי דאיתא בסוגיין בפרק "המוכר את הספינה" (ב"ב דף פ"א ע"א), דאיתא התם במתני':

"הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו הרי זה לא קנה קרקע. ר' מאיר אומר קנה קרקע".

ומבאר הרשב"ם דרבנן ס"ל דכיוון שקנה את שני האילנות בסתמא הרי שקנאן לפירותיהן בלי הקרקע, ולכשייבשו יעקרום וילך. ור' מאיר ס"ל דקנה אף את הקרקע. ונפקא מינה למצות ביכורים, דאיתא במסכת ביכורים (פ"א, מ"ו) דמי שקנה שני אילנות בתוך של חבירו, מביא ביכורים מפירותיהן אך לא קורא, כיוון שלא קנה את הקרקע, ולא קרינא ביה "פרי האדמה אשר נתתה לי" (דברים כ"ו)<sup>17</sup>. אמנם מבואר התם דאף ר' מאיר מודה במי שקנה רק אילן אחד בתוך שדה של חבירו, שלא קנה בכך את הקרקע. וממילא "מביא ואינו קורא". ומקשה הגמ' בין לר' מאיר באילן אחד ובין לרבנן בשני אילנות מאי טעמא דאמרי "מביא ואינו קורא"? הרי אם אינו קורא למה מביא, כיוון שאין הקרקע שלו.

ומתרת הגמ': "אמר רבה מאי קושיא? דלמא ר' מאיר באילן אחד ספוקי מספקא ליה, ורבנן בשני אילנות ספוקי מספקא להו", כלומר - דמספקא להו אי קנה קרקע או שמא לא קנה קרקע, ומספק הרי הוא חייב להביא, אך אינו יכול לקרוא. ומבאר הרשב"ם (ד"ה מספקא להו): "דהאי דאמרי 'לא קנה קרקע', היינו משום דיד המוכר על העליונה, דמספיקא לא מפקינן מיניה".

הא קמין, דהמוכר הוי מוחזק בקרקע ומספיקא לא מפקינן לה מיניה<sup>18</sup>, ואעפ"כ לא אמרינן דחזקת מרא קמא מבררת ומכריעה את הספק עד שאין הקונה צריך להביא ביכורים כלל, אלא אמרינן ספיקא כדקיימא קיימא, וכיוון דספוקי מספקא לן אי קנה קרקע, חייב הקונה להביא ביכורים, אלא שאינו קורא כיוון דאין הספק מבורר ואין אנו יודעים אי הוי בכלל "פרי האדמה אשר נתתה לי".

ומינה נילף לדידן לגבי אתרוג שקראו לו שם "מעשר ראשון" אך לא נתנו אותו ללוי, או באתרוג שקראו לו שם "מעשר עני" אך לא נתנו אותו לעני, והתערבבו האתרוגים הללו בין כל האתרוגים, דאף שרוב האתרוגים לא הוו של מעשר, א"א למסמך ארובא לצאת ידי חובת מצוה באתרוג שנלקח מביניהם, משום דכמו שאין חזקת מוחזק מכריעה ומבררת את הספק, הכא נמי "רוב" אינו מברר ומכריע את הספק. ואף שרשאי להשתמש באתרוג, אין הוא יוצא בו ידי חובת מצוה ביום הראשון של החג, משום דשמא הוא אתרוג של מעשר ובעינן "לכם" וליתא.

וה"מועדים וזמנים" מציע שיתן את האתרוג המסופק לעני במתנה גמורה<sup>19</sup>, ואם יחזיר לו שוב העני את האתרוג מדעתו, הרי שיוכל לצאת בו ידי חובת המצוה בלי פקפוק.

<sup>16</sup> דהוי "תפיסה לאחר שנולד הספק".

<sup>17</sup> ראה רמב"ם הלכות ביכורים (פ"ד, ה"ד).

<sup>18</sup> מאחר וקיימא לן ד"קרקע בחזקת בעליה עומדת". ורק האילנות הם של הקונה. אמנם המוכר צריך לתת גישה לקונה כדי להגיע לאילנות שלו, אבל אחר שימותו האילנות כבר לא תהיה לקונה שום דריסת רגל בקרקע, כיוון שגם מעיקרא כל הזכות של הקונה להיכנס לקרקע היתה בשביל האילנות בלבד.

<sup>19</sup> ולא במתנה ע"מ להחזיר וכפי שהתבאר לעיל.

### ג. קושיית העולם על הסתירה לכאורה שבדברי הרמב"ם בדין תקפו כהן אי מוציאין מידו.

פלוגתא דאמוראי בחולין מנא הא מילתא דאזלינן בתר חזקה, ומה שהעמיד ה"מרחשת" עפ"י דברי התוס' דפליגי אי ילפינן מקרא או מסברא. ביאור עפ"י זה לפלוגתא דאמוראי ביבמות אי תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא או דרבנן, וביאור לצדדי הספיקא דתקפו כהן.

החילוק בין בעלות לעניין ממון ובעלות לעניין מצוה ואיסורא. ישוב דברי הרמב"ם. ראייה ברורה לגבי דין מדברי ה"מרחשת" דאתרוג של ספק מעשר הבא מן הרוב חשיב "לכם" אף שאין הרוב מברר את המציאות, משום דלעניין "מצוה ואיסור" חשיב בעלות.

ה"מרחשת" דן ליישב את דברי הרמב"ם בהלכות בכורות (פ"ב, ה"ו) שכתב לגבי פרה שילדה וולד בכור שאינו דומה לה, ופסק הרמב"ם:

"אבל אם ילדה מין סוס או גמל אע"פ שיש בו מקצת סימני פרה, הרי הוא ספק בכור, לפיכך יאכל לבעליו במומו. ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו".

וכבר הקשו על דברי הרמב"ם<sup>20</sup> דהרי מסקנת הש"ס לפנינו בפרק שניים או חזין (ב"מ דף ו' ע"ב) ד"תקפו כהן מוציאין אותו מידו"<sup>21</sup>, ועוד שבהלכות ביכורים (פי"ב, הכ"ג) פסק הרמב"ם שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר, וכך כתב:

"מי שהיו לו עשרה טלאים, כל אחד מהן הפרישו על ספק פטר חמור, הרי הן כחולין לכל דבר ומתעשרין כשאר הבהמה. ומפריש אחד מהן מעשר והשאר שלו כשהיו".

והיינו דכל מי שיש בידו ספק פטר חמור, צריך להפריש עליו טלה לאפקועי איסורא מיניה, אך הטלה של הפדיון יהיה לעצמו ויאכלנו, ואין צריך ליתנו לכהן, כיוון דאמרין "המוציא מחבירו עליו הראיה". והרי הטלה הזה "ספק פדיון פטר חמור", ונכנס הוא לדיר עם שאר טלאים להתעשר<sup>22</sup> כיוון שהוא כחולין לכל דבר. ואי ס"ל לרמב"ם ד"תקפו כהן אין מוציאין מידו", הלא נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן<sup>23</sup>.

והנה הגמ' בפרק הכל שוחטין (חולין דף י' ע"ב) מיבעיא מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה, כלומר- מנא לן הא שאנו סומכים על ה"חזקה"? ומייתי מקרא דנגעים דכתיב: "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים" (ויקרא י"ד, ל"ח), "ודלמא עד דנפיק ואתא בצר ליה שיעורא? אלא לאו

<sup>20</sup> עיין "כסף משנה" ו"לחם משנה".

<sup>21</sup> בסוגיא שם (דף ו' ע"א) איבעיא הש"ס דאם תמצא לומר תקפה אחד בפניו אין מוציאין אותו מידו, הקדישה בלא תקפה מהו, מי אמרין כיוון דאמר מר 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיט דמי' כמאן דתקפה דמי והוי הקדש, או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה וכתב 'ואיש כי יקדיש את ביתו קודש', מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו לאפוקי האי דלא ברשותו, ולא הוי הקדש. ומייתי לה מההיא מסותא דהוו מנצו עלה בי תרי, קם חד מינייהו אקדשה. ופרשי מינה כולהו רבנן, ואמר ליה רב המנונא מתני' היא דקתני ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה המוציא מחבירו עליו הראיה, ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה, והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני המוציא מחבירו עליו הראיה, וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה, והיינו דקדושה לא בעי תקיפה. ומשני אמר ליה רבה לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה, דקדושת בכור כיוון שהיא באה מאליה שאני. "אמר ליה רב חנניה לרבה תניא דמסייע לך הספיקות נכנסין לדיר להתעשר, ואי סלקא דעתך תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו, אמאי נכנסין לדיר, נמצא זה פוטר ממונו של כהן". א"כ למסקנת הש"ס תקפו כהן מוציאין אותו מידו.

<sup>22</sup> כדאמרין בסוף מתני' דבכורות פ"א משנה ד'.

<sup>23</sup> כדברי הש"ס בב"מ (דף ו' ע"ב), וכדפירש"י שם (ד"ה "ואי ס"ד"), דאי תקפו כהן אין מוציאין מידו, היינו שיש לכהן צד זכייה בו, נמצא שאם יצא טלה זה בעשירי הרי שהוא פוטר את שאר הטלאים מחובת "מעשר בהמה" ע"י ממונו של הכהן.

משום דאמרין אוקי אחזקה". וכדפירש שם רש"י (ד"ה "ויצא הכהן") דהנה כתיב "ויצא הכהן" והדר כתיב "והסגיר את הבית", ומשמע דבעינן תחילה שיצא הכהן מהבית ורק אח"כ יסגיר את הדלת, ואע"ג דאיכא למימר דלמא עד דנפיק הכהן ואתי יתמעט הנגע משיעור כגריס, ונמצא שלא היה נגע בשעת הסגר ואין הסגר הסגר, אלא שאנו סומכים על החזקה שהנגע לא התמעט.

ואח"כ מיבעיא הש"ס נמי (דף י"א ע"א שם) מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? מנא לן הא שאנו סומכים על ה"רוב"? והקשו התוס' (ד"ה מנא הא מילתא) על האיבעיא, דהלא "רובא וחזקה רובא עדיף", וא"כ כיוון דאית לן קרא דאזלינן בתר חזקה, כ"ש דאזלינן נמי בתר רובא. ותירצו התוס' דמיבעי ליה לרב אחא בר יעקב דבסוגיא התם, דאיהו לא קים ליה דילפינן חזקה מקרא.

וכתב ה"מרחשת" דנראה מדברי התוס' דרב אחא בר יעקב לא פליג אהא דאנו סומכים על החזקה, אלא דלית ליה קרא, ועכ"ח לומר דרב אחא בר יעקב יליף לה מסברא, והיינו דס"ל דאית לן למימר מסברא שהחזקה מבררת את המציאות. דאי לאו הכי מהיכי תיתי שחזקה תועיל, הא לית ליה גזירת הכתוב.

ומבאר דבזה נמי פליגי בפרק ארבעה אחין (יבמות דף ל"א ע"א) אי "תרי ותרי" הוי ספיקא דאורייתא ולא מעמידין על חזקה או דלמא הוי ספיקא דרבנן ומעמידין על החזקה<sup>24</sup>, דלמא דאמר דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא היינו משום דס"ל דחזקה הוי בירור, וכיוון שכן לא תהני חזקה היכא דאיכא תרי ותרי, דלא הוי אלא כעוד כת עדים שמעידה על בירור המציאות, ותרי עדים כמאה, אבל למאן דאמר דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן היינו משום דס"ל דחזקה אינה מבררת את המציאות, אלא דין הוא שגזרה התורה בכל דבר ספק להכריע ע"י חזקה, וממילא כשיש חזקה הרי שתרי ותרי לא הוי ספיקא, כיוון דדין התורה הוא להכריע ע"י החזקה, ואין החזקה כעוד כת עדים. ורק מדרבנן אמרין תרי ותרי הוי ספיקא.

ועל פי זה מבאר ה"מרחשת" נמי את צדדי הנידון אי תקפו כהן מוציאין מידו או אין מוציאין מידו:

שאם חזקה היא בירור, הרי שכשם שמצינו באיסורין שאנו הולכים אחרי החזקה, הכא נמי לענין ממונות ניזיל בתר חזקה, כיוון שהחזקה מבררת את המציאות מה לי איסור מה לי ממון, ולפיכך תקפו כהן מוציאין מידו, שאין הכהן יכול לתקוף ולהוציא מיד חזקת מרא קמא. אבל אם חזקה היא גזירת הכתוב בלא טעמא, דילפינן לה מנגעים, א"כ בשלמא בנגעים דהוי איסורא אית לן קרא דאזלינן בתר חזקה, אבל בממון מנא לן לחדש, הרי קיימא לן בעלמא דממונא מאיסורא לא ילפינן. ולפיכך תקפו כהן אין מוציאין מידו.

אמנם כתב ה"מרחשת" דאי הכי צ"ב ראיית הגמ' בפרק שניים אוחזין מהך ד"הספיקות נכנסין לדיר להתעשר" דתקפו כהן מוציאין מידו, כיוון דאי אין מוציאין מידו הרי שיש לכהן שייכות ממונית עם אותן ספיקות פדיון בכור, ואיך יתכן שמותר לבעל הבית להכניס את הספיקות להתעשר עם שאר הטלאים בדיר, הלא "נמצא זה פטור את ממונו בממונו של כהן", כיוון שמשמש בספיקות שהן ממון כהן למניין פטור מעשרותיו. ולכאורה מאי ראייה היא זו, דהא אין הכא נמי, לענין לפטור את הטלאים ממעשר, דהוי דבר מצוה ואיסור, שפיר מוקמינן לה על חזקת מרא קמא של בעל הבית ואמרין שהספיקות הינן בחזקתו ויכול להשתמש בהן למניין פטור מעשרותיו. כיוון

<sup>24</sup> שם איתא במתני' (דף ל' ע"ב) לגבי ספק צרת ערווה דלא הותרה לשוק בלא כלום: "וכלן שהיו בהן קידושין או גירושין בספק, הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות, כיצד ספק קידושין: זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, זהו ספק קידושין" עכ"ל. ואילו לגבי גירושין "ספק קרוב לו ספק קרוב לה" לא קתני, וטעמא דלא קתני התבאר בגמ': "אמר רבה אישה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה, אל תאסרנה מספק", והיינו צרת הערווה שעומדת בחזקת היתר לשוק, ואל תאסרנה מספק שמא התגרשה הערווה. ועוד התבאר שם שאין אנו מחמירים בספק גירושין לאסור את הצרה לשוק בלא חליצה, כיוון דהוי "חומרא דאתי לידי קולא", שאם אתה אומרת חולצת, מתייבמת, וקא מייבם אישה שהיא בחזקת צרת ערווה והוי כרת. ושוב מותבין דבדוכתא אחרנא תנן נמי לגבי גירושין דספק קרוב לו ספק קרוב לה, אי ערווה היא צרתה בעיא חליצה, ולא אמרין שאם אתה אומר חולצת, מתייבמת. ומשני הש"ס: "הא איתמר עלה רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הכא בשתי כיתי עדים עסקין, אחת אומרת קרוב לה ואחת אומרת קרוב לו, דהווי ליה ספיקא דאורייתא. ומתניתין דהכא בכת אחת דהוי ליה ספיקא דרבנן" עכ"ל. והיינו דס"ל דתרי ותרי ספיקא דאורייתא, ולא אזלינן בתר חזקה. אמנם לבתר הכי קאמר שם הש"ס דשתי כיתי עדים נמי ספיקא דרבנן היא, דאמרין אוקי תרי לבהדי תרי ואישה אוקמה אחזקה, מידי דהוי אנכסי דבר שטיא.

דלעניין מצוה ואיסור מהני חזקה. אבל לעניין דין "תקפו כהן" אי מוציאין מידו הא ליכא ראיא, כיוון דהוי עניין ממון, ומנא לן ללכת אחרי חזקת מרא קמא לעניין ממונות?

אלא דמרא דשמעתתא שם בגמ' הוא רבה:

"אמר ליה רב חנניה לרבה תניא דמסייע לך הספיקות נכנסין לדיר להתעשר",

ורבה הוא דס"ל בגמ' ביבמות דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא, וכפי שהתבאר לעיל היינו דס"ל דחזקה הוי בירור ולא שנא מתרי עדים, ולא מהני בתרי ותרי כיוון דלא הוי אלא כמו עוד כת עדים וקיימא לן בכל דוכתא דתרי עדים כמאה. וכיוון דס"ל חזקה הוי בירור, א"כ לא שנא ממון מאיסור, כיוון דאין זו גזירת הכתוב כ"א מילתא עם טעמא, דהסברא היא שהחזקה מבררת, וכשם שהיא מבררת לעניין איסור היא מבררת נמי לעניין ממון.

ולפי זה שפיר מיייתי רב חנניא ראיא לרבה דתקפו כהן מוציאין מידו, כיוון דלרבה דס"ל חזקה הוי בירור, אין חילוק בין ממון לאיסור, ואם לעניין ממון אמרינן "אין מוציאין מידו", היינו שאין אנו הולכים אחר חזקת מרא קמא דידיה, וא"כ גם לעניין איסור איך יתכן שמותר לבעל הבית לפטור את טלאיו ממעשר ע"י שמשתמש למניין המעשר גם בספיקות שהכניסן לדיר, הלא אין אנו הולכים אחר חזקת מרא קמא דידיה. אלא דעכ"ח למימר תקפו כהן מוציאין מידו, כיוון דאזלינן בתר חזקת מרא קמא של בעל הבית בין לעניין ממון ובין לעניין איסור, והיינו טעמא דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר עם שאר הטלאים של בעל הבית.

אך כל זה רק לרבה דס"ל תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא. אבל לדירן הא קיימא לן תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, וכפי שהתבאר לעיל היינו ד"חזקה" לא הוי סברא של בירור, כ"א גזירת הכתוב שיש לנו דין ללכת אחרי החזקה, וגזירת הכתוב קאי באיסורין, וממונא מאיסורא לא ילפינן, וא"כ אף שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר כיוון דלעניין איסורא כך הוא הדין דאזלינן בתר חזקת מרא קמא של בעל הבית, אעפ"כ תקפו כהן אין מוציאין מידו, כיוון דלעניין ממונא אין הדין כן, ולא אזלינן ביה בתר חזקת מרא קמא.

וכך מיישב ה"מרחשת" את דברי הרמב"ם הנזכרים לעיל, שבהלכות בכורות פסק כי ספק בכור יאכל לבעליו במומו, אך אם תפסו כהן אין מוציאין מידו. ואעפ"כ בהלכות ביכורים פסק שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר עם שאר טלאיו של בעל הבית. כיוון דלעניין ממונא אין אנו הולכים אחר חזקת מרא קמא, אך לעניין מצוה ואיסורא אית לן גזירת הכתוב ללכת אחרי החזקה.

והנה מדברי ה"מרחשת" הללו נראה לי להביא ראיא ברורה לגבי אתרוג של מעשר שהתערבב בין האתרוגים, דאליבא דהרמב"ם שפיר מצי לצאת באתרוג היוצא מן הרוב ידי חובת מצות אתרוג, כיוון דלעניין מצוות ואיסורין אזלינן בתר חזקת מרא קמא והוא הדין דאזלינן נמי בתר רובא כמבואר בתוס' בחולין הנ"ל (דף י"א ע"א) דלדין דילפינן חזקה מגזירת הכתוב כל שכן דאזלינן נמי בתר רובא, כיוון דקיימא לן "רובא וחזקה רובא עדיף", וכיוון דאזלינן בתר רובא שוב הוי "לכם".

דאמנן עד השתא סבירא לן שאם חזקה והוא הדין רובא מבררים את המציאות, שפיר מצי לצאת ידי חובה באתרוג הבא מן רוב האתרוגים דאינם של מעשר, כיוון דהרוב מברר שהאתרוג שלו והוי "לכם". אך אם לא הוי בירור כ"א דין התורה וגזירת הכתוב, אזי א"א לצאת ידי חובה באתרוג של ספק מעשר, דאע"ג דדין הוא ללכת אחרי הרוב ולהשאיר את האתרוג בידי בעליו ואינו צריך ליתנו לכהן או לעני, הא עכ"פ אין הרוב מברר את המציאות ושמא הוי אתרוג דמעשר ואין זה "לכם". ובוודאי אי נימא דתפיסה דכהן מהניא ביה עכ"ח שאין הבעלות מבררת.

אך ה"מרחשת" חידש והוכיח אליבא דהרמב"ם שגם אם תפיסה מהניא, ואף שחזקה היא גזירת הכתוב ולא בירור, מכל מקום לעניין מצוות ואיסורין התורה גזרה שאנו הולכים בהם אחרי החזקה, דאף שאין כאן בירור גמור של בעלותו לעניין ממונות, עכ"פ לעניין מצוות ואיסורין יש גזירת הכתוב ללכת אחרי החזקה ולהחשיבו כלפיהם כבעלים גמורים, כמו דאמרינן הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואין אנו חוששין דנמצא פוטר ממונו בממונו של כהן, אע"ג דתפיסה מהניא ביה, כיוון דלעניין מצוה ואיסורא דין הוא ללכת אחרי החזקה ולהחשיבו כלפיהם כבעלים גמורים ולא חיישינן ולא מדי, אף שלעניין ממון אין אנו מחשיבים אותו כבעלים. וא"כ לגבי דין

שרוצה לצאת ידי חובת מצות אתרוג, כיוון דאזלין בתר חזקה לגבי כל מצוה ואיסורא, וקיימא לן "רובא וחזקה רובא עדיף", הכא נמי כלפי מצות אתרוג דאזלין בתר רובא חשיב כבעלים גמורים והוי "לכם". והא דתפיסה מהניא ביה הוא מפני דלענין דיני ממון אין הוא נחשב בעלים גמורים, כיוון דגזירת הכתוב באיסורא קאי, וממונא מאיסורא לא ילפינן.

ואף שגם האיסורא והמצוה תלויים בהגדרה הממונית, כי הך דמצות מעשר שאין יכול לפטור את ממונו בממון אחרים, אעפ"כ אנו אומרים שלענין המצוה חשיב כשלו לכל מילי. שאין הבעלות הממונית עיקר לגבי מצוות ואיסורין.

## ד. מהוכחת ה"מועדים וזמנים" לגבי "הקונה שני אילנות" דחזקה אינה בירור, נראה דלא כמו שכתב ה"מרחשת" לגבי מצוה ואיסור.

**דחיית ראייתו וביאור חדש עפ"י דברי ה"שערי ישר".**

אמנם ה"מועדים וזמנים" הוכיח מסוגיין דפרק "המוכר את הספינה" לגבי הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו, דאנו מסופקים אי קנה נמי את הקרקע מתחת האילנות, ומספיקא לא מפקינן מחזקת המוכר, כיוון דקרקע בחזקת בעליה עומדת. ואפילו הכי חייב הקונה להביא ביכורים, אף דבעינן שיהיו פירות הביכורים בכלל "פרי האדמה אשר נתת לי", והרי הקרקע גופא נשארה בחזקת המוכר, ורק האילנות הם של הקונה, הא קמן שאמנם זכות ההשתמשות בקרקע נשארה בידי של המוכר כיוון דאית ליה חזקת מרא קמא, אך החזקה אינה מורה על בירור המציאות כ"א על זכות ההשתמשות בלבד, ואילו המציאות עדיין מוטלת בספק, ולא ברירא לן כלל מי הוא הבעלים האמיתי של הקרקע. ולכאורה א"כ הרי לן שאף לגבי חיוב ביכורים דהוי מצוה ואיסורא לא אזלין בתר חזקה ידידה לגמרי, ואין אנו אומרים שלענין מצוה חשיב כשלו לכל מילי. ודלא כדברי ה"מרחשת" האומרים לעיל, ודלא כדברינו המיוסדים על דברי ה"מרחשת".

אלא דנראה לכאורה לדחות את ראייתו של ה"מועדים וזמנים" עפ"י מה שכתב הג"ר שמעון שקופ זצ"ל בספר "שערי ישר" (חלק ב', שער ה', פרק ח'), שם מחדש כי אמנם יש שני אופנים המחייבים בביכורים ואלו הם:

אופן אחד- מי שהוא הבעלים האמיתי של הקרקע מצד הוראת המציאות, מוטל עליו להביא ביכורים. ובקונה שני אילנות, כיוון שיתכן כי כלפי שמיא גליא שהקונה הוא הבעלים האמיתי של הקרקע בה נטועים אותם אילנות, ואף שאחר שימותו אותם האילנות שקנה, שוב לא תהיה לו כל שליטה או זכות בקרקע, כיוון דהוי ספק ואמרינן קרקע בחזקת בעליה עומדת, אפילו הכי אמרינן דחייב הקונה להביא ביכורים שמא הוא הבעלים האמיתי, אלא שאינו יכול לקרוא משום דהוי ספק ושמא אין זו האדמה שלו ואיך יאמר "פרי האדמה אשר נתת לי".

אופן שני- מי שבדיו ניתנה זכות ההשתמשות בקרקע עפ"י ההכרעה למעשה של משפט התורה, כלומר שהוא הבעלים מצד הכרעת המשפט, מוטל עליו בוודאי להביא ביכורים, אף אם כלפי שמיא גליא שאין הוא הבעלים האמיתי מצד המציאות. ולכן, בקונה שני אילנות, גם המוכר יהיה חייב להביא ביכורים מהאילנות שיגדלו באותה הקרקע לאחר מיתת האילנות של הלוקח, כיוון שהשליטה על הקרקע וזכות ההשתמשות בה שייכת לו עפ"י הכרעת המשפט דאמרינן קרקע בחזקת בעליה עומדת, ולא מהני תפיסה של הלוקח. ויתירה מזאת אמרינן, דהמוכר מביא ואף קורא, כיוון דחיובו הוא וודאי ולא מחמת הספק, מפני שלענין זה המוכר נחשב בעלים גמורים, ושפיר מצי למימר "פרי האדמה אשר נתת לי". כיוון דזכות ההשתמשות בקרקע שניתנה עפ"י משפט מחייבת הבאת ביכורים מצד עצמה.

ומה שאין הגמ' מבארת להדיא דין זה שהמוכר בוודאי מביא וקורא, היא הנותנת, דהרי חיוב המוכר הוא פשוט ואין בו כל חידוש, כיוון שהוכרע המשפט שהוא השולט על הקרקע. מה שא"כ חיוב הקונה להביא ביכורים שהוא



דין מחודש שיש לבארו, שהרי בעינין שיתקיים "פרי האדמה אשר נתת לי" דהיינו שתהיה האדמה שלו, והכא הא אין הקרקע בחזקתו.

וא"כ אדרבה, מהך דהמוכר בוודאי מביא וקורא חזין שהחזקה הנותנת לו את זכות ההשתמשות, כיוון שהיא דין עפ"י משפטי התורה, הרי שהיא מחשיבה אותו כבעלים גמור לכל ענין מצוות ואיסורי כאילו המציאות מבוררת בעינינו. ומה שעל הלוקח נמי להביא ביכורים הוא מפני מחייב אחר, שמא הוא הבעלים מצד המציאות, וכיוון שלענין זה הוא רק ספק, שוב אינו יכול לקרוא<sup>25</sup>.

ועפ"י זה נראה לומר דהכא נמי באתרוג של מעשר שהתערבב בין האתרוגים, כיוון דאית לן רוב אתרוגים שאינם של מעשר, אזלינן בתר רובא, וכיוון שמשפט התורה והכרעת הדין כן הוא שיכול להשתמש באתרוג היוצא מן הרוב לכל מילי, הרי הוא בעלים גמורים עליו לכל מצוות ואיסורי, ושפיר מצי לצאת בו ידי חובת מצות אתרוג ביום הראשון, אף אם נאמר שאין בכח ה"רוב" לברר את המציאות.

## ה. קושיא על דברי הש"ס בב"ק על "המוציא מחבירו" מקרא. ותירוץ עפ"י ה"מרחשת" מסברא.

**קושיית האחרונים על הרמב"ם שהשמיט להך דינא ד"נזקקין לתובע תחילה". ותירוצם דהגמ' אתיא כרב.**

ועפ"י הדברים האמורים נראה לי ליישב קושיא נוספת, דהנה איתא בפרק שור שנגח את הפרה (ב"ק דף מ"ו ע"ב):

"א"ר שמואל בר נחמני מניין ל"המוציא מחבירו עליו הראיה", שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם", יגיש ראה אליהם<sup>26</sup>. מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא? סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא.

<sup>25</sup> יסוד דברי רבינו הגר"ש שקופ זצ"ל מבואר שם והוא "דלכל ענין שבא מכח שליטת הבעלים אזלינן בתר הדין הנהוג בפועל, היינו שמי שזוכה עפ"י תורת המשפטים שישלוט בממון זה הוא נחשב לבעלים בתורת וודאי, והשני אינו נחשב לבעלים כלל" עכ"ל. כלומר- ישנן תרי גווני של בעלות: ישנה הבעלות האמיתית שהיתה ראויה להתממש אם לא שהוטלה בספק, וישנה הבעלות המשפטית הנוהגת בפועל עפ"י הכרעת הדין. ולכן- לענין איסור גזילה שהוא איסור הנובע מחמת המעמד המשפטי של הממון, כלומר מי שהמשפט מכריע לתת בידיו את השליטה דהיינו את זכות ההשתמשות על אותו ממון, הוא הבעלים החוקי שלו למעשה. ואם ישנו ספק מציאותי למי שייך הממון, כגון נמצא עוברה בצידה ואין ידוע בחזקת מי נולד, והוכרע הדין עפ"י משפט להניחו בידי פלוני, אזי אין הוא גזול בידיו. ולא נימא בזה דמאחר שאין כאן בירור המציאות, שוב הוי ספק דאורייתא של איסור גזל ועליו לחוש לחומרא, כיוון דמאחר והשליטה על אותו ממון שייכת לפלוני עפ"י משפט התורה, הרי הוא בעליו החוקי בתורת וודאי.

אך לענין הדינים שאינם נובעים מהשליטה בפועל על הממון, אלא שהם מסתעפים מהבעלות הממונית האמיתית הידועה רק קמי שמיא, לגביהם נשאר הספק שקול, כיוון שגלוי קמי שמיא מי הוא הבעלים האמיתי, והקניין האמיתי לא נפקע בלי יאוש והפקר, וזהו בכלל מה שאמרו בגמ' לגבי "ספק בכורות" ד"קדושה הבאה מאליה שאני", דהיינו שאף אם "תקפו כהן מוציאין מידו", אפילו הכי אותן ספיקות אסורין בגיזה ובעבודה, מפני שקדושת בכור באה מאליה מחמת המציאות, ואם נולד בכור הרי הוא בבעלות הכהן, אף שמחמת הספק שיש לנו בבירור המציאות אנו מכריעים עפ"י משפט שהשליטה וההשתמשות הם של הבעלים ואין הכהן יכול להוציא מידיו, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

וכן הוא בכל דין הבא מאליו מחמת המציאות, כגון חיוב הבאת ביכורים, בקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו, שאנו מסתפקים אי קנה קרקע, וקיימא לן שמספק חייב הקונה להביא ביכורים, כיוון שחיוב ביכורים בא מאליו אצל מי שהקרקע שלו עפ"י המציאות הידועה קמי שמיא, ויש לחוש שמא באמת קנה קרקע. וכגון אכילה בתרומה, בכהנת שהתערבב וולדה בוולד שפחתה אף שמחמת הספק אין אחד מהוולדות יכול להשתעבד בחבירו, שמא הוא העבד והשני בן חורין ולהיפך, והיינו שמבחינה משפטית שוב אין לכהן שליטה על אף אחד מהוולדות, ואפילו הכי אוכלים שניהם בתרומה ממה נפשך, ולא נימא דמאחר שאין לכהן זכות ושליטה על העבד בפועל, שוב לא הוי בכלל "קניין כספו". כיוון דקניין כספו האמיתי של הכהן לא פוקע אף שעפ"י דין אין לו שליטה עליו למעשה, שלגבי כל ההלכות הנובעות מחמת המציאות ולא מחמת השליטה המשפטית בפועל, נשאר שאלת הבעלות בספק שקול.

<sup>26</sup> "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, והנה אהרן וחור עימכם, מי בעל דברים יגש אליהם" (שמות כ"ד, י"ד).

אלא קרא לכדבר נחמן אמר רבה בר אבוא, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא מניין שאין נזקקין אלא לתובע תחילה?<sup>27</sup> שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם", יגיש דבריו אליהם. אמרי נהרדעי פעמים שנזקקין לנתבע תחילה, והיכי דמי? דקא זילי נכסיה".

ולכאורה צ"ב מאי קא סלקא דעתך דבעינן למילף לה מהאי קרא, הא כבר ילפינן לה בגמ' בחולין (דף י' ע"ב) מקרא דנגעים<sup>28</sup> שאנו סומכים על החזקה, וא"כ א"א להוציא מהמוחזק בלא ראייה שהרי אית ליה חזקת מרא קמא.

אמנם אפשר ליישב עפ"י מה שכתב ה"מרחשת" דחזקת מרא קמא חזקה קלישתא היא<sup>29</sup>, וא"כ אפשר שא"א למילף לה מקרא דנגעים, כיוון דלא דמי לשאר חזקות.

אבל לנכתב לעיל נראה עוד לתרץ:

דהנה כבר תמחו האחרונים על כך שהרמב"ם השמיט להך דינא ד"נזקקין לתובע תחילה"<sup>30</sup>, וכתבו ליישב דכיוון דקיימא לן כשמואל דלא אזלינן בממון בטר רובא והיינו שמעמידין על חזקת מרא קמא אפילו נגד הרוב, משום הכי אין הרמב"ם מביא להלכה הא דאין נזקקין אלא לתובע תחילה, כיוון שכל מה שהגמ' מקשה "הא למה לי קרא, סברא היא, מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", הרי זה דווקא אליבא דרב דס"ל אזלינן בממון בטר רובא להוציא מחזקת מרא קמא, דלדידיה עכ"ל איירי קרא בדליכא רובא, ועל זה הקשתה הגמ' דאי הכי מאי למימרא, הא פשיטא דבדליכא רובא א"א להוציא מחזקת מרא קמא בלא ראייה, דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, אלא קרא לכדבר נחמן אמר רבה בר אבוא למילף מינה "שאיין נזקקין אלא לתובע תחילה". אבל אליבא דשמואל דס"ל דלא אזלינן בממון בטר רובא, זהו גופא החידוש של הפסוק, דאנן אזלינן בטר חזקת מרא קמא אפילו נגד רובא, ורק ע"י ראייה אנו מוציאים מידי<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> רש"י פירש לענין מלוה: "כגון ראובן תובע לשמעון מנה שהלוהו ושמעון משיבו תפסת משלי החזר לי מה שתפסת, או משכון היה בידך ונפחת מדמיו שנשתמשת בו. נזקקין לטענת ראובן ומוציאין לו המנה משמעון, ואח"כ נזקקין לו לטענת שמעון לדון על דבר התפיסה והמשכון". והתוס' כתבו דיש מפרשים לענין חבלה: "כגון שזה תובע שחבל בו, ושמעון אומר יש לי שאר תביעות עליו, ומגבין לראובן דמי חבלתו אע"פ ששמעון אומר שהיום או למחר יביא עדים ואין ממתניין לו כלל, דאין נותנין זמן לחבלות".

<sup>28</sup> דכתיב: "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים" (ויקרא י"ד, ל"ח), ראה לעיל אות ג'.  
<sup>29</sup> ה"מרחשת" הנ"ל (סימן מ"ט) ביאר את ספק הגמ' אי תקפו כהן מוציאין מידו, עפ"י דברי ה"שיטה מקובצת" בפרק המוכר פירות שכתב דהיינו טעמא של רב דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב להוציא מידי המרא קמא, ולא אמר סמוך מיעוטא לחזקת מרא קמא, "משום דחזקת הממון אינה חזקה להכריע, שפעמים שזה מוחזק ופעמים שזה מוחזק". "והיינו משום דחזקת מרא קמא אינה חזקה כשאר חזקות שבש"ס משום שעשויה להשתנות מזה לזה". כלומר - בעלות ממונית דרכה להשתנות, ומשום הכי חזקת מרא קמא היא חזקה קלישתא.

<sup>30</sup> הב"ח בחו"מ (ריש סימן כ"ד) תמה מדוע השמיט הרמב"ם דין זה של "נזקקין לתובע תחילה".  
וכך כתב התומים (שם): "הרמב"ם השמיט הך דינא דנזקקין לתובע תחילה והגאון מוה"ר בועז ז"ל בקובעו לש"ס עין משפט תמה בגליון הש"ס על השמטה זו. והש"ס שדפס מחדש באמסטרדם ופרנקפורט דמיין נדפס בעין משפט (ב"ק דף מ"ו ע"ב) כי הרמב"ם מפרשו כפי יש מפרשים של התוס' דפירשו נזקקין לתובע תחילה בחבלות, והביאו הרמב"ם בהלכות חבלות (פ"ב, ה"כ). ובאמת לא דק המגיה ההוא, כי הרמב"ם לא העתיק בהלכות חובל ומזיק רק דאין נותנים זמן לחבלות, והוא האמור בגמרא בפרק החובל (ב"ק דף צ"א ע"א) להדיא, אבל אם תבעו הנחבל והחובל טוען יש לי עדים שיש לי כנגדו בידך דהוא הפירוש של נזקקין לתובע תחילה, זהו לא נזכר ברמב"ם כלל. ועוד אם כן היה לו להביא בהעתיקו אין נותנין זמן לחבלות, דבזילי נכסי נותנים, דהא נהרדעי אמרו בזילי נכסי נזקקין, ויפה תמה הגאון מוה"ר בועז הנ"ל".

<sup>31</sup> כן כתב ה"פני יהושע" וזו לשונו: "אמר ר' שמואל בר נחמני מניין להמוציא מחבירו עליו הראייה? שנאמר מי בעל דברים וכו'. נראה לי דדייק לה מדכתיב מי בעל דברים והוי ליה לכתוב מי בעל דבר, אלא עכ"ל דהכי קאמר דמי שאין לו שום זכות וחזקה בדבר אלא שרוצה לזכות בדברים על פי טענותיו צריך להביא ראייה על דבריו. אלמא דאי אפשר להוציא כלל בדברים. ונראה דמהאי טעמא קאמר שמואל דאפילו ברי ושמא לא מהני ולא אזלינן נמי בטר רובא. אלא דרב מוקי לקרא בדדמי דסתם טענות ותביעות היינו ברי וברי, וא"כ הא דמקשה למה לי קרא היינו לרב דווקא, דלשמואל וודאי איצטריך. ומשני דרב מוקי לקרא לנזקקין לתובע. ובזה נתיישב הא דלא הביא הרמב"ם ז"ל לדינא דנזקקין לתובע בפסקים, כן נראה לי נכון".

וכן הוא ב"שואל ומשיב" (מהדורה חמישאה סימן א', סוף ד"ה "והנה בהא דאמר רב נחמן"), שהביא את ה"תרומת הדשן" (סימן שמ"ט) שכתב דלכך לא אזלינן בממון בטר רובא וא"א להוציא ממון מחזקת המוחזק אף ע"י רוב, ואע"ג דקיימא לן רובא וחזקה רובא עדיף, משום דהמוציא מחבירו עליו הראייה, ורובא לאו ראייה היא. והקשה ה"שואל ומשיב" דא"כ צ"ב דברי הש"ס "הא למה לי קרא? סברא היא, מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", דלכאורה אי לאו קרא דבעינן שיביא ראייה ("יגש אליהם, יגיש ראייה אליהם") ורוב אינו ראייה כדברי התרומת הדשן, הרי מצד הסברא היה לנו לומר דעכ"פ אי

א"כ הגמ' דאתיא אליבא דרב ס"ל דהמוציא מחבירו עליו הראיה ילפינן לה מסברא דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא ולא בעינן קרא, והנה כבר הובאו לעיל דברי התוס' בחולין (דף י"א ע"א, ד"ה מנא הא מילתא) דרב אחא בר יעקב דבסוגיא התם לא פליג אהא דאנו סומכים על החזקה, אלא דלית ליה קרא דנגעים, ועכ"ל לומר דרב אחא בר יעקב יליף לה מסברא, ונראה לומר דהגמ' בב"ק (דף מ"ו ע"ב) אזדא כרב אחא בר יעקב דאיהו ס"ל דחזקה ילפינן מסברא ולא מקרא דנגעים, ומשום זה קא מותבין סברא היא. וא"כ כך נראה ליישב את שהקשינו לעיל מאי הוי קא סלקא דעתך של הגמ' בב"ק (שם) דבעי למילף המוציא מחבירו עליו הראיה מקרא ד"מי בעל דברים יגש אליהם", הא כבר ילפינן לה בגמ' בחולין (דף י' ע"ב) מקרא דנגעים שאנו סומכים על החזקה, וא"כ א"א להוציא מהמוחזק בלא ראייה שהרי אית ליה חזקת מרא קמא. אך לדברינו שוב אתי שפיר, משום דהגמ' בב"ק אזדא כרב אחא בר יעקב דלית ליה קרא דנגעים, ולשיטתיה קא מותבין הש"ס מנין להמוציא מחבירו עליו הראיה, כיוון דלית ליה קרא דנגעים, ובעי למילף מקרא ד"מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראייה אליהם", ופריך לה רב אשי "הא למה לי קרא סברא הוא", והיינו טעמא כדברינו דהגמ' אזדא כרב אחא בר יעקב וקאמרי דאיהו ס"ל דחזקה ילפינן מסברא<sup>32</sup>.

## 1. העולה מכלל הדברים:

- אתרוג של מעשר שהתערבב בין שאר האתרוגים, מאחר ואנו חוששים דלמא אין ה"רוב" מברר את המציאות ומשום הכי לא הוי "לכם", א"כ יש לנהוג כעצת ה"מועדים וזמנים" ואם הוא ספק מעשר ראשון, יתנו ללוי במתנה ע"מ להחזיר, ואם הוא ספק מעשר עני עליו לתת את האתרוג המסופק לעני במתנה גמורה, ואם יחזיר לו שוב העני את האתרוג מדעתו, הרי שיוכל לצאת בו ידי חובת המצוה בלי חשש ופקפוק.
- אמנם ה"מרחשת" חידש והוכיח אליבא דהרמב"ם דאף שחזקה היא גזירת הכתוב ולא בירור, מכל מקום לעניין מצוות ואיסורין התורה גזרה שאנו הולכים בהם אחרי החזקה כאילו הוא שלו לכל מילי, ולשיטתיה נראה לומר דהוא הדין נמי לגבי "רוב", שהרי קיימא לן "רובא וחזקה רובא עדיף" וכמבואר בדברי התוס' בחולין, וא"כ שפיר מצי לצאת ידי חובת מצוה באתרוג היוצא מן הרוב, דלגבי מצוה חשיב כבעלים גמורים והוי "לכם".
- ובתוך הדברים ביררנו את דין גזל עכו"ם והילפותות לאיסורו או להיתרו מן הפסוקים, שהוא לכאורה מחלוקת הסוגיות בפרק "הגוזל" דילפינן לה לאיסור ובפרק "המקבל" דילפינן לה להיתר.
- אמנם התוס' כתבו דהיכא דאיכא חילול ה' כו"ע מודו דאסור. והסמ"ג כתב דאפילו למאן דאמר גזל עכו"ם מותר, היינו דווקא בעכו"ם שציערו לישראל, ואף בזה אין הלכה כמותו.

אית ליה רובא, רובא וחזקה רובא עדיף. ומתרץ דצ"ל דהש"ס פריך אליבא דרב דס"ל דאזלינן בממון בתר רובא, דלשיטת רב עכ"ל דרוב נמי הוי ראייה ומוציא מחזקת המוחזק, וקרא אתי למימר דהמוציא מחבירו עליו הראיה, היינו בדליכא רובא למוציא, ושפיר הקשה הש"ס א"כ למה לי קרא, הא בדליתא רובא פשיטא שא"א להוציא מהמוחזק בלא ראייה, דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, אלא דקרא אתיא אחר, למימרא דנזקקין לתובע תחילה. ולפי זה מבאר ה"שואל ומשיב" מאי טעמא השמיט הרמב"ם הך דנזקקין לתובע תחילה, כיוון דלדידן הא קיימא לן כשמואל דלא אזלינן בממון בתר רובא, ושוב איצטריך לקרא ד"גש אליהם, יגיש ראייה אליהם" למימרא דאף בדאיכא רובא א"א להוציא מחזקת המוחזק בלא ראייה, ורובא לאו ראייה היא. וא"כ שוב אין לנו מהיכן ללמוד האי דינא דנזקקין לתובע תחילה.

<sup>32</sup> אמנם יש להעיר דהגמ' כאן איירי בסברא של "מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", מה שא"כ ה"מרחשת" דלעיל שביאר עפ"י דברי התוס' בחולין דרב אחא בר יעקב יליף לה מסברא, והוא כתב שהסברא היא דבכח החזקה לברר את המציאות.

- והמאירי כתב שכל מי שהוא מהעממין הגדורים בדרכי הדתות הרי הוא כישראל גמור לעניין זה ואסור לגזול. וכן הכריע הרמב"ם שאסור לגזול ולהטעותו בחשבון. אך הטור והרמ"א היתירו להטעותו בחשבון או להפקיע הלוואתו ובלבד שלא יודע לו דליכא חילול ה'. אלא שכתב הרמ"א דיש אומרים שגם זה אסור, ורק אם טעה מעצמו שרי, והי' ניהו הרמב"ם שאסר בהלכות גניבה אף להטעותו, אך בהלכות גזילה כתב שאם טעה מעצמו הוי' כאבדתו ומותר.
  - כן עסקנו בבירור שיטת ה"יראים" שאף למאן דאמר גזל עכו"ם מותר, א"א לצאת ידי חובת מצוה בד' מינין הגזולים מגוי'. וה"מחנה חיים" ביאר את כוונת ה"יראים" דס"ל שמותר לעכו"ם לתפוס את שלו בחזרה, ומשום הכי אף אי גזל עכו"ם שרי לא מיקרי "לכם".
  - הבאנו את קושיית העולם על הסתירה לכאורה שבדברי הרמב"ם בדין תקפו כהן אי מוציאין מידו, שבהלכות בכורות לגבי פרה שילדה מין סוס או גמל שיש בו מקצת סימני פרה, פסק שהרי הוא ספק בכור, ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו, ודלא כמסקנת הש"ס בפרק שניים אוחזין ד"תקפו כהן מוציאין אותו מידו", ובהלכות ביכורים פסק הרמב"ם שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר, ולא חייש לכך דנמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן.
  - ביררנו מנא הא מילתא דאזלינן בתר חזקה, ואת מה שהעמיד ה"מרחשת" עפ"י דברי התוס' דפליגי בה אמוראי אי ילפינן לה מקרא דנגעים או מסברא שהחזקה מבררת את המציאות. ואיך ביאר עפ"י זה נמי פלוגתא דיבמות אי תרי ותרי הוי' ספיקא דאורייתא או דרבנן, ואת צדדי הספק דתקפו כהן אי מוציאין מידו.
  - ראינו את שחילק ה"מרחשת" בין בעלות לעניין ממון ובעלות לעניין מצוה ואיסור. ואיך שיישב עפ"י זה את דברי הרמב"ם דאם תפסו כהן אין מוציאין מידו, ואעפ"כ הספיקות נכנסין לדיר להתעשר עם שאר טלאיו של בעל הבית. כיוון דלעניין ממונא אין אנו הולכים אחרי חזקת מרא קמא, אך לעניין מצוה ואיסור אית לן גזירת הכתוב ללכת אחרי החזקה. ומכאן ראינו דאתרוג של ספק מעשר הבא מן הרוב חשיב "לכם" אף שאין הרוב מברר את הספק, משום דלעניין מצוה ואיסור חשיב שלו לכל מילי.
  - הבאנו את ראיית ה"מועדים וזמנים" שאין חזקת מרא קמא מבררת את הספק, מדין "הקונה שני אילנות בתוך שדה חברו", שהקונה מביא ביכורים אף דהמוכר הוי' מוחזק בקרקע לכל מילי, ונראה מדבריו דלא כמו שכתב ה"מרחשת" דבכל מצוה ואיסור התורה גזרה שאנו הולכים אחרי החזקה כאילו הוא שלו.
  - דחינו לכאורה את ראייתו עפ"י חידושו של ה"שערי ישר" שכתב שני אופנים המחייבים בביכורים:
- האחד-** מי שהוא הבעלים האמיתי של הקרקע מצד הוראת המציאות. ולפיכך הקונה "מביא ואינו קורא", משום שאנו מסופקים אם הוא הבעלים האמיתי מצד המציאות.
- והשני-** מי שבידו ניתנה זכות ההשתמשות בקרקע עפ"י משפט התורה, שהוא הבעלים מצד הכרעת המשפט. ולפיכך המוכר נמי מביא ביכורים ואף קורא, משום שהחזקה נותנת לו את זכות ההשתמשות, וכיוון שהיא דין עפ"י משפטי התורה, הרי שהיא מחשיבה אותו כבעלים גמור לכל עניין מצוות ואיסורין כאילו המציאות מבוררת.
- והכא נמי באתרוג של מעשר שהתערבב בין האתרוגים, דאזלינן בתר רובא, וכיוון שמשפט התורה כן הוא שיכול להשתמש באתרוג היוצא מן הרוב לכל מילי, הרי הוא בעלים גמורים עליו לכל מצוות ואיסורין, ושפיר מצי' לצאת בו ידי חובת מצות אתרוג, אף אם נאמר שאין בכח ה"רוב" לברר את המציאות.
- עוד עסקנו בקושיית האחרונים על הרמב"ם שהשמיט להך דינא ד"נזקקין לתובע תחילה", ותירוצם דהגמ' אתיא כרב דס"ל אזלינן בממונא בתר רובא להוציא מחזקת מרא קמא, ולהכי למסקנה יליף לדינא ד"המוציא מחבירו" מסברא, וקרא ד"מי בעל דברים" אתיא למילף "נזקקין לתובע תחילה". ואילו

הרמב"ם קאי להלכה כשמואל דלא אזלינן בתר רובא להוציא מחזקת מרא קמא, ולהכי יליף לדינא ד"המוציא מחבירו" מקרא ד"מי בעל דברים".

ובהכי תירצנו נמי את עיקר דברי הש"ס דבעי למילף דין "המוציא מחבירו" מקרא ד"מי בעל דברים יגש אליהם", ולא יליף לה מקרא דנגעים ככל דין חזקה, עפ"י דברי ה"מרחשת" שהעלה מהתוס' דרב אחא בר יעקב יליף לה לדין חזקה מסברא.



## תשמ"ה - חיוב צדקה לצרכי החג וגדרי הידור מצוה

<sup>1</sup> כתב הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"י, ה"ב):

"לעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ואין דבר רע ולא היזק נגלל בשביל הצדקה, שנאמר 'והיה מעשה הצדקה שלום'".

בסימן זה המיוסד בעיקרו על חידושי הגר"ב ז'ולטי זצ"ל בספרו "משנת יעבץ", יבואר מהו הגדר ההלכתי של חיוב צדקה שמצינו בחגים, כגון קמחא דפסחא ומתנות לאביונים.

עוד יתבאר האם צריך ללוות כדי לתת צדקה או כדי להאכיל את העניים בחגים ובמה זה תלוי. האם עניים חייבים במצוות מתנות לאביונים ומשלוח מנות, והאם תועיל "מחילה" במשלוח מנות ובמה זה תלוי. כן יתבאר מהו גדר "מחילה" ולמאי נפקא מינה.

עוד יתבאר אם חייב לתת צדקה לעני כדי שיוכל העני לקיים מצוות, והאם יש לחלק בזה בין נרות חנוכה ובין מצות ד' כוסות. האם מחוייבים לתת צדקה לעני כדי שיוכל לקיים "הידור מצוה", והאם יש חילוק בדבר בין גדרי הידור מצוה, כגון הידור דנרות חנוכה והידור דמצה שמורה.

האם חייב אדם לשאול ולמכור עבור קיום מצוה שאינה מצרכי גופו, והאם חייב לעשות כן גם עבור הידור?

האם הידור מצוה צריך להיות ניכר לאחרים?

מה הדין אם שכח לברך על נרות החנוכה ונזכר טרם שכלה את הדלקת כולם? והאם תלוי דין זה בגדר הידור מצוה דנרות חנוכה.

האם חייב לתת לעני יין ערב למצות ד' כוסות? ומהו יסוד החיוב של ד' כוסות. האם שתיה דרך חירות היא הידור מצוה או גוף המצוה, ולמאי נפקא מינה, והאם בכה"ג שגוף המצוה דוחה את השבת, אף הידור המצוה כן הוא.

ומתוך הדברים יתבארו ויתלבנו כמה גדרים והלכות בראשונים ובאחרונים בעניין מצות צדקה ומצוות החגים.

### א. קמחא דפסחא - צדקה או שמחת החג.

האם צריך ללוות כדי להאכיל את העניים בחג.

כתב הרמ"א בריש הלכות פסח (שו"ע או"ח סימן תכ"ט, ס"א):

"ומנהג לקנות חיטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר שניים עשר חודש צריך ליתן לזה".

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשמ"ה ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

ומקורו בירושלמי במסכת בבא בתרא (פ"א, ה"ד) אהא דאיתא במתני':

"כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר? שניים עשר חודש. קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד".

ובגמ' התם: "תני שהה שם שלושים יום הרי הוא כאנשי העיר לקופה. לכסות- שישה חודשים. לפסים ולזימיות שניים עשר חודש", והתפרש שם מאי ניהו "פסים וזימיות" דהיינו חיטי הפסח: "א"ר יוסי בי ר' בון לחיטי הפסח בין לישא בין ליתן", דהיינו בין לישא בעול עם שאר בני העיר לגבות ממנו עבור חיטי עניים לפסח, ובין ליתן לו חיטי עניים אם הוא עני ושהה שם י"ב חודש.

והמג"א כתב בשם הסמ"ק דהאידינא כל מי שדר בעיר שלושים יום צריך לתת קמחא דפסחא,

וב"מקור חיים" על הלכות פסח בביאורים (סימן תכ"ט סק"ג) כתב דהנה הרמ"א בשו"ע יו"ד (סימן רנ"ו, ס"ה) כבר פסק כן בהלכות צדקה דהאידינא כל שדר בעיר שלושים יום כופין אותו ליתן צדקה לקופה, והא דלא הביא המג"א ראיה מדבריו הוא משום דאין ראיה משאר צדקות לחיטי דפסחא, דהא חזינן דכל שדר במדינה ל' יום צריך לתת לקופה, וכל שדר במדינה ג' חודשים צריך לתת גם לתמחוי<sup>2</sup> (שו"ע יו"ד שם), אך בחיטי דפסחא לדעת השו"ע השיעור הוא י"ב חודש, ועכ"ח הטעם משום דחיטי דפסחא הוא כעין מס כמבואר בירושלמי, ובמס השיעור הוא י"ב חודש.

ובספר "משנת יעבץ"<sup>3</sup> (סימן ז') מבאר דיש לפרש הדברים עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו, ה"ז-י"ח), וכך היא לשון הרמב"ם:

"שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובניו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו כל אחד כראוי לו".

"כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר זבחייהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם".

והנה מדברי הרמב"ם הללו נשמע דהחייב להאכיל את העניים בחג אין זה רק חיוב מדין צדקה, אלא שהתחדש כאן חיוב נוסף מדין מצות שמחת החג. שאין אדם מקיים את מצות השמחה בחג אם הוא לא מאכיל גם לעניים, וכמש"כ הרמב"ם שאם הוא אוכל ושותה ואינו מאכיל ומשקה לעניים, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. ואע"פ שבזמן הזה אין אנו מקריבים "שלמי שמחה", מכל מקום דעת הרמב"ם היא דאפילו הכי אנו מחוייבים מהתורה במצות השמחה בחג.

וכתב ה"משנת יעבץ" דעפ"י זה יובן מדוע הביא הרמ"א את דין "מעות חיטין" בריש הלכות פסח, אף שלכאורה מקומו בהלכות צדקה, ויתירה מזאת, הלא באמת כבר נפסק כן בשו"ע בהלכות צדקה (יו"ד סי' ר"נ, ס"א) שיש חיוב לתת לעני די מחסורו אשר יחסר לו, והלא גם צרכי פסח הם בכלל די מחסורו אשר יחסר לו.

אלא דמעתה יש לומר דמעות חיטין אין חיובן רק מדין צדקה גרידא, כ"א מדין שמחת החג מצוה על כל אחד ואחד לשמח את העניים ואת היתומים והאלמנות. ויש כאן כעין מס כמו שכתב ה"מקור חיים" כדי לקיים את מצות שמחת החג כהלכתה, ומשום הכי הביא הרמ"א לדין זה בריש הלכות פסח הפותחות את כל הלכות

<sup>2</sup> "מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים, ונותנים ממנו לכל עני פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי" (שו"ע יו"ד, ריש סימן רנ"ו).  
<sup>3</sup> להג"ר יעקב בצלאל ז'ולטי זצ"ל הרב הראשי וראב"ד ירושלים, דין בית הדין הגדול וראש ישיבת "יד אהרן".



המועדים, כדי לחדש שדין הצדקה לעניים בערבי החגים הוא חלק מהלכות החגים עצמם, ולא רק חיוב כללי של הלכות צדקה.

ועפ"י הדברים הללו מחדש ה"משנת יעבץ" חידוש נוסף:

דהנה כתב הרמ"א בהלכות צדקה (שו"ע יו"ד רנ"א, ג):

"פרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו".

והנה בגמ' במסכת ביצה (דף ט"ו ע"ב) מבואר דבצרכי שבת ויו"ט אמרינן "לוא עליי ואני פורע", דהיינו שלצרכי עצמו של שבת ויו"ט אם יש לו ממי ללוות הוא חייב גם ללוות, ובתוס' שם (ד"ה לוא) הקשה ממאי דאמרינן "עשה שבתך חול ואל תזדקק לבריות". ועיין בביאור הגר"א (ריש הלכות שבת סי' רמ"ב, סק"א) שהגיה את דברי התוס' בתירוצם והעולה מדבריו דהתוס' תירצו דרק אם אין לו ממי ללוות אזי אמרינן ביה "עשה שבתך חול", אבל אם יש לו ממי ללוות לצרכי השבת והיו"ט, הרי הוא מחוייב ללוות, דאמרינן ביה "לוא עליי ואני פורע".

וכיוון שמבואר ברמב"ם הנ"ל דכדי שיוכל אדם לקיים את מצות שמחת החג בעצמו מחוייב הוא נמי להאכיל את העניים בצרכי החג, דאי לאו הכי אין כאן "שמחת החג" כ"א "שמחת כריסו", הרי שכשם שמוטל עליו ללוות כדי לקנות את צרכי החג עבור עצמו, הוא הדין דחייב נמי ללוות כדי להאכיל את העניים בחג. עד כאן דברי ה"משנת יעבץ".

ובאמת מעין זה מצינו בשם רבינו הגר"א<sup>4</sup> על הפסוק בפרשת בא (שמות י"ג פס' ו'-ז'): "שבעת ימים תאכל מצת וכו', מצות יאכל את שבעת הימים", שכאן רמזה התורה שבכלל חיוב אכילת מצה המוטל על כל איש ישראל נכלל גם החיוב לדאוג שגם העניים יוכלו לקיים את המצוה ולאכול מצה.

ואדרבה- לעצמו רשאי אדם לדקדק ולצמצם אכילתו, אך לעניים הוא מחוייב לתת כדי שביעה. דהנה יש לדקדק מדוע נכפל לשון הפסוק: "שבעת ימים תאכל מצות", "מצות יאכל את שבעת הימים"? ומדוע בראשון כתיב "תאכל" מבניין הקל, ובשני "יאכל" מבניין נפעל? ועוד צ"ב - מדוע "מצת" הראשון נכתב חסר ו', ו"מצות" השני נכתב מלא? אלא שרישא דקרא "שבעת ימים תאכל מצות" קאי על החיוב המוטל על כל איש ישראל לאכול מצה, "תאכל"- היינו אתה עצמך. ואילו סיפא דקרא "מצות יאכל את שבעת הימים" קאי על כך שבכלל החיוב של אכילת מצה הוא גם החיוב לדאוג לכך שאף אחרים יאכלו מצה, וזהו שכתב: "מצות יאכל את שבעת הימים", "יאכל" ע"י אחרים. וברישא כתיב "מצת" חסר, כיוון דלעצמו רשאי אדם לחסר ולצמצם כדי כזית מצה, אך בסיפא כתיב "מצות" מלא, כיוון דלאחרים אינו רשאי לצמצם, וצריך לתת להם כדי שביעתם.

## ב. מתנות לאביונים ומשלוח מנות בפורים הם מדין שמחת החג, דאף העניים חייבים בהם.

מחלוקת ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי" בטעם מצות משלוח מנות. פסק הרמ"א דמחילה מהני במשלוח מנות. חקירת ה"קובץ שיעורים" בדין מחילה. האם הרמ"א ס"ל כה"מנות הלוי".

<sup>4</sup> כן הובא בשם הגר"א זצ"ל בכמה ספרים על התורה (שמות י"ג, ו'-ז'): ראה "פני מאיר" להג"ר מאיר אבאווץ זצ"ל מנובהרדוק, "כתבי אבא מרי" להג"ר שמואל דוד וואלקין זצ"ל, "פנינים משולחן הגר"א" ועוד.

וה"משנת יעבץ" מביא ראיה נוספת ליסוד זה של החילוק בין המצוה הכללית של צדקה ובין מצות צדקה שהיא חלק ממצות שמחת החג. דהנה בהלכות מגילה פסק הטור (ריש סימן תרצ"ד):

"חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים, ולפחות שתי מתנות לשני עניים".

וכתב הב"ח על דבריו, שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצות מתנות לאביונים כמו בשאר מצוות פורים, וכמו שמצינו כן במצות ד' כוסות בליל הסדר. היות ומצות "מתנות לאביונים" אינה נובעת מן הדין הכללי של מצות צדקה בו חייב העני רק פעם אחת בשנה, כ"א מן הדין של מצוות יום הפורים בהם חייב כל אחד ואחד.

וכך היא לשון הב"ח (סימן תרצ"ד סק"א):

"כלומר- כל אדם אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים. דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים, וכדין ארבע כוסות בפסח (פסחים דף צ"ט ע"ב). ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מרב חנינא בר אבין ואבין בר אבין לפי פירוש רבינו לקמן (בסימן תרצ"ה), אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים. אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה, אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה וכמו שכתוב ביורה דעה (סימן רמ"ח ס"א ורמ"ט ס"ב) 5."

וא"כ חזינן מדברי הב"ח דבמצות "מתנות לאביונים" ובמצות ד' כוסות אמרינן נמי דאף העניים חייבין בהן היות והן חלק ממצוות היום, ואף דבעלמא אין העניים בכלל חיוב צדקה 6.

והב"ח מביא סייעתא לדבריו ממצות "משלוח מנות", דפסק הטור (סוף סימן תרצ"ה) דאם החליף סעודתו בשל חבירו יצא ידי חובת מצות משלוח מנות, וביאר שם הב"ח מקור דינא דהטור מהגמ' בפרק קמא דמגילה (דף ז' ע"ב, "מחלפי סעודתייהו להדדי"), וזו לשון הב"ח בסימן תרצ"ה (סק"ו):

"אב"י בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי, ופירש רבינו (הטור) דבפורים שעמדו בו עכשיו בשנה זו היו מחליפין סעודתם, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים משלוח מנות. ועשו כן לפי שלא היתה ידם משגת כדי שיוכל לשלוח מנות לרעהו ולהשאיר גם לעצמו כראוי, וע"כ היו צריכין להחליף סעודתן. וכן פירשו הרמב"ם (פ"ב הט"ו) והר"ן ז"ל (דף ג' ע"ב) 7."

וא"כ מבואר בדברי הטור שאף עני שאין בידו לשלוח מנות לחבירו ולהשאיר גם לעצמו, אפילו הכי הוא חייב במצות משלוח מנות, אלא שבידו לקיימה ע"י שיחליף סעודתו בשל חבירו. והיינו שבכל מצוות היום של פורים חייבים גם העניים, אף במצוות שתכליתם לסייע לסעודת העניים. ועליהם להפריש ממה שקיבלו ולתת מתנות לאביונים אחרים, וכן לתת משלוח מנות, אלא שבמשלוח מנות יכולים להחליף סעודתם האחד עם השני.

וכל זאת מפני שאין מצוות היום של פורים בכלל המצוה הכללית של צדקה, כ"א מצוות פרטיות של שמחת היום.

<sup>5</sup> ואת דברי הב"ח הביא גם הט"ז ב"מגן דוד" וז"ל: "כתב מו"ח ז"ל אפילו עני המתפרנס מהצדקה. כמו בד' כוסות של פסח. מה שאין כן בשאר צדקה שאינו חייב רק פעם אחת בשנה כדי לקיים מצות צדקה".  
<sup>6</sup> אמנם ה"פרי חדש" חולק על הב"ח, וזו לשונו: "יש מי שכתב שעני המתפרנס מן הצדקה שחייב גם הוא במתנות לאביונים, ואין לזה טעם. אלא מסתברא ודאי דפטורי' עכ"ל. ועיין ברכי יוסף" (סק"ב) שהסכים לדעת הב"ח.  
<sup>7</sup> עוד כתב הב"ח ז"ל: "אבל רש"י ז"ל כתב וזה לשונו 'מחלפין סעודתייהו זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשנייה סועד חבירו עימו' עכ"ל ומשמע שרוצה לומר שלא היו שולחין זה לזה ופשיטא שאין שנה שנייה מועיל להוציא את חבירו ידי חובת משלוח מנות משנה שעברה, אלא כך הוא הפירוש דכיוון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו וריעיו ולהשכין ביניהם אהבה ואחוה וריעות, א"כ אם יסעוד אחד עם חבירו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות, והוא הדין בשנה שנייה וכן בכל שנה ושנה אם יחזור ויסעוד אצלו כמו בשנה שעברה נמי יוצאין שניהם ידי חובתן. אלא האמת אומר שהיו מחליפין בשנה שנייה, ועיקרו לא אתא אלא לאשמעינן האי דינא דבסועד אצל רעהו פטורין שניהם מחיוב משלוח מנות. ולפי זה אין צריך לפרש כלל שהיו עניים אלא אפילו בעשירים כן הדין וכו'".

והנה נחלקו ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי", אי טעמא דמצות משלוח מנות הוא משום הרווחה לחבירו שמא לא תספיק לו סעודתו, ואפילו אם יש לו, צריך לשלח, שלא יתבייש מי שאין לו. וזו היא דעת ה"תרומת הדשן"<sup>8</sup>.

או דטעמא דמצות משלוח מנות הוא כדי להרבות שלום וריעות, למעבד איפכא ממאי דאמר צר: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים"<sup>9</sup>. וזו דעת ה"מנות הלוי"<sup>10</sup>.

והרמ"א כתב (סימן תרצ"ה, ס"ד) דאם מקבל המתנה מחל עליה, וכן אם אינו רוצה לקבלה, יצא הנותן ידי חובתו. וה"פרי חדש"<sup>11</sup> הקשה על דברי הרמ"א: "זו מנין לו?" וביאר ה"חת"ם סופר" (שו"ת חת"ס, או"ח סימן קצ"ו) דדברי הרמ"א אתי שפיר רק לטעמא דה"מנות הלוי", דהא עכ"פ הרבה שלום וריעות ע"י נתינתו, ולפיכך יצא המשלח ידי חובתו. אמנם לטעמא דהתרומת הדשן, לא יצא המשלח ידי חובתו, כיוון דבכה"ג ליכא הרווחה לסעודתו של המקבל, דממה נפשך, אם אין למקבל די סיפוקו פשיטא דאין במחילתו כלום, דאין כאן הרווחה, ואף אי אית ליה די סיפוקו, מכל מקום לא תהני מחילתו לפטור את הנותן מחיובו, שהרי משום "כדי לא לבייש את מי שאין לו" תקנו חז"ל דחייב לתת אף כשיש לחבירו כדי סעודתו. וזו היא כוונת ה"פרי חדש" דמנין לרמ"א להכריע בין ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי"<sup>12</sup>.

ומצינו כמה וכמה נפקותות דתליא במחלוקת ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי", כגון אם המקבל אינו יודע מי שלח את המתנות, או אם הנותן שלח בשר חי שיוכל המקבל לאוכלו רק לאחר הפורים, או אם שלח מנה אחת של בשר ומנה אחת של חלב, דלא יוכל המקבל לאכול את שתי המנות בסעודת פורים ידיה, וכל כה"ג תליא במחלוקת ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי", דאם טעמא דמצות משלוח מנות הוא משום הרווחה לסעודת פורים, הרי שאין נפקא מינה בכך שאינו יודע מי הוא המשלח, ויוצא בכך המשלח ידי חובתו. אמנם אם לא יוכל לאכול את שתי המנות ביום הפורים, כגון שהבשר היה חי או ששלח לו מנת בשר ומנת חלב, הרי שלא יוצא בכך המשלח ידי חובתו. אך אי טעמא דמצות משלוח מנות הוא משום שלום וריעות, הרי שאם המקבל אינו יודע מי הוא המשלח, לא יוצא בכך המשלח ידי חובתו. אמנם אין נפקא מינה בכך שלא יוכל לאכול את המנות בו ביום הפורים, ובכה"ג ששלח לו בשר חי או מנת בשר ומנת חלב, מכל מקום יוצא בכך המשלח ידי חובתו, שהרי הרבה בכך שלום וריעות.

והנה אי נימא כסברת ה"פרי חדש" וה"חת"ם סופר", דהרמ"א עכ"ל ס"ל כדעת ה"מנות הלוי", א"כ שוב א"א יהיה להביא ראיה ממצות משלוח מנות לדין חיוב נתינה שאינו מן הדין הכללי של חיוב צדקה כ"א דין פרטי של מצוות שמחת החג, היות ומצות משלוח מנות אינה שייכת כלל לחיובי נתינה וצדקה, שהרי כל עניינה הוא רק להרבות שלום וריעות אף בין העשירים, ומהאי טעמא מהניא בה מחילה אף שלא נתן כלל.

אך הג"ר אריה לייב גורביץ' זצ"ל<sup>13</sup> ראש ישיבת גייטסהד טען לדחות את דברי ה"חת"ם סופר", דהנה הגרא"ב ווסרמן הי"ד ב"קובץ שיעורים"<sup>14</sup> חקר בדין "מחילה", אם חבירו חייב לו ממון והוא מוחל, אי מחילה הוי סילוק זכות, דהוי כמו דאמר ליה אני מסתלק מזכות התביעה דאית לי עליך, וממילא שוב אינך חייב לי. או דהוי כמו דאמר ליה "הריני כאילו התקבלתי", דהיינו זכות התביעה כדקיימא קיימא, אלא דהוי כאילו היה כאן כבר פירעון, שהרי אם היה מקבל ממנו ומחזיר לו בוודאי היה מהני, אם כן סגי בהכי שיאמר "כאילו התקבלתי", דהפוכי מטרתא למה לי<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> תרומת הדשן סימן קי"א.

<sup>9</sup> אסתר ג', ח'.

<sup>10</sup> על הפסוק "והיהודים אשר בשושן" (אסתר ט', י"ח).

<sup>11</sup> אות ד', ד"ה "ומה שכתב בהגה או מחל לו יצא".

<sup>12</sup> דברי ה"חת"ם סופר" הובאו גם באוצר מפרשים על הדף (אות ה') שו"ע השלם (מהדורת פרידמן מכון ירושלים).

<sup>13</sup> "מאורי שערים" דברי הלכה סימן י"ז אות ג'.

<sup>14</sup> קובץ שיעורים ח"א בבא בתרא אות ב'.

<sup>15</sup> ראה רש"י בכתובות (דף ק"י ע"א): "הנושא שני מרצופין (חתיכות) של עור ומשאן שווה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל ושל שמאל לימין".

וב"קרבן נתנאל" פרק קמא דמגילה (סימן ז', אות ט') כתב דהוי כי הא דשנינו בפרק מי שאחזו (גיטין דף ע"ד ע"ב): "האומר לחבירו קונם שאתה נהנה לי אם אי אתה נותן לבני כור אחד של חטין ושתי חביות של יין, ר' מאיר אומר אסור עד שיתן, וחכמים אומרים אף זה יכול להתיר את נדרו שלא על פי חכם ואומר הריני כאילו התקבלתי". וכתב רש"י (ד"ה אף זה): "ואומר לו הריני כאילו התקבלתי- אלמא מחילה כקבלה" עכ"ל. דר' מאיר ס"ל דאף אם ימחול על החיטין והיין, הרי שאמנם הסתלק מתביעתו, אך למעשה התנאי של הנדר לא התקיים ואסור לחבירו ליהנות ממנו עד שיתן, אבל חכמים ס"ל דעל ידי מחילה חשיב "כאילו התקבלתי" ונמצא שקיים את התנאי ונדרו מותר.

ואי נימא כמו הצד השני של חקירת הגרא"ב ווסרמן, וכדמשמע בדברי רש"י, דמחילה הוי כמו דאמר "כאילו התקבלתי", והסברא בזה היא דהוי כאילו התקבל ואחר כך החזיר לו, א"כ לפי זה אף לדעת התרומת הדשן דס"ל דטעמא דמשלוח מנות הוא משום הרווחה לסעודתו, מכל מקום אפילו אם מחל המקבל יש לומר דשפיר יצא הנותן בכך ידי חובתו, דהרי מחילה כקבלה, וכמי שאומר "הריני כאילו התקבלתי", דהוי כאילו התקבל ואח"כ החזיר לו, והפוכי מטרטא למה לי. וא"כ אתי שפיר דברי הרמ"א אף כדעת התרומת הדשן וסרה מעליו תמיהת ה"פרי חדש"<sup>16</sup>. אמנם אם מחילה היא סילוק זכות, אזי אין הכי נמי דלא יצא הנותן ידי חובתו.

ואחרי שבידינו לפרש את דברי הרמ"א אף כדעת ה"תרומת הדשן", דטעמא דמצות משלוח מנות הוי משום הרווחה לעניים, שוב יש בידינו ראייה אף ממצות משלוח מנות לדיני צדקה פרטיים הנובעים ממצוות שמחת החג שאף העניים חייבים בהם, ואין הם שייכים למצוה הכללית של צדקה, כמו שמצינו בדברי הטור והשו"ע שאף העניים חייבים במצות משלוח מנות, אלא שיכולים להחליף את סעודתם זה עם זה כדי לצאת ידי חובתם.

וא"כ מצינו דין נתינה לעניים הנובע ממצות שמחת החג, הן בחיוב להאכיל את העניים בפסח ולדאוג להם לצרכי החג, והן במתנות לאביונים והן במשלוח מנות בפורים.

### ג. אם חייבים לתת לעניים כדי שיקיימו מצוה או הידור מצוה, חידושו של ה"חמד משה". ואם חייב העני לשאול ולמכור כדי שיוכל לקיים מצוה או הידור מצוה.

סברת ה"משנת יעבץ" דתרי גונא הידור מצוה איכא: הידור ד"ואנוהו" והידור שהוא בגוף המצוה, ומה שיש לחלק לפי זה אליבא דה"חמד משה" בין הידור דחנוכה ובין הידור דמצוה שמורה. אך הרמב"ם ס"ל דחנוכה כמצוה שמורה דההידור הוא גוף המצוה, ולפיכך העני צריך לשאול ולמכור אף בשביל הידור דחנוכה, אבל עלינו אין חיוב לתת צדקה לקיום מצוות גם לא לגוף המצוה, ודלא כה"חמד משה".

הנה כתב השו"ע בד"ן מצוה שמורה (סימן תנ"ג, ס"ד):

"החיטים שעושים מהם מצות מצוה טוב לשומרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק".

<sup>16</sup> אמנם החת"ם סופר שם ממאן בראיית ה"קרבן נתנאל", משום דמבואר בר"ן בנדרים עפ"י הירושלמי, דכל פלוגתא ר"מ ורבנן היא רק "בסתם" היינו היכא שאפשר לפרש דהנודר התכוון לכבוד זה שהיה צריך לקבל את החיטין והיין, דבכה"ג אמרינן לר"מ כיוון דנדר לכבודו, וזה אומר עתה "כאילו התקבלתי" מהני ליה כיוון דזה הוא כבודו, ולרבנן לא מהני, דדלמא הנודר לכבוד עצמו התכוון, ובכה"ג דהנודר לכבוד עצמו התכוון, לכו"ע לא מהני שיאמר המקבל "הריני כאילו התקבלתי", כיוון דכבוד הנודר יהיה רק כשיקבל בפועל. וחזינן דאין אנו אומרים בזה "מחילה כקבלה". אך לכאורה יש להעיר על דברי החת"ם סופר דעכ"פ ברש"י בגיטין מבואר להדיא כדברי ה"קרבן נתנאל" דהסברא היא "מחילה כקבלה" ודלא כהר"ן בשם הירושלמי.

וכתב ה"חק יעקב" (ס"ק ט"ו) ואת תמצית דבריו הביא ה"באר היטב" (סק"ח) וכך היא לשונו:

"משמע דווקא מצת מצוה צריך שימור כדי לאכול לילות ראשונות, מה שא"כ שאר מצות אין צריך שימור כלל ושירי ליקח קמח מן השוק אפילו בלא דחק<sup>17</sup>. ואפילו שימור דלישה ואפייה ג"כ לא בעינן כמבואר בש"ס ובפוסקים. מיהו כל זה מדינא, אכן ישראל קדושים הם ונהגו לעשות שימור בכל המצות משעת טחינה ולפחות משעת לישה".

וב"שערי תשובה" (סק"ח) הביא עוד משו"ת "דברי יוסף" (סימן מ"ה):

"שיש נוהגין שכל המצה שאוכל בפסח תהיה מחיטים שמורים משעת קצירה ואין בזה לא משום יוהרא ולא משום מחלוקת ולא משום לא תתגודדו ע"ש, והביאו "ברכי יוסף" (אות ז')."

וה"משנת יעבץ" מסתפק האם החיוב של קמחא דפסחא הוא לתת לעניים מצות בהם יוכלו לצאת ידי חובת מצות אכילת מצה מעיקר הדין בלבד, או דלמא אנו מחייבים לתת לעניים מצות שמורות משעת קצירה כדי שיוכלו לקיים את המצוה לכתחילה ובהידור.

ומביא ראייה ממאי דמצינו בשו"ע הלכות חנוכה (תרע"א, ס"א) שפסק:

"ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק".

וכתב שם ה"ביאור הלכה" בשם ספר "חמד משה":

"ואפילו עני וכו', ולפי זה נראה דהגבאים מחייבים ליתן לו נרות להדליק כמו בד' כוסות וכו'. מיהו נראה דאין צריכין ליתן לו כ"א נר אחד בכל לילה דהיינו נר איש וביתו. דיותר, הוי מן המהדרין, ואין חיוב ליתן לו". עכ"ל.

וא"כ מבואר מדברי ה"ביאור הלכה" שאנו מחייבים לתת לעני רק נר אחד לכל לילה כדי שיוכל לקיים את עיקר הדין, ואין חייבים לתת לעני נרות כדי הידור מצוה של "מהדרין" או "מהדרין מן המהדרין".

אמנם כתב ה"משנת יעבץ" דיש לחלק בין נר חנוכה ובין מצה שמורה:

דהנה דין "הידור מצוה" ילפינן בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף קל"ג ע"ב) מקרא ד"ואנוהו":

"דתניא זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו, בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין".

אך חיובו רק מדרבנן וספיקו לקולא כמבואר ב"בית יוסף" בהלכות לולב (טור או"ח סימן תרנ"ו)<sup>18</sup>, וגם אם אינו מהדר במצוה אין זה נוגע לגוף המצוה, אלא שהפסיד את מצות "ואנוהו" שהיא מצוה העומדת בפני עצמה.

אך נראה לומר שיש גם "הידור מצוה" שהוא קיום גוף המצוה, ואינו רק הידור שיסודו בדין של "ואנוהו", ויתכן לומר שכך הוא הדין במצה שמורה, דמכיוון שהתורה אמרה "ושמרתם את המצות", הרי שכל שמוסיף שימור

<sup>17</sup> אמנם עיין מג"א (סק"ח) דבמדינותינו שרגילים לרחוץ החיטים ושוהין אותן במים, אסור לקחת קמח מן השוק.  
<sup>18</sup> ה"בית יוסף" כתב שם בתוך דבריו אהא ד"הידור מצוה" עד שליש: "ובמאי דאיבעיא לן שליש מלגיו או מלבר כתב הרא"ש דכיוון דלא איפשיטא נקטין דשליש מלגיו קאמר, ונראה שהטעם הוא משום דספיקא דרבנן היא ולקולא" עכ"ל. ולפי"ז צ"ל דמאי דילפינן ליה בש"ס מקרא ד"ואנוהו", אין זה ילפותא גמורה, כ"א אסמכתא בעלמא. וע"ע בפרק קמא דסוכה (דף י"א ע"ב): "דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנאמר זה אלי ואנוהו, לא אגדו כשר" עכ"ל. שמע מינה ד"ואנוהו" אינו אלא לכתחילה.

יש בזה משום קיום גוף המצוה ועיקר הדין, ולא רק קיום מצוה צדדית של "ואנוהו"<sup>19</sup>. ויתכן שבכלל החיוב של "קמחא דפסחא" אנו מחוייבים אף לתת לעניים מצות שמורות משעת קצירה.

ומה שכתב ב"ביאור הלכה" בהלכות חנוכה שאין אנו מחוייבין לתת לעני צדקה כדי שיוכל לקיים הידור מצוה, זה דווקא ב"הידור מצוה" דעלמא דילפינן מקרא ד"ואנוהו", מה שא"כ הידור שהוא חלק מגוף המצוה. והידור דמצוה שמורה הוא קיום גוף המצוה של "ושמרתם את המצות".

והנה, ה"ביאור הלכה" מביא בשם ה"חמד משה" דצריכין הגבאים לתת לעני נרות חנוכה כמו שמחוייבים לתת לו ד' כוסות בפסח, ולכאורה צ"ע, דהרי החיוב לתת לעני "כדי מחסורו אשר יחסר לו" הוא לצרכי גופו<sup>20</sup>, ומה שמצינו שנותנין לעניים מן הצדקה עבור ד' כוסות, היינו משום דהוי מצרכי סעודתו בליל הסדר, אבל מהיכי תיתי דאיכא חיוב צדקה לתת לעני מעות כדי שיהיה בידיו לקיים מצוות שאין צרכי גופו?

ומכאן קושיא זו רוצה ה"משנת יעבץ" לומר דבאמת אין הגבאים צריכין לתת לעני עבור נר חנוכה, דאין מחוייבין לדאוג לו שיוכל לקיים מצוות, וק"ו שאין צריכין לתת לו בשביל שיוכל להיות מן המהדרין. אלא שהעני עצמו צריך לשאול מאחרים<sup>21</sup> או למכור את כסותו כדי שיוכל לקיים את המצוה. ולא זו בלבד, אלא שצריך לעשות כן אפילו בשביל להיות מן המהדרין ומן המהדרין, שכן כתב הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה (פ"ד, ה"ב):

"מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו. אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

וכתב ה"אור שמח" (שם) דהא ד"שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" היינו גם עבור ההידור והתוספות, וזה הוא שכתב הרמב"ם "ולהוסיף בשבח", כלומר- בהדלקת נר אחד הוא מודיע הנס ושבח האל, וע"י הדלקת תוספת הנרות להידור, הרי הוא "מוסיף בשבח האל". ומה שכתב הרמב"ם ד"שואל ומוכר כסותו", קאי נמי על ההוספה. ויש לומר דהטעם הוא מפני דס"ל לרמב"ם כמו שהתבאר לעיל לגבי הידור דמצוה שמורה דאין זה הידור דילפינן מ"ואנוהו", כ"א הידור דהוי גוף המצוה, הכא נמי "מהדרין מן המהדרין" שמצינו בנר חנוכה, אינו מדין "ואנוהו" שנאמר בכל מצוות התורה, כ"א מגוף המצוה של פרסומי ניסא בחנוכה להוסיף נר בכל יום כדי "להוסיף בשבח האל", ולכן "שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" אף בשביל ההידור.

ועיין שם בדברי ה"מגיד משנה":

"ומה שכתב רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו' נראה שלמדו ממה שנתבאר בפ"ז מהלכות חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום כמו שיתבאר בסמוך".

והיינו שמדמה את גוף המצוה של ד' כוסות לגוף המצוה של נר חנוכה, דתרווייהו הוי משום פרסומי ניסא. וכמו דאמרין במצות ד' כוסות דמשום פרסומי ניסא לא יפחות מד' כוסות ואפילו הוא עני, הכא נמי נר חנוכה משום פרסומי ניסא אף העני שואל או מוכר כסותו. ומבאר ה"משנת יעבץ" דלשיטתו באמת דמדין להדדי, דכמו ד' כוסות

<sup>19</sup> ה"משנת יעבץ" מביא ראיה ליסוד זה מדברי הרמב"ם בפסחים (דף מ' ע"א ד"ה "ואפילו הכי לא הדר ביה רבא"), המחלק לדברי רבא בין שימור ממים משעת קצירה דאפשר שמעכב אף בדיעבד, ובין "שימור דליתיה" דליתא אלא למצוה לקיים בהם "יותר מצות שימור". דאם מותר ללתות כיוון דס"ל דאפילו הכי אפשר לשומרן מחימוץ, אזי מצוה נמי איכא ללתת כדי לקיים בהם יותר את מצות "ושמרתם".

<sup>20</sup> ה"משנת יעבץ" מביא לכך ראיה מהגמ' בכתובות (דף ס"ז ע"ב): "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית וכו' ואח"כ משיאין לו אישה, שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, די מחסורו זה הבית, אשר יחסר זה מיטה ושולחן, לו זו אישה", וחזינן דבעינן קרא שמשאין לו אישה אף שיש מצוה לשאת אישה, ואין זה בכלל די מחסורו כמו בית ומיטה ושולחן. ומוכח שאין חיוב מדין צדקה לתת לעני כדי שיוכל לקיים מצוות. ועוד הביא סייעתא לדבריו מהירושלמי במסכת פאה (פ"א, ה"א), עיי"ש.

<sup>21</sup> ה"משנה ברורה" פירש את שכתב השו"ע (סימן תרע"א ס"א) "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק", ד"שואל" היינו שואל על הפתחים לצדקה. אך ה"משנת יעבץ" מפלפל לפרש ד"שואל" היינו ללוות מחבירו.

דהיא גוף המצוה, ס"ל לרמב"ם דאף תוספת הנרות להידור בחנוכה היא מגוף המצוה, וכך היתה התקנה דיוצא ידי חובה אף בנר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין מוסיף והולך. דע"י ההידור מקיימים את גוף המצוה באופן יותר טוב, וכמו במצות "ושמרתם את המצות", שאם מוסיף בשימור הוא מקיים את גוף המצוה באופן יותר טוב. אמנם כל זה הוא רק החיוב דרמיא על העני עצמו לשאול מאחרים או למכור כסותו כדי שיוכל לקיים מצוה או הידור שהוא מגוף המצוה. מה שאין כן לגבי דידן, דיתכן שאין אנו מחוייבים לתת לו לצרכי מצוה אם אינה מצרכי גופו.

## ד. שתי סברות כסייעתא ליסוד ה"משנת יעבץ" דאף הידור דחנוכה הוי מגוף המצוה.

**קושיית ה"פני יהושע" דטומאה הותרה בציבור, ומדוע היה חתום פך השמן בחותמו של כהן גדול.**

ונראה לי לומר שתי סברות כסייעתא לדברי ה"משנת יעבץ" שדין מהדרין ומההדרין מן המהדרין בחנוכה הינו מגוף המצוה של נר חנוכה, ואינו שייך רק לדין הכללי של הידור מצוה דילפינן מקרא ד"ואנוהו":

(א) ה"פני יהושע" (שבת דף כ"א ע"ב) הקשה בסוגיא ד"מאי חנוכה", דלכאורה יכולים היו בני חשמונאי להדליק את המנורה בשמן טמא, שהרי "טומאה הותרה בציבור", ואמאי הוצרכו לנס? דהרי קיימא לן קרבנות ציבור אינם נדחים מפני הטומאה, דכתיב לגבי קרבן פסח: "דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה, לכם או לדורותיכם, ועשה פסח לה" (במדבר ט', י'), ודרשין עלה בגמ' בפסחים (דף ס"ו ע"ב): "איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה", וכתב הרמב"ם בהלכות "תמידין ומוספין" (פ"ג, ה"י) דהדלקת הנרות נמי דוחה את הטומאה כקרבנות ציבור שקבוע להם זמן, שהרי נאמר בה "להעלות נר תמיד". וזו לשון ה"פני יהושע":

"ולכאורה יש לתמוה כל טורח הנס זה למה? דהא קיימא לן "טומאה הותרה בציבור", והיו יכולין להדליק בשמן טמא. ובשלמא למ"ד "דחוייה בציבור" (פסחים דף ע"ט ע"א) ניחא הכא שפיר קצת. מה שא"כ למ"ד הותרה בציבור דאפילו הדורי לא מהדרין (כדאיתא ביומא דף ו' ע"ב) א"כ קשה טובא"<sup>23</sup>.

ומו"ר הגרא"א דסלר זצ"ל תירץ בשם המהר"ל דמאחר וזו היתה שעת ההתחלה והחינוך של עבודת בית המקדש לא רצו הכהנים להשתמש בהיתר לקחת שמן טמא, דמכיוון דהוי חנוכה הבית מחדש לאחר שחיללוהו היוונים, הקפידו בני חשמונאי שתהיה ההדלקה בשמן טהור, שראוי הדבר שתהיה ההתחלה והחניכה המחודשת בהידור ובאופן של "לכתחילה"<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> פירש רש"י ביומא (ו' ע"ב): "דחוייה היא בציבור: אף על פי שהקרבן ציבור דוחה אותה, בקושי הותרה ולא היתר גמור, וכל מה דמצינו להדורי מהדרין שיעשה בטהרה" עכ"ל. היינו דלכתחילה יש לחזור אחר כל טעדיק ע"מ שיעשה בטהרה. ורק בדיעבד בדלית ברירה אמרינן טומאה דחוייה אצל קרבן ציבור. משא"כ אי אמרינן טומאה הותרה בציבור, היינו שהותרה לגמרי, ומלכתחילה נמי עבדינן ליה בטומאה.

<sup>23</sup> והיא קושיית הרא"ם (בחיידושיו על הסמ"ג הלכות חנוכה, ד"ה "ונעשה נס"), ותירוצו שאע"ג דהדלקת המנורה דוחה טומאה, אבל שמן דהוי רק ממכשירי ההדלקה, לא דוחה את הטומאה, כמו דמצינו במילה בשבת, דאע"ג דמילה גופיה דחיא שבת, מכשירי מילה לא דחיא שבת. וה"חכם צבי" (שו"ת סימן פ"ז) הקשה על תירוצו דמאי שייטיה דשבת לכאן ומאי איסור איכא בעשיית שמן בטומאה. וכן הקשה ב"חת"ם סופר" (שבת כ"א ע"ב, ע"ז מ"ג ע"א) וכתב שהוא דבר שאין לו שחר. וכ"כ ה"תבואות שור" (שבת כ"א ע"ב). וע"ע "פרי חדש" (סימן תר"ע) ו"חכמת שלמה" על השו"ע (שם). ועיין ב"שדי חמד" (מערכת חנוכה אות א') שתירץ בפשטות דהא דטומאה הותרה או דחוייה אינה אלא בטומאת מת, אך השמנים שבמקדש נטמאו בטומאת זבין וכי"ב דאין נדחות מפני קרבן ציבור וכדאיתא להדיא בש"ס.

<sup>24</sup> ראה "מכתב מאלוהי חנוכה ופורים" (הוצאת "ועד שפתי חכמים" תשע"ז עמ' י"ג). והמהר"ל לא כתב כן להדיא לתרץ את קושיית ה"פני יהושע" אלא דמכללא אתמר, דכתב: "וכאשר לא היה להם שמן נעשה להם נס שיוכלו לטהר ולחנך הבית" ("נר מצוה", ח"ב-עניני חנוכה, עמ' פ"ג במהדורת מכון ירושלים. וכן הוא בחידושי אגדות למהר"ל בסוגיא בשבת דף כ"א ע"ב ד"ה ולפיכך), וראה מש"כ הגר"י הרטמן שליט"א (נר מצוה שם הערה 68), דמדלא כתב המהר"ל "נעשה להם נס כדי שיוכלו לעבוד בהיכל בהדלקת המנורה", שמע מינה דרצונו לומר דמכיוון דהוי דבר ראשיתי לכך הוצרך שיהיה בטהרה גמורה, והביא כן מ"גליוני הש"ס" להגר"י ענגיל זצ"ל שתירץ כן נמי להדיא את קושיית ה"פני יהושע".

ולפי זה נראה לומר שדין ההידור בהדלקת נר חנוכה הוא גוף המצוה ולא רק מצוה נפרדת של "ואנוהו", שהרי מעיקר הדין יכלו להדליק בשמן טמא, וכל הנס לא בא אלא כדי שיוכלו להדליק בהידור.

(ב) איתא בברייתא במסכת שבת (שם):

"שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים".

וכבר הקשו מה עניין כהן גדול אצל השמן למנורה, וכי הכהן הגדול היה מכין את השמנים במקדש? ומדוע היה חתום בחותמו של כהן גדול ולא בחותמו של הממונה על הלשכה?

ותירצו דהשמן שמצאו בבית המקדש היה שמן למנחת חביתין, שעל הכהן הגדול היה להביא מביתו בכל בוקר עישרון שלם של סולת וג' לוגין של שמן והיא מנחת חביתין, ולכן היה חתום בחותמו של הכהן הגדול. ואמנם למנורה היו צריכין שמן זית זך כתית למאור, מה שא"כ מנחות דקיימא לן "כולן כשרים למנחות", כמו שדרשו חז"ל בפ"ט דמנחות (מתני' דף פ"ו ע"א): "זך כתית למאור, ואין זך כתית למנחות"<sup>25</sup>, אלא שהכהן הגדול שהיה באותו זמן עבד סלסול והידור לנפשיה להביא את מנחת החביתין שלו רק משמן זית זך כתית, וע"י כן הסתובב כל הנס, כיוון דיכלו להשתמש בשמן ידיה להדלקת המנורה. ושוב חזין מינה שענין ההידור עומד בגוף הנס והמצוה של נר חנוכה, כיוון דע"י ההידור הסתובב הנס<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> כן נפסק ברמב"ם סוף הלכות איסורי מזבח.

<sup>26</sup> זה לשון ספר "שבת של מי" (שבת כ"א ע"ב, באמצע ד"ה שהיה מונח):

"ברם נהירנא מה ששמעתי מפום ממלל רברבן אריא דבי עילאי פלפולא חריפא הרב המובהק עטרת ראשינו כמוהר"ר רפאל ישעיה אזורי נר"ו דאמר מר ידוע כי בכל יום חוב היה מוטל על הכהן גדול להקריב מנחה מחציתה בבוקר ומחציתה בערב והיא נקראת חביתין, וכדאיתא בפרק "כל המנחות באות", ופסקו הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ב, ה"ד) והיה מביא עמה שלושת לוגין שמן כדיליף בפרק התכלת (דף נ"א ע"א) ופסקו ג"כ הרמב"ם (שם, ריש פ"ג). אמור מעתה: הכהן הגדול היה מכין פכים משמן טוב לעשות חביתין, והיה חותם כולם בחותמו כדי שלא יתערבו בשמן אחר, וכל אחד מהם שיעורו היה ג' לוגין. וכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים וכשגברו בני חשמונאי בדקו ולא מצאו כי אם פך אחד מאלו הפכים שהיה עושה הכהן גדול חתום בחותמו לעשות חביתין, ולקחו, ולא היה בו להדליק אפילו לילה אחת כמו שגורס רב אחאי בשאלות (בפרשת וישלח), ורבינו ירוחם כאשר הובא בספר הבהיר "ברכי יוסף" ז"ל (או"ח סימן תר"ע) יען כי שיעור הפך לא היה כ"א ג' לוגין כאמור, ולצורך המנורה היה צריך ג' לוגין ומחצה, חצי לוג לכל נר ונר כידוע". ועיי"ש עוד בסוף הדיבור: "ואל תיקשי ליה ממאי דידוע דשמן למנחות לא היה טוב למאור, דנימא דאותו שמן שהיה מכין הכהן גדול למנחות היה חשוב וזך עד שהיה טוב להעלות נר תמיד, דאותו שמן דמאור הוה חזי למנחות אך איפכא לא דאותו דמנחות לא הוה חזי למאור" עכ"ל.

וכן כתב בספר "פני אריה" (סוף סימן מ') להג"ר אריה לייב ברעסלא זצ"ל אב"ד עמדין ורוטרדם, וזו לשונו: "ויתכן א"כ שבהיותו מן המהדרין להביא קרבנו מן המובחר היה פוסק על השמן המובחר, דהיינו בכל זמן שנעשו השמנים פסק מן הראשון ולקחו לביתו, ושם אותו בכליו בפכין בני ג' לוגין כשיעור חביתין שלו לכל יום בבקר ובערב שהרי צריך להביאו שלם כמ"ש, וחתם אותם בחותמו שלא יתערבו ולא יוחלפו בשמן אחר שבביתו, ומדי יום ביומו בערב היה מביא מביתו פך אחד משמן זה ועישרון סולת כדי שיהא מוכן למחר לעושי חביתין לעשותן, כדאמרינן בתמיד העמידו עושי חביתין לעשות חביתין, ובאותו יום שנכנסו היוונים להיכל וטמאו כל השמנים לא ראו ולא מצאו זה הפך כמו שכתב הר"ן, וכשנצחום בית חשמונאי מצאו הכהנים אותו פך שהיה עדיין חתום בחותמו והיה בתוכו שלשה לוגין זך וכתית" עכ"ל. ובזה מתרץ את הקושיא מדוע פך השמן שמצאו בני חשמונאי היה חתום בחותמו של כהן גדול ולא בחותמו של הממונה על הלשכה.

וכן הוא להדיא בספר "אמרי אמת ליקוטים" לאדמו"ר מגור זצ"ל (שבת כ"א ע"ב, ד"ה ת"ר מצות נר חנוכה), וזו לשונו: "מה שדווקא בחנוכה מצינו עניין מהדרין ומהדרין מן המהדרין מה שא"כ בשאר מצות יש לומר משום דאיתא לקמן שמצאו פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, וקשה מה עניין כהן גדול אצל השמן וכי הכהן גדול היה מכין השמנים במקדש? וצריכים לומר שהשמן היה של חביתין כהן גדול שמביא מביתו. אך קשה הלא למנורה היו צריכים שמן זית זך כתית מה שא"כ למנחות, וא"כ איך הדליקו בשמן זה? אלא וודאי היה הכהן גדול ההוא מהדר לעשות מנחתו ג"כ בשמן זך כתית אף שלא היה צריך לזה. וכיוון שכל הנס אירע ע"י הידור מצוה לכן יש בחנוכה עניין של מהדרין".



ה. אם צריך היכרא להידור מצוה, בהידור ד"ואנוהו" ובהידור מגוף המצוה. מחלוקת התוס' והרמב"ם במהדרין מן המהדרין, ואי הוי הידור ד"ואנוהו" או הידור מגוף המצוה.

דקדוק לשון רש"י והרמב"ם אי בחנוכה הוי ההידור גוף המצוה או "ואנוהו". פסק הרמ"א בחנוכה דאין מדליקין מנר לנר, ונראה דס"ל כרש"י והתוס' דהוי הידור ד"ואנוהו". שכח לברך על הנרות ונזכר קודם שכיילה הדלקת כולם, מחלוקת הג"ר עקיבא איגר וה"אליהו רבה", ותליא במחלוקת התוס' והרמב"ם אי הידור דחנוכה הוי מגוף המצוה.

והנה דעת התוס' בשבת (דף כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) היא ש"מהדרין מן המהדרין" נאמר רק לנר איש וביתו, אך המהדרין שמדליקים בביתם נר לכל אחד ואחד, אינם יכולים לקיים גם "מהדרין מן המהדרין", דבשלמא כשבעל הבית מוסיף והולך יש לכך היכר שעשה להידור, מה שא"כ אם עושים כן גם כל אחד ואחד מבני הבית אין לזה היכר, כי יסברו שיש בבית כמה וכמה אנשים. וכך כתבו התוס':

"נראה לר"י דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו אם יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית".

אמנם הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד, ה"א) פליג על התוס' וס"ל ד"מהדרין מן המהדרין" הוא בכל אחד ואחד מבני הבית נמי, מפני דמהדרין מן המהדרין הוא הוספה על המהדרין. וזו לשון הרמב"ם:

"כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמניין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה נר אחד".

וכפי שביאר ה"מגיד משנה" את דברי הרמב"ם:

"ופירש רבינו שמהדרין מן המהדרין עושין מה שמהדרין עושין להדליק נר לכל אחד ואחד מבני הבית, ועושין יותר מהן שמוסיפין בכל לילה ולילה כמניין נרות של ליל ראשון. וכמו שכתב הרמב"ם שם בה"ב: כיצד- הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

והנה דברי התוס' לכאורה צ"ע, דמאי אכפת לן דליכא היכרא לבני רשות הרבים אי בעל הבית הוי בכלל "מהדרין מן המהדרין" או דלמא ריבוי הנרות הוא משום שכך יש בני אדם בבית, ומהיכי תיתי דבעינן שיהיה ההידור ניכר לאנשים בחוץ?

וביאר ב"משנת יעבץ" (סימן ס"ו) דבאמת בכל הידור דילפינן מקרא ד"ואנוהו" בעינן שיהיה נראה הנוי, דהנה התוס' במנחות (דף ל"ב ע"ב, ד"ה הא) כתבו לחלק בין ספר תורה דבעי "שרטוט" ותפילין דלא בעי שרטוט:

"ואמר ר"ת דספר תורה בעי שרטוט משום זה אלי ואנוהו, אבל תפילין דמכוסין בעור לא בעי, דלא שייך בהו נוי".

והעולה מדברי התוס' דבדבר המכוסה לא שייך נוי ולא נאמר בו "ואנוהו", כיון שהוא מכוסה ולא נראה הנוי.

וכן הוא בגמ' ביומא (דף ע' ע"א) לגבי קריאת הפרשה של הכהן הגדול ביום הכיפורים:

"ואחר כן כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים".

ופירש רש"י: "להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה, שנאמר זה אלי ואנוהו וכו'".

והיינו דכל היכא דילפינן נוי מצוה מקרא ד"ואנוהו" בעינן שיראה חזותו ונוי לרבים, שזה גוף המצוה של ה"הידור" שיראה לרבים שטרח להתנאות במצוה. ויתפרש כי "ואנוהו" היינו להראות את נוי.

ולפי זה מבאר ה"משנת יעבץ" (סימן ע"ד) דהתוס' ס"ל שדין ההידור בהדלקת נר חנוכה יסודו בדין הכללי של הידור מצוה דילפינן מקרא ד"ואנוהו", ובזה בעינן היכר שייראה הנוי.

אבל הרמב"ם ס"ל שדין ההידור בחנוכה הוא מגוף המצוה של הדלקת הנרות, ולא רק מצוה נפרדת של "ואנוהו", וכדאמר לעיל. ונראה דרך ב"הידור מצוה" דילפינן מ"ואנוהו" בעינן היכרא, כיוון דהוא דין של "נוי" וכאומרם ז"ל: "התנאה לפניו במצוות", מה שא"כ "הידור מצוה" דחנוכה דס"ל לרמב"ם דהוי מגוף מצות הדלקת הנרות, אינו צריך היכרא, כיוון דמלכתחילה כך היתה תקנת המצוה, דמדליקין נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין פוחת והולך כדברי בית שמאי או מוסיף והולך כדברי בית הלל, ולא תליא בהיכרא כלל, שהרי אין זה הידור של "נוי".

ונראה להוסיף דהנה כבר מצינו כן במצות תרומה, שחכמים תקנו בה שלוש דרגות:

"שיעור תרומה עין יפה אחת מארבעים בית שמאי אומרים משלושים, והבינונית מחמישים והרעה משישים" (תרומות פ"ד משנה ג').

וא"כ איפוא יש לומר דס"ל לרמב"ם דבחנוכה נמי התקנה היתה מעיקרא שישנן שלוש דרגות בגוף המצוה: נר איש וביתו, מהדרין, ומהדרין מן המהדרין. אבל אין הידור זה רק להוסיף נוי לייפות את המצוה, כ"א עיקר התקנה וגוף המצוה.

וה"משנת יעבץ" מדקדק כן עוד בלשון הרמב"ם:

דהנה איתא בשבת (כ"א ע"ב): "מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד וכו'", ופירש שם רש"י:

"והמהדרין אחר המצוות, עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית".

אך הרמב"ם (מגילה וחנוכה פ"ד, ה"א) כתב:

"והמהדר את המצוה מדליק נרות כמניין אנשי הבית". עכ"ל.

א"כ רש"י כתב "והמהדרין אחר המצוות" בלשון רבים, דכל מי שנוהג הידור בקיום המצוות, ינהג נמי הידור במצות נר חנוכה, והיינו דס"ל כשיטת התוס' דהידור דנר חנוכה הוי בכלל הידור מצוה בעלמא הנוהג בכל המצוות מדין "זה אלי ואנוהו". ואילו הרמב"ם כתב "והמהדר את המצוה" בלשון יחיד, והיינו- את המצוה של נר חנוכה, דהרמב"ם ס"ל כנ"ל דהידור דנר חנוכה לא הוי מדין הידור דילפינן מ"ואנוהו" שנאמר בכל המצוות, אלא הוא דין הידור פרטי השייך לגוף המצוה של נר חנוכה.

ועפ"י הדברים האמורים מבאר ה"משנת יעבץ" את דברי הרמ"א (סימן תרע"ד, ס"א) דנהגו להחמיר בחנוכה שלא להדליק מנר לנר. וכך היא לשון הרמ"א:

"ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ, לכן אין להדליק מזה לזה. הגהות מיימוני ומרדכי". עכ"ל.

ולדין נראה לבאר דהרמ"א ס"ל דהידור מצוה דנר חנוכה הוא בכלל הדין הכללי של "הידור מצוה" הנוהג בכל המצוות דילפינן מ"ואנוהו", ומשום הכי "אין מדליקין מנר לנר", כיוון דהנר החדש הוא רק הידור מצוה ואין הוא

מגוף המצוה של נר חנוכה. וזה הוא שכתב הרמ"א: "והשאר אינו למצוה כ"כ", כלומר- דהנר החדש אין לו כ"כ שייכות עם גוף מצות נר חנוכה, אלא רק עם המצוה הכללית של הידור שנאמרה בכל המצוות.

אמנם לרמב"ם התבאר לעיל דס"ל להידור דחנוכה הוי מגוף המצוה דהדלקת נר חנוכה, ולדידיה שפיר יהיה מותר להדליק מנר לנר, כיוון דהנר החדש נמי הוי מגוף המצוה.

והנה כתב הג"ר עקיבא אייגר זצ"ל (שו"ת מהדו"ת סימן י"ג) שאם שכח לברך על הנרות ונזכר קודם שחילה להדליק את כולם, שוב אינו יכול לברך "להדליק נר של חנוכה", דאיך יאמר "וציוונו"? דהיכן ציוונו- ב"לא תסור", והרי חכמים ציוו להדליק רק נר אחד, ומה שמוסיפין נרות הוא רק להידור מצוה ואין לברך על הידור<sup>27</sup>. וכתב ה"משנת יעבץ" דלפום דבריו דלעיל צריך לומר דהג"ר עקיבא אייגר אזיל בתר דעת התוס', שאין תוספת הנרות מעיקר גוף המצוה כ"א מן הדין הכללי של מצות "ואנוהו".

אמנם ה"אליהו רבה" פליג על הג"ר עקיבא אייגר ופוסק דכל זמן שלא כילה להדליק את כל הנרות שפיר יכול עוד לברך, ונראה דאזיל בתר דעת הרמב"ם שדין ההידור בחנוכה הוא מגוף המצוה, וכשם שמברך על הנר הראשון הוא הדין נמי שאם שכח לברך על הנר הראשון שפיר מצי לברך על שאר הנרות.

ואכן המג"א בהלכות לולב (סימן תרנ"א, סק"ה) מביא כן בשם הרמב"ם, דאם בשעה שהדליק היה לו רק נר אחד, ואחר כך הזדמנו לו נרות נוספים, צריך לברך שוב בשביל הנרות הנוספים. והרי לן בדעת הרמב"ם שמברך אף על הידור.

## ו. אם צריך לתת לעני יין ערב? הא דקתני ולא יפחתו לו מד' כוסות ולא קתני ממצה ומרור.

"דרך חירות" הוא הידור מגוף המצוה ולא הידור ד"ואנוהו".

חידוש הגרי"ז אליבא דהרמב"ם דשני דינים איכא בד' כוסות, דין ברכה ודין "דרך חירות". ומה בינו ובין ה"משנת יעבץ", אם החירות היא הידור דגוף המצוה או לעיכובא ממש.

והנה הבאנו לעיל את דברי ה"ביאור הלכה" (סימן תרע"א, ס"א) בשם ספר "חמד משה" דפסק שגבאי צדקה צריכים לתת נרות חנוכה לעניים כמו שצריכים לתת להם ד' כוסות לפסח, מיהו אין מחוייבין לתת להם אלא נר אחד בלבד לכל עני ועני. אמנם לאמור לעיל אליבא דהרמב"ם נראה דלדידיה אם יש חיוב לתת צדקה לעני כדי שיוכל לקיים מצוה, הרי שבנר חנוכה יש לתת לו די נרות שיסיפיקו לו נמי כדי להיות בכלל "מהדרין מן המהדרין", שהרי דין ההידור בחנוכה הינו מגוף המצוה.

ואף אי נימא שכלל אין חיוב לתת צדקה לעני כדי שיהיה בידו לקיים מצוה, מכל מקום העני גופיה מחוייב למכור את כסותו או ללוות כדי שיוכל לקיים דין מהדרין מן המהדרין כיוון דהוי מגוף המצוה, כמו שכתב הרמב"ם (מגילה וחנוכה פ"ד, ה"ב) "דאפילו אין לו מה יאכל שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", דמחוייב העני לשאול ולמכור כדי שיוכל לקיים את גוף המצוה של נר חנוכה. וכבר הבאנו לעיל שכן כתב ה"אור שמח" דמה שכתב הרמב"ם "שואל ומוכר כסותו" קאי אף על הידור.

<sup>27</sup> אמנם לדינא כתב שם הגרעק"א דיש לסמוך ולברך בצירוף דעת ה"אליהו רבה" דמברכים אף על הידור, ובצירוף סברות נוספות דבדיעבד יכול לברך על הנר הראשון אף אחר הדלקתו.

ולפי זה מיישב ה"משנת יעבץ" קושיא נוספת:

דהנה אמרין במתני' בפרק ערבי פסחים (דף צ"ט ע"ב):

"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי".

ויש להקשות אמאי קתני לה מתני' לגבי ד' כוסות, ולא לגבי עיקר המצוה של מצה ומרור, דהוי ליה למימר "ולא יפחתו לו ממצה ומרור"?

ועוד אמרין בפסחים (דף ק"ח ע"ב): "שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא", ופירש המאירי-דאין זו שתיה מהודרת. ונפסק כן ברמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז, ה"ט) וזו לשונו:

"ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי. שתי ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות".

ומבאר מדברי הרמב"ם דכדי לצאת ידי חובת "חירות" בעינן שתהיה השתיה עריבה עליו, והכל לפי היין ולפי דעת השותה.

ויש להסתפק אליבא דה"חמד משה" דהובא לעיל דס"ל שאין גבאי הצדקה מחוייבים לתת לעני אלא נר אחד לכל יום, האם רשאים גבאי הצדקה לתת לעני יין שאינו ערב עליו למצות ד' כוסות, דהרי ידי חובת מצות יין יוצא גם ביין חי אלא דאין זו שתיה מהודרת?

אך נראה לומר שא"א לתת לעניים יין שאינו ערב, ויש לתת להם יין שבו יוכלו לצאת גם ידי חובת "חירות", כיוון דדרך חירות בד' כוסות הוי מגוף המצוה של ד' כוסות, שיש לשתות את היין דרך חירות, ואע"ג דהוי רק "הידור" ואינו לעיכובא כמפורש בש"ס, עכ"פ אין זה הידור דעלמא מדינא ד"ואנוהו" דהוי מצוה נוספת בפני עצמה, כ"א הידור דהוי מגוף המצוה.

והשתא ניחא מאי דמתני' קתני דווקא "ואין פוחתין לו מד' כוסות" ולא קתני "ואין פוחתין לעני ממצה ומרור", משום דמתני' אתא לאשמועין דאף עני אינו אוכל עד שיסב דרך חירות, ולפיכך נמי צריכין לתת לו יין ערב מזוג ולא יין חי, "ולא יפחתו לו מד' כוסות", היינו מד' כוסות של יין ערב מזוג כמו שמחוייב כל אחד מישראל, כיוון דאין זה הידור בלבד, כ"א גוף המצוה.

אמנם נראה לי להעיר מדברי רבינו הגרי"ז הלוי מבריסק זצ"ל:

דהנה בעיקר דברי הש"ס (דף ק"ח ע"ב) "ידי יין יצא ידי חירות לא יצא", הרי לשון הגמ' מורה דבשתיית ד' כוסות איכא תרי דיני, מצות יין ומצות חירות. ועוד הובא שם בגמ':

"שתאן בבת אחת, ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא".

ופירש הרשב"ם: ידי יין יצא "משום שמחת יו"ט", ידי ד' כוסות לא יצא "וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר, וצריך לשתות עוד ג' כוסות על הסדר".

אך הרמב"ם הנ"ל (חמץ ומצה פ"ז, ה"ט) כתב:

"שתה ד' כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות. שתה ד' כוסות מזוגין בבת אחת, ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא".

ומדבריו נראה שהרמב"ם לא גרס בגמ' "שתאן בבית אחת ידי יין יצא", כ"א "שתאן בבית אחת ידי חירות יצא"<sup>28</sup>, ופוסק כן להלכה, דאם שתאן בבית אחת יוצא בזה ידי חובת חירות, אע"פ שאינו יוצא בזה ידי חובת ד' כוסות.

והקשה הגרי"ז<sup>29</sup> דצ"ב מהו הכ דינא דיצא ידי חירות.

ומבאר הגרי"ז, דהנה כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז, ה"ו וה"ז):

"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה ציווה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

"לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין, אין פוחתין לו מהם. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות שיעור כל כוס מהן רביעית".

ונראה מדבריו דחייב ד' כוסות הוא משום דין חירות, מדקאמר חייב כל אדם להראות את עצמו "כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות", ולפיכך צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד וכו' חייב לשתות ד' כוסות של יין.

וכן הוא בגמ' (פסחים דף ק"ז ע"ב) אהא דאיתא במתני': "מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו":

ובגמ': "אמר ליה ר' חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. אמר ליה ד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות"<sup>30</sup>, כל חד וחד נעביד ביה מצוה".

ומדהוסיפה הגמ' את המילים "דרך חירות", ולא קאמרה רק דבעלמא ברכת המזון אינה טעונה כוס, אלא שבלי הסדר "ד' כוסות תקנו רבנן", שמע מינה דהמחייב של ד' כוסות הוא "דרך חירות", אלא שהגמ' מבארת דאחרי שתקנו חכמים ד' כוסות דרך חירות, תקנו נמי שישתה אותן על הסדר, דכל חד וחד נעביד ביה מצוה והיינו שכוס ראשון אומר עליו את קידוש היום, כוס שני את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו את מזונו, וכוס רביעי גומר עליו את ההלל.

ומהאי טעמא אם שתאן בבית אחת, יצא ידי חובת עיקר דין מצות ד' כוסות שהוא שתיה "דרך חירות", אלא דלא יצא ידי חובת הדין שצריך לשתות על הסדר.

אלא דא"כ שוב צ"ב דברי הרמב"ם הנ"ל דאם שתה ד' כוסות אלו מיין שאינו מזוג, "יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות". וממה נפשך, אי עיקר דין ד' כוסות הוא שתיה דרך חירות, א"כ איך יתכן שיצא ידי חובת ד' כוסות אף שלא יצא ידי חובת חירות?

ומבאר הגרי"ז דעכ"ח למימר דאף לרמב"ם איכא תרי דינים: דין ברכה על הכוס לקידוש היום, אמירת ההגדה, ברכת המזון והלל, ודין של שתיה "דרך חירות" כאילו הוא יצא ממצרים. ולכן אם שתאן חי, מיין שאינו מזוג, יצא ידי ד' כוסות, כלומר- ידי דין ברכה יצא, וכן אם שתה רק מלא לוגמיו ידי ברכה יצא, אבל כדי לצאת גם ידי דין "חירות" עליו לשתות מזוגות, וכן עליו לשתות לכל הפחות רוב כוס, כיוון דכל היכא דאיכא דין שתיה דרך חירות, בעינן שישתה ד' כוסות שלמים, וברוב כוס סגי משום רובו ככולו. מה שא"כ כל היכא דאיכא רק דין ברכה על הכוס, סגי בטעימה מלא לוגמיו כדי שיוכל לברך, דהא העיקר הוא הברכה ולא השתיה<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> וכן היא גרסת הרי"ף ועוד ראשונים.

<sup>29</sup> "חידושי הגר"ח והגרי"ז על הש"ס" (סטענסיל), סימן ל"ט, "בדין ארבע כוסות בפסח".

<sup>30</sup> והרשב"ם לא גריס "דרך חירות". ונראה דכן הוא לשיטתו דגריס בגמ' "שתאן בבית אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא", ופירש: ידי יין יצא "משום שמחת יו"ט". ולא גריס "ידי חירות יצא" כגרסת הרמב"ם והרי"ף.

<sup>31</sup> ועפ"י זה מבאר הגרי"ז את דברי התוס' שכתבו דבד' כוסות יכול להוציא אחרים כמו בקידוש היום, דהתוס' ס"ל דדין ד' כוסות אינו אלא מדין ברכה על הכוס, אמנם לרמב"ם דס"ל דדין ד' כוסות הוא גם משום חירות פשיטא דלא מהני להוציא את האחר בשתייתו, דאף שיכול להוציא את האחר בברכה, וכמו בקידוש היום, הלא בעצם השתיה אינו יכול להוציא,

וכמו"כ, אם אין לו אלא חמר מדינה לד' כוסות, אמרין נמי- ידי ברכה יצא, ידי חירות לא יצא, דאמנא מדין ברכה על הכוס סגי בברכה על חמר מדינה. אך מדין שתיה דרך חירות, בעינן שישתה דווקא יין<sup>32</sup>.

והנה ה"משנת יעבץ" דלעיל ביאר לדברי הרמב"ם דדרך חירות של ד' כוסות הוי הידור, וכפי שפירש המאירי ד"ידי חירות לא יצא" היינו "דאין זו שתיה מהודרת", אך אינו לעיכובא. אלא דאפילו הכי א"א לתת לעניים יין שאינו ערב, ויש לתת להם יין שבו יוכלו לצאת גם ידי חובת "חירות", כיוון דדרך חירות בד' כוסות הוי מגוף המצוה של ד' כוסות, שיש לשתות את היין דרך חירות, ואע"ג דהוי רק "הידור" אין זה הידור דעלמא ד"ואנוהו" דהוי מצוה בפני עצמה, כ"א הידור דהוי מגוף המצוה.

אמנא לדברי הגרי"ז בדעת הרמב"ם, לא זו בלבד ששתייה דרך חירות הוי מגוף המצוה של ד' כוסות, אלא דאין זה כלל "הידור מצוה", כ"א חיוב גמור מעיקרא דדינא, דתרי חיובי איכא בד' כוסות: ברכה על הכוס ושתייה דרך חירות. ולדידיה פשיטא דאנו מחוייבים לתת לעני ד' כוסות של יין מזוג וערב כדי שיוכל לשתות דרך חירות, דכל זה מגוף המצוה של ד' כוסות ולעיכובא.

## ז. אם מחללין את השבת על הידור מצוה.

**קושיית ה"שאגת אריה" בדין "שחט כחושה ואחר כך שמינה" מדין ציצין במילה. והנראה לתרץ דתליא אי הוי הידור מגוף המצוה או הידור ד"ואנוהו".**

התבאר בדברינו עפ"י חידוש ה"משנת יעבץ" שיש שני דינים של הידור, האחד- הידור של "התנאה לפניו במצוות" שהוא דין מדרבנן ואסמוכניהו על קרא ד"ואנוהו". והשני- הידור שהינו חלק מגוף המצוה.

ולכאורה, אי הכי, היכא דאנן מחללין שבת על קיום מצוה, מחללין נמי על הידור שהינו חלק מגוף אותה המצוה.

ונראה להביא לכך ראיה, דהנה אמרין בפרק רבי ישמעאל (מנחות דף ס"ד ע"א) אהא דמי שהיו לפניו בשבת שתי בהמות של קרבנות ציבור ועליו להקריב אחת בלבד, דעליו לשחוט את השמינה ולא את הכחושה:

"היו לפניו שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואחר כך שחט כחושה חייב, כחושה ואחר כך שמינה פטור. ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחילה ושחוט".

היינו שאחר ששחט את השמינה כדין, שוב אסור לו לשחוט את הכחושה בשבת, אמנא אם שחט את הכחושה בשוגג, אומרים לו לשוב ולשחוט את השמינה כדי לקיים את המצוה בהידור.

והקשה ה"שאגת אריה" (סימן נ') דהנה כתב הטור בהלכות מילה (יו"ד סימן רס"ו) בעניין מילה בשבת:

"כיצד, מלין ועושין כל צרכיה כגון פריעה ומציצה, וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש, ועל שאינן מעכבין אם פירש אינו חוזר ואם לאו חוזר"<sup>33</sup>.

ובענין "שתייה דרך חירות". והתוס' לשיטתיה דכתבו (דף ק"ח ד"ה רובא דכסא) דד' כוסות סגי שישתה מלא לוגמיו, היינו דס"ל דהוי רק מדין ברכה על הכוס כבכל קידוש היום ולא מדין שתיה דרך חירות.

<sup>32</sup> ואף שבשו"ע פסק דאם אין לו יין, שותה חמר מדינה, מבאר הגרי"ז דנראה דכיוון דאיכא תרי דיני, דין ברכה על הכוס ודין שתיה דרך חירות, א"כ כיוון דאין לו אלא חמר מדינה, פשיטא דעליו לשתותו כדי לצאת לפחות ידי חובת הדין של ברכה על הכוס. אבל אין הכי נמי דידי חובת הדין של שתיה דרך חירות אינו יכול לצאת בזה.

<sup>33</sup> ובעל העיטור כתב דאף בציצין שאינן מעכבין חוזר אע"פ שפירש (טור, שם).

א"כ התבאר מדברי הטור שאף שבחול חוזרין על ציצין שאינן מעכבין את המילה אחר שסילק ידו<sup>34</sup>, בשבת אסור לחזור עליהן. ולכאורה מהא דבחול חוזרין על הציצין שאינן מעכבין שמע מינה דהוי הידור מצוה<sup>35</sup> אף שאינן מעכב את המילה, וחזינן דאעפ"כ בשבת אסור לחזור עליהן, שמע מינה דהידור מצוה אינו דוחה את השבת. וא"כ לכאורה צ"ב מדוע במנחות אמרין דאע"פ שכבר שחט את הכחושה, יש לו לשוב ולשחוט את השמינה דהוי הידור מצוה, ומאי שנא ממילה דאין ההידור דוחה את השבת?

אלא דצריך לומר כמו דאמרין לעיל, דתרי מיני הידור איכא: חדא- הידור דילפינן מ"ואנוהו", דאינו מגוף המצוה כ"א דין צדדי לה, והוי מצוה באנפי נפשה. והשני - הידור דהוי חלק מגוף המצוה. ובמצות מילה לאחר שכבר מל את העיקר וסילק ידו, אין החזרה על הציצין שאינן מעכבין אלא הידור צדדי בלבד של מצות "ואנוהו", ואינו מגוף המצוה של מילה, ולהכי אינו דוחה את השבת. אך בקרבנות, הדין לשחוט את השמינה ולא את הכחושה אינו הידור צדדי, כ"א חלק מגוף המצוה, וממילא דוחה את השבת.

## ח. העולה מכלל הדברים:

- קמחא דפסחא והחייב לתת לעניים את צרכי החגים, כמו גם מצוות מתנות לאביונים ומשלוח מנות בפורים, נראה שישודם אינו מהלכות צדקה הכלליות כ"א מהלכות שמחת החג, והנפקא מינה היא שצריך אפילו ללוות כדי לדאוג לעניים לצרכי החג, כשם שצריך ללוות עבור עצמו לצרכי החג.
- ומהאי טעמא אף העניים עצמם חייבים במתנות לאביונים ובמשלוח מנות כמבואר בטור ובשו"ע, כיוון דיסודם של מצוות אלו הוא במצוות היום של שמחת פורים ולא בהלכות צדקה. ואע"פ כן "מחילה" מהניא במשלוח מנות כנפסק ברמ"א, וזה יתכן אפילו לשיטת ה"תרומת הדשן" שיסוד מצות משלוח מנות הוא הרווחה לסעודת הנצרכים, משום שגדר מחילה הוא "הריני כאילו התקבלתי" כדברי ה"קובץ שיעורים" וה"מאורי שערים", וכמבואר ברש"י במסכת גיטין. הזכרנו את מחלוקת ה"תרומת הדשן" וה"מנות הלוי" בעניין משלוח מנות, והנפקותות בין טעמיהם.
- הראנו שלדעת ה"ביאור הלכה" בהלכות חנוכה בשם ה"חמד משה" אנו מחוייבים לתת צדקה לעני כדי שיוכל לקיים מצוה, אך לא כדי שיוכל לקיים "הידור מצוה". אמרנו שיתכן לחלק בין חנוכה ומצה שמורה היות וכתוב ברמב"ן שמצה שמורה היא קיום של גוף מצות "ושמרתם את המצות" באופן יותר טוב, ואין היא רק הידור חיצוני של מצות "ואנוהו".
- אמנם לדעת הרמב"ם יתכן שאין אנו מחוייבים כלל לתת צדקה לעני כדי שיוכל לקיים מצוה, אלא שהעני עצמו צריך לשאול ולמכור כדי שיוכל לקיימה, כי הך דמצינו בחנוכה. אבל מצוות של צרכי גופו אנו מחוייבים לתת לו, כי הך דמצינו במצות ד' כוסות. וחייב זה המוטל על העני לשאול ולמכור כדי שיוכל לקיים מצוה, הוא אפילו בשביל הידור מצוה, אם הוא הידור הנובע מגוף המצוה, ולא רק הידור של מצות "ואנוהו".

ובסימן רס"ד כתב הטור: "המל כל זמן שמתעסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על שאינן מעכבין. פירש ממנה אינו חוזר אלא על המעכבין. ואין צריך לחזור על שאינן מעכבין (פירוש מיירי בשבת אז חוזר על המעכבין אבל אינו חוזר על שאינן מעכבין, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין)". ועיי"ש ב"בית יוסף" שקיים את הגירסא דמיירי בשבת, ובב"ח והדרישה שמחקו גירסא זו וס"ל דעכ"ח מיירי בחול, דאי בשבת הוי ליה למימר "ואינו חוזר" על שאינן מעכבין ולא "ואין צריך לחזור".

<sup>34</sup> עיין ב"כסף משנה" (רמב"ם הלכות מילה פ"ב ה"ו, ד"ה "וחוזר על ציצין") דמשמע ליה דהרמב"ם ס"ל דאף בחול אם פירש אינו צריך לחזור אחרי ציצין שאינן מעכבין. וכן כתב ב"בית יוסף" (סימן רס"ד) דהרמב"ם פליג על הטור.

<sup>35</sup> כן כתב בפרישה (סימן רס"ד, סק"ט) דבחול חוזר על הכל לעשות המצוה כתיקונה משום "זה אלי ואנוהו" כדאיתא בשבת (דף קל"ג ע"ב).

- הבאנו שיתכן דאף מהדרין דנר חנוכה הוא הידור הנובע מגוף המצוה - "להוסיף בשבח האל". סייענו בשתי סברות ליסוד ה"משנת יעבץ" דאף הידור דחנוכה הוי מגוף המצוה: חדא מתיריץ המהר"ל על קושיית ה"פני יהושע" דטומאה הותרה בציבור, ועוד - ממה שתירצו על הקושיא מדוע היה חתום פך השמן בחותמו של כהן גדול.
- ביארנו דהידור של מצות "ואנוהו" יסודו הוא להראות ולהתנאות בו בפני אחרים, כדאיתא ברש"י במסכת יומא, ולפיכך צריך שיהיה ניכר לאחרים, ונחלקו בכך התוס' והרמב"ם בדין "מהדרין מן המהדרין", אלא דנראה דפליגי בגדר הידור דחנוכה אי הוי הידור ד"ואנוהו" או הידור דגוף המצוה.
- אמרנו שאם גדר הידור בחנוכה הוא גוף המצוה, אזי אם שכח לברך על הנרות ונזכר טרם כלות ההדלקה, יכול עדיין לברך. ונחלקו בכך הג"ר עקיבא אייגר וה"אליהו רבה".
- ביארנו שבמצות ד' כוסות יש גם דין ד' כוסות וגם "דין חירות" כדמוכח בש"ס בפרק "ערבי פסחים", **ותלינו דאם דין "חירות" הוא רק הידור** כפי שביאר ה"משנת יעבץ" ברמב"ם, אזי שוב יש לדון מדברי ה"חמד משה" בחנוכה אם צריך לתת לעני הידור זה.
- ומאידך כאמור יתכן שלא צריך לתת צדקה לקיום מצוות כלל, מלבד מצוות שהן צרכי גופו. אלא דאע"פ כן אליבא דהרמב"ם צריך לתת ד' כוסות לעני משום דהוי צרכי גופו, ואף עבור יין ערב אנו מחוייבים לתת לו, כפי שדייק ה"אור שמח" דשואל ומוכר כסותו קאי אף על ההידור, כיוון דזהו הידור דגוף המצוה ולא הידור ד"ואנוהו".
- ואם דין "חירות" הוא כלל לא הידור**, אלא שהוא חיוב גמור כדברי הגרי"ז שכתב דתרי דינים הוו בחיוב ד' כוסות: דין ברכה ודין "דרך חירות", אזי שפתי הרמב"ם ברור מיללו דאנו מחוייבים לתת עבורם לעניים.
- הוכחנו שאם ההידור הוא גוף המצוה אזי מחללין שבת גם עבורו. חילקנו בין ציצין שאינן מעכבין במילה דהוי הידור של מצות "ואנוהו" ואינו מגוף המצוה של מילה, ולהכי אינו דוחה את השבת. ובין המצוה בקרבנות לשחוט את השמינה ולא את הכחושה דאין זה הידור צדדי, כ"א חלק מגוף המצוה, וממילא דוחה את השבת. ותיירצנו בזה את קושיית ה"שאגת אריה".

ומתוך הדברים התבארו גדר חיובי צדקה בכל השנה ולצרכי החג, וגדרי הידור מצוה השונים, וגדרי מצוות פורים ומצות מהדרין דנר חנוכה ומצות ד' כוסות בפסח. ומצות הידור בהקרבת שמינה ולא כחושה וציצין שאינן מעכבין.



## תשמ"ט - מצות פריה ורביה

<sup>1</sup> איתא במתני' בפרק "הבא על יבמתו" (יבמות דף ס"א ע"ב):

"לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא א"כ יש לו בנים. בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם"<sup>2</sup>.

בסימן זה נעסוק בגדרי מצות פריה ורביה ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", נדון במי שהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר אם קיים בזה פריה ורביה, ואם הגר נענש על מה שלא קיים ז' מצוות בני נח קודם שנתגייר, ומדוע כהן אסור בגיורת, ומה החילוק בין קדושת כהונה ובין חיוב במצוות ועונש על ביטולן, מתי אזלינן בתר דינא ומתי אזלינן בתר הוראת המציאות.

נברר אם מהני מה שקיים אדם מצוה בעידנא דלא הוי בר חיובא, נחקור אם מצות פריה ורביה מוטלת על האיש בכל יום עד שיהיו לו בנים, ואם הוא בטל ממנה הרי הוא מבטל את המצוה, או דלמא אין הוא מבטל את המצוה כל זמן שיקיים אותה לבסוף, כיוון דמצות פריה ורביה אחת היא כל ימי חייו, ומשקיימה לבסוף, נפטר הימנה. וכן נבאר כיצד ומתי כבר מתקיימת מצוה זו מאליה בידיו.

נדון אם המקדש קטנה שלא הגיעה לפירקה ונשבע שלא יקדש עוד אחרת עימה, אי נימא בהכי דאין שבועה חלה על ביטול מצוה ולפיכך שבועתו בטלה, וצריך לקדש אחרת, כיוון שמי שעברו עליו עשרים שנה ולא נשא אישה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה של פריה ורביה.

נבאר אם ממזר שיש לו אח כשר זוקק את אשת אחיו ליבום, וכן אם יש למת בן ממזר אם אשתו נפטרת מיבום, ואם יוצא האיש ידי חובת מצות פריה ורביה בבנו ממזר. ומדוע לא הוי בכלל "מצוה הבאה בעבירה" שאין יוצאין בה אפילו בדיעבד. נעסוק בגדרי "מצוה הבאה בעבירה" ומה שיש לחלק בזה אם בשעת קיום המצוה כבר נגמרה העבירה, ואע"ג שמחמת העבירה באה אח"כ המצוה. ונברר אם יש משום ישובו של עולם בבנים ממזרים.

נלבן את הדין של מי שהיו לו בנים ומתו אי יצא ידי חובת פריה ורביה, ונחקור בטעם המצוה של פריה ורביה, אם היא כדי שיכלו הנשמות שבגוף או משום ישובו של עולם. נבאר אי בני בנים הרי הם כבנים לענין זה, ואי סגי בכך שבני הבנים קאתו תרוויהו מבן אחד, ומה הן הסברות שיש לומר בהלכה זו.

נברר האם להלכה קיימין דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר קיים פריה ורביה, ואי בעינן להכי דווקא שנתגיירו בניו עימו, ומה הדין כשבני בניו ולא בניו הם שנתגיירו עימו. ועוד- מה הדין בזכר ונקבה דקאתו משני בנים זכרים שמתו, ומאי שנא ביניהם ובין זכר ונקבה דקאתו מבן ובת שמתו.

ומתוך הדברים יתבארו דברי הראשונים ויתלבנו דברי האחרונים.

<sup>1</sup> דרשת שבת הגדול שהושמעה בבית המדרש שב-Hampstead Garden Suburb, Bishops Avenue, לונדון, בשנת תשמ"ט ע"י הרב חיים וילשנסקי זצ"ל.

<sup>2</sup> "זכר ונקבה בראם, ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום היבראם" (בראשית ה', ב').

א. "היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר", פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש.

חקירת ה"ערוך לנר" בגדר דין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ונפקא מינה לגבי מצות פריה ורביה אם היו לו בנים בנכריותו, ולגבי אם נענש הגר על מה שעשה בנכריותו. ומה שיש לחלק בזה גופא בין מצוות ועונשין וקדושת כהונה.

איתא בפרק "הבא על יבמתו" (יבמות דף ס"ב ע"א):

"איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה. ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה דהא הוה ליה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

וכתבו התוס' (ד"ה ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה):

"אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן לעיל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיוון דבנכריותו קיים, דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר" עכ"ל.

וכתב ה"ערוך לנר" (בתוס', בד"ה "ר' יוחנן. מפטר נמי כשנתגייר"), דהנה יש לחקור בדין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", האם ביאורו שאנו מתייחסים לגר כמי שחי עד עתה כנכרי ומת, ושוב נולד כישראל. או דלמא הוי כמי שלא חי מקודם מעולם ורק עתה נולד.

ונפקא מינה למחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, דר' יוחנן מצי סבר דגר שנתגייר הוי כנכרי שמת ושוב נולד כישראל, ומאחר והיו לו בנים בנכריותו בגוף זה, הרי שלמעשה קיים פריה ורביה, ואף שנולדו בנכריותו ואינם מתייחסים אחריו, סוף סוף נולדו ממנו בנים ושוב לא רמיא עליה מצוה זו.

וריש לקיש סבר דגר שנתגייר הוי כמי שלא חי מעולם ורק עתה נולד, ומעולם לא קיים פריה ורביה.

וה"ערוך לנר" פירשו על דרך מה שכתבו המקובלים שהאדם מתגלגל בכמה גלגולים כדי שיוכל להשלים במהלכם את קיום כל תרי"ג המצוות<sup>3</sup>, וכך כתב ה"ערוך לנר":

"דלר' יוחנן דיינינן ליה כמת ונולד וכיוון דכבר קיים בגלגול הקדום מצות פריה ורביה לא צריך לקיים עוד עתה, כי נפש הישראלי נשלמה בקיום תרי"ג מצוות ולזה צריך גלגול כדי שיעלו כל המצוות בידו והיו לו לאחדים, אכן אחרי שכבר קיים המצוות נשלם בזה ולא צריך לקיים עוד".

וכך מבאר ה"ערוך לנר" נמי את הפלוגתא בפרק החולץ (דף מ"ח ע"ב):

"תניא ר' חנניא בנו של רבן גמליאל אומר מפני מה גרים בזמן הזה מעונין ויסורין באין עליהן? מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח. ר' יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. אלא מפני מה מעונין? לפי שאין בקיאות בדקדוקי מצוות כישראל. אבא חנן אומר משום ר' אלעזר לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה. אחרים אומרים מפני ששהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה".

<sup>3</sup> ראה לשון מהר"ח ז"ע ב"שער הגלגולים" (הקדמה י"א):

"ודע, כי האדם צריך שיקיים כל התרי"ג מצוות. ואם חסר אחת מהם, עדיין נפשו חסירה כפי שיעור המצוות שחסרו ממנו. ואמנם הרמ"ח מצוות עשה נחלקים לחמישה חלוקות, א', הם המצוות אשר האדם נמנע מלקיימם כגון מצוות שהם תלויות בזמן שבית המקדש היה קיים, כמו הקרבנות וכיוצא בהם. ואלו אין האדם חוזר בגלגול לקיימם, כי מה תועלת יש בגלגול, אמנם כשיבנה בית המקדש יקיימם. הב', הם המצוות שיכול האדם לקיימם, כמו ציצית ותפילין וכיוצא בזה, ואלו אם לא קיימם, צריך בהכרח שיחזור להתגלגל פעמים רבות, עד שישלים את כולם וכו' ". וראה עוד דבריו בתחילת "שער המצוות".

היינו דר' חנניא ס"ל שהגר נענש על מה שלא קיים ז' מצוות בני נח קודם שנתגייר, וכפי שביאר שם רש"י (ד"ה "שלא קיימו ז' מצוות") דעד השתא קודם שנתגיירו לא איפרעו מיניהו בעולם הזה, כיוון דפורענות על העכו"ם גנוזה להם לעתיד לבוא, אבל כיוון שמתגיירין נפרעין מהם כבר מעתה כדי למרק את חובתן בעולם הזה.

וכתב שם ה"ערוך לנר" דוודאי גם ר' חנניא מודה ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", דהרי ליכא מאן דאמר דיש קורבה לגר. אלא דיש לומר דר' חנניא ס"ל דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי היינו דהוי כמי שחי עד עתה כנכרי ומת, ושוב נולד כישראל, וא"כ יש עליו עונש על מה שחטא בחייו הראשונים. אבל ר' יוסי סבר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי היינו דחשבינן ליה שלא חי מקודם כלל, ועתה נולד בראשונה, וא"כ לא יתכן שייענש על מה שהיה בנכריותו.

והנה אנן קיימא לן דכהן אסור בגיורת, כדאיתא במתני' בפרק הבא על יבמתו (דף ס"א ע"א) דר' יהודה סבר זונה האמורה בתורה שאסורה לכהן<sup>4</sup> היא איילונית, וחכמים אומרים "אין זונה אלא גיורת ומשחררת ושנבעלה בעילת זנות", דהיינו דס"ל לרבנן דכהן הדיוט אסור בגיורת כיוון שנבעלה לעובד כוכבים בנכריותה.

ולכאורה אי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי היינו דחשבינן ליה שלא חי מקודם כלל ועתה הוא שנולד בראשונה, א"כ מאי אכפת לן דנבעלה לעובד כוכבים בנכריותה, הרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי?

ותירץ לי הג"ר נתן אורדמן<sup>5</sup> דיש לחלק, דאמנם אי חשבינן ליה שלא חי מקודם כלל, אזי אמרינן כריש לקיש דלא קיים פריה ורביה אף שנולדו לו בנים בנכריותו, וכן אמרינן כר' יוסי דא"א שיענש על מה שהיה בנכריותו, כיוון שהוא כנולד עתה לראשונה, אבל כל זה לענין חיוב במצוות ועונש על ביטולן דבזה אזלינן בתר דינא, אך לענין קדושת כהונה, הא הוי לפנינו גוף שהתחלל ע"י עובד כוכבים, ולגבי זה אזלינן בתר הוראת המציאות.

## **ב. אם מהני מה שעשה בזמן דלא הוי בר חיובא. קושיית ה"טורי אבן" מסוגיא דראש השנה.**

**הגרא"ב ווסרמן הוכיח מתשובת המהרי"ט שמצות פריה ורביה היא מצוה המתחדשת כל הזמן, אך הוסיף לבאר שהיא מתקיימת נמי ע"י דאית ליה בנים, והנראה לתרץ עפ"י דבריו.**

אבל ה"טורי אבן"<sup>6</sup> במסכת ראש השנה (דף כ"ח ע"א) הקשה טובא מהא דקיימא לן התם במי שהוא "עיתים חלים עיתים שוטה", שאם אכל מצה בליל ט"ו בניסן בהיותו שוטה לא יצא די חובתו כיוון דשוטה לאו בר חיובא אינהו, והיינו שאם חזר להיות בר דעת עוד בליל ט"ו בניסן, שוב רמיא עליה חיובא לקיים מצות מצה, ואין הוא יוצא ידי חובתו במה שאכל מצה קודם לכן, כיוון שבאותה שעה לא היה בר דעת ולא היה בר חיובא.

ולכאורה א"כ איך יתכן לדעת ר' יוחנן דידן בפרק "הבא על יבמתו", דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר קיים מצות פריה ורביה, הא באותה שעה שקיים פריה ורביה, היינו קודם שהתגייר, לא הוי בר חיוב פריה ורביה כלל, דבני נח אין מצווין על פריה ורביה<sup>7</sup>, א"כ אותם בנים שנולדו לו בנכריותו לא עולים לו לפוטרו לאחר שנעשה

<sup>4</sup> דכתיב בקרא "אישה זונה וחללה לא יקחו" (ויקרא כ"א, ז').

<sup>5</sup> ראש ישיבת "עץ חיים" בגולדר'ס גרין לונדון. נלב"ע בט"ז בניסן התשנ"ו. מח"ס "נתן חכמה" ו"נתן דעת".

<sup>6</sup> לרבינו ה"שאגת אריה" נ"ע.

<sup>7</sup> עיין בגמ' בסנהדרין (דף נ"ט ע"א): "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח", וב"טורי אבן" בחגיגה (דף ב' ע"ב) דפריה ורביה היא אחת שלא נשנית בסיני כדאמר התם בסנהדרין, ו"הא דלא נשנית לבני נח היינו מסיני ואילך דנטולה מבני נח מעתה, ואין חייבין אלא לישראל בלבד, כדפירש רש"י התם משום דפקע קדושת בני נח מסיני ואילך" עכ"ל. וראה עוד ב"מנחת חינוך" מצוה א' (סק"ג, אות י"ט).

בר חיובא דהיינו לאחר שנתגייר, כדאיתא התם גבי מצות אכילת מצה, דאי אכלה בעידנא דלא הוי בר חיובא, לא עלתה לו לפוטרו לאחר שנעשה שוב בר חיובא<sup>8</sup>.

ואמנם כבר ביארנו לשיטת ר' יוחנן דהא דקיים פריה ורביה הוי מאחר וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי היינו שחי ומת ושוב נולד מחדש, ומהני ליה נמי בגירותו הא דנולדו לו בנים בנכריותו, והיינו שאנו דנים גם במה שעשה מתחילה בהיותו נכרי ולא חשבינן ליה כאילו לא היה קיים קודם הגירות כלל, אך קושיית ה"טורי אבן" קשיא נמי לדידן, כיוון דאף דחשבינן ליה שהיה קיים מתחילה קודם הגירות, איך מהני ליה מה שעשה מתחילה הא עכ"פ לא הוי בר חיובא כלל באותה השעה.

והנה יש לחקור בגדר מצות פריה ורביה, האם המצוה מוטלת על האיש בכל יום עד שיהיו לו בנים<sup>9</sup>, ואם הוא בטל ממנה הרי הוא מבטל את המצוה, או דלמא אין הוא מבטל את המצוה כל זמן שיקיים אותה לבסוף, כיוון דמצות פריה ורביה אחת היא כל ימי חייו, ומשקיימה לבסוף, נפטר הימנה.

והגרא"ב ווסרמן הי"ד ב"קובץ שיעורים" (ח"ב, סימן י"ט, אות א') הוכיח מתשובת המהרי"ט (יו"ד סימן מ"ז) כפי הצד הראשון דבכל יומא ויומא איתא למצוה, אלא שהוסיף ה"קובץ שיעורים" דבשעה שיש לו כבר בנים הרי המצוה מתקיימת מאליה. אבל אם היו לו בנים ומתו, שוב רמיא עליה החיוב מחדש, כיוון שהמצוה מתחדשת בכל יומא ויומא והוא יכול לקיימה או ע"י פריה ורביה או ע"י שיש לו בנים.

ולפי זה הכא נמי צריך לומר בגר שנתגייר, דאע"ג שלא קיים את המצוה אחר שנתגייר, אך מאחר ונולדו לו בנים בעודו בנכריותו, הרי שהמציאות דהשתא דאית ליה בנים מהניא ליה לפוטרו מחיוב פריה ורביה. דכל זמן שיש לו בנים, המצוה מתקיימת מאליה, אע"פ שאינו מקיימה בקום ועשה<sup>10</sup>.

ונראה לי לדמות האי מילתא למאי דשנינו בריש מסכת חולין (פ"א, משנה א'):

"השוחט בשבת וביום הכפורים, אע"פ שמתחייב בנפשו שחיתו כשרה"<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> ועיין ב"שפת אמת" ראש השנה (דף כ"ח ע"א, ד"ה "עיתים חלים") שכתב דמתוך הדוחק יש לחלק דשאני מצות עשה דפריה ורביה דמעיקרא ניתנה לבני נח, ואף דכיוון דלא נשנית בסיני אמרינן דניטלה מהם, מכל מקום כיוון שיש להם שייכות עם מצוה זו שפיר נפטר ממנה אף שנתגייר אח"כ. מה שא"כ "עיתים חלים עיתים שוטה", דהשתא כשהוא שוטה לא שייכת אצלו המצוה כלל.

<sup>9</sup> דהיינו בן ובת הראויים להוליד. עיין מתני' דיבמות (דף ס"א ע"ב): "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא א"כ יש לו בנים. בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם". וברמב"ם הלכות אישות (פ"ו, ה"ד) זו לשון: "כמה בנים יהיו לאיש ותתקיים מצוה זו בידו זכר ונקבה, שנאמר 'זכר ונקבה בראם'. היה הבן סריס או שהיתה הבת אילנית לא קיים מצוה זו". דקיימא לן כבית הלל לגבי בית שמאי. וכן הוא בשו"ע אה"ע (סימן א', ס"ה).  
<sup>10</sup> והנה ה"מנחת חינוך" (מצוה א', אות י"ד) כבר הוכיח כדברי הגרא"ב ווסרמן הי"ד מגופא דהאי דינא המבואר בסוגיין ד"היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה", דעכ"ח מצות פריה ורביה אינה כמצות לולב ומצה וכיו"ב דבהני תיכף שעשה המצוה יצא ידי חובתו, אבל פריה ורביה אינו כן, שהרי אם מתו הבנים שוב לא קיים המצוה, אלא דצריך לומר שעיקר המצוה היא לידת הבנים, ומעשה הביאה הוא רק הכשר למצוה, ובכל רגע רמיא עליה חיוב שיהיו לו בנים, וממילא אם מתו הבנים שוב רמיא עליה החיוב מכאן ולהבא. ובזה מיישב את קושיית ה"טורי אבן", דבשלמא מצות מצה, אם אכלה בעת שהיה פטור אינו פוטרו לזמן שיהיה לו חיוב, אבל פריה ורביה דהמצוה היא בכל יומא ויומא והמצוה היא שיהיו לו בנים, א"כ הכא נמי כשהתגייר וחל עליו החיוב, הרי השתא מקיים למצוה ע"י הני בנים דנולדו לו בנכריותו, והיינו שאין אנו צריכין לדון מחמת קיום המצוה דמתחילה בזמן שהיה נכרי, דהרי אף אם קיים המצוה מתחילה לא מהני ליה בהיו לו בנים ומתו, ומינה דעיקר המצוה היא שיהיו לו בנים קיימים, והרי הוא מקיימה כעת כיוון דאית ליה בנים מזמן נכריותו, ורק ה"הכשר מצוה" דהיינו הביאה הוא שנעשה בפטור בזמן שהיה נכרי, אבל את המצוה עצמה שיהיו לו בנים מקיים שפיר נמי השתא בזמן החיוב. והן הן הדברים. וראה עוד מה שכתב ה"מנחת חינוך" במצוה ש"ו (אות ו').

אמנם ה"אגרות משה" (אבן העזר ח"ב, סי"ח ד"ה ובעצם) כתב שלא מסתבר לומר כה"מנחת חינוך" שהמצוה היא לא מעשה הביאה כ"א רק לידת הבנים, אלא וודאי שהמצוה היא מעשה הביאה אלא שהוא מחוייב בה כל זמן שאין לו בנים בלבד, אך משנולדו לו בנים הוא נפטר ממנה, ואף אם נולדו הבנים בעידנא דהוי נכרי או שוטה לית לן בה, דכל שיש לו בנים הוא פטור, מפני שלא חייבה התורה במצוה זו למי שיש לו בנים. וראה עוד בשו"ת הר צבי (אבן העזר סימן א').  
<sup>11</sup> ומיהו אסורה באכילה ליומה משום מלאכת שבת, ולמוצ"ש אי הוי בשוגג מותרת בין לו ובין לאחרים, ובמידה אסורה לו עולמית, ולאחרים תיאסר נמי עולמית משום שחיתת "מחלל שבת", שמחלל שבת פסול לשחיטה. ראה ב"פירוש המשניות להרמב"ם", הובאו דבריו ב"תוספות יו"ט".

ש"פ שמעשה השחיטה היה בעבירה, אפילו הכי שחיטתו כשרה, שהרי שור שחוט לפניך. והיינו נמי שגוף המצוה של פריה ורביה הוא העמדת בנים, וכל זמן שיש לו בנים הרי המציאות היא שהמצוה מתקיימת מאליה, אף שהבנים נולדו לו בזמן היותו נכרי. כשם שאם המציאות היא שהשור שחוט כהלכה הרי שאין מניעה לאוכלו, אף שהשחיטה נעשתה בזמן בו אסור לשחוט.

וכך היא לשון המהרי"ט בשו"ת (יו"ד, סימן מ"ז):

"נשאלתי על מי שאירס בת קטנה והוא כבן שלוששים והיא כבת שש או שבע, ונשבע שלא לקדש שום בת ישראל עליה בחייה, אי הוי ליה כנשבע לבטל את המצוה שצריך להמתין לה עד שתגיע לפירקה שתהא ראויה להריון?"

והיינו שנשאל במי שקידש קטנה ונשבע שלא יקדש עוד אחרת עימה, אי נימא בהכי דאין שבועה חלה על ביטול מצוה, ושבועתו בטלה, וצריך לקדש אחרת כיוון שמי שעברו עליו עשרים שנה ולא נשא אישה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה של פריה ורביה<sup>12</sup>, והרי הקטנה עוד לא ראויה לפריה ורביה.

והמהרי"ט בתשובתו מספקא ליה שמא לא אמרו שאין שבועה חלה על ביטול מצוה אלא כשהמצוה מתבטלת לגמרי, מה שא"כ בכי האי שהוא עתיד לקיים את המצוה כשתגיע לפירקה דלמא בהכי שבועתו קיימת. אך מסקנת דבריו היא דאכן הוי בכלל "שבועה לבטל את המצוה", ושבועתו בטלה. ומדבריו מסיק הגרא"ב ווסרמן הי"ד דמצות פריה ורביה אין זו מצוה אחת לכל חייו דמשקיימה נפטר ממנה למפרע ולהבא, אלא דבכל יומא ויומא איתא להאי מצוה. אמנם אם כבר יש לו בנים, הרי המצוה מתקיימת מאליה כל יומא ויומא ע"י דאית ליה בנים. והמהרי"ט מדמה את מצות פריה ורביה למצות תפילין, שאף אם יניח תפילין למחר, לא מהני ליה למה שביטל את הנחתן היום, דכל יומא ויומא הוי מצוה באנפי נפשה.

### ג. אם היה הבן ממזר, קושיית המהרי"ט אלגאזי דהוי "מצוה הבאה בעבירה".

תירוצו עפ"י דברי הגרא"ב ווסרמן, ועוד תירוצו עפ"י יסודו של ה"שער המלך" בגדר "מצוה הבאה בעבירה". קושיית ה"מנחת חינוך" דעכ"פ הרי הוא מרבה ממזרים, ומה שנראה לתרץ על דבריו.

והנה איתא בגמ' בפרק כיצד (יבמות דף כ"ב ע"א) דגם ממזר שיש לו אח כשר הרי הוא זוקק את אשת אחיו ליבום אם מת אחיו בלא בנים, ובעי חליצה להתירה לשוק. וכן אם יש למת בן ממזר הרי שאשתו נפטרת מיבום. שהממזר פוטר מיבום וזוקק ליבום.

ועוד איתא עלה בגמ' בירושלמי (יבמות פ"ב, ה"ו):

"רבי אבין בעי 'ובנו לכל דבר' אפילו לפריה ורביה".

כלומר דמאי דכתיב במתני' דבן ממזר הוי "בנו לכל דבר" היינו דאף מקיים בו מצות פריה ורביה.

והרמ"א (אה"ע סימן א', ס"ו) פסק את דברי הירושלמי דאם היה הבן ממזר קיים אביו את המצוה<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> רמב"ם הלכות אישות (פט"ו, ה"ב), ובשו"ע אה"ע (סימן א', ס"ג).

<sup>13</sup> וראה "מנחת חינוך" (מצוה א', אות ח') דהרי"ף הרא"ש והרמב"ם השמיטו את דברי הירושלמי. אך הרשב"א ביבמות (דף כ"ב ע"ב) סתם כדברי הירושלמי.

והקשה המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ח, אות ס"ה סק"ו) דהרי קיימא לן בכל דוכתא ד"מצוה הבאה בעבירה" אפילו בדיעבד לא יוצא בה ידי חובה<sup>14</sup>, וא"כ איך יצא ידי חובת מצות פריה ורביה ע"י בן ממזר<sup>15</sup>?

ונראה דעפ"י דברי הגרא"ב ווסרמן דלעיל יש ליישב דאמנם א"א לקיים את מצות פריה ורביה באופן חיובי ע"י פריה ורביה של איסור, אך עכ"פ כיוון דהשתא אית ליה בן, אף דהוי בן ממזר, שוב אין הוא מבטל את המצוה, מאחר וסוף סוף המציאות לפנינו היא שיש לו בן. ולא גרע ממי שנולד לו בן קודם שהתגייר, דמהני לו לפוטרו מחיוב פריה ורביה.

וה"שער המלך" בהלכות לולב (פ"ח, הלכה ה') כתב דהיה נראה לחלק ולומר ד"מצוה הבאה בעבירה" הוא רק בכה"ג דבשעת קיום המצוה הוא עובר עבירה, כגון באוכל מצה של טבל או דמאי, מה שא"כ הדס שהיו ענביו מרובות מעליו שאין ממעטין אותן ביו"ט לפי שהוא כמתקן, אך אם עבר וליקטן ביו"ט כשר, מפני שבשעת קיום המצוה של נטילת ארבעת המינים כבר אין כאן עבירה, ואע"ג דמחמת העבירה באה המצוה<sup>16</sup>. ולדבריו הכא נמי, נהי דהמצוה של בנים באה ע"י עבירה של ביאת איסור, מכל מקום המציאות עתה לפנינו שיש לו בן פוטרת אותו מחיוב פריה ורביה, דכל זמן שיש לו בנים הרי המצוה מתקיימת מאליה, ואף שמחמת העבירה באה לו, הרי השתא כבר ליכא עבירה<sup>17</sup>.

אך ה"מנחת חינוך" (מצוה א', אות ח') הניח בצ"ע גדול דמכל מקום איך יוצא ידי חובתו בבן כזה, דאפילו תימא כדברי ה"שער המלך" דבשעת קיום המצוה כבר אין הוא עובר עבירה, עכ"פ מאי קיום מצוה איכא בבנים ממזרים, הרי הם פסולי קהל, ואדרבה מלבד עצם העבירה של ביאת איסור הוא גם מרבה ממזרים בישראל, ואיך יפטר מחובת פריה ורביה ע"י בן ממזר, הרי צריך שיהיה הבן ראוי להעמיד בנים בעצמו, והכא אפילו אם ישא הממזר גיורת הוי הוולד ממזר, ואם ישא שפחה יהא הוולד עבד ולא יתייחס אחריו כלל.

אמנם נראה ליישב את דבריו בתרתי:

**חדא**, דהא קיימא לן במתני' שלהי פרק שלישי דהוריות:

"אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ."

<sup>14</sup> ריש פרק "לולב הגזול" (סוכה דף כ"ט ע"ב) דלולב הגזול פסול, ואמרינן בגמ' "אלא גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב לכם, משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא? א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה 'מצוה הבאה בעבירה', שנאמר 'והבאתם גזול ואת הפיסח ואת החולה', גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. בשלמא לפני יאוש 'אדם כי יקריב מכם' אמר רחמנא ולא דידיה הוא, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש? אלא לאו, משום דהוה ליה 'מצוה הבאה בעבירה'. ועיי"ש בתוס' (דף ל' ע"א, ד"ה משום) "דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב, הוא הדין בכל מצוות דהוי דאורייתא". ועיי"ש עוד בתוס' לעיל (דף ט' ע"א ד"ה ההוא) דעכ"פ מדרבנן אינו יוצא ידי חובתו.

וראה בירושלמי מסכת שבת (פי"ג, ה"ג) לגבי מצה גזולה דמסקינן התם דאין יוצאין אפילו בדיעבד. אמנם שם התבאר שכל שאין גוף הדבר שעושה בו המצוה, עבירה הוא, אי נמי כל שהאיסור תלוי בזמן, שפיר יוצא ידי חובת המצוה (עיין ירושלמי עם ביאור רבינו הגר"ח קנייבסקי זצ"ל). וראה בזה מה שכתב המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ח, אות פ"ה).  
<sup>15</sup> וכתב המהרי"ט אלגאזי דמהאי טעמא השמיטו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם הלכה זו דבנו ממזר, כיוון דס"ל להני ראשונים דהירושלמי מיירי רק במי שבא על הערוה באונס דאז לא הוי עבירה כלל, אך אי לא הוי באונס אינו יוצא ידי חובתו בבן ממזר, משום דהוי "מצוה הבאה בעבירה".

<sup>16</sup> אמנם כתב ה"שער המלך" דמדברי התוס' הנ"ל בריש פרק "לולב הגזול" (ד"ה משום) נראה דלא ס"ל לחלק בהכי, דהקשו מלולב של אשירה דאמרינן בגמ' דפסול משום דמכתת שיעוריה, ותיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה של עשיית אשירה, ואם איתא כסברת ה"שער המלך" הוי ליה לתרוצי דבשעת קיום המצוה של נטילת לולב, כבר ליכא עבירה דעשיית אשירה.

<sup>17</sup> ה"מנחת חינוך" לשיטתו (עיין הערה 9) כתב לבאר עפ"י דברי ה"שער המלך" דנהי דהמצוה של בנים באה ע"י עבירה של ביאת איסור, מכל מקום עיקר המצוה הוא שיהיו לו בנים, והעבירה של ביאת איסור היא רק הכנה והכשר למצוה. והא ראיא שאם נולדו לו בנים ומתו שוב רמיא עליה לקיים את המצוה, ומינה דהמצוה היא הבנים ולא הביאה, והביאה היא רק הכשר למצוה. וא"כ מעשה העבירה הוא לא "באין כאחת" עם קיום המצוה, שהרי הבנים נולדים רק לאחר מכן.

ודרשין עלה בגמ' (שם דף י"ג ע"א):

"מנא הני מילי? א"ר אחא ברבי חנינא דאמר קרא 'יקרה היא מפנינים'<sup>18</sup>, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

ואיכא למילף מינה דנהי שאביהם עבר איסור, סוף סוף יש טעם וחשיבות אף בחייהם של בנים ממזרים, ופעמים שהם קודמים אף לכהן גדול, א"כ יש ישוב העולם גם ע"י בנים אלו ומהני ליה לפוטרו מכאן ואילך מחיוב פריה ורביה דאורייתא.

**ועוד**, דלעתיד לבוא יטהרו הממזרים כדאיתא בגמ' בקידושין (דף ע"ב ע"ב):

"תנו רבנן ממזירי ונתיני טהורים לעתיד לבוא דברי ר' יוסי, ר' מאיר אומר אין טהורים. אמר לו ר' יוסי והלא כבר נאמר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם'? אמר לו ר' מאיר כשהוא אומר 'מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם' ולא מן הממזרות. אמר לו ר' יוסי כשהוא אומר 'אטהר אתכם' הוי אומר אף מן הממזרות".

וקיימא לן התם "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוסי". וכיוון דטהורים לעתיד לבוא, נראה לומר דאף השתא מצי למיפטר בדידהו מחיוב פריה ורביה.

### ד. "היו לו בנים ומתו", פלוגתא דרב הונא ור' יוחנן.

"בני בנים הרי הם כבנים" ודווקא חד מכל חד, קושיא לסברת הגרא"ב ווסרמן, והנראה לתרץ בתרתי. שני ביאורים בסברא ד"בני בנים הרי הם כבנים". שיטת הרמב"ם "היו לו בנים ונתגירו עימו", חקירת ה"ישועות יעקב" אם נתגירו רק בני בניו, והנראה לומר עפ"י סברא דידן.

עוד איתא התם בגמ' ביבמות (דף ס"ב ע"א):

"איתמר היו לו בנים ומתו, רב הונא אמר קיים פריה ורביה, ר' יוחנן אמר לא קיים. רב הונא אמר קיים משום דרב אסי דאמר רב אסי 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף' שנאמר 'כי רוח מלפני יעטוף'<sup>19</sup> וגו'. ור' יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה, 'לשבת יצרה'<sup>20</sup> בעינן והא ליכא".

ופירש רש"י (ד"ה "משום דרב אסי"), דרב הונא ס"ל משום דאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף כלומר: "טעמא דפריה ורביה משום דרב אסי, והאי כיוון דניטלו על ידו מנשמות שבאותו אוצר ששמו גוף<sup>21</sup> הרי קיים מצות פריה ורביה". שהרי הוא הוציא נשמה מהאוצר, אף שמתה לאחר מכן.

<sup>18</sup> "יקרה היא מפנינים וכל חפצך לא ישוו בה" (משלי ג', ט"ו).

<sup>19</sup> "כי לא לעולם אריב, ולא לנצח אקצוף, כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי" (ישעיה נ"ז, ט"ז).

<sup>20</sup> "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיה מ"ה, י"ח), ובגמ' בגיטין (דף מ"א ע"ב) ילפינן מינה דלא נברא העולם אלא לפריה ורביה, וברש"י שם (ד"ה "לא תהו בראה"): "יוצר הארץ לא על תהו והיות ריקנית ברא אותה, כי אם לשבת להיות בה יישוב יצרה".

<sup>21</sup> וראה עוד מה שכתב רש"י (ד"ה "עד שיכלו") בפרק "לפני אידיהן" (ע"ז דף ה' ע"א), זו לשונו: "אוצר יש ושמו גוף, ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להיוולד ונתנם לשם". ומה שכתב ברש"י לקמן (דף ס"ג ע"ב, ד"ה "גוף"): "פרגוד שחוצץ בין שכינה למלאכים, ושם רוחות ונשמות נתונות שנבראו מששת ימי בראשית העתידות להינתן בגופים העתידים להיבראות".

ור' יוחנן אמר לא קיים מצות פריה ורביה, שלא לתווה ברא הקב"ה את העולם אלא לשבת יצרה, דהיינו להרבות את ישוב העולם, וכיוון שמתו הבנים, הא ליכא ישוב העולם.

אמנם ר' יוחנן נמי מודי ד"בני בנים הרי הם כבנים", ואם כבר היו לו מהם בני בנים, שפיר קיים ויצא בדידהו ידי חובת מצות פריה ורביה.

והנה מבואר שם בגמ' (דף ס"ב ע"ב) אהא דאף שמתו הבנים אמרינן בני בנים הרי הם כבנים, דכו"ע תרי מחד לא, והיינו דאם נולדו תרי בנים מבן אחד, והבן השני מת בלא בנים, לא קיים הסבא פריה ורביה. כיוון דבעינן תרי בנים<sup>22</sup>, ואיכא רק תרי בני בנים דאתו מבן אחד, ובהכי לא מפטר ממצות פריה ורביה.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות אישות (פט"ו, ה"ה)<sup>23</sup>:

"נולדו לו ומתו והניחו בנים הרי זה קיים מצות פריה ורביה, בני בנים הרי הם כבנים. במה דברים אמורים? בשהיו בני הבנים זכר ונקבה והיו באים מזכר ונקבה, אע"פ שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו, הואיל והם משני בניו הן באים הרי קיים מצות פריה ורביה. אבל אם היו לו בן ובת ומתו והניח אחד מהן זכר ונקבה עדיין לא קיים המצוה".

והקשה הג"ר רבי חיים ברוך וולפין<sup>24</sup> דהנה הגרא"ב ווסרמן חידש דמצות פריה ורביה רמיא עליה דאיניש בכל יומא ויומא, אלא דאם כבר יש לו בנים הרי המצוה מתקיימת מאליה כיוון שהמציאות היא לפנינו שיש לו בנים. ורק אם היו לו בנים ומתו, שוב רמיא עליה החיוב מחדש, כיוון שהמצוה מתחדשת בכל יומא ויומא והוא יכול לקיימה או ע"י פריה ורביה או ע"י שיש לו בנים. ואי איתא כדבריו, א"כ מה לי אי בני בנים הוו ליה חד מכל חד או תרי מחד, הא כיוון ד"בני בנים הרי הם כבנים" הרי שהמציאות היא לפנינו דהשתא אית ליה תרי בנים, ואמאי לא מיפטר בדידהו ממצות פריה ורביה?

ונראה לי ליישב דבשלמא אי אית ליה לגר בנים שנולדו לו בנכריותו, אמרינן דהרי בנים לפניך ושוב אינו חייב במצות פריה ורביה. אבל אם היו לו בנים ומתו, הרי אנן בעינן שיהיו לו בנים כדי למיפטריה ממצות פריה ורביה, וע"י בני הבנים מצד עצמם לא הוי מיפטר מחיוב זה כיוון שאין הם באמת בניו, אלא שאנו דנים את בני הבנים כהרחבה וכהמשך של אבותיהם ורק משום הכי מהנו ליה, אבל באמת הרי אין הם בניו כלל, וכל כוחם הוא רק מכח אבותיהם שמתו והם ממשיכים אותם. אך אי אית ליה רק תרי בנים דאתו מבן אחד, כבר אין אנו יכולים לומר דהמציאות לפנינו היא דאית ליה תרי בנים, משום דהני תרי אתו מחד, והם ממשיכים רק את אביהם המת, דהיינו בן אחד. ורק אם יש בן אחד מכל בן שממשיך את אביו וברא כרעא דאבוא וקאים בדוכתיה, אזי אמרינן "בני בנים הרי הם כבנים", דהמציאות היא לפנינו דהשתא נמי אית ליה תרי בנים.

ונראה עוד לומר, דהנה לעיל התבאר בדברי ר' יוחנן דאמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, קיים פריה ורביה, דר' יוחנן ס"ל דגר שנתגייר הוי כנכרי שמת ושוב נולד כישראל, ומאחר והיו לו בנים בנכריותו בגוף זה, הרי שלמעשה קיים פריה ורביה, ואף שהם נולדו בנכריותו ואינם מתייחסים אחריו, סוף סוף נולדו ממנו בנים, ושוב לא רמיא עליה מצות פריה ורביה. והכא נמי מצינן למימר כשהיו לו בנים ומתו אך אית ליה מדידהו בני בנים שהניחו אחריהם, דביאור הסברא ד"בני בנים הרי הם כבנים" לעניין זה הוא, דהבן אמנם מת אבל נולד הוא שוב מחדש ע"י בנו החי, א"כ אף דלפום קושטא בעינן בנים ממש ולא בני בנים, אנן אמרינן דע"י בני הבנים חשבינן דהבנים גופייהו נולדו מחדש. אמנם ברא כרעא דאבוא דייקא, ובמקרה של יבום האב נולד מחדש רק ע"י בנו ולא ע"י בן אחיו<sup>25</sup>, ומשום הכי "בני בנים הרי הם כבנים" הוי רק בחד מכל חד, ולא כשבן אחד מת והניח תרי בנים והבן השני מת בלא בנים. כיוון דבעינן תרי בנים, ואיכא רק תרי בני בנים דאתו מבן אחד, ובהכי לא מיפטר ממצות פריה ורביה.

<sup>22</sup> עיין לעיל הערה 8.

<sup>23</sup> ובשו"ע אה"ע (סימן א', ס"ו).

<sup>24</sup> ראש ישיבת "תפארת יוחנן" קרלין סטולין בברוקלין ניו יורק. (גלב"ע בט"ז בחשוון התשע"ט).

<sup>25</sup> אף דמצינו במצות יבום, שהאח מייבם את אשת אחיו המת, והזרע נקרא על שם המת שהיה דודו ועומד תחתיו.



והנה כתב הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ט, ה"ו):

"היו לו בנים בגוינותו, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו"<sup>26</sup>.

והיינו שפסק כדעת ר' יוחנן דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, קיים פריה ורביה, אבל שיטת הרמב"ם היא דכל זה דווקא בכה"ג שנתגיירו בניו עימו.

וה"שועות יעקב" (אה"ע סימן א', סק"ד) חקר בכה"ג שלא התגיירו עימו בניו, אך התגיירו עימו בני בניו, מי אמרינן "בני בנים הרי הם כבנים" ולפיכך מיפטר בהו האי סבא מחיוב פריה ורביה ידיה. או דלמא כיוון דבניו הם נכרים ולא התגיירו, הרי שאלו בני הבנים לא עדיפי ממי שהיו לו רק שני בנים זכרים ומתו ומהם נולדו בני בנים זכר ונקבה, דלא מיפטר בהו מחיוב פריה ורביה<sup>27</sup>, משום שהבנים עצמם לא פטרוהו מפריה ורביה, כיוון דבעין בן ובת, והכא נמי הבנים עצמם לא פטרוהו כיוון שלא התגיירו עימו.

אך לדברינו המבוארים לעיל דכשם שע"י הגירות אמרינן דהוא כמי שמת ונולד מחדש, הכי נמי הסברא ד"בני בנים הרי הם כבנים" היא דע"י בני הבנים הוו הבנים שמתו כמי שנולדו מחדש, א"כ עפ"י זה נראה לומר דאף הבנים הנכרים הוו כמי שמתו בניו, אלא דמאחר ומבניו הנכרים נולדו לו בני בנים, הרי דע"י בני הבנים הללו הוו הבנים הנכרים כמי שנולדו מחדש. כלומר שאין אנו דנים את הבן והבת הנכרים כמי שהיו לו רק תרי בנים זכרים ולא בן ובת, אלא שאנו דנים אותם כמי שהיו לו בן ובת ומתו, וע"י בני הבנים הם נולדים מחדש, וכיוון שבני הבנים התגיירו חשבינן ליה כמו שהבנים עצמם התגיירו, ומהני ליה לסבא למפטריה בדידהו מחיובא דפריה ורביה. מה שא"כ מי שהיו לו רק תרי בנים זכרים ומתו, ומהם נולדו בני בנים זכר ונקבה, דאף אי נימא דע"י בני הבנים חשבינן לבנים כמי שנולדו מחדש, הא עכ"פ גם אם הם נולדים מחדש הרי שהם שני זכרים כפי שהיו קודם, דא"א שהם יהיו בלידתם מחדש אחרים ממה שהם היו קודם לכן, דאין הזכר נהפך לנקבה. מה שא"כ ע"י גירות, דאף שקודם לכן הם היו נכרים, הרי שפיר מצי להתגייר, ועתה הם התגיירו לאחר לידתם מחדש.

## ה. העולה מכלל הדברים:

- "היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר" היא פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש בפרק "הבא על יבמתו", אי יוצא ידי חובת פריה ורביה ע"י הבנים שנולדו לו בנכריות.
- ה"ערוך לנר" חקר בגדר דין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" אם ביאורו שאנו מתייחסים לגר כמי שחי עד עתה כנכרי ומת, ושוב נולד כישראל. או דלמא הוי כמי שלא חי מקודם מעולם ורק עתה נולד. ונפקא מינה לגבי מצות פריה ורביה אם היו לו בנים בנכריותו, ולגבי אם נענש הגר על מה שעשה בנכריותו.
- ביארנו בשם הגר"נ אורדמן זצ"ל שיש לחלק בין מצוות ועונשין ובין קדושת כהונה, דאמנם אי חשבינן לגר כמי שלא חי מקודם כלל, אזי אמרינן כריש לקיש דלא קיים פריה ורביה אף שנולדו לו בנים בנכריותו, וכן אמרינן כר' יוסי דא"א שיענש על מה שהיה בנכריותו, כיוון דלענין מצוות ועונשין אזלינן בתר דינא שאנו דנים אותו כמי שלא חי קודם הגירות כלל, ואעפ"כ כהן אסור בגירות משום שהתחללה לעובד כוכבים בנכריותה, כיוון דלענין קדושת כהונה אזלינן בתר הוראת המציאות.

<sup>26</sup> כתב ה"מגיד משנה": "ופירש רבינו שהבנים נתגיירו ג"כ, ונכון הוא, שאם לא כן היה מחוייב לישא כדי להיות לו בנים ישראלים, ולא יאמר ר' יוחנן דבבנים עכו"ם די לו" עכ"ל. והיינו דפשיטא ליה לרמב"ם דמימרא דר' יוחנן קאי רק בכה"ג שהבנים התגיירו, דאי לאו הכי איך יתכן שיצא ידי חובת פריה ורביה בבנים עכו"ם. וכן פסקו הטור והשו"ע ריש אה"ע (סימן א', ס"ז), וראה שם בהגהת הט"ז מכת"י וב"נחלת צבי" דאם נתגיירו עימו אית להו ייחס להתייחס אחר אביהם. אמנם מהתוס' ביבמות (דף ס"ב ע"א, ד"ה רבי יוחנן. הובא לעיל) משמע שאפילו לא נתגיירו בניו עימו קיים פריה ורביה. ובט"ז וב"חלקת מחוקק" הביאו דכן פסק בתשובת מהר"ל (סימן קצ"ו) דאפילו לא נתגיירו בניו עימו. וב"ביאור הגר"א" הסיק דדעת כל הפוסקים דלא כרמב"ם.

<sup>27</sup> כן כתב ה"בית שמואל" (שם סק"י) עפ"י "דרכי משה הקצר" (אות ד').

- הבאנו את קושיית ה"טורי אבן" מסוגיא ד"עיתים חלים עיתים שוטה", שאם אכל מצה בהיותו שוטה לא יצא ידי חובתו, ומוכח דלא מהני מה שקיים מצוה בעידנא דלא הוי בר חיובא. ואיך מהני ליה לגר לדעת ר' יוחנן מה שקיים פריה ורביה בנכריותו.

ותירצנו עפ"י דברי הגרא"ב ווסרמן הי"ד ב"קובץ שיעורים", שאמנם מצות פריה ורביה היא מצוה המתחדשת כל הזמן, אך אם יש לו כבר בנים, הרי המצוה מתקיימת מאליה, אע"פ שאינו מקיימה בקום ועשה. והכא נמי יש לומר בגר שנתגייר, דמאחר ונולדו לו בנים בנכריותו, הרי שהמציאות דהשתא דאית ליה בנים מהניא ליה לפוטרו מחיוב פריה ורביה.

- דימינו לדין "השוחרט בשבת וביום הכיפורים", שאע"פ שמעשה השחיטה היה ע"י עבירה, אפילו הכי שחיטתו כשרה, שהרי שור שחוט לפניך. והיינו נמי שגוף המצוה של פריה ורביה הוא העמדת בנים, וכל זמן שיש לו בנים הרי המציאות היא שהמצוה מתקיימת מאליה, אף שהבנים נולדו לו בזמן היותו נכרי.

- הבאנו את שכתב המהרי"ט לגבי המקדש קטנה שלא הגיעה לפירקה, ונשבע שלא יקדש עוד אחרת עימה, דמספקא ליה אי הוי כנשבע לבטל את המצוה, או שמא כיוון שאין המצוה מתבטלת לגמרי, שהרי הוא עתיד לקיימה כשתגיעה לפירקה, א"כ חלה השבועה, ומסקנת דבריו היא דהוי בכלל "שבועה לבטל את המצוה", ושבועתו בטלה. ומדבריו הוכיח הגרא"ב ווסרמן דמצות פריה ורביה אין היא מצוה אחת לכל חייו דאחר שקיימה נפטר ממנה למפרע ולהבא, אלא דבכל יומא ויומא איתא להאי מצוה.

- ראינו שממזר פוטר את אימו מיבום, וזוקק את אשת אחיו המת ליבום, והא דאיתא עלה בירושלמי ונפסק ברמ"א דממזר הוי בנו לכל דבר, ויוצא בו ידי חובת פריה ורביה.

הבאנו את קושיית המהרי"ט אלגאזי דהוי "מצוה הבאה בעבירה", וכתבנו ליישבה בשני אופנים:

**אופן אחד,** עפ"י דברי הגרא"ב ווסרמן, דאמנם א"א לקיים את מצות פריה ורביה באופן חיובי ע"י פריה ורביה של איסור, אך עכ"פ כיוון דהשתא אית ליה בן, אף דהוי בן ממזר, שוב אין הוא מבטל את המצוה, מאחר וסוף סוף המציאות לפנינו היא שיש לו בן. ולא גרע ממי שנולדו לו בנים קודם שנתגייר.

**אופן שני,** עפ"י יסודו של ה"שער המלך" ד"מצוה הבאה בעבירה" הוי רק אם בשעת קיום המצוה הוא עובר עבירה, כגון באוכל מצה של טבל או דמאי, מה שא"כ הכא דכל זמן שיש לו בנים הרי המצוה מתקיימת מאליה, ואף שמחמת העבירה באה לו, הרי השתא כבר ליכא עבירה.

- ה"מנחת חינוך" הקשה מאי קיום מצוה איכא בבנים ממזרים, הרי הם פסולי קהל, ואדרבה מלבד עצם העבירה של ביאת איסור הוא גם מרבה ממזרים בישראל, ותירצנו בתרתי:

**חדא,** דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, והרי לנו שיש טעם וחשיבות בחייו של ממזר, א"כ יש ישוב העולם גם על ידיו.

**ועוד,** דלעתיד לבוא יטהרו הממזרים כדאיתא בגמ' בקידושין, וכיוון דטהורים לעתיד לבוא, נראה לומר דאף השתא מצי למיפטר בדידהו מחיוב פריה ורביה.

- "היו לו בנים ומתו" היא פלוגתא דרב הונא ור' יוחנן אי יצא בהם ידי חובת פריה ורביה, ופליגי אי טעם המצוה של פריה ורביה היא כדי שיכלו הנשמות שבגוף, או משום ישובו של עולם.

אמנם אף אי מתו בניו, קיימא לן ד"בני בנים הרי הם כבנים", ודווקא אי קאתו חד מכל חד ולא תרי מחד. והקשה הגר"ח"ב וולפין דאם איתא כדברי הגרא"ב ווסרמן דאם כבר יש לו בנים הרי המצוה מתקיימת

מאליה, א"כ מה לי אי בני בנים הוו ליה חד מכל חד או תרי מחד, הא כיוון ד"בני בנים הרי הם כבנים" הרי שהמציאות היא לפנינו דהשתא אית ליה תרי בנים.

ותירצנו בתרת':

**תירוץ אחד.** דבשלמא גר דאית ליה בנים שנולדו לו בנכריותו, אמרינן דהרי בנים לפניך, אבל מי שהיו לו בנים ומתו, אין בני הבנים מצד עצמם ראויים שיפטר בדידם מחיוב זה כיוון שאין הם באמת בניו, אלא שאנו דנים את בני הבנים כהרחבה וכהמשך של אבותיהם, וכל כוחם הוא רק מכח אבותיהם שמתו והם ממשיכים אותם, אך אי אית ליה רק תרי בנים דאתו מבן אחד, כבר אין אנו יכולים לומר דהמציאות לפנינו היא דאית ליה תרי בנים, משום דהני תרי אתו מחד, והם ממשיכים רק את אביהם המת, דהיינו בן אחד.

**ותירוץ שני.** עפ"י מה שהתבאר דלר' יוחנן דס"ל היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, קיים פריה ורביה, היינו משום דגר שנתגייר הוי כנכרי שמת ושוב נולד כישראל, ומאחר והיו לו בנים בנכריותו בגוף זה, הרי שלמעשה קיים פריה ורביה, ואף שנולדו בנכריותו, סוף סוף נולדו ממנו בנים. והכא נמי יש לומר כשהיו לו בנים ומתו אך אית ליה מדידהו בני בנים שהניחו אחריהם, דאמרינן "בני בנים הרי הם כבנים", והיינו דהבן אמנם מת אבל נולד הוא שוב מחדש ע"י בנו החי. אמנם האב נולד מחדש רק ע"י בנו ולא ע"י בן אחיו, ומשום הכי "בני בנים הרי הם כבנים" הוי רק בחד מכל חד.

והעולה מכאן הוא שני ביאורים בסברא ד"בני בנים הרי הם כבנים":

**חדא.** דאין הפטור מצד בני הבנים עצמם, אלא שאנו דנים אותם כהרחבה וכהמשך של אבותיהם, דברא כרעא דאבוא וקאים בדוכתיה,

**ועוד.** דע"י בני הבנים אנו אומרים שאע"פ שהבנים עצמם מתו, אנו רואים אותם כמי שנולדו שוב מחדש.

- שיטת הרמב"ם היא דהך דינא ד"היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר קיים פריה ורביה" הוי רק אם "היו לו בנים ונתגירו עימו", וה"ישועות יעקב" חקר מה הדין אם נתגירו רק בניו עימו, אי דמי למי שהיו לו רק שני בנים זכרים ומתו ומהם נולדו בני בנים זכר ונקבה, דאין הוא יוצא בהם ידי חובתו, משום שהבנים עצמם לא פטרוהו מפריה ורביה.

ופשטנו את ספיקו עפ"י הסברא הנזכרת ד"בני בנים הרי הם כבנים" היינו דע"י בני הבנים הוו הבנים שמתו כמי שנולדו מחדש, והכא נמי נימא דאף הבנים הנכרים הוו כמי שמתו בניו, וע"י בני הבנים הוו כמי שנולדו מחדש. וכיוון שבני הבנים התגירו חשבינן ליה כמו שהבנים עצמם התגירו, ומהני ליה לסבא למפטריה בדידהו מחיובא דפריה ורביה. מה שא"כ מי שהיו לו רק תרי בנים זכרים ומתו, ומהם נולדו בני בנים זכר ונקבה, דאף אי נימא דע"י בני הבנים חשבינן לבנים כמי שנולדו מחדש, הרי הם נולדים מחדש כשני זכרים כפי שהיו קודם, דא"א שהם יהיו בלידתם מחדש אחרים ממה שהם היו קודם לכן, דאין הזכר נהפך לנקבה. מה שא"כ ע"י גירות, דאף שקודם לכן הם היו נכרים, הרי שפיר מצו להתגייר, ועתה הם התגירו לאחר לידתם מחדש.

## נספח- רשימות לדרשת שבת הגדול תשכ"ח

רשימותיו של הרב חיים וילשנסקי לדרשת שבת הגדול תשכ"ח

## חקירה בעניין "לא תחמוד"

1. why they became? Not just because of long years.  
a) great of history of the  
b) they breakers of the -  
for the history of the world.  
c) they are the history of the world.  
d) they are the history of the world.  
e) they are the history of the world.  
f) they are the history of the world.  
g) they are the history of the world.  
h) they are the history of the world.  
i) they are the history of the world.  
j) they are the history of the world.  
k) they are the history of the world.  
l) they are the history of the world.  
m) they are the history of the world.  
n) they are the history of the world.  
o) they are the history of the world.  
p) they are the history of the world.  
q) they are the history of the world.  
r) they are the history of the world.  
s) they are the history of the world.  
t) they are the history of the world.  
u) they are the history of the world.  
v) they are the history of the world.  
w) they are the history of the world.  
x) they are the history of the world.  
y) they are the history of the world.  
z) they are the history of the world.

3.

That needed not only  
first they needed even  
4. All this leads to  
The answer in turn lead to  
the mind of  
because it is common to the  
We see that this is the exact extreme opposite  
of the materialism of  
for completely!  
Therefore I have chosen my customary  
on this subject!

५३

31/10/1967  
כ"ח תשרי 1967

[illegible]

2

2

4. א קטש' הנתח' תוקד  
כן יתסס טרת הודס' דוקא באור רוב' אן  
אז' הלק מסדק' לו ססס' צי כון דהר' מור  
דול' בול' רוב' דאן' הלקה קר'ס' ואסלו' קינץ'  
אז' חסירו' כח' חקס' היה' דסדר' בן' אלון  
דהיינ' אז' תחוד' סס' כן' אז' קינץ' י' דו' יסס'  
ואמא' אן' אוקרין' קינץ' לו' בול' דול' תחוד' אז' בול'  
אמר' רוב' אן' אכז' אן' אוקרין' בנתן' אסדון'  
וביה' דרב' הודס' אכח' סן' הססס' חס' אן' דו'  
מסס' יקס' נתן' אסדון' צב' מסדק' לו' סן' חקרין'  
חלואין' בין' החד' קר'ס' אז' אל' .  
(א) קטש' הנתח' חס' מדר' החד' אן' צוד'  
חס' סור' ?  
(א) צוד' קטש' הנתח' תוקד' הודס' ססן'  
בהכח' מלוד' ולי' סרן' י' ב' אז' חסר'  
רמס' י' קס' הא' חס' אס' חס' חסר'  
דז' כח' ואס' אכח' הוסקן' אז' קס' קטש' סיסר'  
אוקרין' . ואכח' חקלק' ואמר' סס' כח' אז' חקלק'  
אס' קס' ססור' חס' נתן' אסדון'

אבל הרבה סדר טאגן צוואה איז אים אלא שיקר  
הבית הזה מוחזק חזירו טיף עקן נקמן דמאיון  
אלא אים יאז מוחזק אלץ, דא אטן יאז לעבן אלא טיף  
למאיון דא אים דען יאז אלא אלא נעם אלא.  
דא נא סאן עקן מלוחין נען עקן דמאיון  
אלא אים דען יאז יאז אלא נעם דמאיון אלא.  
אלא מלוחין אלא דמאיון דמאיון דמאיון  
נא אלא נאן קטא: יא אלא אלא דמאיון  
דמאיון אלא דמאיון דמאיון דמאיון  
אלא אלא דמאיון אלא אלא אלא נאן דמאיון  
דמאיון אלא אלא דמאיון דמאיון דמאיון  
אלא אלא דמאיון אלא דמאיון דמאיון  
קטא: דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון  
דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון  
אלא אלא דמאיון אלא דמאיון דמאיון  
דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון  
אלא אלא דמאיון אלא דמאיון דמאיון  
דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון דמאיון  
אלא אלא דמאיון אלא דמאיון דמאיון



4.

[illegible]

5.

[illegible]

R. G.

It only remains now to try and find  
 how can we command this? *למה נאמר*  
 First of all: *למה נאמר* *למה נאמר*!  
*למה נאמר* *למה נאמר* *למה נאמר*  
 If one use all there!  
 If not use one's *למה נאמר* for good to give *למה נאמר* etc  
 then *למה נאמר*!  
 7. Once Solomon *למה נאמר* to me or my servant his products  
 said: *למה נאמר* 130 or 140 you do not need to  
 search!  
 8. *למה נאמר* *למה נאמר*: Set of former who would never  
 come into his mind to marry a princess out of  
 lands. That is *למה נאמר*!  
 9. Therefore it says *למה נאמר* *למה נאמר*  
*למה נאמר* *למה נאמר*  
 Realize that *למה נאמר* is *למה נאמר* on every individual.  
 Every one is an *למה נאמר*! Out of *למה נאמר* where individuals  
 do not count! Only *למה נאמר*!

8. 7

With his special capabilities education, so that  
he can achieve what no one else possibly can  
achieve.

Everyone gets his job to work with.  $1728 \times 1116!$   
If we realise this we can eradicate  
poor & completely in our heart like  $1728 \times 1116!$   
That is <sup>highest</sup> purpose of God of  $1728 \times 1116!$   
It is:  $1728 \times 1116!$  says  $1728 \times 1116!$   
Key to happiness, and to freedom!  
~~Without it~~ With  $1728 \times 1116!$  life is an  
unending story of misery no matter  
how much one is "worth".  
~~obay  $1728 \times 1116!$  ground a real and complete~~  
 ~~$1728 \times 1116!$  in our lives~~  
 ~~$1728 \times 1116!$~~

<sup>very</sup> The first sin of mankind was  $1728 \times 1116!$  and  
this sin persists in the world as large in international  
affairs causing all the wars and misery as well  
as in private affairs.



## Introduction

דור דורשיו – דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת (קהלת א', ד')

This book presents some of the Shabbat Hagadol drashot given by Rabbi Chaim Wilschanski z"l over a period spanning 40 years. These drashot were delivered in the Hampstead Garden Suburb Beth Hamedrash, Bishops Avenue, London (also known as "Wilschanski's" Beth Hamedrash).

While many of his grandchildren and great grandchildren knew him only in his later years - he lived for the last 17 years of his life in Jerusalem till the age of 99 – they did not know him in his younger years of vibrant leadership and scholarship in London.

This book is written so that his descendants should know "from whence they came" and have a record of his labour of love, the drashot, to which he devoted many, many hours during the most productive years of his life. From these drashot they will appreciate that they are descended from a true Talmid Chacham, and from his other writings – some of which are still in preparation – they will get a feeling for his special personality and warm nature.

Rabbi Chaim Wilschanski was born in תרפ"א (1921) in Königsberg to Reb Pesach and Miriam Baila (nee Schneider) Wilschanski. His father Reb Pesach was a chasidishe Jew who fled to Germany from the pogroms of Ukraine, and his mother Miriam Baila was from Lithuania. Königsberg was then part of Germany and Chaim was sent to study in Frankfurt in the Samson Raphael Hirsch School and Rabbi Breuer's Yeshiva. The rise of the Nazis in Germany overshadowed their lives and Chaim applied and received acceptance from Gateshead Yeshiva in England to where he fled in תרצ"ט (1939) just before the outbreak of World War II. He was accompanied by his mother, for whom he had obtained a position as the cook in the Yeshiva. His father had fled to Uruguay where he remained for the duration of the war and was joined by his wife after the war. Rabbi Chaim studied in Gateshead Yeshiva and then joined the Gateshead Kollel under Rav Eliyahu Eliezer Dressler z"l.

In תש"ד (1944) he married Eva (Esther) Hoffman – daughter of Rabbi Moshe and Miriam Hoffman, Hungarian-born refugees from Italy who lived in London. In תש"י (1950) Rabbi Chaim and Eva moved to London where he was employed as a teacher of Limudei Kodesh. However, his prime interest was the Beth Hamedrash which he established with a group of Baalei Batim shortly after arriving in London and he served as the Rav of the Beth Hamedrash until it closed in תשנ"ז (1997).

He was a man of vision with drive and original ideas. In addition to setting up the Beth Hamedrash, he was very active in outreach Jewish education where he single-handedly influenced hundreds of Jewish boys and girls who studied in non-Jewish schools across London and who would otherwise have received no Jewish education at all. He visited scores of these schools every year and would travel across London every day in the rush hour to provide Divrei Torah and chizuk in a different school every day. He started this pioneering project once he retired as a full-time teacher and continued into his late 70s. He so much enjoyed telling Divrei Torah even to those with no background, and with his



charm and humour and musical talents – he played the violin at these schools – he endeared himself to the children and left a lasting impression on them.

He enjoyed public speaking – whether delivering Divrei Torah, drashot or shiurim regularly in the Beth Hamedrash – or at functions, Simchos or on Jewish radio programmes. His method was always to preface his talk with a joke or a story which he told with his special charm in his German accent, enhanced with Yiddish idioms. This always succeeded in getting the attention of his audience.

Based on these drashot he published a book “For the Sabbath Table” in תשנ”ט (1999) and a booklet “Milestones in Jewish Life”.

However, his greatest efforts went into preparing his Shabbat Hagadol and Shabbat Shuva drashot – these were the highlights of the year. He would begin preparing these several months in advance and could be found with piles of sefarim on the table as he researched and constructed them. They would be delivered in the morning of Shabbat Hagadol or Shabbat Shuva before Mussaf, and the Beth Hamedrash would be packed out with baale batim from the surrounding area, in addition to the regular synagogue members. The drashot would typically take an hour to deliver. They would be prefaced with a story and observations about the importance of the impending Chag together with some relevant halachot. However, the centre piece would always be “The Chakirah” which is presented in this volume. In these drashot he expressed his love of learning Torah and this exercised his creativity within the sphere of halachah.

Rabbi Chaim’s hand-written notes for these drashot were intended as a guide for himself for the delivery of the drasha in the Beth Hamedrash. They were never written for publication and while he wrote his notes for all his regular drashot delivered throughout the year in English, his notes for the “Chakira” of the Shabbat Hagadol and Shabbat Shuva drashot were written in Hebrew – although he delivered these drashot in English. These notes have been used as the basis for this publication and we are most grateful to Harav Aharon Dov Freiman – who is married to Yocheved, Rabbi Chaim’s granddaughter - for working with these notes and developing them into fully edited and comprehensive stand-alone drashot complete with references and footnotes. We are sure that Rabbi Chaim would have been delighted to see Harav Aharon Dov’s work.

An example of Rabbi Chaim’s notes for the Shabbat Hagadol drasha תשכ”ח is appended.

First edition    March 2023

# Dor Dor'shav

Drashot for Shabbat Hagadol

By

Rabbi Chaim Wilschanski zl

London

שנות תשכ"ב – תשמ"ט