

על הפרשה

בהר בחקתי

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה" (כה, ח).

ראוי להתבונן במה שהאריכה התורה בחשבון השנים בכלל ובפרט.

אמר על כך **המגיד מדובנא**, שהתורה נתנה בזה עצה לאדם איך יעשה חשבון על שנותיו וימי חייו. והמשיל זאת כדרכו, לעני שהיה מחזר על הפתחים, והיה העני מתפאר באזני ידידיו על הממון הרב שצבר. אמר לו אחד מבני עירו, אתה הרגלת בלכתך מבית לבית לעשות חשבון של פרוטות על מה שיש לך, אבל אם תחליף את כל פרוטותיך בדינרי זהב, תראה כי אין בידך ממון כה רב, ואינך עשיר כלל.

וכן הוא כאשר יעשה האדם חשבון על זמנו בעולם הזה, והחשבון יהיה על ימים או על שנים יעלה המספר לחשבון גדול, שבעים שנה או שמונים שנה, ואז יהיה כאזרח בארץ, אבל אם יעשה מהם שמיטות או יובלות, אז לא יעלה בידו כי אם י' או י"א שמיטות, ואז יבחן וידע אם הוא תושב או גר.

"וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרוור בארץ לכל ישיביה יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו" (כה, י).

הקשה **מרן הגרי"ז צ"ל**, שלכאורה כפל לשון יש כאן, ומאחר שכתב "וקראתם דרוור בארץ" והיינו חירות, הרי שחרור עבדים בכלל, א"כ מדוע נכתב שוב ושבבתם וגו'. ועוד, מהו הלשון "איש אל משפחתו".

וביאר, שהנה כתב **הרמב"ם** (שמיטה ויובל י, יד), מראש השנה עד יוהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן, ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותין ושמחין וכו' כיון שהגיע יוהכ"פ תקעו בי"ד בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן. ומבואר בדבריו, ששני דברים קובעים את דיני היובל. א. "וקדשתם את שנת החמישים" וזה מתקיים בר"ה. ב. תקיעת שופר ביוהכ"פ. ולענין עבדים השיעבוד מופקע מהם כבר בר"ה, אבל כדי לצאת לגמרי מבית אדוניהם עליהם להמתין לתקיעת שופר.

ולפי זה מיושב היטב כל הפסוק, "וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרוור בארץ" זהו הפקעת השיעבוד התלויה בר"ה בלבד. ואח"כ "ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו" היינו ביוהכ"פ שאז תוקעים בשופר, שהרי כדי לצאת לגמרי צריך תקיעת שופר. ולכך גם נקט הכתוב לשון "איש אל משפחתו תשובו", שהציאה ביוהכ"פ אינה כקריאת הדרור של ר"ה שאינה יציאה גמורה לחרות, אלא ביוהכ"פ הם יוצאין לגמרי מבית אדוניהם ושבים "איש אל משפחתו".

"וכי תמכרו ממכר לעמיתך" (כה, יד).

אמרו חז"ל (ערכין ל, ב), בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית אדם נושא ונותן בפירות שביעית, לסוף מוכר את מטלטליו, שנאמר "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו", וכתוב "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" דבר הנקנה מיד ליד. לא הרגיש (לא נדעזע לשוב מן העבירה), לסוף מוכר את שדותיו שנאמר "וכי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו". לא באת לידו (שלא יעלה על לבו שיהא עושה שום עבירה) לסוף מוכר את ביתו שנאמר "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה".

והקשו מדוע בתחילה אמרו "לא הרגיש" ולבסוף אמרו "לא באת לידו". ותירץ רב הונא, שכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, ולכן אמרו שבסוף "לא באת לידו". אמרו על כך בשם **מין הגרי"ס זצ"ל**, עבר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, ובפעם השלישית נעשה לו כמצוה.

"ולא תונו איש את עמיתו" (כה, יז).

כתב **בספר החינוך** (מצוה שלח) "ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבריו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים.

ואם אולי יכריחנו מחרף מבני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם ששייב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה, כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו וישליך המשא על המחרף, זהו דרך הטובים שבבני אדם.

ויש לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחלתת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבריו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו.

ואולם יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה [שבת פח, ב] הנעלבין ואינם עולבין שומעין חרפתם ואינם משיבין, עליהם הכתוב אומר [שופטים ה, לא] ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

"וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" (כה, כ).

צריך לבאר מתי ישאלו מה נאכל, והרי קודם שנת השביעית עדיין אין מקום לשאול כיון

שיש לו מה לאכול, וכשיבוא שנת השביעית הרי כבר הבטיחה התורה שבשנה השישית תבורך השדה לשלוש שנים, ואם כן אין לו מה לדאוג.

ביאר הסבא מנובהרדוק צ"ל ענין זה, שהשאלה הזאת תהיה כבר בשנה הראשונה של השביעית, שכבר האדם מתחיל לפחד מה יהיה בעוד כמה שנים, ועקב כך הוא מתחיל לחסוך ולקמץ מכל חודש בעבור שנת השמיטה, והוא חושב שעושה כן אף לשם שמים כדי שלא יגיע לחרפת רעב.

אבל השתדלות זו היא נגד מטרת דין השמיטה, שיבוא לידי בטחון מוחלט בה' שאינו עובד כלל בשדהו, ובוטח בה' שידאג לו לכל חסרונו. ואדם כזה אף שמקיים את מצות השמיטה שאינו עובד באדמה, אבל הפסיד את כל מהות המצוה. ולכן כתבה התורה בפסוק הקודם "ואכלתם לשובע" - ואין זו רק הבטחה בלבד, אלא בגדר שיש מצוה לאכול לשובע ולא לקמץ עבור שנת השמיטה.

"וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש השנים" (כה, כא).

עוררו בעלי המוסר, שאין הברכה אלא למי שבוטח בה', ולפי מדת ההתקרבות אל ה' כך תחול עליו השגחת ה' וטובו. וכדברי המדרש על הפסוק "ה' צלך" מה הצל הזה כשאתה מראה לו אצבע אף הוא מראה לך אצבע, וכשאתה מראה לו יד אף הוא מראה לך יד.

וכתב בעל החובות הלבבות (שער הבטחון) שאם איננו בוטח באלקים בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלקים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו.

וכבר אמר שלמה המלך (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", וביאר הגר"א שיהא לבך שלם במדת הבטחון ולא במקצת הלב, שלא תאמר אבטח בה' אך אני מחויב לעשות ולהשען גם על שכלי, ולכן אמר שאל תשען, שאפילו בתורת משענת לא יהיה לך שכלך אלא בטח בה' בכל לבך.

מסופר שפעם הקשיב טייח אחד לדרשותיו של ר' ישראל סלנטר בעניני בטחון ואמונה, ולאחר הדרשה ניגש אליו הטייח ושאל אותו אם נכונים הדברים. ר' ישראל אישר לו את הדבר ואמר שהוא מקבל עליו אחריות שאם יבטח בה' שימציא לו עשרת אלפים רובל בודאי שישגי אותם. הטייח הלך לביתו, עזב את עבודתו, ישב כל היום וקרא תהילים וציפה תוך בטחונו בה' שיבואו אליו עשרת אלפים רובל. עברו שבועות והפרוטה כלתה מן הכיס ולא היה לחם בבית והוא עודנו עומד בביטחונו שהכסף יגיע אליו.

וכשהרעב התחיל להציק לו ולבני ביתו האיצה בו אשתו ללכת לר' ישראל ולשאול את פיו למה לא התקיימה הבטחתו.

ר' ישראל הקשיב במנוחה לדבריו ואמר לו שהוא עדיין מאמין באמונה שלמה ואינו חוזר מאחריותו. אולם אם קצרה סבלנותו לחכות מוכן הוא לקנות ממנו את הסכום הנ"ל, ובמקרה יש כעת ברשותו חמשת אלפים רובל והוא מסכים לתתם לו תמורת עשרת אלפים רובל.

המובטחים לו.

הטיח שמח מאוד על העסק הזה ומיד נאות לו. אז פנה ר' ישראל ואמר לו כלך לך לטייחותך! אם מוכן אתה להחליף את העשרת אלפים רובל בחמשת אלפים רובל, הרי הוכחה שביטחונך איננו מלא וממילא לעולם לא תשיג אותם.

"כי גרים ותושבים אתם עמדי" (כה, כג).

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, פרשיות שלמות סדרה התורה לאדם, והעמידה לו את הדינים בכל הנהגתו והמשא ומתן שלו בכל חייו, וכל אופני המשא ומתן הם עצות לאדם שיבוא מכל זה אל ענין "גרים ותושבים אתם עמדי", וכמה צריך להתבונן בדבר זה.

ובדיבור שאומר האדם "אני הולך הביתה" כבר יש בו הכחשה ליסוד זה, ואיך אפשר לומר דבר זה אם באמת מרגיש שהוא גר ותושב כאן בעולם, והרי אם היה בספינה אף כמה שנים לא היה קורא לה ביתו.

והביא מעשה שהיה עם הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל שבאו אליו שני בעלי דברים מריבים זה עם זה אודות קרקע אחת אשר כל אחד טוען כי שלו היא, לפתע כפף עצמו ר' חיים והיטה אזנו לארץ. שאלוהו העומדים מהי כוונתו, ענה להם, רציתי לשמוע מה הקרקע אומרת על זו המריבה, ושמעתיא אומרת, הלא שניכם שלי ועל מה הריב והמצה?

"וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו" (כה, לא).

ביאר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שמצד הסברא וההנחה הפשוטה יש לחשוב שמצות הצדקה ניתנה כדי להטיב עם העני. אולם כשנעניין בדברי חז"ל מתברר שהמטרה היא עבור הנותן ולא המקבל.

מובא בגמ' (בבא בתרא י, א) זו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם אלקיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו, כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם.

וביאר המשגיח, טענתו של טורנוסרופוס היתה מדוע אנו מפרנסים את העניים והלא ה' גזר עליהם שיהיו עניים, ומדוע אנו עושים ההיפך מגזירת ה'. וענה לו רבי עקיבא, שיש לו טעות בעיקר הדבר, כיון שענין הצדקה והחסד הוא כדי שאנו ניצול מדינה של גיהנם, ואין ענין החסד להתחסד עם העני, אלא כדי להעלות את האדם שיהיה איש מתחסד, וזהו סוד המעשים שאין הכוונה בהם לתכלית שיצא מהם, אלא שעצם המעשה הוא תכלית הכוונה.

וכמו שביאר הרמב"ם את המשנה באבות (ג, טו) "הכל לפי רוב המעשה" - שהמעלות לא יושגו לפי שעור גודל המעשה, אלא לפי רוב מספר המעשה. וזה, שהמעלות אמנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובזה יושג הקנין, לא בשיעשה האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבזה לבדו לא יושג קנין. משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג

למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה ייכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קנין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב, ואחר כן פסקה מזה.

"וחי אחיך עמך" (כה, לו).

הגאון ר' דניאל מובשוביץ זצ"ל (מתלמידי קלם) עורר על פסוק זה, שהאדם נכון להקדיש תשומת לב לאחרים, כי טובת עצמו הוא דורש, לרכוש את קרבתם וגם עזרתם לעת הצורך. אבל נוטה הוא לזלזל בשאר בשרו, שקרבתו כבר קנויה לו. לכן באה האזהרה "ומבשרך אל תתעלם" (ישעיה נח, ז) כי זוהי תשומת לב הטהורה.

"לא תרדה בו בפרך" (כה, מז).

סיפר **הסבא מסלבדוקה זצ"ל**, כי פעם ישב בביתו של הגביר רבי שרגא פייבל פרנק (חותנם של רבי איסר זלמן מלצר ורבי משה מרדכי אפשטיין) בחברת תלמידי חכמים גדולים ונכבדי העיר. ועל השולחן היה פעמון שבו היו מצלצלים לעזרת, וכששמעה את קול הפעמון היתה נכנסת לחדר האורחים ושואלת לבקשתם.

רבי שרגא פייבל רצה לכבד את אורחיו במשקה, וצלצל בפעמון, אולם למרות הצלצול העוזרת לא נכנסה. לאחר כמה דקות צלצל שוב, והיא עדיין לא נכנסה, וכך חזר הדבר פעמים אחדות.

התפלאו האורחים ושאלו בתמהון, מפני מה אינו מנהיג משמעת חמורה יותר בקרב עובדיו. חיך רבי שרגא פייבל ואמר, אכן זו כל שמחתי ונחמתי, כל ימי הריני שרוי בפחד שמא אכשל חלילה כלפי עובדי בלאו מן התורה "לא תרדה בו בפרך", וכאשר אני רואה שאין אימתי מוטלת על עובדי, הריני מתנחם בכך.

"כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם" (כה, נה).

עורר **המשגיח ר' אליהו לאפיאן זצ"ל** בשם **הסבא מקלם זצ"ל**, שאף שאין לנו שייכות עם העבדות הגדולה שהיה לאבות הקדושים, אבל צריך עכ"פ שיהיה אצלנו משהו בגדר עבדות. וכמו אצל הבעלי חיים, שמצינו שיש אריה דבי עילאי (חולין נט, ב) שהוא הבעל חי הגדול והנורא מכולם, ולעומתו יש את הנמלה שאף שהיא קטנה וחלשה ואין לה שום ערך ושייכות לכוחות הענקיים של האריה, ובכל זאת שניהם בגדר בעלי חיים, מכיון שיש לשניהם תכונות של בעל חי.

וכמו כן לענין עבדות ה', אמנם נכון כי אין לנו שייכות עם העבדות המושלמת, אבל גם לנו יכול להיות שייכות לעבדות אם נקבל על עצמנו בחוק ולא יעבור איזוהי שעה אחת בלימוד או בכיוצא בזה, בגדר המלא של "עבד", בלי שום הפסק אפילו בכל מיני נסיונות ובכל הזמנים

והמצבים, ועל ידי כך נוכל להיקרא בשם "עבדי ה'". "אם בחקותי תלכו" (כו, ג).

פירש רש"י, שתהיו עמלים בתורה.

יסוד גדול בענין עמלות בתורה למד הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל מדברי חז"ל (מנחות ז, א), שאבימי שכח את מסכת מנחות, והלך לפני רב חסדא שיזכירו לימודו. והקשו, מדוע לא קרא לרב חסדא שיבוא אליו. ותיצו, "סבר הכי מסתייעא מלתא טפיל". ופירש רש"י, משום יגעתי ומצאתי.

ומבואר, שענין יגיעת התורה אינו רק בלימוד עצמו, אלא אף בטירחה שטורח עבור הלימוד אף שאין לו שייכות לגוף הלימוד, וכגון ההליכה ללימוד, הוא גם שייך לעמל התורה וזוכה על ידי כך להשגת התורה.

וביאור הדבר הוא, כי היגיעה בתורה שמביאה לידי השגה, מלבד שטבע הדברים מחייבו, שאם יגע ויעמול שישג את הדבר, נוסף על כך הוא שיש ברית כרותה לישראל שלא תשוב היגיעה ריקם, וכדברי חז"ל "יגעתי ומצאתי תאמין" ואף לאחר היגיעה הוא בגדר מציאה, כי זוכים גם לדברים שאין בכח האדם להשיגם על ידי העמל. ולכן גם ע"י עמל וטורח שלא שייך לגוף הלימוד, התחדש מדברי חז"ל שאף בהם יש סייעתא דשמיא שזוכה על ידם שיתגלו לו עמקי תורה והשגותיה.

"אם בחקותי תלכו" (כו, ג).

פירש רש"י, שתהיו עמלים בתורה.

יסוד גדול בענין עמלות בתורה למד הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל מדברי חז"ל (מנחות ז, א), שאבימי שכח את מסכת מנחות, והלך לפני רב חסדא שיזכירו לימודו. והקשו, מדוע לא קרא לרב חסדא שיבוא אליו. ותיצו, "סבר הכי מסתייעא מלתא טפיל". ופירש רש"י, משום יגעתי ומצאתי.

ומבואר, שענין יגיעת התורה אינו רק בלימוד עצמו, אלא אף בטירחה שטורח עבור הלימוד אף שאין לו שייכות לגוף הלימוד, וכגון ההליכה ללימוד, הוא גם שייך לעמל התורה וזוכה על ידי כך להשגת התורה.

וביאור הדבר הוא, כי היגיעה בתורה שמביאה לידי השגה, מלבד שטבע הדברים מחייבו, שאם יגע ויעמול שישג את הדבר, נוסף על כך הוא שיש ברית כרותה לישראל שלא תשוב היגיעה ריקם, וכדברי חז"ל "יגעתי ומצאתי תאמין" ואף לאחר היגיעה הוא בגדר מציאה, כי זוכים גם לדברים שאין בכח האדם להשיגם על ידי העמל. ולכן גם ע"י עמל וטורח שלא שייך לגוף הלימוד, התחדש מדברי חז"ל שאף בהם יש סייעתא דשמיא שזוכה על ידם שיתגלו לו עמקי תורה והשגותיה.

"אם בחקתי תלכו" (כו, ג).

כתב רש"י, שתהיו עמלים בתורה.

ביאר הט"ז (או"ח, מז) שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, והיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, מה שאין כן באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם. ולכן תקנו את הברכה בלשון "לעסוק בדברי תורה" - בדרך טורח דוקא.

"אם בחקתי תלכו" (כו, ג).

המשיל על כך הגאון ר' נחום זאב זצ"ל בנו של הסבא מקלם. קבוצת אנשים ישבו על יד השלחן ואכלו ושתו ולא היה ניכר הבדל בין איש לרעהו, אחר הסעודה קמו כולם והלכו, רק אחד נשאר על מקומו ולא ידעו מה הסיבה שאינו זז ממקומו, הביטו למטה וראו שאין לו רגלים.

כך יש אנשים שיושבים יחד באותו ביהמ"ד עם כל חבריהם ואינם מכירים הבדל בין זה לזה, אבל אחר כך כשצריכים ללכת בעולם הגדול אז מכירים הבדל בין זה לזה, למי יש רגלים ולמי אין רגלים, יש אנשים שכל רוח קלה מפילה אותם ויש אנשים שכל הרוחות שבעולם אינם יכולים להזיזם.

לכן אמרה התורה "אם בחקתי" - "תלכו" שיהיו לכם רגלים ללכת עם התורה בדרכי העולם, ולא להתבייש מפני המלעיגים אלא להיות עז כנמר לעשות רצון אבינו שבשמים.

"אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם" (כו, ג).

ופירש רש"י, הוו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים. וכן שאלו (קידושין מ, ב) האם תלמוד גדול או מעשה גדול, וענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה.

ביאר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל שאין כוונת הדברים שעל ידי הלימוד האדם יודע איך לעשות, אלא שהלימוד הוא מכריח ומחייב את המעשה, והמעשה הוא תולדת התלמוד.

וחז"ל למדונו בזה כלל גדול, שלכל דבר יש בחינה על מהותו, וכמו אדם הלוקח חלב שרוצה לדעת אם הוא חלב או רק מים הצבועים בצבע של חלב, המבחן הוא אם אפשר לעשות מהחלב חמאה, וכן אם רוצה לבחון את הלחם האם הוא לחם או דבר אחר, המבחן הוא בתוצאה מאכילת הלחם, אם הוא משביעו סימן שהוא לחם.

וזה היסוד הטמון בדברי חז"ל, שהבחינה על הלימוד של האדם אם הוא טוב ואמיתי זה רק על ידי אם בא ממנו קיום המצוות בשלימות, ואם הלימוד לא מביא ממנו תוצאות של מעשה, סימן שאין זה לימוד, כיון שלימוד התורה צריכה להביא לידי קיום המצוות.

"ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" (כו, ד).

ביארו **בעלי המוסר**, שאף בברכות הגשמיות שבתורה אין התורה מברכת את האדם בריבוי כסף וזהב או אבנים טובים ומרגליות, אלא רק בעניני השדה. והוא מפני שלא רצתה התורה ליתן לאדם כסף וזהב שאז יוכל להרגיש את עצמו מבוסס ובטוח, וכבר לא יהיה לו את הצורך לישא עיניו כלפי השמים ולבקש סיעתא דשמיא, שהרי הברכה כבר ברשותו. ולכן הקב"ה נותן לאדם עשירות כזו שלא תנתק אותו ואת לבו מהקב"ה, אלא עשירות התלויה בגשם ושאר תופעות טבעיות שאינן בשליטת האדם אלא ביד ה' בלבד, ועל ידי זה ככל שהאדם עשיר יותר ודואג על קיום נכסיו, אדרבה לבו יותר קשור לשמים, וזקוק הוא לתפילה ולבקשת סיעתא דשמיא תמיד.

"ואכלתם לחמכם לשבע" (כו, ה).

כתב רש"י, אוכל קמעא והוא מתברך במעיו.

הסבא מקלם זצ"ל כתב לבנו על מעשה שהיה עמו בשעת המלחמה, אשר אין לשער גודל השמחה שהיה לו בבואו לאחד הבתים השפלים ובזוים, אשר כמו גן עדן נחשב לו, ומעט הלחם אשר היה לו לחיות כמעת לעת היה מרגיש בו ערבות ושמחה ושובע יותר מאשר באכלו בבית מעדנים לרוב.

וזה משום שתועלת האכילה היא להשבעת הרצון, ולכן כל עוד ששולחנו של אדם ערוך לפניו, ובדעתו אשר כל מה שהיה לפניו חייב היה להיות כן, יש לו גם מקום לטרוניות ותערומות על מה שעדיין חסר לו, אבל אם אין בדעתו ובמחשבתו שיהיה לו סעודה גדולה, הריהו נהנה ושמח גם על דבר מועט שמצא ואוכלו. ולכן בשעת מלחמה שמחים אף בפת חריבה ויבשה.

וזה מה שאמרו (ברכות יז, ב) על רבי חנינא בן דוסא "כל העולם כולו נזנזין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת", כי מחמת גודל חכמתו והשכלתו בחסרון וההעדר אשר היה יכול להיות, והכל מאת ה' יתברך בתורת נדבה וחסד, ושום דבר אינו בהתחייבות, לכן היה שבע גם ממעט חרובין שהיו לו, כי אינו מצפה לשום דבר, ויכול ליהנות ולשובע אף מאכילה מועטת.

וכתב על כך **הגאון ר' משה שוואב זצ"ל** (מערכי לב ד, לו) ששייך לראות דבר זה אף אצל בני תורה, שאף שבינתם בנוי בפשטות, שמחים הם בכך, כי מבינים שהכל בחסד מאת ה' ואין להם רצונות גדולים שצריכים להשיעם, ושבעים אף במיעוט.

"ואכלתם לחמכם לשבע" (כו, ה).

פירש רש"י, אוכל קמעא והוא מתברך במעיו.

הקשה בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ג, עא), שלכאורה תמוה לאיזה צורך הוא ברכה זו, שהרי נאמר לעיל שהברכה תהיה מרובה שהארץ תתן יבולה והעץ יתן פריו ודיש ישיג את בציר ובציר

את זרע, וכן אחר זה נאמר ואכלתם ישן נושן ומפני חדש תוציאו, וא"כ הרי יש להם הרבה מה לאכול ויהיה להם שובע אף כשיצטרכו לאכול הרבה.

ותירץ, שהאדם השלם אף שיש ברכה מרובה ושפע רב יודע לצמצם תאוותיו להנאות הגוף רק למה שיש לו צורך בהם, והשפע ברכה שנתן השי"ת יודע שאינו כדי שיוכל להיות בעל תאוה וזולל וסובא, אלא כדי שישגי בקלות מה שצריך לבריאות הגוף, וגם להנאות שיש צורך בהם לפעמים לראות חסדי השי"ת, ולימי העונג והשמחה כשבתות וימים טובים ושמחות של מצוה, ולכן נתן השי"ת גם ברכה זו שלא יצטרך האדם השלם לעסוק הרבה באכילתו ושתיתו, אלא שגם בקימעה שיאכל יתברך שיהיה שבע וטוב לו.

והוא להורות שגם כשנותן הקדוש ברוך הוא במדינה ברכה מרובה ועשירות גדולה, לא יבא מזה לדון שרצון השי"ת שישתדל להשיג כל הנאות שיכול ע"י הברכה שנתן לו, אלא ידע שבכל עת ובכל מקום יהיה הנאותיו רק מתורה ומעשים טובים שיעשה, שמזה יש הנאה בעוה"ז ובעוה"ב.

"ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו" (כו, ח).

כתב רש"י, וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא מאה מכם שני אלפים ירדפו, אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובין העושין את התורה.

ביאר הגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל (ראש ישיבת טלז) שהחשבון הוא מדויק ממש, שהרי אם אחד קם למשל באשמורת הבוקר ללמוד, הרי שכר לימוד התורה בידו. ואם שני אנשים קבעו לקום יחד וללמוד, אז לכל אחד יש שכר לימוד שהוא בעצמו לומד, וגם שכר על זה שגרם שחברו יקום וילמד, שהרי אם הוא היה מתרשל פעם ושתיים ולא היה קם, היה היצר מסית גם את חברו שלא יקום, ולכן מקבל שכר גם על מה שחברו קם. וכן לחבירו יש שני מצוות, מצות הלימוד וגם מצוה שגרם שחברו ילמד.

ואם עשרה אנשים נדברו ללמוד יחד, יש לכל אחד מהם שכר לימוד ושכר שגרם לתשעה חבריו שגם הם ילמדו, נמצא שעשרה אנשים שלומדים ביחד עושים בין כולם מאה מצוות (שהרי לכל אחד מהם יש ' מצוות). ומאה העושים מצוה ביחד יש לכל אחד מאה מצוות, מצוה אחת שקיים בעצמו ועוד צ"ט מצוות שגרם לאחרים לעשות, ואם כן נמצא שלכל מאה האנשים יש לכל אחד מאה מצוות, ויש לכולם יחד עשרת אלפים מצוות, והיינו "מאה מכם רבבה ירדפו" והחשבון מדויק בזה מאוד.

"ורדף אתם קול עלה ונסו מנסת חרב ונפלו ואין רדף" (כו, לו).

כתוב בספרא, אמר ריב"ק פעם אחת היינו יושבים בין האילנות ונשבה הרוח והטיחו העלים זה בזה ועמדנו ורצנו ואמרנו אוי לנו שמא ידביקונו הפרשים, לאחר זמן נפנינו אחרינו וראינו שאין ברייה וישבנו במקומינו ובכינו ואמרנו אוי לנו שעלינו נתקיים הפסוק ורדף אותם קול

עלה נדף ונסו מנוסת חרב מפני אימה ונפלו ואין רודף מבלי כח.

עורר על כך **הסבא מקלם זצ"ל**, בדרך כלל אדם שעולה בלבו פחד בטעות, מפסיד גם שהיה לו פחד וגם שיש לו צער על מה שפחד בחינם. אולם חז"ל ראו בכך מיד שהתקיימה בהם התוכחה, ולכן ישבו ובכו, והפחד בטעות השאיר עליהם רושם עז.

וכן מצינו בכמה מקומות בש"ס שבכל מקרה שבא על האדם צריך לחשוב מיד עבור מה קרה לו דבר זה. וכפי שמבואר בברכות (ה, ב) שהחמיצו לרב הונא ארבע מאות חביות של יין, ומיד עלו אליו חכמים שיברר איזה חטא חטא שנענש על כך.

וכן להיפך לגבי עשירות מבואר בשבת (ק"ט, א) אמר רבי חייה בר אבא, פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא, והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם. ושאלו במה זכה לכך. ומבואר שם ששאלו עבור איזה מצוה זכה לכך.

וגם לגבי אריכות ימים מבואר במגילה (כח, א) ששאלו אמוראים במה הארכת ימים וכולם השיבו בעבור איזה מצוה זכה לכך.

"והתודו את עונם ואת עון אבתם במעלם אשר מעלו בי" (כו, מ).

כתב **הגאון ר' חיים זיצ"ק זצ"ל**, כמה קשה לאדם להתודות על מעשיו, כי וידוי הינו סתירה גמורה לכל המעשים אשר עשה, הוא מבטל את עצמו ואת כל הוויתו עד עכשיו, ולכן קשה לאדם להתודות.

כתוב במשנה (סנהדרין ו, ב) לגבי הנסקל. היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, אומרים לו התודה, שכן דרך כל המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא. ואם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עונותי. וזה הכוונה שאינו יודע להתודות, שאדם אינו יכול להרגיש שכל מעשיו היו לריק וטעה בכל פעולותיו, ומוטב לו למות בחטאיו מאשר להתבזות לפני קהל ועדה.

ולכן היו אומרים לו שלפחות יאמר שמיתתו תהא כפרתו, שאינו מאשים את עצמו כל כך, אלא שמבקש שמיתתו תשמש לו כפרה כללית על חייו.

והקושי שבאדם להתודות זהו מפני שהוא רגיל במעשיו, וההרגל נהיה לבשר מבשרו, ולכן מוטל על האדם ליגע ולטרוח בכדי לקעקע את ההרגלים הרעים.

"והתודו את עונם ואת עון אבותם" (כו, מ).

יש לבאר מדוע בסוף התוכחה בפרשה זו מוזכר שבני ישראל יחזרו בתשובה, ואילו בתוכחה בפ' כי תבוא לא מוזכר שעשו תשובה, והרי עיקר תכלית היסורים והצרות הוא להביא לתשובה ולא מצד עונש על החטא.

ביאר זאת **הגאון ר' ברוך סורוצקין זצ"ל** באופן נפלא. שהנה יש הבדל בין פרשיות התוכחה, שבפרשה זו יש מ"ט קללות, ואילו בפ' כי תבוא יש צ"ח קללות, ויש להבין מדוע היה צריך

משה רבינו להוסיף עוד קללות. ועוד, מבואר ברש"י בריש נצבים "למה נסמכה פרשת אתם נצבים לקללות, לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שתיים, חוץ ממ"ט שבתורת כהנים, הוריקו פניהם ואמרו מי יוכל לעמוד באלו, התחיל משה לפייסם אתם נצבים היום, הרבה הכעסותם למקום ולא עשה אתכם כלייה והרי אתם קיימים לפניו", ולכאורה למה נתייראו כ"כ מהקללות של משה וכי המ"ט קללות הראשונות של הקב"ה אין בהם כדי להטיל אימה ופחד. והנה משה רבינו כרת ברית נוספת עם ישראל, וכבר ביארו שהברית הראשונה במתן תורה היתה רק על אחריות עצמית, ואילו הברית השניה היתה בנוגע להאחריות אף על אחרים, ומדין ערבות שנעשו ערבים זה על זה.

ולפי זה יש לומר, שבאמת משה לא הוסיף קללות חדשות אלא רק אמר להם שהמ"ט קללות של הקב"ה הוכפלו ונהיו צ"ח, מצד האחריות של כל אחד על עצמו ובנוסף גם על האחריות על השני. ולכן נתייראו שלא ידעו היאך יכול כל אחד להיות אחראי על השני.

וכן מובן מדוע לא הוזכר בתוכחה שם את ענין התשובה, כי תשובה שייך רק על מה שחטא בעצמו, משא"כ בחטא שלא מיחה בחבירו וחבירו חטא והוא חייב מדין ערבות, בזה לא שייך תשובה, ואינו יכול לתקן את החסרון שמישהו אחר חטא.

"וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר" (כו, מב).

יש להבין מדוע נאמר פסוק זה באמצע פסוקי התוכחה. ועוד, מדוע נכתבו האבות בסדר הפוך, יעקב יצחק ואברהם (עי' רש"י).

תירץ זאת **המגיד מדובנא** כדרכו במשל, לשני אנשים שהובאו לפני השופט לדין בעוון גניבה. לשאלת השופט אמר הראשון את שמו ואת שם אביו.

מכיר אני - אמר השופט - גם את אביך, היה הוא גנב כמותך, ולא פעם הובא לפני לדין. גוזר אני עליך עונש מאסר של שלש שנים.

הובא השני, ואף הוא נתבקש לומר את שמו ואת שם אביו.

גם את אביך - אמר השופט - מכיר אני, היה הוא רב גדול וצדיק, גוזר אני עליך ארבע שנים מאסר.

מדוע - שאל האסיר השני את השופט - אתה מחמיר בעונשי יותר מאשר עם חברי?

חברך - השיב השופט - בא מבית גנבים, וזה החינוך שקיבל שם. אולם אתה, שבאת מבית רבנים, מגיע לך עונש גדול יותר, שהרי זה לא החינוך שקבלת שם.

קם הקטיגור ואמר: כבוד השופט, לדעתי מגיע לו עונש גדול אף יותר ממה שפסקת לו, מפני שגם סבו היה רב גדול וגם אבי סבו היה רב ידוע.

כן הוא גם כאן - סיים המגיד - פסוק זה הוא חלק מהתוכחה לבני ישראל. איך יכלו בני

ישראל לחטוא כאשר הם באים מזרעו של יעקב? ולא רק בניו של יעקב הם, אלא גם נכדי אביו יצחק, ולא רק אביו אלא גם סבו אברהם. שושלת כה מפוארת - ובכל זאת חטאו? על חטא כזה מגיע עונש כבד!

"ואם גאל יגאלנה ויסף חמישתו על ערכך" (כז, יג).

כתב רש"י, "בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש, וכן במקדיש בית וכן במקדיש את השדה וכן בפדיון מעשר שני הבעלים מוסיפין חומש, ולא שאר כל אדם.

צריך להבין מדוע הבעלים צריך להוסיף חומש והלא על פי הסברא היה צריך להיות ההיפך, שהרי הוא הקדיש וצריך להקל עליו ומדוע תובעים ממנו עוד חומש.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** יסוד נפלא, המקדיש שכבר התנשא פעם לדרגת מקדיש, כשבא לפדות את ההקדש צריך להוסיף חומש, כיון שתובעים אותו שצריך להמשיך את דרגתו ולהוסיף עליה, ולהיות תמיד מעלה בקודש.

וכמו שמצינו שמי שמתחיל במצוה ומפסיק נענש על כך, ואף שכבר עשה חלק מן המצוה, זהו התביעה עליו שהיה צריך להמשיך ולהתעלות ולא להפסיק.

וזה יסוד מאמר חז"ל בכתובות (סז, א) אמרי אינשי לפום גמלא שיחנא, שלפי כח הגמל יטעינהו המשא. וזה היסוד בכל התורה כולה שלפי דרגתו דורשים ממנו עוד ועוד.

"והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (כז, לג).

כתב **הרמב"ם** (תמורה ד, יג) אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה.

יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואף על פי שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש.

וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו, **ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים**, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך.

סוגיות ועיונים

דין הפקר בשביעית

(לט, א) שיש הבדל בין שדה נטושה שבעליה עזבו אותה בעל כרחם לבין שדה נטושה שעזבו אותה בעליה מרצונם. וביארו שם בגמ' שלמדים זאת משביעית שכתוב "והשביעית תשמטנה ונטשתה" - אפקעתא דמלכא. ואם כן מבואר שבשביעית היא לשון של עזיבה בעל כרחו.

אמנם בספר פאת השלחן (כג, כט) האריך לבאר את שיטת הבית יוסף, ודחה את ראיות המהרי"ט, וסבר שאין זה הפקר ממילא, אלא שהתורה צותה עליו להפקיר ולכן נקטו בגמ' לשון אפקעתא דמלכא.

והביא ראיה מדברי הסמ"ג (עשין, קמח) שכתב, מכאן אתה למד גם מצוה אחרת שצוה הקדוש ברוך הוא שיפקיר אדם פירות שביעית ואינו רשאי להחזיק בהם במחומר.

ג. עוד מחלוקת יצאה מפלוגתא זו, לגבי פירות נכרי שגדלו בקרקע בארץ ישראל, האם יש בהם קדושת שביעית ואם כן פירות אלו מותרים באכילה ואין עליהם חיוב מעשרות, שהרי השביעית פטורה ממעשרות.

הבית יוסף סבר שהפטור של פירות שביעית ממעשר הוא מדין הפקר, שכל פירות הפקר פטורים ממעשרות, וכמו שדרשו

א. כתוב בפסוק "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך וגו' תהיה כל תבואתה לאכל" (ויקרא כה, ו). ומכאן למדים שהארץ מופקרת בשביעית ופירותיה מותרים לכל העולם.

ויש לדון האם המצוה היא על האדם שצריך להפקיר את הקרקע מפני שכך ציותה עליו התורה, ואם אינו מפקיר מבטל מצוה זו אבל הפירות אינם מופקרים ואסור לקחתם ואם לוקחם עובר בגזל. או שההפקר הוא ממילא ואף אם אינו רוצה התורה הפקירה לו בעל כרחו, ואם נועל את השדה ואינו נותן לאחרים לקחת הרי הוא גוזל את הרבים.

ונחלקו בזה גדולי עולם, המבי"ט (יא) ובנו המהרי"ט (מב - מג) סברו שהתורה הפקירה את הפירות בעל כרחו, והבית יוסף (שו"ת אבקת רוכל כב - כד) סבר שהיא מצוה על האדם להפקיר. ויש כמה נפק"מ במחלוקת זו ונבוא לבארם בעזה"י.

ב. המהרי"ט הביא ראיה לדבריו, ממה שמבואר בנדרים (מב, ב) שמודר הנאה מותר ליכנס לתוך שדה חבירו בשביעית משום שהתורה הפקירה את השדה. [בנוסחא שלפנינו לא כתוב מפורש שהתורה הפקירה, אולם כן כתבו שם התוס', וכן גרסו שם הרשב"א והר"ן].

וכן הביא ראיה ממה שמבואר בבא מציעא

בספרי (סוף פ' ראה) "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך", דברים שאין לו בהם חלק ונחלה עמך אתה נותן לו, יצאו אלו שיש לו בהם חלק ונחלה עמך. ואם כן אף בשביעית הכל תלוי אם האדם הפקיר את הפירות, ואם לא הפקיר אין הפירות פטורים ממעשרות.

אמנם בישראל שלא הפקיר מסתפק הבית יוסף שאולי התורה הפקירה לו, אבל בגוי ודאי שאין התורה הפקירה את פירותיו ולכן הם חייבים במעשרות [וכן פסק הכפתור ופרח, הובאו דבריו בכסף משנה (שמיטה ד, כט)].

אבל המבי"ט סבר שהתורה הפקירה את הקרקע מבעליה והפירות מותרים באכילה ואינם חייבים במעשרות, והביא ראייה לדבריו מדברי המכילתא (משפטים) שאין הפטור של שביעית ממעשרות מצד הפקר אלא היא גזירת הכתוב, ודרשו שם "ויתרם תאכל חית השדה" למה נאמר, לפי שהוא אומר עשר תעשר, שומע אני אף פירות שביעית במשמע, כשהוא אומר לך ולבהמותך, הקיש אדם לבהמה, מה בהמה אוכלת מהראוי לה בשביעית שלא מעושר, אף אדם אוכל מן הראוי לו בשביעית שלא מעושר.

ודייק המהרי"ט שכיון שצריכים דרשה מיוחדת לפטור פירות שביעית ממעשר, על כרחך שמצד הפקר לא היינו פוטרים, ולכן צריך דרשה מיוחדת לפטור פירות שביעית ממעשר ולא מטעם הפקר. ולכן אף במקום שלא הפקידם בפועל אין פירות אלו חייבים במעשרות.

[ומה שצריך לדרשה מיוחדת ולא די בטעם של הפקר, כבר כתבו התוס' בנדרים (מד, ב) ששני הדרשות צריכים. ולא ביאר את טעמו. וכבר הקשה עליו בטורי אבן (ר"ה טו, א) והאריך שם ליישב. והמהרי"ט ביאר שם, שהפקר פטור ממעשר רק במקום שהפקיר בפועל ויד כולם שוה בו, אבל אם מעכב לעצמו ולא נותן לאחרים לזכות בפירות אין ידם שוה ואין בהם דין הפקר שפוטור ממעשרות, ולכן צריך דרשה מיוחדת שהשביעית פטורה ממעשר אף במקום שלא הפקיר (כך ביארו בהרחבה בקהילות יעקב (שביעית ז)).

עוד הביא המהרי"ט מה שדרשו בספרי (פ' כי תבא) יכול אף שנת שבע תהא חייבת במעשר, תלמוד לומר בשנה השלישית שנת המעשר, שנה שחייבת במעשר יצאת שנת שבע שאינה חייבת במעשר. ואם כן אין השביעית פטורה ממעשר מדין הפקר אלא משום גזירת הכתוב, ואף במקום שלא הפקיר אין חיוב במעשר.

ד. מחלוקת זו היתה ביניהם בארבע שמיטות. והמהרי"ט כתב, שהעידו חכמים מזקני הדורות שאע"פ שהרב מהר"י קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל (המבי"ט) וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר דחומרא דאתי לידי קולא הוא שיש בדבר הפסד פירות שביעית. וכן כתב בספר החרדים (נו) שבשולחן ערוך (יו"ד שלא, יט) סתם הבית יוסף ששנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות, ולא חילק בין פירות גוי לישראל.

אמנם בשו"ת אבקת רוכל כתב בסוף דבריו (אבקת רוכל, כה), אמר יוסף קארו אחר שכתב החכם הר' משה מטראני אגרת זאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו בשמטה שעברה ומיחו בידו. ובשמטה זו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים.

ובברכי יוסף (יו"ד שלא, י) האריך לדחות את דברי החרדים והמהרי"ט, והוכיח שדעת הבית יוסף עומדת שחייבים לעשר, וכמו שכתב בתשובה בשנת שנ"ד ובשולחן ערוך כתב מפורש ששנת השמיטה היא שנת השי"ג. ורק בשנת השמיטה שהיתה סמוך למיתתו שלא היה בארץ ישראל ושכב על ערש דוי בדמשק, גברה ידו של המבי"ט בפסקו.

ה. המנחת חינוך (מצוה פד) כתב לדון, האם נשים חייבות במצוה זו של הפקר. ולכא' לפי דברי הבית יוסף שיש מצוה להפקיר אם כן זו מצוה עשה שהזמן גרמא ונשים צריכות להיות פטורות ממצוה זו.

אמנם מבואר בקידושין (ג, ב) שאחד קידש חמש נשים בכלכלה של תאנים שהיו שלהם בשביעית, וביארו שם בגמ' שהפירות היו הפקר מדין שביעית. ואם כן מבואר שאף פירות של נשים מופקרים

בשביעית. ולפי דברי הבית יוסף צריך ביאור מדוע חייבות במצוה זו.

וכתב המנחת חינוך ליישב שאין זה נחשב למצוה שהזמן גרמא, כיון שפירות שגדלו בשביעית יש בהם קדושה אף בשנים אחרות.

אולם שוב כתב שנידון זה תלוי במחלוקת הרא"ש והרמב"ם לענין חיוב ציצית בבגד המיוחד ליום כשלוש בלילה. שהרמב"ם סבר שהולכים אחר הזמן ולא אחר הבגד, ואם כן רק בציצית נחשב למצוה שהזמן גרמא כיון שהולכים אחר הזמן, מה שאין כן בשביעית שלא הולכים אחר הזמן אלא אחר גוף הפירות ואפשר לומר שאין זה נחשב למצוה שהזמן גרמא ולכן נשים חייבות בה.

אבל לדברי הרא"ש שהולכים אחר הבגד ולא אחר הזמן, ולכן כסות יום בלילה חייבת בציצית, וכן כסות לילה ביום פטורה בציצית, ובכל זאת זה נחשב למצוה שהזמן גרמא משום שהבגד של יום הוא הגורם לחיוב, אם כן הוא הדין בפירות שביעית שקדושת השביעית גורמת לדיניהם, ומשום זה נשים צריכות להיות פטורות ממצוה זו. אלא על כרחך שהרא"ש יסבור כדברי המבי"ט שהפקר זה הוא הפקר של התורה ובעל כרחו, ולכן אף פירות שביעית של נשים מופקרים.

ו. עוד נפק"מ כתב המנחת חינוך לדין חרש שוטה וקטן, שלפי דברי הבית יוסף שזו מצוה על האדם להפקיר, אם כן חש"ו פטורים ממצוה זו. אולם לשיטת המבי"ט

[נידון] זה נכתב בארוכה בהרבה מספרי הפוסקים, והדברים שנכתבו כאן הם כמראה מקום בלבד].

והמהרי"ט שההפקר הוא בעל כרחו, אם כן התורה הפקירה גם פירות של חרש שוטה וקטן ומותר לאכלם בשביעית.

בטעם חיוב נשים בשביעית

שהזמן גרמא, כי קיום המצוה בפועל אינו תלוי בזמן, שהרי אף לאחר השביעית יש בו דיני קדושה, ורק סיבת המצוה תלויה בזמן, ואין זה נקרא מצוה שהזמן גרמא.

אמנם הוסיף שסברא זו תלויה במחלוקת הרא"ש והרמב"ם (הובא בשו"ע או"ח יח, א) לענין חיוב ציצית בכסות יום שלובשה בלילה. שהרמב"ם סבר שפטורה מציצית, כי הולכים אחר זמן הלבישה, והרא"ש סבר שהחיוב הוא לפי סוג הבגד, וכסות שמייוחדת ליום אף שלובשה בלילה חייבת בציצית. וציצית ודאי היא מצוה שהזמן גרמא, וא"כ לרמב"ם שהכל תלוי בזמן הלבישה יש לקיים סברא זו ויש לחלק בין ציצית לשביעית, שבציצית החיוב בפועל הוא דוקא בזמן מסוים ובלילה לעולם היא פטורה, ומפני כך היא מצוה שהזמן גרמא, אבל שביעית קדושת הפירות הם אף לאחר השביעית וכיון שאין קיום המצוה בפועל תלוי בזמן מסוים לכן היא מצוה שאין הזמן גרמא. אבל לרא"ש שסבר שכסות יום חייב בציצית אף בלילה, ע"כ שלא סבר חילוק זה, וכיון שסיבת החיוב היא מפני זמן מסוים (והיינו שהיא כסות יום) לכן היא מצוה שהזמן גרמא, ולשיטתו אף שביעית לכאורה היא מצוה שהזמן גרמא, שהרי פירות של שאר שנים אינם קדושים, וזמן השביעית הוא

א. "ובשנה השביעת שבת שבתון יהיה לארץ" (כה, ד). ונחלקו האחרונים האם יש מצוה על האדם להפקיר את הקרקע בשביעית, ואם אינו מפקיר מבטל מצוה זו, וכן כל זמן שלא הפקיר את הפירות אסור לאחרים לקחתם ואם לוקחם עובר בגזל, או שההפקר הוא ממילא ואף אם אינו רוצה התורה הפקירה לו בעל כרחו, ואם נועל את השדה ואינו נותן לאחרים לקחת הרי הוא גוזל את הרבים.

המבי"ט (יא) ובנו המהרי"ט (מב - מג) סברו שהתורה הפקירה את הפירות בעל כרחו, והבית יוסף (שו"ת אבקת ריכל כב - כד) סבר שהיא מצוה על האדם להפקיר.

ב. ובספר החינוך (מצוה פד) כתב שמצוה זו נוהגת בזכרים ונקבות. ובמנחת חינוך הקשה לשיטות שיש מצוה להפקיר, מדוע נשים חייבות במצוה זו, והלא לכאורה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי נוהגת רק בשנה השביעית.

וכתב ליישב שפירות שביעית לעולם הם בקדושתן, ומה שגדל בשביעית נשאר קדוש לעולם ולכן אין זה מצוה שהזמן גרמא, והיינו שאף שיש תחילת זמן לחיוב, אבל כיון שהחיוב הוא אף לאחר השביעית יש לומר שאין זה נחשב למצוה

גרמא, שהרי זמן קריאה הוא רק אם מביא ביכורים מפסח ועד עצרת, ואילו מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא.

וייסד הטורי אבן (וכן הביאו רע"א על המשנה הנ"ל), שדוקא אם המצוה אינה נוהגת מצד הזמן בלבד היא נקראת מצוה שהזמן גרמא, שהזמן עצמו גורם לחיוב ולפטור, אבל אם דבר אחר גורם את החיוב והפטור אין המצוה נקראת שהזמן גרמא אע"פ שבמציאות אינה נוהגת אלא בזמן מסוים. ולכן גבי ביכורים מה שאינו קורא מהחג ועד חנוכה זה מפני שאינו זמן שמחה, ורק לאחר הפסח שהוא זמן קצירה ולקטיטה והוא זמן שמחה יכול לקרות, והוא מתנאי הקריאה שיהיה בזמן שמחה, ומפני כך לא הזמן עצמו (וכגון יום או לילה) גורם את החיוב אלא השמחה שקיימת רק בזמן מסוים, ואם היה שמחה אף בשאר ימי השנה היה יכול לקרות כל השנה, לכן אינה נקראת מצוה שהזמן גרמא, ונשים חייבות בה לולי שאינן יכולות לומר "האדמה אשר נתת לי".

ה. וכסברא זו כתב החכמת שלמה לענין קידוש לבנה, ששיטת המג"א (או"ח, תכח) שנשים פטורות מקידוש לבנה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ובחכמת שלמה כתב להקשות עליו, שמצוה שהזמן גרמא היא דוקא במקום שמצד קיום המצוה היה אפשר לקיים את המצוה בכל עת אלא שהתורה קבעה לקיומה זמן מסוים, וכגון מצה ולולב, שאפשר לישב בסוכה וליטול ד' מינים אף בחודש חשון וניסן כמו בתשרי, אלא שהתורה קבעה זמן מיוחד לקיום

גורם לחיוב, והם דומים לציצית שהיום הוא הזמן הגורם לחיוב, ואף שהחיוב ממשיך בלילה או בשאר שנים עדיין היא מצוה שהזמן גרמא.

ולכן כתב שלשיטת הרא"ש אם נאמר שנשים חייבות, ע"כ שהוא אפקענתא דמלכא, ואין חילוק בין אנשים לנשים כיון שהתורה הפקירה.

ג. ובאבי עזרי (שמיטה ויובל ד, כד) כתב לחלק באופן אחר, שבשביעית אף שיש מצוה להפקיר את השדה, אולם המצוה היא משום שיש קדושה בפירות אלו, ודוקא פירות של שנת השביעית נתקדשו ולא של שאר שנים, ולכן אין זה מצוה שהזמן גרמא, כי הוא מצווה להפקיר את כל הפירות שקדושים, אלא שהם קדושים רק בזמן מסוים שהיא השנה השביעית ולא בשאר שנים, משא"כ בציצית שלא כל בגד של ד' כנפות חייב בציצית, אלא רק מה שמיוחד ליום, ולכן ציצית היא מצוה שהזמן גרמא, כי הדבר המתחייב הוא הבגד של ד' כנפות ויש זמן בהמתחייב שדוקא כסות יום, אבל בשביעית אין זמן לדין שביעית, אלא שקודם השביעית אין הפירות קדושים ואין סיבה להפקירם.

ד. וכבר מצינו סברא זו בדברי הטורי אבן (מגילה כ, ב) בדין נשים שמביאות ביכורים ואינן קורות וידוי כיון שאינן יכולות לומר "האדמה אשר נתת לי" (ביכורים א, ה). והקשה הטורי אבן, שלכאורה הם פטורות ממצות קריאה כיון שהיא מצוה שהזמן

המצוה, ולכן הם מצוות שהזמן גרמא ונשים פטורות, אבל בברכת הלבנה אין מניעה מכח הזמן אלא מכח המציאות שחידוש הלבנה הוא בזמן מסוים בחודש, וכמו פרי חדש שמברכין עליו פעם בשנה, וודאי שאין זה נחשב למצוה שהזמן גרמא עבור כן, כיון שהמניעה אינה מכח הזמן אלא מכח המציאות שפרי זה גדל פעם בשנה, וכשמברך עליו פעם אחת נפטר בכך. וכמו כן בברכת הלבנה שצריך לברך על חידושה, ולאחר שכבר התחדשה אין לברך עליה שוב כיון שמתקטנת, ורק בחודש הבא אפשר לברך שוב, ומה שאינו יכול לברך זה מכח שהדבר לא קיים ואין על מה לברך, אבל אינו חיסרון בזמן, [וכ"סברא זו בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א ה, כו) לגבי ברכת החמה שאינה מצוה שהזמן גרמא כיון שלא שייך במציאות זמן אחר לברכה זו].

ו. עוד כתבו האחרונים (משמרת חיים, ספה"ע. קונטרסי שיעורים קידושין, יט) לבאר עפ"י סברא זו את שיטת הרמב"ן (קידושין לד, א) שנשים חייבות בספירת העומר ואינה מצוה שהזמן גרמא. ולכאורה דבריו תמוהין שהרי הספירה היא בזמן מסוים בשנה.

אמנם לפי הסברא הנ"ל דבריו מבוארים, שאין שייך לספור בזמן אחר ורק שהתורה קבעה לספור זמן מסוים, אלא כל מהות ועצם הספירה היא לספור ימים מסוימים בשנה, ולכן אין זה מצוה שהזמן גרמא, ומה שהוא פטור לספור בשאר ימי השנה זה מפני שלא שייך בהם ספירה כלל.

[ועדיין צ"ע לסברא זו מדוע קידוש בשבת נחשב למצוה שהזמן גרמא, והלא לכאורה חובת הקידוש אינו שייך אלא ביום השביעי שהוא מקודש, ובשאר ימות השבוע לא שייך לקדש כלל].

ז. **ולגבי** ספירת העומר מפורסם תירוצו של הדברי היחזקאל (מה, ד) שכתב ליישב את שיטת הרמב"ן באופן אחר, שהחיוב למנות ספירת העומר מיום ט"ז בניסן, אין עצם הזמן מחייב את הספירה, אלא הספירה תלויה ב"ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה", ואילו היה זמן הבאת העומר בזמן אחר בשנה היה מונה בזמן ההוא, וע"כ שאין הזמן עצמו סיבת החיוב אלא הוא תלוי בזמן העומר, משא"כ באכילת מצה וסוכה הזמן והתאריך עצמו מחייב את עצם קיום המצוה.

ולפי זה יש מקום לומר שה"ה לענין שביעית, שהחיוב להפקיר הוא מפני שהפירות קדושים (וכמ"ש באבי עזרי הנ"ל), ואילו היו הפירות קדושים בשנה אחרת היו צריכים להפקיר בזמן ההוא, ואין זמן השביעית עצמה גורם ומחייב את ההפקר, אלא קדושת הפירות שקדושים בזמן הזה מחייב את ההפקר.

ח. עוד כתבו האחרונים (עי' מדות לחקר ההלכה יב, מח) לחלק בין ציצית לשביעית, שבציצית אף לשיטת הרא"ש שכסות יום חייב בלילה, אבל הסיבה שמחייבתו היא מה שהוא כסות יום, ולכן היא מצוה שהזמן גרמא, כי הזמן של היום הוא המחייב את הבגד הזה בציצית אף בלילה. משא"כ בשביעית אף שהסיבה

להפקר היא מצד הזמן של שנת השביעית, אבל הדין הפקר עצמו הוא דין ממוני, ומה שבשאר השנים הוא ממשיך להיות הפקר, אין צריך לדון בו מצד חיובי השביעית כלל, אלא שמצות השביעית היא המחייבת להפקיר את הפירות, ושוב הם הפקר לעולם. ולכן הוא חלוק מציצית, שבציצית החיוב

בלילה הוא מצד שהוא כסות יום, והזמן הוא המחייב את הדין אף בלילה, אבל בשביעית הזמן הוא רק הגורם לתחילת החיוב שצריך להפקיר, אבל כיון שהופקרו הפירות אין צריך לומר שהם הפקר מחמת איסור ומצות השביעית אלא רק מחמת הדיני ממונות שהפירות הפקר.

טעמי מצות שביעית

א. כדי לחזק את האמונה בה', וכמו שמבואר בגמ' (סנהדרין טז, א) אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא. וכן כתב החינוך (מצוה פד), שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה וסגולתה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה, וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם. וכן כתב טעם זה ברבנו בחיי (ויקרא כה, ב).

ב. טעם נוסף כתב החינוך, שיש תועלת לקנות על ידי זה את מדת הותרנות, שנותן לאחרים בלי תקוה לגמול בחזרה.

ג. עוד כתב החינוך, שיוסיף האדם בטחון בה', כי כל המוצא עם לבבו לתת ולהפקיר לעולם כל גדולי קרקעותיו ונחלת אבותיו הגדלים בכל שנה אחת, ומלומד בכך הוא וכל המשפחה כל ימיו, לא תחזק בו לעולם מדת הכילות הרבה ולא מיעוט הבטחון.

ד. הרמב"ם (מורה נבוכים ג, טז) כתב, שמצות שמיטה ויובל הם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם.

ה. טעם נוסף הוסיף הרמב"ם שהיא כדי שתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה. אמנם האברבנאל (ויקרא כה) הקשה עליו, שאם כן מדוע בשנה השישית הארץ תוציא פירות לשלש שנים והרי נחלשת היא בכך. ועוד, מדוע התחייבו בגלות בשביל שלא שמרו שמיטה, והיו צריכים להיענש שהארץ תהיה ארורה וחלושה ולא תוסיף תת כוחה.

ו. הספורנו כתב שמטרת השמיטה היא "שבת לה" שתהיה כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו. וכן כתב הנצי"ב (העמק דבר שמות לד, כא).

ז. הכללי יקר (ויקרא כה, ב) הביא את דברי בעל העקידה שנתן טעם ואמר, שתכלית מצוה זו לזכר חידוש העולם ולזכור ימות עולם וסוף ימי חלדו. אולם הקשה עליו שהרי השבת התמידי בכל שבוע בא לזכר חידוש העולם, ואם הוא לא יועיל מה יושיענו זה הבא לעיתים רחוקים.

לא תרדה בו בפרך

שאינ מצוה זו נוהגת בזמן הזה, לפי שאין קנין עבד עברי נוהג. אבל מכל מקום ראוי לו לאדם להזהר בענין מצוה זו גם היום בהיות עניים בני ביתו, ולהזהר בה הרבה, ויתן אל לבו כי העושר והעניות גלגל הוא שחוזר בעולם, ומהשם הוא, ויתננו לאשר יישר בעיניו הזמן שירצה ולא יותר ואפילו רגע, שגם כי יצבור כעפר כסף ויטמנהו בקרקע ויקנה קרקעות עד אין מספר וטובה הרבה יהיה לו, הכל יאבד ממנו יחד בחטאו לה', ואם יצדק תתקיים בו הטובה, כי כל מין במינו ידבק.

וכן המגן אברהם (או"ח קסט, א) הביא מהספרי שמותר לרדות בנן חורין (והעיר שם המחצית השקל שאין דברי הספרי על עבודת פרך, אלא על עבודת עבד שהיא עבודת גנאי וכגון להוליך כליו לבית המרחץ ולנעול לו מנעליו שדבר זה מותר לבן חורין).

ובתפילתו של דוד המלך "תפלטני מריבי עם" (תהלים יח, מד) פירש רש"י, שלא אענש בדין ישראל להטות משפט ולא לשעבד בישראל יותר מן הרשות. ומבואר בדבריו שיש איסור להשתעבד אף בישראל (אולם לא מבואר בדבריו אם הוא איסור או על צד המוסר).

ב. וידוע המעשה עם החזו"א והגר"א וסרמן זצ"ל (מובא במעשה איש ה, קלד. ובתשובות והנהגות א, תקמו), שפעם ישבו יחד באסיפת רבנים, והחזו"א איש שתק כדרכו.

א. יש איסור להעביד עבד עברי בעבודת פרך שנאמר "לא תרדה בו בפרך" (כה, יט). ואמרו חז"ל (ספרא ו, ז) "שלא תאמר בו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך, הצין לי את הכוס והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא. שמא תאמר לצורך עצמי אני עושה, והרי הדבר מסור ללב שנאמר ויראת מאלקיך הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך". וכן כתב הרמב"ם (עבדים א, ו).

וכתב רבינו יונה (שערי תשובה ג, ס), "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, מז). לא ישתעבד אדם בחבריו, ואם אימתו עליהם או שהם בושים להחל דברו, לא יצוה אותם לעשות קטנה או גדולה, אלא לרצונם ותועלתם, ואפילו להחם צפחת מים או לצאת בשליחותו אל רחוב העיר לקנות עד ככר לחם [וכן הביאו החרדים ה, עג. וכן כתב בארחות צדיקים, שער האכזריות].

ומבואר בדבריו חידוש גדול שיש איסור מן התורה להשתעבד בחבירו, וכל דבר שמצוה את חבירו לעשות, וחבירו מתבייש לסרב מפני שמפחד ממנו או מפני שמתבייש ממנו, עובר באיסור זה. ואף שבעבד עברי אינו עובר אלא בעבודת פרך, בנן חורין החמיר יותר ואף דברים קלים שעושה שלא מרצונו אסור.

אמנם החינוך (מצוה שמו) סבר שאין איסור זה אלא מצד דרך המוסר. שכתב,

המצווה].

ויש לומר שבזה נחלקו החזון איש ורבי אלחנן וסרמן, שאם עיקר האיסור הוא על הפעולה הנעשית אם כן אם מקיים מצוה בפעולה זו יש לומר שאינו עובר באיסור עובר כך, ולכן יש לומר שבדברי תורה אין איסור זה [ולדבריו יש לומר שאף אם מצוה על ילדיו לעשות פעולות מסוימות אינו עובר באיסור זה כיון שהם מקיימים בזה מצות כיבוד אב, ועי' בספר יוסף אומץ (הובא בתשובות והנהגות) שאף בבני ביתו עובר באיסור זה], אבל החזון איש סבר שאין לחלק אם הפעולה הנעשית היא מצוה או לא, כיון שהאיסור הוא על המצווה שרוצה להעביד את חבריו בפרך.

ד. והעירו הפוסקים (שו"ת ציץ אליעזר יב, ז) שיש הרבה אנשים שמאוס בעיניהם שזר ילבש את טליתם או יניח את תפיליהן (ובפרט בימי הקיץ החמים שמזיעים הרבה), ולכן אם מבקש מהם לשאול חפצים אלו עובר באיסור זה, כיון שמפני הבושה אין מסרבין לבקשתו. ואף שבשו"ע (או"ח יד, ד) פסק שמותר לאדם ללבוש טליתו של חבריו בלי רשות, כבר כתבו הפוסקים (ערוך השולחן יד, יא. בן איש חי לך לך, ו) שהיום הרבה מקפידים בכך.

פנה אליו הגאון ר' אלחנן וסרמן צ"ל ובקשו שיאמר דברי תורה, ואף שידוע הוא שאינו רוצה לדבר בפני ציבור ואם כן כשמבקשו על כך הרי זה "לא תרדה בו בפרך" לפי דברי רבינו יונה (הנ"ל), אבל בדברי תורה מותר. ואז החזון איש הציע קושיא, והגאון ר' שמעון שקופ צ"ל שגם היה באותה אסיפה ענה עליה תירוץ.

לאחר כן אמר החזון"א למקורבו שהוא עצמו סבר שאין נפק"מ בין דברי תורה לשאר דברים, וגם בד"ת שייך הלאו של "לא תרדה בו בפרך", אלא שמחמת כבודו של ר' אלחנן הציע דברי תורה.

ג. ויש להסתפק במקום שציוה על מי שבוש ממנו שיעשה עבורו פעולה מסוימת, אבל בסוף הוא לא עשה את דבריו, האם עובר באיסור זה, שיש לומר שהאיסור הוא שלא לרדות בחבירו, והוא מצידו רדה בו, או שהקפידא על הפעולה והעבודה שלא יעשה חבריו עבודת פרך עבורו, ואם לא עשה אינו עובר המצוה באיסור זה (והוא על אותו דרך שנחלקו הפוסקים באיסור "לפני עור" במקום שחבירו בסוף לא נכשל).

ומלשון רבינו יונה היה נראה שעיקר האיסור הוא על המצווה [ולפי החינוך שהוא מצד דרך המוסר ודאי שהוא קפידא על

גדר גאולת בתי חומה

לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה וקם הבית אשר בעיר אשר לו חמה לצמיתת לקנה אתו לדרתיו לא יצא ביבל".

א. כתוב בפסוק (ויקרא כה, כט) "ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה והיתה גאלתו עד תם שנת ממכרו ימים תהיה גאלתו, ואם

ובין כך ובין כך עברה לו השעה, נחשב לאונס ויש לו תשלומין.

ומבואר מפסקו שאונס ביום האחרון נחשב לאונס ושלא כדברי האגודה. וכבר כתב שם במגן אברהם (יא) שרק לענין שבועה החמירו כדברי האגודה שאונס ביום האחרון לא נחשב לאונס.

ג. אמנם המגן אברהם (שם) והקצות החושן (נה, א) הקשו על דברי האגודה, שאף אם נאמר שאונס ביום האחרון נחשב לאונס, עדיין צריך את תקנת הלל, כיון שהרי מכר את הבית אלא שיש זכות למוכר לגאול את השדה בתוך שנה, ואם לא גאל את השדה המקח ממשיך להתקיים, והוא כמו תנאי במקח, ואם כן אף שהוא אנוס על קיום התנאי אין יכולים לומר שהמקח יתבטל אף שלא שילם את הכסף, שהרי סוף סוף לא קיים את התנאי, ואין אונס יכול להיחשב שקיים את הדבר.

ובמשוּבב (שם) הביא ראייה לדבריו מדברי הרשב"א (שם) שכתב, ובית בבתי ערי חומה דממכר קרייה רחמנא ולא משכונה, אלא דזכי ליה רחמנא למוכר שיכול לגאול עד תם שנת ממכרו, מכל מקום מכר הוא ומכר קרייה רחמנא, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה קם הבית לחלוטין ביד הקונה אותו ואינו צריך למכרו לו פעם שניה, אלמא מכר גמור הוא, ומה שזיכה לו רחמנא לגאול תוך שנה אינו אלא כמי שהתנה לחבירו שדה זו שלקחתי ממך אם יהיו לך מעות מכאן ועד שנים עשר חדש תחזירם לי. [ע"ע בחידושי ר' שמואל

מבואר בפסוקים אלו שאם מכר בית בתוך עיר המוקפת חומה יכול המוכר לגאול תוך שנה את הבית, והיינו שהמוכר ישלם לקונה את הכסף ששילם בחזרה והבית חוזר להיות שלו כבתחילה. ודינים אלו מבוארים ברמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק י"ב.

ב. מבואר בגיטין (עד, ב) שבראשונה היה נטמן יום שנים עשר חדש, כדי שיהא חלוט לו, התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו ללשכה, ויהא שובר את הדלת ונכנס, ואימתי שירצה הלה יבוא ויטול את מעותיו. והיינו שהקונה היה נחבא ביום האחרון של השנה ולא יכל המוכר ליתן לו את מעותיו ולכן תקן הלל שאפשר להניח את המעות בלשכה ולהיכנס לבית.

ולמד מכאן בס' האגודה (גיטין, שם) שאם אדם נדר לעשות דבר בתוך שנה ונאנס ביום האחרון ולא קיים את נדרו אינו נחשב לאונס ועובר על נדרו כיון שיכל לקיים את נדרו במשך השנה. והוכיח זאת ממה שהלל היה צריך לתקן שיוכלו להניח את הכסף בלשכה, ואם נאמר שאונס ביום האחרון נחשב לאונס, אם כן מדוע צריך את תקנתו של הלל, והלא המוכר אנוס ביום זה כיון שהלוקח הטמין את עצמו ואם כן נאמר שעדיין יוכל ליתן את הכסף. והובאו דבריו ברמ"א (יו"ד רלב, יב).

אמנם בה"ל תפילה (קה, ח) פסק השו"ע, שמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל, מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו,

כתובות (ב) שהביא שאף הריטב"א בב"מ (סג) סבר כדבריהם].

אולם בנתיבות המשפט (א) דחה את דבריהם, וסבר שאין המכר קיים והתנאי מבטל, ולא שכל קיום המכר תלוי בקיום התנאי, והביא ראיה ממה שמבואר בערכין (לא, א) שיש ריבית בגאולת בית, שהרי הקונה משתמש בבית בעד המתנת המעות שהמוכר מחזיר לו בסוף השנה, אבל אינו ריבית גמורה כיון שזה דרך מקח ולא דרך הלואה. ואם כן מבואר שאין זה קנין עם תנאי שאם ישלם כסף יתבטל המקח, אלא ההיפך, שהתנאי הוא שמוכר לו את הבית רק אם לא יתן לו כסף בתוך השנה, והתנאי בא לקיים את המכר ולהעמידו, ואם כן בתנאי כזה שייך טענת אונס, שהרי האונס בא לומר שלא לקיים את המכירה, וזה יש בכח טענת אונס לפטרו מהמכירה ולומר שאינו נחשב שלא נתן את הכסף מחמת אנסו.

ואף את דברי הרשב"א ביאר הנתה"מ לפי דבריו, שאין זה כתנאי לבטל את המכר אלא כתנאי שמקיים את המכר, ולכן אם נאנס על התנאי אין המכר יכול להתקיים.

ואם כן האגודה הוכיח את דבריו כהוגן שאונס ביום האחרון לא נחשב לאונס כיון שיכל לקיים בתוך הזמן, ולכן הוצרך הלל לתקן שיניח את מעותיו בלשכה.

ד. ובמשוּבב תירץ הקצה"ח את השגת הנתיבות מדין ריבית, שאף על פי שהמקח קיים לחלוטין אם לא קיים את תנאו וגאל, אבל כשגאל את השדה אם כן המקח בטל למפרע ונמצא שהמעות היו

ריבית כל השנה, שהרי הלוקח אכל פירות בעד שכר המתנת המעות.

ה. מבואר במגילה (ג, ב) שדין מוקפות חומה הם דוקא בערים שהוקפו ולבסוף ישבו, אבל אם ישבו ולבסוף הוקפו אין להם דין של מוקפות חומה, ולמדים זאת ממה שכתוב "בית מושב עיר חומה" והיינו בית שהתיישב בתוך עיר חומה.

והקשה הר"ן, והיאך יודעים אם העיר הוקפה ולבסוף ישבה או ההיפך. ותל' הר"ן, שהיו יודעים על פי הדיבור. ועוד תירץ (בחי' על הרי"ף), ששייבת עובדי כוכבים אינה ישיבה, ונמצא שבשעה שכבשה יהושע היתה בה חומה ולא ישבה עד שנתישבו בה ישראל. ועוד תירץ, שהולכין אחר הרוב, שעל הרוב קודמת חומתה ליישבתן שכן דרכי רוב המדינה מקיפין חומה תחלה ואחר כך מיישבין אותן.

וכתב להקשות בטורי אבן, שאם כן מדוע אפשר לגאול בית בערי חומה והרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ואם כן איך יכול להוציאה מיד הקונה והלא אינו יודע אם היא בעיר המוקפת חומה לפני ישיבתה.

וכתב ליישב, שאין הולכין אחר הרוב רק במקום שיש לו חזקה נגד, אבל במקום שאין חזקה הולכים אחר הרוב, ולכן בגאולת הבית הרי המכירה היא מוחלטת אלא שיכול לגאלה עד תום השנה, ואין למוכר חזקה בבית זה שתצטרף למיעוט נגד הרוב.

ומבואר בדבריו שסבר כדברי הקצה"ח שהמכירה היא מוחלטת אלא שיכול לבטלה על ידי התנאי, ולכן לא נחשב למוחזק בקרקע כלל.

ו. יש לדון אם היה אנוס במשך כל השנה ולכן לא גאל את השדה האם יכול לגאול לאחר הזמן. ולכא' נידון זה תלוי במחלוקת הקצה"ח ונתה"מ, שאם נאמר שהמקח קיים ויש תנאי שאם יגאל את השדה יוכל לבטל את המקח, אם כן אף שהיה אנוס כל השנה אבל סוף סוף לא קיים את התנאי ואי אפשר לבטל מחמת כך את המכירה. אולם אם נאמר כדברי הנתה"מ שאין המקח מתקיים אלא אם לא יגאל את הבית במשך השנה, אם כן יש לומר שאם היה אנוס אינו נחשב שביטל את התנאי ואין המכירה קיימת.

ז. כתב המנחת חינוך (מצוה שמא) נפק"מ נוספת בין הקצה"ח לנתה"מ, האם צריך לעשות קנין כשגואל את הבית בתום השנה, שלפי דברי הקצה"ח נחשב כקונה את הבית בחזרה ולכן צריך לקנותו שוב ויש מצוה על הקונה למכור לו את הבית, ולפי דברי הנתה"מ זה נפקע מאליו בזמן שגואל את הבית.

והוסיף המנחת חינוך (מצוה שלט) שיש עוד נפק"מ אם זה קנין או הפקעה, האם יכול להקנות לו מטלטלין אגב הקרקע, שלפי דברי הקצה"ח שזה מכירה יכול להקנות לו אגב זה מטלטלין, ולפי דברי הנתה"מ אין כאן

קרקע הנקנית אלא נפקעת מפני ציווי התורה.

וכן כתב לדון על מוכר שמת ובא בנו הקטן לגאול את הבית, שאם זו מכירה אינו יכול לקנות את הבית (לשיטות שלא מועיל דעת אחרת מקנה), ואם זה הפקעה יכול אף הקטן לגאול.

ח. כמו כן כתב בחידושי ר' שמואל (שם) ששמע ממרן הגר"ז זצ"ל לבאר את דברי הלל שתיקן שבסוף השנה יכול להניח את מעותיו בלשכה ולשבור את הדלת ולהיכנס. וביאר הגר"ז זצ"ל ששבירת הדלת הוצרכה כדי לעשות קנין בבית, וכשגואל את השדה בפני הבעלים קונה את הבית בנתינת המעות (ואע"פ שזה בעל כרחו של הקונה), אולם כשהקונה אינו נמצא ומניח את המעות בלשכה אין הקונה זוכה במעות, ולכן צריך לעשות מעשה קנין חזקה בבית.

ט. אמנם נעלם מעיניהם דברי הריטב"א בבבא מציעא (סג, א) שכתב, ומיהו התם בבתי ערי חומה רחמנא שרייה לגמרי, ואין המוכר צריך לחזור ולקנותה מן הלוקח, דרחמנא אפקעיה ויהבה ניהליה כדכתיב כי לי הארץ.

והריטב"א בתחילת דבריו כתב כדברי הקצה"ח שזו מכירה גמורה אלא שיכול לבטלה אם גואלה ומשלם את דמי המכירה, ואף על פי כן כתב שזו הפקעה של התורה, ואין הכסף שנותן משמש לקנין הבית.

ויש להוכיח זאת אף מהדין שצריך לשלם את כל הכסף ולא לחצאין (ערכין לא, א), ועל כרחק שאין נתינת הכסף בתורת מעשה קנין, שהרי למעשה קנין מועיל אף ליתן

פרוטה ולזקוף את השאר במלוה, אלא שזה דין מדיני הגאולה אבל אינו בתורת קנין. **והאחרונים** הנ"ל כנראה שלא ראו את דבריו. וצ"ע.

בגדרי איסור אונאת דברים

בהן אונאת ממון עובר משום איסור של אונאת דברים.

וכן כתב האור החיים (והביאו המנחת חינוך, שם), "לפי פשט הכתוב ירצה, כי הגם שאמר למעלה אל תונו ודקדק לומר מיד להודיע כי באונאת מטלטלים הכתוב מדבר ולא באונאת קרקע, חש הכתוב שיטעה הטועה כי בקרקעות מותר לאונות, לזה אמר לא תונו וגו', ואמר ויראת מאלקיך פירוש הגם שאין דין אונאה בהם, הוא דוקא לענין משפט יושבי תבל, אבל לעולם איסור אונאה יש בדבר, וטעם שאמרתי שאין בו אונאה הוא מטעם שהנחתי משפט זה לדון אותו אני, והוא אומרו כי אני ה' אלקיכם פירוש שופט אתכם בדבר הזה, לא לצד שמותר לאונות בקרקע, והרבה דינים מצינו בתורה שה' סלק משפטם לבית דין של מעלה".

ב. אמנם הרמב"ם (מכירה יד, טו) כתב, כל המאנה את הגר בין בממון בין בדברים עובר בשלשה לאוין, שנאמר וגר לא תונה זה הוניית דברים, ולא תלחצנו זה הוניית ממון, הא למדת שכל המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין משום לא תונו איש את עמיתו, ומשום אל תונו איש את אחיו,

א. "ולא תונו איש את עמיתו" (כה, יז). ואמרו חז"ל (בבא מציעא נח, ב), באונאת דברים הכתוב מדבר, אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון, כשהוא אומר "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים. הא כיצד, אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה, אם היו יסורין באין עליו אם היו חלאים באין עליו או שהיה מקבר את בניו אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב הלא יראתך כסלתך תקותך ותם דרכיך זכר נא מי הוא נקי אבד וכו'.

וכתב בספר החינוך (מצוה שלח), אבל אין לוקין עליו לפי שאין בו מעשה, וכמה מלקיות מבלי רצועה של עגל ביד האדון המצוה על זה, יתברך ויתעלה.

וכתב הסמ"ע (חו"מ רכז, נא) בשם המהרש"ל שאף שעבדים ושטרות קרקעות והקדשות התמעטו מדין אונאת ממון, אבל אם אינה

ומשום וגר לא תונה. ודקדק הלחם משנה שדוקא בגר כתב הרמב"ם שאם אינהו בממון עובר אף על איסור אונאת דברים, אבל בישראל כל סוג אונאה הוא לאו בפ"ע ואם אינהו בממון אינו עובר באיסור אונאת דברים (ושלא כהמהרש"ל והאור החיים), וא"כ צ"ב מהו ההבדל בין אונאת גר לאונאת ישראל.

וביאר האור שמח, "והא דעובר במאנהו בממון גם על לאו דלא תונו איש את אחיו דמיירי באונאת ממון, גם על לאו דלא תונו איש את עמיתו דמיירי באונאת דברים, דבגר אם מאנהו בדברים נשפל בדעתו, וסובר כיון שהוא מעם אחר הקילו ישראל בממונו, וממונו מותר, ואין דורש ומבקש עבורו, והרי זה כאונאת ממון וכו', שהוא ירא לכנוס במסחר וקנין עם ישראל בן ברית פן ידחקהו ויאנהו, וכן אם אינה אותו בממון סובר שמצד שהוא שפל אצל ישראל שאינו מגזעם לכן מאנהו, ואין לך שפלות דעת מזה, והוי כמבזהו ומשפילהו, משא"כ בישראל לא שייך זה, ולא עבר על אונאת דברים או ממון רק בלאו דיליה לחודא, זה סברת רבינו, וראויה אליו".

ומבואר בדבריו שאצל גר האונאת ממון כוללת בתוכו אונאת דברים, שאם מאנה אותו בממון הוא סובר שמאנהו מפני שאינו מגזעם ולכן הוא כבזיון והשפלה, משא"כ בישראל שכל איסור הוא בפ"ע.

עכ"פ נמצא שלדעת הרמב"ם אצל ישראל באונאת ממון אינו עובר על איסור אונאת

דברים, ומאידך האור החיים והמהרש"ל סברו שאף באונאת ממון עובר על איסור אונאת דברים, ולכן נקטו שאף בדברים שאין בהם דין אונאת ממון בכל זאת עובר על איסור אונאת דברים. וצריך ביאור מהו שורש מחלוקתן.

ג. וכדי לבאר יש לחקור מהו גדר איסור אונאת דברים, האם עיקרו מצד הצער שיש לחבירו או שאין הצער עצמו סיבת האיסור אלא הבושה שנגרמת על ידי הצער היא שורש האיסור.

ולפי זה יש לבאר, שהרמב"ם סבר שעיקר האיסור הוא הבושה שיש לחבירו מדבריו, ולכן אצל ישראל שאין בושה כשמאנהו בממון אין בכך איסור של אונאת דברים [ורק בגר יש באונאת ממון אף בזיון והשפלה וכדברי האור שמח], אבל האור החיים והמהרש"ל סברו שעיקר האיסור הוא הצער ולכן אף באונאת ממון יש צער ועובר אף על איסור אונאת דברים.

וכן יש לדקדק מלשונו של הכסף משנה שביאר את דברי הרמב"ם (שם, יד) לגבי חמדין שהיו מבקשין תבואה לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שלא מכר תבואה מעולם. וכתב הכסף משנה, שאפשר לפרש בב' אופנים, או שנתכוון לבייש לבעל הבית ששלחם אצלו לומר שהוא מוכר תבואה והוא לא מכר מעולם, או שנתכוון לבייש את החמרים שישאלו תבואה מאותו בעל הבית והלא אומר להם וכי מוכר תבואה אני שבאתם אלי לשאול ונמצאו מתביישים.

ומשמע מלשוננו שהאיסור הוא מצד הבושה ולא רק צער בעלמא.

ד. והנה רבי יהודה סבר (ב"מ, שם) שנכלל באיסור אונאת דברים אף שאסור לתלות עיניו במקח בשעה שאין לו דמים שהרי הדבר מסור ללב וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך. וכבר תמחו הפוסקים מדוע הרמב"ם השמיט דין זה ולא הביאו בהלכותיו.

אולם לפי האמור הוא מבואר היטב, שכיון שאין במעשה זה מעשה של בושה אלא רק של צער בעלמא, לכן סבר הרמב"ם שאינו בכלל איסור אונאת דברים.

אבל שאר המקרים שהובאו בגמ' הביאם הרמב"ם, כי מקרים אלו אינם רק צער בעלמא אלא יש בהן אף בושה, שבוש במעשיו הראשונים או במעשי אבותיו, [ובזה אף מבואר מדוע נקטו דוגמאות אלו ולא אמרו באופן כללי שהמצער חבירו עובר באיסור].

ה. ובספר פתחי חושן (גניבה ואונאה טו, הערה ג) האריך להביא מדברי הפוסקים על איסור גזל שינה ושאר צער שמצער את חבירו, הן בעקיפת תור והן בעיכוב שמתפלל במקום מעבר שאסור לעבור לפניו, ורצה לאסור פעולות אלו משום איסור דאורייתא של אונאת דברים. אולם לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם שאין איסור אונאה אלא על דברים שיש בהן בושה ולא רק צער בעלמא, א"כ אף שדברים אלו אסורים מפני מצות ואהבת לרעך כמוך, אבל אינן בכלל אונאת דברים.

ו. והנה כתב החפץ חיים (לאוין, יג), "ופעמים הרבה מצוי עוד לאו אחד והוא לפי מה שרגילין הרבה פעמים לבזות לחבירו במעשיו הראשונים או בפגם משפחה או במיעוט חכמתו בתורה או במלאכתו כל איש לפי ענינו אשר נאמר לו דברים אשר יכעיסוהו ויבהילוהו ולא יוכל להעזר מהם אפילו אם היה הדבר בינו לבין עצמו עובר על לאו דלא תונו איש את עמיתו דאיירי באונאת דברים כדאיתא בב"מ (דף נ"ח) וק"ו אם היה זה בפני אנשים. ונמצא לפי זה שהמגנה לחבירו בין ברכילות ובין בלשון הרע בפניו ובפני אחרים מלבד שיש עליו לאו דלשון הרע ורכילות כמו שכתבנו לעיל עובר גם כן בלאו זה". ובבאר מים חיים כתב, שאיסור אונאת דברים הוא דוקא אם אמר עליו לה"ר בפניו.

ולכאורה צ"ב מדוע עובר באיסור אונאת דברים דוקא אם אינהו בפניו, והרי יש לו צער ובושה אף אם דיבר עליו שלא בפניו.

וצריך לומר שסבר הח"ח שגדר איסור אונאת דברים אינו רק מחמת הצער או הבושה בלבד, אלא אונאת דברים היא נכללת באיסור מזיק, וכמו שיש מזיק בממון כן יש מזיק בגופו, והוא שכשמצער ומביישו נחשב שמזיקו בגופו. ומפני כך כשם שבנזיקין יש פטור של גרמא כמו כן בצער הגוף אם הצער לא בא באופן ישיר מהמצער אין זה בכלל האיסור, ואף ששמע לאחר זמן שחבירו ביישו אין בכך איסור של אונאה כי הוא רק גרם לצער, ועיקר האיסור הוא רק באופן שמצער בפניו שעל ידי כך נקרא שמזיקו בגופו על ידי אונאת דברים.

ובזה מבואר מה שאמרו (ב"מ, שם. וכן הוא לשון הרמב"ם והשו"ע, שם) "כשם שהונייה במקח וממכר כך יש הונייה בדברים", ולכאורה הוא תמוה מהו הדמיון בין שני איסורים אלו. אולם לפי המבואר מדברי הח"ח הוא מיושב, כי האיסור של אונאת דברים עיקרה הוא בדין נזיקין שמזיקו בגופו במה שמצער ומביישו, וכשם שיש אונאה והיזק בממונו כך יש אונאה והיזק בגופו.

וכן מדויק בדברי הרמב"ם שכתב הלכות אלו בהל' מכירה ולא בהל' דעות ששם ביאר את כל איסורי המידות הנוהגים בבין אדם לחבירו, כי איסור זה מקורו מצד נזיקין ולא רק מצד המדה הרעה.

ז. וכן נראה מדברי החינוך (שם) שכתב, "ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם וכו'. ויש לנו ללמוד דבר זה, שמוותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו".

ומבואר בדבריו, שההיתר להשיב למחרפו הוא מדין הצלת עצמו. והוא כדברינו הנ"ל,

שאין אונאת דברים איסור בעלמא וכשאר איסורי המדות, שודאי שאם חבירו אינו מתנהג לפי דרך התורה אסור להיות כמותו ולהשיב לו כמעשיו, אבל כיון שענין אונאת דברים הרי היא כהיזק, א"כ ודאי שמוותר לאדם להציל עצמו מפני חבירו המזיקו ולסלק את המזיק מפניו, וכמו הבא במחתרת שמוותר לו להקדים ולהרגו, ומפני טעם זה התיר החינוך להשיב למחרפו.

ח. ושיטה נוספת בגדר איסור אונאת דברים כתב החיד"א (נחל קדומים קדושים, יא) בשם רבינו שלמה אסתרוב (אחד מהראשונים), "הונאת דברים לא תאמר לו אמש היית עובד ע"ז וכו' - אין כונתו שיאמר לו דרך בזיון כי אין זה בכלל הונאה רק בזיון והקנטה, אבל הכונה שלא תאמר בשפת חלקות כמה נאים מעשיך ואשריך שאמש היית עובד ע"ז ועתה באת לחסות תחת כנפי השכינה, והוא חושב שכוונתך רצויה לכבדו ולהגדילו, אבל כונתך להזכירו מעשיו הראשונים הרעים ואין הונאה גדולה מזו".

ומבואר בדבריו שאונאת דברים היא רק באופן של מרמה, שחושב שבא לשבח ובאמת כוונתו לגנותו.

וכ"כ בקרבן אהרן (על הספרא קדושים פרשה ג, פרק ח והביאו הכנסת הגדולה בחו"מ הגהות טור רכח, ד), "נ"ל לפרש דהיינו האונאה, דנראה דמשבח אותו שאומר לו שהחליף הע"א בכנפי השכינה, או אומר לו ההפרש שיש לו עתה ממה שהיה, וכונתו בזה לזכור לו מעשיו הראשונים, וזו היא האונאה, דאם בהדיא אומר לו זכור, זה חטא גמור אבל לא יקרא אונאה".

וכן משמעות הרמב"ם (פירוש המשניות בבא מציעא ד, י) שכתב, "דע שאונאת דברים נאמר גם בה פסוק מיוחד והוא אמרו ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלקיך, והחמיר בה יותר מאונאת ממון כמו שאתה רואה שהזהיר והפחיד עליה, ועוד שהאדם יכול לעשותה בתחבולה כגון שעומד על המחיר והוא אינו קונה, ואומר אין דעתי אלא לקנות. או שיציע לאדם שאינו מלומד דבר חכמה ויאמר לו הסבר לי דבר זה כדי לביישו, ויאמר אני חשבתי שהוא מאנשי החכמה, או שישפר ספור ויכלול בו מגרעות איזה אדם ומומיו, ויאמר אני לא נתכוונתי למה שחשבתם, לפיכך אמר ויראת מאלקיך היודע כוונותיך ומחשבותיך".

ולדבריהם מובן היטב מדוע כללו איסור זה יחד עם אונאת ממון, כי שניהם הם בדרך מרמה והטעייה. ואף מבואר לפי זה מדוע נקטו דוגמאות אלו של זכור מעשיך הראשונים וכדו' ולא נקטו סתם שמצערך צער בעלמא, כי רק בהם שייך שיצערך בדרך תחבולה ומרמה.

אלא שיש לדון בשיטתם, שלכאורה משמע שעובר באיסור אף אם חברו לא הצטרע כלל שהרי הוא חושב שבא לשבח, ובכל זאת עובר באיסור כי כוונתו לבזותו, ונמצא שאין איסור זה בגדרי בין אדם לחברו כלל אלא מאיסורי בין אדם למקום, ועיקר האיסור הוא מצד המדבר ולא מצד המדובר. והוא מחודש וצ"ע.

בגדר מהות הקנינים

א) שכו"ע מודו שבמציאה ומתנה קונה בקנין משיכה או הגבהה. וכ"כ המרדכי (ב"מ, שא). אבל הרמב"ן (מובא בריטב"א ב"מ, שם) סבר שאף מתנה אינה נקנית אלא בחליפין או בחצרו או באגב.

וכתב החתם סופר (יו"ד, שיד) על דברי התוס', "אמנם לבבי לא כן ידמה, כי באמת דברי תוס' תמוהים בעיני קצת ולא זכיתי להבינם, כי דברי רמב"ן ז"ל נכונים בטעמם, דודאי לפי המובן אי לא חדשו התורה שום קנין לא לבני ישראל ולא לבן נח ע"כ היה בנוהג שבעולם אדם קונה מחברו במעות שהיה פורע לו עד גמירא מה שהתנו ביניהם ואח"כ היה לוקח מקחו לתוך ביתו ורשותו

א. "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" (כה, יד). ונחלקו (ב"מ מז, ב) רבי יוחנן וריש לקיש איזה קנין מועיל מן התורה. ר' יוחנן סבר שמדאורייתא מעות קונות, ורבנן בטלו את הקנין במעות משום החשש שיאמר לו שנשרפו חטיטו בעליה, ולכן תקנו רבנן לקנות בקנין משיכה. וריש לקיש סבר שמדאורייתא משיכה קונה, שהרי משיכה מפורשת בתורה שכתוב "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" - דבר הנקנה מיד ליד.

ונחלקו הראשונים במקום שאי אפשר לקנות במעות וכגון במציאה ומתנה במה קונה לר"י, ששיטת התוס' (עבודה זרה עא,

ובזה היה נגמר הקנין בלי ספק ופקפוק, וכן במתנה ומציאה אי לקח הדבר הנקנה לביתו ממש פשיטא שהרי הוא שלו ומאן מירמא ליה מיניה, אמנם ניתנה תורה ונתחדשה קנינים מחודשים לחדא בכסף בלי שיקח הדבר הנקנה לידו כלל ולאידך במשיכה וזה איננו לקיחה לביתו ורשותו אלא אפי' רק בסמטא ורה"ר כשמושכו או הגביה קנה, וע"ז יפה כתב רמב"ן דלמ"ד ד"ת מעות קונות בישראל ולא נאמר קנין משיכה לסימטא כלל, א"כ מנ"ל שיקנה מתנה או מציאה בכי האי גווי אם לא לחצירו ממש".

ומבואר בדבריו שלולי שניתנה תורה לא היה קנין כסף או משיכה קונים, אלא רק בפרעון כל המעות ובמשיכה לרשותו ממש, ובקנין כסף התחדש שאין צריך לשלם את כל המעות ואין צריך למשוך לרשותו ממש אלא די כשמושך לסימטא, ולכן צדקו דברי הרמב"ן שבמקום שאי אפשר לקנות במעות מנלן שיוכל לקנות במשיכה, שהרי לר"י אין קנין משיכה מן התורה.

אמנם שיטת התוס' מבוארת בדברי הפני יהושע (קידושין כו, א) שכתב שלכו"ע משיכה קונה מצד הסברא, ולכן במקום שאין אפשרות לקנות בקנין כסף קונים במשיכה. וצ"ב במה נחלקו הראשונים.

ב. וכדי לבאר את מחלוקתם יש להקדים ולחקור בגדר מעשה קנין וגמירות דעת בקנינים, האם הקנין הוא על ידי המעשה, שהתורה חידשה שמעשה קנין מעביר את הבעלות מאחד לחבירו, אלא שצריך גמירות דעת כדי להחיל את המעשה, ואם לא גמר

בדעתו לקנות ולהקנות חסר ב"מעשה" קנין, שאינו אלא הזזת החפץ ולא "מעשה" קנין, או שעיקר הקנין הוא על ידי גמירות דעת והרצון בלבד, אלא שצריך לעשות מעשה קנין כדי שעל ידו יגמור בדעתו, שכל זמן שלא עשה מעשה חסר בגמירות הדעת לקנות, [ובנוסח אחר יש שכתבו, שהמעשה הוא כדי לגלות את רצונו ודעתו, אבל אין המעשה סיבה לקנין אלא הוא רק היכי תמצי שמגלה את דעתו והקנין הוא על ידי הדעת בלבד].

וכבר נחלקו בזה גדולי האחרונים, החזון איש (חו"מ, כב) כתב בשם אביו "כלל גדול יהיה לך בקנינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו, ויש דברים שקים להו לחז"ל שבדבור בעלמא גומר להקנות לחבירו, ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודו"ק היטב בזה והפוך בה דכולה בה". ומבואר בדבריו שעיקר הקנין הוא בגמירות דעת, ולכן יש דברים שנקנים באמירה בלא מעשה קנין.

אמנם מאידך הנודע ביהודה (מהדו"ק חו"מ, כח) האריך להוכיח נגד חתנו שכתב על מה שאמרו (קידושין ט, ב) ששטרי פסיקתא (שכותבים בשטר כמה אתה נותן לבנך, ועל דעת זה מקדשים) שהן הן הדברים הנקנים באמירה ואין צריך לעשות מעשה קנין על ההתחייבות, שכל זה דוקא אם לא עשה קנין, אבל אם עשה קנין גילה בדעתו שאינו רוצה לקנות באמירה, והנוב"י חלק עליו וסבר שהוא תקנת חכמים ששטרות אלו

נקנין באמירה ואינו יכול לומר שאינו רוצה לקנות בהן. וחתנו השיב לו "אטו תקנת חכמים היא דנקנין באמירה, אומדן חכמים היא שחכמינו אמדו דעתו דמחמת דמתחתני אהדדי גמיר ומקנה באמירה בעלמא קקנין דעלמא, וא"כ כאן דחזינן דלא ניחא ליה להקנות באמירה כיון דגלי גלי". ועל זה השיב לו הנוב", "לדעת לא כן הוא, ובודאי תקנת חכמים היא, שאם לא תקנת חכמים מה בכך דגמר ומקני באמירה, כיון שאין האמירה קנין מה מועיל גמירת דעת, הגע בעצמך שאחד נותן מתנה לחבירו כלי נאה שבביתו ולא נתנו לו וגם לא הקנה בחליפין רק באמירה שאמר חפץ זה שבביתי אני נותן לך ואני גומר דעתי ורצוני שתקנהו מעתה שיהיה שלך בכל מקום שהוא, הכי יעלה על הדעת שיקנה ומה בכך שהוא גומר בדעתו וכו', אלא ודאי שמה שאינו קנין עפ"י תקנת חכמינו ז"ל מאן משגח במה שגמר בדעתו אבל בשטרי פסיקתא חז"ל תיקנו שיהיו נקנים באמירה". ומבואר בדבריו שסבר שהמעשה קנין הוא עיקר הקנין, ומה שיש דברים שנקנין באמירה אינו אלא משום תקנת חכמים ואינו משום אומדנא שרוצה לקנות [ויש בנדון זה דקדוקים רבים בדברי הראשונים והאחרונים, ולא באתי אלא להזכיר את יסוד המחלוקת].

ולפי זה יש לבאר את מחלוקתן של תוס' והרמב"ן, שתוס' סברו שעיקר הקנין הוא על ידי הגמירות דעת, והמעשה קנין הוא אופן שעל ידו הוא גומר בדעתו לקנות, ולכן סברו התוס' שאף לר"י שמעו קונות, אבל

במציאה ומתנה שאינו יכול לקנות במעוה קונה במשיכה, שהרי אין קנין משיכה חידוש של התורה, והוא מצד הסברה שיש על ידו גמירות דעת (ואין הבדל אם מושך לסימטא או לרשותו ממש, ובכל גווני יש על ידו גמירות דעת. ומה שר"י סבר שקונה דוקא במעוה הוא מפני שאין גמירות דעת בקונה ומקנה בלא נתינת מעוה, אבל בלא מקנה יכול לקנות אף במשיכה), ולכן לכו"ע קונה במשיכה. אבל הרמב"ן סבר שעיקר הקנין הוא במעשה הקנין, שאמרה התורה שמעשה מסוים קונה את החפץ, ולכן צריך לעשות את המעשה כפי שאמרה התורה, ולכן לר"י שסבר שמעוה קונות אין לומר שאף משיכה קונה במקום שאינו יכול לקנות במעוה, ואף אם גומר בדעתו שרצה לקנות עדיין צריך לעשות "מעשה" קנין, ולכן אינו קונה אלא אם מכניס לרשותו ממש את החפץ (וכדברי החת"ס).

ג. ולענין קנין סיטומתא (חותם שרושמי החנונים על החביות של יין, שלוקחין הרבה ביחד ומניחין אותו באוצר הבעלים, ומוליכין אותן אחת אחת למכור לחנות, ורושמי אותם לדעת שכל הרשומות נמכרות - רש"י ב"מ עד, א) נחלקו האחרונים מהו כח קנייתו. שדעת הנתה"מ (חו"מ, רא) שהוא קונה רק מדרבנן. אבל הדבר אברהם (א, א) כתב לחדש שהוא קונה מדאורייתא משום קנין חליפין, והביא את דברי הירושלמי (קידושין א, ה) על קנין חליפין, שבראשונה היו קונין בשליפת המנעל ואח"כ חזרו לקנות בקצצה, שבשעה שהיה אדם מוכר שדה אחוזתו, היו קרוביו מביאין חביות וממלין אותן קליות ואגוזים

ושוברין לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומר נקצץ פלוני מאחזתו, ובשעה שהיה מחזירה לו היו עושין כך ואומרים חזר פלוני לאחזתו. וביאר הדבר אברהם, ששיטת הירושלמי שאין קנין חליפין דוקא ע"י חליפין ממש, אלא יסוד הקנין הוא מנהג הסוחרים, שכל מה שנהגו הסוחרים לקנות בו הוא קנין דאורייתא, ולכן בקנין חליפין בתחילה היו קונים ע"י שליפת המנעל ואח"כ היו קונים ע"י קצצה. וא"כ ה"ה בקנין סיטומתא שנהגו בו הסוחרים שקונים בו מדאורייתא משום קנין חליפין.

יש לומר שאף נידון זה תלוי ביסוד המעשה בקנינים, שאם עיקר הקנין הוא על ידי גמירות דעת, א"כ יש לומר שכל קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, כיון שמעשה הקנין אינו אלא גומר את דעתו, וכיון שתקנו רבנן מעשי קנין נוספים שוב הם קונים אף מדאורייתא כיון שיש גמירות דעת אף על ידם (וזה יסוד דברי הירושלמי), אבל אם עיקר הקנין הוא על ידי המעשה, יש לומר שמעשה קנין מדרבנן אינו קונה מדאורייתא.

ד. עוד נחלקו הראשונים לענין תנאי בממון אם צריך להתנותו כמשפטי התנאים (תנאי כפול וכו'), שהרשב"ם (ב"ב קלז, ב) סבר שדוקא לענין גיטין וקדושין צריך תנאי כפול, אבל גבי ממונות אין צריך תנאי כפול אלא גלוי דעת בעלמא סגי. ותוס' (קידושין מט, ב) סברו שאף בדיני ממונות צריך תנאי כפול אא"כ יש אנון סהדי שמכר באופן מסוים שאינו צריך לכפול תנאו.

וביאר האחרונים שיש לתלות את מחלוקתן בנידון הנ"ל, שהנה כתבו התוס' (כתובות נו, א) שתנאי הוא מילתא אחרית, והיינו שלולי שחידשה התורה דין תנאי לא היה בכוחו לבטל את המעשה [ובשערי יושר (ז, ח) כתב, שכמו שלא שייך לעשות תנאי על פעולת ידים, וכגון לחפור בור על תנאי וכדומה, כמו כן לא שייך תנאי על גירושין וקדושין, כיון שתנאי אינו חסרון בעיקר מעשה הגירושין, וכשעושה את המעשה נתחדש בו כח גירושין, ואיך אפשר שע"י שלא יתקיים את התנאי לבסוף, לומר איגלאי מילתא למפרע שלא היה כח גירושין במעשה הגירושין], וע"כ שהוא חידוש התורה שיש בכח התנאי לבטל את המעשה.

ומעתה יש לומר, שלגבי קנינים תלוי מה גדר המעשה קנין, שאם המעשה עצמו פועל את הקנין א"כ יש לומר שאי אפשר להתנות על פעולה שתחול רק באופן מסוים לולי חידוש התורה בפרשת תנאים, ולכן צריך להתנות כשפטי התנאים, אבל אם המעשה אינו אלא גומר את דעתו ועיקר הקנין הוא בגמירות דעת, א"כ אין צריך לחידוש התורה של תנאי, כיון שאינו רוצה לקנות אלא באופן מסוים, ואין התנאי מבטל את המעשה, כיון שאין המעשה עצמו סיבה לחלות הקנין אלא רק גומר את דעתו, ולכן אין צריך להתנות כמשפטי התנאים.

ה. עוד נחלקו הראשונים אם עשה ב' קנינים אחד מועיל ואחד שאינו מועיל אם קנה בקנין המועיל, שהנה שנינו (ב"מ י, א) שאם ראה את המציאה ונפל עליה מעבירין אותו הימנו, והקשו שיקנה בקנין ד' אמות,

ותירצו, שכיון שנפל גילה בדעתו שאינו רוצה לקנות בד' אמות אלא בנפילה, ונפילה אינה קונה.

וכתב השטמ"ק, שיש שסברו שדוקא בקנין דרבנן הדין הוא שאינו קונה בקנין המועיל כיון שהוא כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים, אבל בקנין דאורייתא אע"ג שגילה דעתו שאינו רוצה לקנות בקנין זה אפ"ה קונה. אבל הרשב"א כתב שה"ה בקנין דאורייתא אינו קונה בעל כרחו. והרא"ה כתב שאף בקנין דרבנן לעולם קונה [ועיי"ש שפסק כמסקנת הסוגיא].

וכתבו האחרונים שיש לבאר את מחלוקתן כפי יסוד הדברים הנ"ל, שאם העיקר בקנין הוא הגמירות דעת והמעשה אינו אלא לגמור את דעתו, א"כ יש לומר שאף אם חשב לקנות בקנין שאינו מועיל, אבל סו"ס ניכרת דעתו שרוצה לקנות, ולכן אין חסרון של גמירות דעת בקנין המועיל וקונה על ידו, אבל אם הקנין חל על ידי המעשה קנין, כל זמן שאין גמירות דעת ורצון לקנות בקנין זה אין עליו שם של "מעשה" קנין, ולכן אינו קונה.

ו. ובעיקר דברי החזון איש כתבו האחרונים (עי' ברכת אברהם ב"ב כג, ב. ואמרות אברהם קידושין, יא) להקשות על דבריו מהדין דברים שבלב שאינם דברים (קידושין מט, ב),

והיינו שאף שאומר שלא רצה כלל לקנות וברור לנו כך באמות שלא רצה לקנות, כיון שעשה מעשה קנין קנה, וע"כ שהקנין הוא מצד המעשה קנין ולא משום הגמירות דעת, שהרי כאן ודאי שאינו רוצה לקנות ובכל זאת קונה.

ועוד הקשו, מהדין שאם עשה קנין שיקנה לאחר ל', צריך שלא יכלה קנינו, ולכן בקנין מעות יכול לקנות כיון ששעבוד המעות עדיין קיים, אבל בקנין משיכה אינו קונה משום שכלתה קנינו. ולכאורה אם עיקר הקנין הוא משום גמירות דעת, מה אכפת לן שכלתה קנינו, והלא כבר גמר בדעתו על ידי המשיכה בתחילה, ומדוע צריך שמעשה הקנין יהיה קיים לאחר ל' בשעת חלות הקנין.

ועוד הקשו מכל החילוקי דינים שיש במעשי הקנינים, ואף דנו דין לבדו בקנין הגבהה שצריך להגביה ג' טפחים כדי שלא יהא נחשב כמונח בקרקע, ואם העיקר הוא הגמירות דעת למאי נפק"מ לדקדק בדברים הללו, וע"כ שהוא דין ב"מעשה" קנין שצריך לעשותו כתיקונו.

[**וכתבתי** כל זה בקיצור דברים ממש, ונידון זה נוגע כמעט בכל סוגיא של קנינים].

באיסור אבן משכית

להקדים את סוגית הגמ' (מגילה כב, ב) בענין זה.

א. "**ואבן** משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה" (כו, א). ויש כמה שיטות בראשונים בגדר איסור זה, וכדי לבארם יש

"רב איקלע לבבל בתענית צבור, קם קרא בספרא פתח בריך חתם ולא בריך, נפול כולי עלמא אאנפיייהו ורב לא נפל על אנפיה. מאי טעמא רב לא נפיל על אפיה, רצפה של אבנים היתה, ותניא "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש, כדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד, אי הכי מאי איריא רב אפילו כולוהו נמי, קמיה דרב הואי [שהאבן היתה רק לפניו]. וליזיל לגבי ציבורא ולינפול על אפיה [שילך למקום שהציבור היו שלא היה לפנייהם רצפת אבנים], לא בעי למיטרך ציבורא. ואיבעית אימא, רב פישוט ידים ורגלים הוה עביד, וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידים ורגלים בלבד, וליפול על אפיה ולא ליעביד פשוט ידים ורגלים, לא משני ממנהגיה. ואיבעית אימא, אדם חשוב שאני, כדרכי אלעזר דאמר רבי אלעזר אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון וכו'. אמר רב חייא בר אבין, חזינא להו לאבבי ורבא דמצלי אצלו [שהטו על צידיהן ולא נפלו על פניהן ממש].

והמבואר בסוגי', שאיסור אבן משכית מדאורייתא נאמר ברצפה של אבנים שאסור להשתחוות עליה בפישוט ידים ורגלים, ולכן רב שהיה רגיל לפשוט ידיו ורגליו לא עשה כן משום שהיתה לפניו רצפה של אבנים.

ומה שאבבי ורבא הטו על צידיהן ולא נפלו על פניהן, נחלקו הראשונים בטעם שנהגו לעשות כן. רש"י כתב, "לפי שאין אדם

חשוב רשאי ליפול על פניו", ומבואר בדבריו שאין הטיה על הצד מועלת אלא לדין שאין תלמיד חכם רשאי ליפול על פניו, ואם מטה על צידו מותר, אבל על איסור אבן משכית אין מועלת הטיה לצד.

וכן הרא"ש (שם ג, ד) כתב לדקדק מדברי הרי"ף שחיבר את המימרות יחד, וכתב שסבר שאבבי ורבא מצלי אצלו משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו. והרא"ש חלק עליו וכתב, "ואין הטעם כן, דהא הטעם דמייתי לה בשמעתין ובפרק אין עומדין (ברכות לד, ב) בתר הך ברייתא דקידה על אפים השתחוואה זו פשוט ידים ורגלים, ומשמע דאתא רב חייא בריה דרב הונא לאשמועינן אף על גב דמן התורה אין השתחוואה אסורה על הרצפה אלא בפשוט ידים ורגלים, מדרבנן אסור אף בלא פשוט ידים ורגלים, ולהכי הוו מצלי אבבי ורבא. וכן כתבו בשם רב האי גאון דטעמא דמצלי אצלו שלא יהא נראה כמשתחוה".

ומבואר בדברי הרא"ש שאף שמדאורייתא יש איסור להשתחוות על אבן משכית רק בפישוט ידים ורגלים, אבל מדרבנן אסור להשתחוות אף בלא פישוט ידים ורגלים, ועל איסור זה מועיל להטות על הצד, ולכן אבבי ורבא הטו על צדיהן כשהשתחוו.

ואף בתוס' כתבו שנחלקו בזה שני תירוצי הגמ', ולאיבעית אימא הראשון יש איסור דרבנן אף בלא פישוט ידים ורגלים. והקשו שלפי זה יש לתמוה שבבתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה היאך נופל שליח צבור על פניו, ותירצו שהוא מטה על צדו ומותר וכאבבי ורבא שהטו על צידן. וזה כשיטת הרא"ש שמועיל הטיה על הצד כדי לא

לעבור באיסור אבן משכית מדרבנן כשמשתחוה בלא פישוט ידים ורגלים.

וצ"ב מדוע רש"י והרי"ף לא סברו כדעת הרא"ש [ואף נראה שלא סברו שיש כלל איסור דרבנן להשתחוות בלא פישוט ידים ורגלים], ומה שורש מחלוקתן.

ב. והנה בטעם האיסור של אבן משכית מצינו כמה שיטות בדברי הראשונים. שהרמב"ם (ספר המצוות לאוין, יב) כתב, "שהזהירנו מעשות אבן מוכנת להשתחוות עליה ואפילו היה זה לקל יתעלה, זה גם כן כדי שלא יתדמה לעבודת הצלמים, כי כן היו עושין אבן מצוירת במלאכה מחוכמה לפני הצלם וישתחוו עליה לאותו הצלם". וכ"כ בהלכותיו (עבודה זרה ו, ו) כתב, "וכן אבן משכית האמורה בתורה אף על פי שהוא משתחוה עליה לשם לוקה, שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחוות עליה, לפיכך אין עושין כן לה', ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחויה האמורה בתורה. במה דברים אמורים בשאר הארצות, אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים, שנאמר בארצכם בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש". ומבואר בדבריו שהטעם הוא משום שכן דרך העובדי כוכבים להשתחוות לאבנים המונחים לפנייהם, ורק בבית המקדש מותר להשתחוות, ודרשו כן מהפסוק "בארצכם" שדוקא בארצכם אסור אבל בבית המקדש מותר.

ובספר החינוך (מצוה שמט) השיג עליו וכתב, "אם כטעם הרמב"ם זכרוננו לברכה, שהוא

להרחיק עבודה זרה שהיו עושין לה כן, כל שכן שהיה ראוי להרחיק כל הדומה לה ממקום המקודש שלא לפגל מחשבת המשתחוה לשם בזוכרו אותם. ואולם ידעתי כי יש לרבינו טעם נכון בכל אשר יפנה, ונעלם לפעמים מחסרון השומע".

ולכן כתב לבאר באופן אחר, "שהטעם מפני שנראה כמשתחוה לאבן עצמה, אחר שהכינוה וציירוה והיא נאה יש מקום לחשד, אבל המשתחוה על גבי בגדים נאים, אין שם מקום לחשד, שהבגד דבר שהוא כלה במהרה, ולא יעשנו בריה אלוהו, אבל האבן שהוא דבר קיים ויש לה שר בשמים וכו', יפול בהם החשד, והתורה תרחיק האדם הרבה מלעשות דבר שיחשד בו. ועוד, שלא יכשלו אחריו וכו', ומפני שהבית הקדוש נבחר לעבודת השם ברוך הוא, ומפורסם לכל העולם כשמש בחצי השמים שאין עבודה שם בלתי לה' לבדו, אין שם מקום לחשד".

ורש"י (מגילה, שם) כתב, "לא אסרה תורה - בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת דוגמת של מקדש". ומבואר בדבריו [כן ביאר המנחת חינוך (שם)] שהוא איסור כעין "לא תעשון" שאסור לעשות כדוגמת כלי המקדש, וכמו כן אין להשתחוות כאופן שהיו משתחוים בבית המקדש.

וכ"כ רש"י על פסוק "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" - אפילו לשמים, לפי שהשתחואה בפשוט ידים ורגלים היא, ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש". ולכאורה צ"ב מדוע הוצרך רש"י לכתוב בעיקר האיסור שאסור לעשות כן חוץ למקדש, והלא הוא דין בפ"ע שמוותר

איסור משום כבוד המקדש וודאי שלא שייך לדון משום יהרג ואל יעבור. ועיי"ש שנשאר בצ"ע.

ה. עוד נחלקו הראשונים אם מותר להשתחוות כשיש הפסק בינו לבין הקרקע. שהרמב"ם (שם) כתב, "ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים". אמנם בשו"ת הריב"ש (תיב) כתב בשם הגאונים לבאר מדוע אביי ורבה הטו על צידן ולא נפלו על פניהן, "והרב רבי יצחק בן גיאת ז"ל כתב בשם רבינו שרירא ז"ל דאביי ורבה חיישי לאבן משכית, אפילו לא היתה שם רצפת אבנים לפניהם, שמא היתה שם וחרב המקום ונבנה עליה כשהיא שם". ולפי זה ביאר מדוע נהגו היום לעשות נפילת אפים בישיבה ולא בדרך השתחויה כלל, כי בכל מקום אסור להשתחוות כי צריך לחשוש שמא יש מתחתיה רצפת אבנים. וכן פסק הרמ"א (או"ח קלא, ח).

ובס' מגן גיבורים (שם, ז) כתב לתלות נידון זה במחלוקתם של הרמב"ם ורש"י בטעם האיסור. שלרמב"ם שהוא משום עבודה זרה, א"כ בדבר המפסיק בינו לבין הרצפה שאין דרך להשתחוות כן לע"ז לכן אין לאסור, אבל לרש"י שהטעם הוא משום דוגמת המקדש, א"כ יסוד האיסור הוא השתחויה על רצפת אבנים כי כן היה במקדש, ורק על אדמה מותר להשתחוות, ולכן סברו הגאונים שאף בהפסק בינו לבין הרצפה אין להתיר, כי סו"ס משתחויה כדוגמת בית המקדש, והוסיפו לחדש שכל זמן שאין ידוע שהיא רצפת אדמה יש

להשתחוות בבית המקדש. אולם למה שמבואר בשיטת רש"י שהוא מטעם שאסור לעשות כן דוגמת המקדש, לכן כתב רש"י בעיקר האיסור את הדין שהאיסור הוא דוקא חוץ למקדש אבל בבית המקדש מותר.

וכ"כ רבינו חננאל (מגילה, שם), "ואבן משכית לא תתנו בארצכם, פי' רצפה, כדכתיב על רצפת בהט ויש ודר וסוחרת וכדננין עמוד והפג על הרצפה, וברצפה של אבני בית המקדש אתה משתחוה ולא ברצפה זולתי המקדש". ומשמע שהאיסור הוא משום שמותר להשתחוות רק בבית המקדש.

ג. ועוד נחלקו הנך ראשונים מהו "אבן משכית", שהרמב"ם ביאר שהיא אבן מיוחדת להשתחוות עליה, [ואף שגם רצפה נאסרה (כמבואר בסוגי' בדברי עולא) אבל עיקר האיסור נאמר על אבן מיוחדת], אבל רש"י והר"ח פירשו שהוא לשון רצפה.

ולכאורה הם הולכים לשיטתם, שלפי הרמב"ם שהוא איסור משום ע"ז לכן פירש שהיא אבן מיוחדת שהיו משתחוים עליה לע"ז, אבל רש"י שסבר שהאיסור הוא כדי לא לעשות דוגמת המקדש, לכן האיסור הוא בכל רצפת אבנים דוגמת המקדש ולא דוקא באבן מיוחדת.

ד. ובמנחת חינוך (שם) כתב בשם ס' משנת חכמים שיש נפק"מ בין הרמב"ם ורש"י אם צריך למסור נפשו כדי שלא להשתחוות על אבן משכית, שלפי הרמב"ם והחינוך שהוא מצד עבודה זרה א"כ הוא כדין אביזריהו שצריך למסור נפשו עליהן, אבל לרש"י הוא

לחשוש אולי יש מתחתיו רצפת אבנים, ולכן אסרו בכל רצפה.

ו. עוד נפק"מ בין הראשונים אם האיסור הוא אף על העשייה או רק על ההשתחויה. שהרמב"ם (ספר המצוות) כתב, "שהזהירנו מעשות אבן מוכנת להשתחוות עליה", ומבואר שעובר באיסור משעת עשייה אף כשאינו משתחוה. וכ"כ היראים (שמט), "ונראה הדבר שמשעה שנותן להשתחוות עובר משום נתינה דכתיב לא תתנו להשתחוות דהכי אמרינן במס' קדושין (מ, א) מחשבת עבודת כוכבים מצרפה למעשה".

ונראה שכל זה לשיטתם שהוא משום עבודה זרה, לכן יש איסור אף בנתינה בלבד וכשמכין אבן כזו עובר באיסור, אבל לרש"י שהאיסור הוא לעשות כדוגמת המקדש ודאי שאין איסור אלא במעשה ההשתחויה.

ז. ומעתה נבוא לבאר את מחלוקת הראשונים בביאור מה שאב"י ור"ב הטו על צידן. שרש"י סבר שהטו משום הדין שאסור לאדם חשוב ליפול על פניו, אבל משום האיסור של אבן משכית סבר רש"י שאין היתר להטות על הצד, כי רש"י סבר שהאיסור הוא להשתחוות כדוגמת המקדש, וכל שיש עליו שם השתחויה הוא אסור אף שמטה על צידו, וכן סבר רש"י שאין איסור דרבנן להשתחוות בלא פישוט ידים ורגלים, כי בבית המקדש היו משתחוים רק בפישוט ידים ורגלים, וכיון שהאיסור הוא שלא לעשות כדוגמת המקדש לכן אין איסור כלל כשאינו בפישוט

ידים ורגלים, וכמו באיסור עשיית מנורה שהאיסור הוא לעשות דוקא כדוגמת המנורה ממש, אבל אם עושה מנורה של ו' קנים אין בכך איסור כלל.

אבל הרא"ש סבר שהאיסור הוא משום עבודה זרה, ולכן יש איסור מדרבנן אף כשמשתחוה בלא פישוט ידים ורגלים, שהרי בעבודה זרה כתב הרמב"ם (ע"ז ו, ח) "אבל לעבודת כוכבים אחד השתחויה בפישוט ידים ורגלים או בלא פישוט ידים ורגלים משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל", וא"כ לכאורה היה צריך לאסור מדאורייתא אף בלא פישוט ידיו ורגליו, אלא שכתב בשו"ת התשב"ץ (ג, שטו) שהאיסור בלא פישוט ידים ורגלים הוא משום תולדות של עבודה, וכמו שבע"ז ש'עובדין אותה במקל, אם שבר מקל לפניו חייב שהוא כעין זביחה (כמבואר בע"ז נ, ב), כמו כן בהשתחויה בלא פישוט ידים ורגלים הוא אסור משום תולדות עבודה, אבל באיסור אבן משכית שייסוד איסורו משום שהוא דומה לע"ז לכן אסור מדאורייתא רק בפישוט ידים ורגלים, אלא שמדרבנן אסרו אף בלא פישוט ידים ורגלים, ועל זה אמרו שאם מטה על צידו מותר, כיון שהם תרתי לטיבותא, גם שאינו פושט ידיו ורגליו וגם מטה על צידו ולכן הוא מותר, [כן ביאר המגן גיבורים הנ"ל, אמנם הטורי אבן (מגילה, שם) הקשה מדוע אין איסור דאורייתא בלא פישוט ידים ורגלים

והלא בע"ז הוא איסור דאורייתא בכל גווני, ונשאר בצ"ע. אבל המגן גיבורים יישב לפי דברי התשב"ץ].

חיוב ברכת המזון כששבע באכילה מועטת

והחת"ס הביא רא' לדבריו ממה שמבואר בפסחים (לט, א) שנסתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. ואחר כך נסתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, ולכן הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין. וכתבו שם רש"י והתוס' ישנים, שכיון שהגיע לו כפול שהוא פחות מכזית ולא היה שבע לכן הצנועים משכו את ידיהם. ומשמע מדבריהם שאם היו שבעים היו חוטפים אף בפחות מכזית, כיון שאכילה שיש בה שובע נחשבת כאכילה של שיעור כזית.

וכן כתב חידוש זה רבו של החת"ס בעל ההפלאה בספר פנים יפות (על התורה בפסוק זה). וכן נפסק דין זה להלכה בשערי תשובה (או"ח, קצז). [ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (יא, יג) שדייק שהרדב"ז כתב על אכילת כזית ששבע ממנו והחת"ס הוסיף שאף באכילה פחותה מכזית].

ב. בשו"ת כתב סופר (או"ח, לא) כתב שאין לחייב בברכת המזון משום שביעה אלא בזמן שהיה ברכה במעיהם ואכלו קמעה ושבעו, אולם חולה או זקן שאינם יכולים לאכול הרבה אין חייבים לברך אלא בשיעור שביעה של כל העולם.

ג. בשו"ת הרדב"ז הנ"ל נשאל אף על אדם בריא שאכל קודם הסעודה הרבה ולכן

א. כתוב בפסוק (ויקרא כו, ג) "ואכלתם לחמכם לשבע". וכתב רש"י, אוכל קמעה והוא מתברך במעיו.

הרדב"ז (ו, ב' אלפים רכז) והחתם סופר (או"ח, מט) כתבו לחדש שאם זקן או חולה אכלו פת פחות מכזית ושבעים על ידי כך חייבים לברך ברכת המזון מן התורה, שהרי חיוב ברכת המזון מן התורה הוא רק אם שבע (עי' תוס' ברכות מט, ב) ומדרבנן חייבו לברך אף באכל כזית, ולכן אם שבע בפחות מכזית חייב לברך מן התורה, ואין הולכים אחר השביעה של רוב העולם אלא כל אחד לפי שביעתו.

וביאר החתם סופר על פי דין זה את דברי הגמ' בברכות (כ, ב) אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך. אמר להם, וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה.

וצריך לבאר מהי חומרא לברך ברכה במקום שאין חייב בה, והלא זה איסור של לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא. וביאר החתם סופר, שמעיקר הדין החיוב הוא רק אם שבע, אמנם התברכו ישראל והיו שבעים אף בשיעור קטן, ובכל זאת החמירו על עצמם לאכול יותר עד שיעור כזית, ולכן הקב"ה נשא להם פנים.

כבר שבע מאכילת כזית, והשיב שחייב בברכת המזון משום שביעתו. אמנם הפרי מגדים (קפד, א"א ח) כתב שצריך שיהיה שבע דוקא מפת. וכתב הביאור הלכה (שם) שאפשר ליישב ולומר שאין סתירה מדברי הפמ"ג להרדב"ז, ואף הרדב"ז כתב את דינו דוקא במקום שאכל פת קודם וכבר בירך ברכת המזון מצד חיוב דרבנן, ועכשיו אכל עוד קצת פת ושבע ממנו ולכן חייב לברך מדאורייתא משום שביעתו.

אמנם דין זה מחודש, שאף שכבר בירך מדרבנן עדיין יכול להתחייב על אכילה זו מדאורייתא אם ימשיך ויאכל לשיעור שביעה.

ד. כתבו הפוסקים (שו"ת מהר"ם שיק או"ח, שמ) שדין זה לכאוף תלוי במחלוקת של הפמ"ג והמנחת חינוך. שהפרי מגדים (או"ח, רי) סבר שאם אכל שיעור שביעה אינו צריך לאכול בשיעור של בכדי אכילת פרס, והמנחת חינוך (תל) כתב שצריך לאכול שיעור שביעה בכדי אכילת פרס כיון שכתוב "ואכלת ושבעת" ויש ב' דינים של אכילה ושל שביעה ושניהם צריכים להיות בכדי אכילת פרס.

ולכאוף דברי החתם סופר והרדב"ז הולכים בשיטת הפמ"ג, שאם שבע אין דין של אכילה, ולכן סבר הפמ"ג שאף אם אכל שלא בכדי אכילת פרס שאין על זה שם אכילה בכל זאת חייב לברך משום ששבע, ואם כן הוא הדין אם שבע בפחות משיעור כזית חייב לברך. אולם לדברי המנחת חינוך שיש דין של אכילה אם כן אף אם שבע

בפחות משיעור כזית אין על זה שם אכילה לחייבו בברכת המזון.

ה. והוסיף המשנה ברורה (שער הציון, שם) שאם אכל כזית בתחילה בבת אחת ואחר כך אכל כדי שבעו יותר מכדי אכילת פרס, כאן לכולם יהא חייב לברך מן התורה, שיש על זה שם אכילה משום הכזית וגם חיוב שביעה.

אמנם האפיקי ים (ב, א) הקשה עליו, שכל דבריו הם אם נאמר שהחיוב הוא על שביעה שיש בה אכילה ולא על אכילה שיש בה שביעה, ולכן במקום שאכל בתחילה כזית בבת אחת שיש שם אכילה על זה חייב לברך אף שאין באכילה זו שביעה, כיון שבסוף שבע אף על ידי האכילה שאכל בתחילה בבת אחת אם כן חייב לברך מן התורה, אבל אם נאמר שהחיוב הוא על אכילה שיש בה שביעה אם כן נמצא שאין באכילתו שביעה שהרי באכילתו תחילה לא שבע וכששבע לא היה בו שיעור אכילה. [ולכאוף נחלקו בדין זה רע"א והחזון איש לענין קטן שהגדיל לאחר אכילתו ועדיין שבע, ואכמ"ל].

והוסיף האפיקי ים, שאם אכל בתחילה שלא בשיעור של אכילת פרס, ובסוף אכל כזית בבת אחת ונהיה שבע, בזה יש לומר שחייב לברך מן התורה, ומשום דברי הרדב"ז שכיון ששבע חייב לברך אף באכל כזית, ויש כאן גם אכילה וגם שביעה בבת אחת.

[אבל לפי דברי החת"ס שאף בפחות מכזית חייב משום השביעה, ע"כ שאין חיוב אכילה כלל וחייב רק משום השביעה].

פרשת ערכין

וכבר כתב כן בשלטי גבורים (עבודה זרה, ד) ליישב מה שהקשה הר"ן בשבת (קמט, ב) על שיטת רבינו ניסים שכל האיסור להקדיש בשבת זה רק בכלי ידוע שדומה למקח וממכר אבל אין איסור לחייב את עצמו בדמים סתם, ולכן פוסקין צדקה לעניים בשבת. והקשה עליו הר"ן שלפי סברא זו מדוע אין מעריכין בשבת והרי אינו כלי ידוע. וכתב השלטי גבורים ליישב, שגם האומר ערכי עלי מקדיש כלי ידוע, דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אחר כך מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר.

וכן כתב לתרץ הבית יוסף (או"ח, שו) מסברת עצמו, שמעריך דמי שפיר למקח וממכר דהוי כקונה איש זה מאחר שנודר ליתן ערכו להקדש.

וביארו האחרונים יסוד דבר זה, שכל ההקדש הוא רק כלפי פדיונו, וכמו קדושת בכור שצריך לפדותו בחמשה סלעים, שאין בו קדושה אלא כלפי הפדיון.

כתוב בפסוק (ויקרא כז, ב) "איש כי יפלא נדר בערכך נפשות לה", והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה וגו' חמשים שקל כסף בשקל הקדש".

ומצינו בדברי הראשונים חילוק וגדר שונה בין פרשת ערכין לפרשת נדר.

האלשיך כתב, שמה שאדם אומר "ערכי עלי" הוא למען תחול קדושה על עצמו, מעין כל דבר שהוקדש ונפדה שלא יבצר מלחול בו קדושה מהכין זה לו הכנה להנהיג עצמו בקדושה, כאומר בלבו איני אשר הייתי עד כה כי עתה הוקדשתי לשמים ונתתי ערכי לה'. וההיקש בזה באומרו ערך בני או אחי וכיוצא בו שהוא להכינו לקדשו לכהנו לו יתברך.

ובהמשך דבריו ביאר מדוע יש ערך קצוב לכולם לפי הגילאים, כיון שעריך זה הוא לפי הנפשות ולא לפי הגופים, ואין לדעת את ערך נפש האדם אלא ה' לבדו יודע.

גדר איסור תמורה

הבהמה השניה. ויש לומר שאין הקפדת התורה אלא על מה שרוצה להוציא את הקדושה מהבהמה הראשונה, אבל מה שמקדיש את הבהמה השניה אין בכך מעשה איסור (ואף שעושה זאת בלשון תמורה), או שאף על הקדושה בבהמה

א. "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (כז, לג). ויש לחקור מהו האיסור ב"תמורה", שהרי האדם רוצה לעשות שני דברים, להוציא את הבהמה הראשונה מקדושתה לחולין, ולהחיל קדושה על

השניה יש בכך איסור כיון שנעשה בדרך ורצון של תמורה.

ב. והנה הרמב"ם (תמורה א, א) כתב שלוקין על לאו של תמורה אע"פ שאין בו מעשה. וכתב השפת אמת (תמורה ג, ב.) שהרמב"ם סבר שעיקר האיסור הוא מה שרצה להחליף ולהוציא את הבהמה הראשונה מקדושתה ואין דבריו מתקיימים והבהמה נשארת בקדושתה ולכן הוא לאו שאין בו מעשה [וכן כתב הלחם משנה בקיצור דברים (סנהדרין יח, ב)].

ולכא' לר' יוחנן שסבר (תמורה, שם) שהוא לאו שיש בו מעשה ע"כ שסבר שהאיסור הוא אף בחלות הקדושה בבהמה השניה.

ג. ואמרו (שם ד, ב) שתמורה הוא לאו הניתק לעשה משום "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". והוכיחו האחרונים שמשמע שאין איסור בהקדשת הבהמה השניה ואדרבה הוא קיום העשה, והאיסור הוא רק על הוצאת הבהמה הראשונה מקדושתה.

ד. והנה הקשו (תמורה ה, ב) לרבא שסבר שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, מדוע בתמורה אהנו מעשיו. ותירצו שהוא גזירת הכתוב ש"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ולכאורה אם נאמר שהאיסור הוא רק על הוצאת הבהמה הראשונה מקדושתה, מה הקשו על רבא מדוע מועילים מעשיו והרי באמת לא הועילו מעשיו והבהמה נשארת בקדושתה, אלא משמע שיש איסור אף בהחלת

הקדושה על הבהמה השניה, ולכן הקשו שלרבא לא יועילו מעשיו ושהבהמה השניה לא תהיה קדושה.

אמנם בקהילות יעקב (סימן ב) כתב לדחות, שאף שאין איסור בהחלת הקדושה על הבהמה השניה, אבל כיון שהסיבה שמחמתו הוא מתקדש הוא על ידי אמירת לשון תמורה, ולשון זה אסור לאמרו שזה עיקר אזהרת התורה שלא יאמר זו תמורת זו, לכן הקשו שלרבא לא היה צריך להועיל ההקדש על הבהמה השניה.

והוכיח זאת ממה שהקשו האחרונים על השוחט בשבת מדוע שחיטתו מתרת את הבשר. והרי גם בשבת אין איסור להתיר את הבשר אלא האיסור הוא לשחוט, ובכל זאת משום אי עביד לא מהני רצו לומר שלא תועיל שחיטתו לגבי היתר אכילה, כי אין להתיר דבר שסיבת היתרו הוא על ידי עשיית איסור, וכמו כן לגבי תמורה, אף שאין איסור כלל בקדושת הבהמה השניה אבל כיון שקדושתה באה על ידי אמירת איסור יש לומר שלרבא לא יועילו מעשיו.

ה. בשפת אמת כתב לבאר באופן נוסף, שבאמת מעשיו הועילו, והבהמה הראשונה יצתה מקדושתה, והקדושה על הבהמה השניה חלה מכח תמורתו, אלא שגזרה התורה שהבהמה הראשונה חוזרת לקדושתה, ולכן הקשו לרבא מדוע שיועילו מעשיו. ותירצו, שיש גזירת הכתוב שאף לרבא אי עביד מהני.

ועוד ביאר לפי זה מדוע ר' יוחנן סבר שהוא לאו שיש בו מעשה, כיון שבאמת יש מעשה בתמורתו, ומכח תמורתו הבהמה הראשונה יצתה מקדושתה וחלה קדושתה על הבהמה השניה, אלא שגזרה התורה שאף הבהמה הראשונה חוזרת לקדושתה.

אמנם בסו"ד כתב שהוא צד רחוק [וגם השואל בשו"ת אחיעזר (ב, מד) כתב סברא זו].

והכלי חמדה בקונטרס נר מצוה (קו"א עשין, ב) נקט כן, והוכיח כן מדברי החינוך (מצוה שנב) שכתב "ועובר עליה והמיר ולא נהג קדושה בשתי הבהמות כלומר בראשונה ובתמורתה ביטל עשה", ומשמע מדבריו שאף קדושת הבהמה הראשונה הוא מדיני תמורה, וע"כ שהבהמה הראשונה יצתה מקדושתה וחלה על הבהמה השניה, ושוב התורה קידשה את הבהמה הראשונה, ולכן צריך לנהוג בשני הבהמות בקדושה מדין תמורה.

ו. ובשו"ת אחיעזר (הנ"ל) הוכיח שיש איסור אף בהתפסת הקדושה בבהמה השניה, ממה שאמרו (שם כז, א) שאף אם הבהמת הקדש היא בעלת מום וממיר אותה בבהמת חולין לוקה, ואף שאין מוציאה מקדושתה בכל זאת לוקה, וע"כ שהאיסור הוא בהתפסת הקדושה על הבהמה השניה על ידי אמירת תמורה.

ז. ועוד יש להסתפק אם הקדושה בבהמה השניה חלה מכוחו, ומחלקים את דבריו,

שמה שרצה להוציא את הבהמה הראשונה מקדושתה לא חל, אבל מה שרצה להקדיש את הבהמה השניה חל מכוחו, או שדבריו לא הועילו כלל, וכמו שלא חלה יציאת הבהמה הראשונה מקדושתה אף הבהמה השניה אינה קדושה מכוחו, אלא גזירת הכתוב שהיא קדושה.

והנה אמרו (תמורה ה, ב) שאף לרבא שסבר שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, בתמורה מודה שמהני מעשיו מפני שכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". וכתב השפת אמת (שם). והוא באופן נוסף ממה שביאר לעיל) שהיה צד לומר שאף לרבא הקדושה היא מכח התורה, וקמ"ל שאהנו מעשיו והקדושה בבהמה השניה חלה מכוחו.

אולם הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל (זרע אברהם ח, ב. וכן במכתבו להגר"א וסרמן זצ"ל בקובץ שעורים ב, מד) נקט ההיפך שלרבא לא אהנו מעשיו, אלא שהוא גזירת הכתוב שהבהמה השניה נהיית קודש.

[וצריך לומר שהם נקטו שיש איסור אף בחלות של הבהמה השניה ועל זה סובב השו"ט לרבא, אבל אם ננקוט שהאיסור הוא רק על הוצאת הבהמה הראשונה מקדושתה, אם כן אין להוכיח מכאן על קדושת הבהמה השניה, כיון שהנדון הוא על הבהמה הראשונה ולא על השניה].

בגדרי מעשר בהמה

מברסק זצ"ל ליישב בב' אופנים. אופן אחד אמר בשם אביו הבית הלוי, שביטול לא שייך אלא לבטל שמו, וכגון שאיסור התערב בהיתר או דבר שיש לו איזו מעלה שנתערב בדברים שאין להם המעלה ההיא נתבטלה מעלתו, אבל ביטול אינו יכול להעלות עליו מעלה, וכגון חמץ שנתערב במצה יכול להתבטל איסורו שיהא מותר לאכלו אבל לא לצאת בו ידי חובה בלילה הראשונה, כי כדי לצאת בו צריך ליתן עליו מעלה שיהא עליו מעלת מצה, וביטול אין יכול לעשות זה [וכבר נודע יסוד זה משו"ת עונג יו"ט (ד) לענין ביטול בחוטי ציצית שנטוו שלא לשמה].

ועוד תירץ, שהנה יש לחקור במעשר בהמה, אם חל חיוב מעשר על כל בהמה ובהמה וכמו גבי טבל בדגן תירוש ויצהר, שבכל משהו יש בו חיוב ודין תרומה, וכשמפריש הרי הוא מתיר את הטבל באכילה (וכמבואר בפסחים לג, ב. שהתרומה נקראת "ראשית" משום שהיא מתירה את השיריים, ולכן אם הפריש תרומה בפסח אינה תרומה כיון שאינה מתירה את הטבל באכילה), או שחיוב מעשר בהמה אינו טיוב ואין הבהמה נאסרת קודם עישורה כמו בדין טבל, משום שאין חיוב מעשר בהמה תלוי בכל בהמה לבדה, אלא שע"י שעשרה נכנסין לדיר נתחדש חיוב של מעשר, והוא דין על הגברא שיתן מכל עשר אחד לקרבן.

ולפי הצד הראשון שכל בהמה מצד עצמה יש בה חיוב מעשר מובן קושיית התוס',

א. "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'" (לב, כז). וכתב הרמב"ם (בכורות ז, א) בצורת המעשר, "כונס כל הטלאים או כל העגלים לדיר, ועושה לו פתח קטן כדי שלא יצאו שנים כאחד, ואמותיהן מעמיד מבחוץ, והן גועות שישמעו הטלאים קולן ויצאו מן הדיר לקראתן, שנאמר "כל אשר יעבור תחת השבט" - שיעבור מעצמו ולא שיוציאו בידו, וכשיצאו מן הדיר זה אחר זה, מתחיל ומונה אותן בשבט: א' ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט', והיוצא עשירי בין זכר בין נקבה בין תמים בין בעל מום סוקרו בסקרא ואומר הרי זה מעשר".

ב. והנה אמרו (ב"מ ו, ב) לענין מנין הבהמות, שאם התחיל למנות וקפץ אחד ממה שמנה לתוך הטלאים המרובים שהיו בדיר (שעדיין לא יצאו ולא נמנו), כולן פטורין מחובת מעשר בהמה. כי אותם שכבר נמנו נפטרו במה שיצאו (ואע"פ שלא הפרישו עליהם את העשירי למנין), והטלאים שנשארו בדיר פטורים ממעשר כיון שמעורב בהם הטלה שקפץ לתוכן, והוא עצמו פטור מפני שכבר עבר תחת השבט, ונמצא שכל אחד מהטלאים יש בו ספק שמא הוא הטלה הפטור, ונפטרו כולם מחיוב מעשר בהמה.

והקשו התוס', שהטלה שכבר מנה יבטל ברוב ושוב יתחייב במעשר יחד עם כולן, ונשארו בצ"ע.

ואמרו (עי' בשיעורי ר' ברוך בער מקוואות, א. ובחידושי הגר"ח על הש"ס) בשם מרן הגר"ח

שכיון שיש רוב בהמות שחייבות במעשר א"כ מדוע שלא נלך אחר הרוב ואף בהמת הספק תתבטל ברוב ותתחייב במעשר. אבל לפי הצד שרק כשיש עשר בהמות יחד יש חיוב על הגברא לעשר, א"כ לא שייך לדון שהעשירית תתבטל בבהמות החיוב, שהרי אין החיוב יכול להתחיל כל זמן שאין עשרה שחייבות, ולכן אין לדון מצד ביטול ברוב [וכ"כ בברכת שמואל (קידושין, כא) סברא זו לענין רובו ככולו במנין לקדיש וקדושה שכיון החיוב הוא רק על העשרה יחד אין לדון מצד רובו ככולו ויועיל ששה].

[ולכאורה אם הוא דין על הגברא ואינו חיוב כלל על הבהמה [וכמעשר ממון שאינו חיוב בגוף הממון שיעשירו אלא הוא דין על הגברא לעשר את הממון, ונפק"מ שאף אם כבר השתמש בממון חייב במעשר, כי כבר נתחייב הגברא לעשר את הממון, (אמנם במעשר בהמה ודאי שאינו חייב אם אכל את כל הבהמות כיון שאינו יכול למנותם ואין חיוב בלא מנין)], יש לומר שלא שייך כלל לדון מצד ביטול ברוב על הבהמות, שהרי הן אינן חייבות במעשר כלל אלא רק הבעלים חייב ליתן אחד מעשר לקרבן. ועי' בשיעורי ר' דוד (ב"מ, שם) מה שכתב עוד בדברי הגר"ח שלא מועיל ביטול מצד שהאיסור ניכר. וע"ע בס' חוף ימים (ג, יח) שכתב שכיון שהחיוב חל על העשרה יחד לא מועיל הביטול, וכמו שאסור לאדם אחד לאכול את כל התערובות בבת אחת אלא בזה אחר זה כי ודאי אוכל איסור].

ג. והאחרונים (עי' בחידושי רבי אפרים מרדכי ב"מ, יא) הביאו ראיה ליסוד הדברים הנ"ל

שמעשר בהמה חלוק ממעשר דגן, ממה שאמרו (בכורות נט, ב. וכן הוא ברמב"ם בכורות ח, ט) שאם הכניס עשרה טלאים לדיר והיה מונה והולך, ומת אחד מן המנויין, מונה ומשלים כדרכו ומקדש עשירי אף על פי שאין שם עתה חיים אלא תשעה. ואם נאמר שקדושת העשירי היא מפני שהוא מתעשר על התשעה, א"כ בעת קידוש העשירי כבר אין תשעה שיתעשר עליהם [ובכה"ג במעשר דגן היה צריך לפחות מהמעשר כפי שיעור התבואה הנחסרת], אלא ע"כ שאין המעשר בא לפטור את התשעה ממעשר, אלא דין הוא על העשירי שיהיה קדוש, ושאר הבהמות יוצאות לחולין על ידי המנין, וכיון שמנה את הבהמה אף שהיא מתה כבר יצאה לחולין על ידי המנין ואין נפטרת במה שהעשירית נתקדשה, ולכן אע"פ שהעשירית נתקדשה רק לאחר מיתתה אין היא מגרעת מן המנין שנאמר שאין היא עשירית אלא תשיעית, כיון שאף הבהמה שמתה יצאה לחולין בשעת מנינה [ועי' בס' משנת חיים (בכורות, פט) שיצא לדון מתי מברכין ברכת המצוות אם בתחילת מנין הבהמות או לפני קדושת העשירי. ולפי מה שנתבאר שהמנין מוציאן לחולין אולי אף פרט זה חלק מהמצוה, וצ"ע].

[ואולי זה קצת יותר מחודש מדברי הגר"ח, שלגר"ח יש חיוב על הגברא כשיש עשרה בהמות ויש שייכות בין המעשר של העשירית לשאר הבהמות שפוטין ממעשר, אבל לפי מה שנתבאר אין שייכות בין קדושת המעשר של העשירית לבין מנין שאר הבהמות, שהם יוצאות לחולין על ידי מנין, והיא מתקדשת משום שהיא

עשירית ואינה כלל פוטרות ממעשר אלא המנין פוטר, ודו"ק].

לאכילה [שהאיסור היה מחמת סיבה צדדית] אין בכך משום מתקן.

ד. והנה אמרו (בכורות נח, א) שאסור לעשר מעשר בהמה ביו"ט משום סקרתא. ופירש רש"י, משום צובע, שצובעין את הבהמה העשירית.

וכ"כ הרמב"ם (שבת כג, יד) "ואין מגביהין תרומות ומעשרות שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש, ועוד מפני שהוא כמתקן אותן בשבת, ואין מעשרין את הבהמה גזירה שמא ירשום בסיקרא". והקשה בהגהות הרמ"ך, מדוע לגבי מעשר בהמה לא כתב הרמב"ם שאסור משום מתקן. וכתב לחלק, שכיון שמותר לאכול מן הבהמות מן התורה קודם שיתעשרו אין זה נחשב לטבל ואינו מתקן [והוא מבואר בבכורות (נז, ב) שמדאורייתא אין זמן לעשר ומותר לאכול את הבהמות בלא מעשר. וכחילוק זה כתבו התוס' (חגיגה ה, א)]. אלא שהקשה הרמ"ך שעדיין מדרבנן יש חיוב לעשרן [והוא כפי המבואר (שם) שיש ג' פרקים בשנה שצריך לעשר ומדרבנן אסרו באכילה קודם שיעשרן], ונשאר בצ"ע.

וכתבו האחרונים (עי' בקונטרס שם אבות יו"ט, כ) ליישב עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, והקדימו לבאר שאיסור מתקן אינו בכל מקום שהוא מכשיר את הדבר באכילה, אלא דוקא במקום שהאיסור נהפך להיתר נחשב שתיקן את גוף הדבר, אבל במקום שלא השתנה דבר בגוף החפץ אלא רק הכשירו

ולכן כיון שחיוב מעשר בהמה אינו כלל חיוב בגוף הבהמה שצריך לעשרה, אלא יש דין וחיוב על הגברא שימנה ויקדיש את העשירי לקרבן, א"כ אף שרבנן אסרו את הבהמות באכילה כל זמן שלא עישר, אין זה כטבל של דגן שהתבואה עצמה אסורה והמעשר מתירה, אלא הוא איסור צדדי שלא לאכול מן הבהמות, שהרי אין המעשר מתייחס כלל אל שאר הבהמות, וע"כ שהוא רק איסור צדדי, ולכן אף שעושר בשבת אין נחשב שתיקן את גוף הדבר, ומפני כך אמרו שהאיסור לעשר בשבת הוא משום צובע בסקרא.

ה. ועל פי זה יש ליישב אף את דברי רש"י (בכורות, שם) שכתב, "בשלשה פרקים בשנה הוי זמן מעשר בהמה שהבהמות שילדו לו בין פרק לפרק צריך לו לעשר כשיגיע הפרק דמשיגיע הפרק לא יאכל מהן לכתחלה מדרבנן בלא מעשר אבל קודם לכן מותר דמצוה בעלמא הוא לעשר בהמותיו דהעשירי קודש מאחר שקרא עליו שם אבל הרשות בידו לאוכלו בלא מעשר אבל בהני שלשה זמנים הצריכוהו חכמים שלא יאכל לכתחלה בלא מעשר". ובשו"ת אהל משה (להגרא"מ הורביץ. חלק ב, סט) ובחזון איש (בכורות כז, ג) כתבו שמשמע מדברי רש"י שמצות מעשר בהמה אינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, ולכן אינה טובלת [והחזו"א הוכיח מכמה מקומות שהיא מצוה חיובית].

אמנם לפי האמור שהקדש העשירית אינה באה לפטור את שאר הבהמות מטבל אלא הוא דין על הגברא שצריך להקדיש את העשירית לקרבן, יש לפרש שזו כוונת רש"י שכתב "דמצוה בעלמא הוא", והיינו שהיא מצוה על הגברא ואינה באה כדי להתיר את שאר הבהמות, אבל אף רש"י מודה שהיא מצוה חיובית, ומה שאינה טובלת כשאר תרו"מ מפני שהיא חובה על הגברא בלבד.

ו. והנה אמרו (שבת נד, ב) תריסר אלפי עגלי הוה מעשר רבי אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ושתא. והקשו התוס', איך אמרו שהיה מעשר כל שנה ושנה, והלא אין מעשר בהמה נוהג לאחר החורבן מפני התקלה (כמבואר בבכורות נג, א), ובזמן החורבן לא היה כי אם בן י"ד או ט"ו, שהרי רבן יוחנן בן זכאי היה נשיא לאחר החורבן שנה או שנתים [שהרי תיקן תקנות לאחר החורבן], ואחריו היה נשיא רבן גמליאל, ורק אח"כ מינו את רבי אלעזר בן עזריה, והוא היה בזמן המינוי בן י"ח שנה, ונמצא שבשעת החורבן היה בן י"ד או ט"ו ואיך אמרו שעשיר בכל שנה ושנה. ותירצו התוס', שלא היה מעשר בעצמו אלא היה לו אפוטרופוס שעשיר עבורו.

והקשה בשו"ת חכם צבי (לג) ממה שאמרו (גיטין נב, ב) שאין אפוטרופוס רשאי לעשר אלא להאכיל אבל לא להניח, וא"א לומר שהיה מאכלו של ראב"ע ק"כ אלף עגלים בכל שנה ושנה. וכתב ליישב, שבמעשר דגן אין הפסד מצוה אם מוכר את התבואה, שהרי הלוקח צריך לעשר, ולכן אמרו

שהאפוטרופוס לא יעשר כדי לא להפסיד את ממון היתומים, אבל במעשר בהמה שיש דין ש"ל"קוח" פטור ממעשר, ודוקא מי שנולדו הבהמות ברשותו חייב לעשר, לכן אמרו שהאפוטרופוס יעשר כדי שלא יהיה הפסד מצוה.

אולם לפי מה שנתבאר שחלוק מעשר דגן ממעשר בהמה יש ליישב באופן אחר (עי' בחבצלת השרון, עה"ת), שכיון שמעשר בהמה אינו פטור את שאר הבהמות מחיוב במעשר, אלא הוא רק דין וחייב על הגברא להפריש את הבהמה העשירית לקרבן, לכן רשאי האפוטרופוס לעשר וכמו שעושה את שאר המצוות עבורן מדין חינוך, וכגון מה שאמרו (גיטין, שם) שקונה להן לולב ותפילין וסוכה וערבה מפני שחייב לחנוכם במצוות, ומפני כך אף חייב לעשר עבורן מעשר בהמה והוא מדין חינוך למצוות, ואינו כמעשר דגן שבא להתיר את התבואה לאכילה, ולכן אמרו שיעשר רק מה שהם צריכים לאכילה ולא כדי להניח.

ז. עוד אמרו (בכורות נג, א) שאין מעשרין מן החדש על הישן [שאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה, ואין מעשרין בהמות שנולדו קודם א' באלול יחד עם בהמות שנולדו לאחר א' באלול]. ולמדו (שם, ב) דין זה ממעשר דגן שהוקשו זה לזה ["עשר תעשר" - בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן], מה מעשר דגן מחדש על הישן לא, אף מעשר בהמה מחדש על הישן לא.

וכתב הרמב"ם (בכורות ז, ה), "ויראה לי שאם עישר בהמה משנה על שנה הרי זה מעשר מפני חומרת הקדשים שהרי לא הקפידה תורה על מעשר בהמה בפירוש שיהיה שנה שנה".

וכבר תמה הלחם משנה, מאי שנא שאר פטורים ממעשר בהמה (כגון יתום ומחוסר זמן וכלאים) שנלמדו מהיקש שאם עישר עליהם אינו מעשר, ואילו משנה לשנה שנלמד מהיקש כתב הרמב"ם שבדיעבד מועיל המעשר.

ובתורת זרעים (תרומות א, ג) כתב לחדש, שבעיקר חלות מעשר בהמה יש בו ב' דינים, דין של הפרשת מעשר וכמו מעשר דגן, ודין נוסף של הקדש קרבן. וסבר הרמב"ם שההיקש למעשר דגן הוא רק לגבי הדין של הפרשת המעשר, אבל לא לענין הדין של הקדש הקרבן שאינו דומה למעשר דגן. ולכן לכתחילה מצד דיני הפרשה אין להפריש מן החדש על הישן, אבל אם עבר והפריש חל הקדשו לקרבן.

אמנם עדיין לא מבואר מה דין שאר הבהמות אם יצאו לחולין על ידי הקדש זה, [ואולי נפטרו מצד המנין, שבמנין עצמו לא נאמר דין

זה שלא למנותם יחד, וא"כ עדיין צ"ע מהו גדר הדין של המעשר מצד ההפרשה (בלי הדין של הפרשתו לקרבן), שהרי אינו מעשר את שאר הבהמות, וצ"ע].

וכתבו האחרונים (עי' בשיעורי רבי אפרים מרדכי הנ"ל, ובס' עטרת יצחק בכורות, כג) ליישב עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שחלוק מעשר בהמה ממעשר דגן, שמעשר דגן בא לפטור את שאר הכרי ממעשר, ומעשר בהמה אינו פוטר את שאר הבהמות, אלא יש חיוב על העשירי בלבד להקדישו לקרבן. ויש לומר שהדין של עיכוב מעשר משנה לשנה הוא דין בתיקון הכרי, שכיון שכל חיטה וחיטה חייבת במעשר, לכן אי אפשר לפטור שני חיובים שונים [משנה לשנה] במעשר אחד, וכמו שאי אפשר להפריש משני מינים כך אי אפשר להפריש משנה לשנה, אבל במעשר בהמה כיון שאין המעשר פוטר את שאר הבהמות, לכן לא אכפת לן שהבהמות הם משנה אחרת, אלא שיש דין לכתחילה להפריש ולהעביר במנין בהמות של כל שנה ושנה לחוד, אבל אין זה מעכב בהפרשת המעשר, כי המעשר אינו בא לפוטרו, ורק במקום שהמעשר בא להתיר ולפוטרו ממעשר בזה נאמר הדין שהמעשר מעכב אם לא הפריש כדין.

ביסוד המהרי"ט בדין אי עביד לא מהני

לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא".

א. שנינו (תמורה ד, ב), "אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי. רבא אמר

ומחלוקתן של אביי ורבא הם בדברים שהאיסור תלוי בקיום "דין" או "חלות" שבזה יש סברא [או גזיה"כ] לומר שהתורה לא נתנה כח לאדם לפעול נגד דיני התורה, אבל בדברים שאינם תלויים בדין אלא במציאות, על זה אמרו (עבודה זרה נד, ב) "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים מפני מה אינו מבטלה, אמרו להם אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות יאבד עולם מפני השוטים אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. הרי שגזל סאה של חטים והלך וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חבירו דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין", ומבואר שהקב"ה לא משנה את מהלך הבריאה (בצורה גלויה) מפני מעשי האדם, אבל כשרוצה לקיים דין או ליצור "חלות" נגד התורה, בזה סבר רבא שאין מעשיו מועילים.

ב. וידוע יסודם של המהרי"ט (א, סט) ורבי עקיבא איגר (שו"ת א, קסט. תמורה ד, ב) שדברי רבא שאי עביד לא מהני הם דוקא במקום שאם נאמר אי עביד לא מהני אזי יתוקן האיסור שעשה, וכגון בתמורה שהתורה אמרה "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו", ולולי גזירת הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" לשיטת רבא לא היה בכוחו להמיר את מה שהקדיש כדי שלא יועילו מעשיו [ורע"א הוסיף לבאר, שאף

שודאי עבר על איסור התורה במה שהמיר, אבל שורש הקפדת התורה היא על ענין התמורה, ורבא סבר שאי עביד לא מהני כדי לתקן את שורש הענין], אבל במקום שלא יתוקן איסורו אף רבא מודה שאי עביד מהני.

ורע"א הקשה מהמקדש באיסורי הנאה שאינה מקודשת, וביארו התוס' (ע"ז סב, א) שאינה מקודשת מפני שיש איסור לקדש באיסור שהרי נהנה ממנו. והקשה רע"א שכל זה דוקא לרבא אבל לאביי שסבר אי עביד מהני מדוע אינה מקודשת.

וכתב ליישב, שיש ג' חילוקים בדין זה, שבמקום שאם נאמר אי עביד לא מהני לא יהיה מעשה איסור כלל, וכגון במקדש באיסורי הנאה שאם נאמר שאינה מקודשת א"כ לא עבר אף במעשה איסור, כי כל המעשה איסור הוא רק בהנאה שמקדשה וכיון שלא חלו הקידושין אין בזה מעשה איסור כלל, אף אביי מודה שאי עביד לא מהני. ובמקום שאף אם נאמר אי עביד לא מהני לא יתבטל האיסור, מודה רבא שאי עביד מהני. ונחלקו רק באופן שמעשה האיסור לא יתבטל כי עבר במעשה על איסור תורה אבל שורש וענין האיסור יתבטל וכגון בתמורה, שבזה רבא סבר אי עביד לא מהני כדי לתקן את "פעולת" העבירה, ולאביי מהני.

[אמנם כבר כתב רע"א (תמורה, שם) שמדברי התוס' (שם ד, ב) משמע שלא סברו כסברת המהרי"ט, שהקשו לשיטת רבא שבצורם אוזן בכור יפסל מעיקר הדין ולא רק משום קנס, שהרי עשה מעשה איסור. ולכאורה לסברת המהרי"ט אף אם נאמר שהבכור פסול לא יתקן את איסורו ובכ"ג מודה רבא שמהני].

ג. והמהרי"ט כתב יסוד זה באופן שהסכימו הקהל לדון לפני דיינים גויים, ורצה השואל לומר שאינם חייבים לקיים את פסקיהם משום שעברו על איסור התורה ללכת לדון אצל גויים ולכן לרבא שסבר שאי עביד לא מהני אינם חייבים לשמוע לפסק הדין. וכתב המהרי"ט לחדש שכיון שאף אם לא יהיו חייבים לשמוע בקול דייני הגויים כבר עברו על איסור בעצם מה שהלכו לדון לפניהם, ואיסור זה לא יתוקן אף אם נאמר שלא יועילו מעשיהם כי אי אפשר לבטל את מה שעמד בפניהם, ובכה"ג אף רבא מודה שאי עביד מהני, ולכן עליהם לקיים את פסק הדין כפי שקבלו עליהם לשמוע בקול דיינים אלו.

ולפי זה יישב המהרי"ט מדוע אם עשה קנין חזקה בשבת שקונה אף שעבר באיסור שבת של גדר ופרץ, וכן אם משך בשור וחמור יחד כדי לקנותם שקונה אותן אף שעבר באיסור כלאים, וכן המקדש חייבי לאוין בביאה מקודשת אף שעובר באיסור, ולכאורה לרבא שסבר שאי עביד לא מהני מדוע מועיל קנינו בדברים אלו, אלא ע"כ שדברי רבא הם רק במקום שיתוקן האיסור [- שורש וכוונת התורה בגוף האיסור], אבל אם לא יתוקן האיסור מודה רבא שאי עביד מהני, ולכן בכל קנין שעושה אותו באיסור מועיל הקנין, כי האיסור הוא במעשה ולא בתוצאה.

וכ"כ יסוד זה המהריט"ץ (ישנות. טז) לענין הסכמת הקהל שלא ימכרו יין יותר מסכום מסוים, וראובן לא מצא יין לסעודת נישואיו, ובא לקנות משמעון יותר מהמחיר שהסכימו עליו הקהל, ונתן לו בהקפה,

וכששמעון בא לתובעו ענה לו ראובן שאסור לו ליתן יותר מהשווי שהסכימו עליו הקהל.

ופסק המהריט"ץ שאין צריך לשלם לו משום הדין של רבא שאי עביד לא מהני, וביאר בטעם הדבר, "מאי דסבר רבא מאי דאמור רבנן לא תעבד אי עבד לא מהני הוי כשהדבר ההוא שעשה מתקן במאי דאמרינן ליה דלא מהני, ככל הנהו תיובתי דמיתנין עלייהו במס' תמורה דכולהו נתקנין במאי דנימא ליה דלא מהני וכו', ומעתה זכינו לדין השואל דבנ"ד נמי דאיכא תקנתא שלא עבר על החרם במה שלא יפרע לו יתר על שמנה כספים א"כ ראוי למחות בידו שלא יפרע לו יותר, שהרי אעפ"י שבעשותם הקנין בתחלתו עברו עליו, מ"מ בעמוד והחזר קאי דכל מה שלקח יותר על שמנה כספים גזל הוא בידו ובמה שמשיב את הגזלה אשר גזל יכופר לו העון. ראיא לדבר, אם המוכר הלז מעצמו יהרהר תשובה בלבו ויבא לקונה ויאמר נעניתי לדייני ישראל כי מעלתי בחרם והרי לך היתר שלקחתי ממך, וכי יעלה על דעת שיענישוהו על מה שעבר מתחלה בשעת המכר בודאי שלא יענישוהו, ואדרבא אפריין נמטייה, א"כ השתא נמי כיון דעדיין לא פרע ויכול ליתקן במה שלא עשה כלום נימא דלא יפרע לו כי אם לערך שמנה כספים ולא יותר ובזה יתוקן ויכופר להם העון שלא מעלו בחרם".

וכתב שם בתו"ד לבאר מדוע קנין בשבת מועיל אע"פ שעבר על איסור, "הא למה זה דומה לבונה כותל בשבת האם נאמר לו אחר השבת שישתור הכותל ובזה סר עונו וחטאתו תכופר, בודאי שזה אינו דאפי'

יסתור אותו משום קנס העון עצמו אינו נמחק, ולהכי אמרין דמעשיו קיימין".

ד. וכן כתב רע"א (שו"ת א, קעד) לענין מל בשבת שלא בזמנו שצריך להטיף שוב דם ברית מפני דינו של רבא שאי עביד לא מהני, כי העבירה תלויה בקיום מצות המילה, שאם מל כדין א"כ הוא מתקן את הגברא אבל אם המילה שלא כדין וצריך לחזור ולהטיף דם ברית א"כ נמצא שקלקל ולא נעשה מלאכה בשבת, [וסיים וכתב, "וכדומה בקצת מסברות כאלו כבר קדמוני בספרן של צדיקים אחרונים, ולי אין פנאי לחפש אחר הדברים ומי יתן ויספיק העת להעמיק עד די בש"ס ותוס' וראשונים"].

ה. וכ"כ השער המלך (גירושין ג, יט) ליישב את דברי הרמב"ם שאם כתב גט בשבת (בשוגג. שאם היה במזיד העדים פסולים) וגירש בו, מגורשת. וכתב המשנה למלך (מלוה ולוה ח, א) בשם המהר"ש יפה שהרמב"ם פסק כאביו שאי עביד מהני.

ו. ודחה השער המלך, שכיון שעצם הכתיבה אסורה אע"פ שהגט יהיה פסול, וא"כ אף רבא מודה שאי עביד מהני כיון שלא יתוקן איסורו.

ז. ויש לחקור בגדר הסברא של המהרי"ט וסייעתו, האם הוא דין בעלמא שחידש רבא שרצון התורה שלא יועילו מעשי האדם נגד דיני התורה, ולכן בכל מקום שאפשר לבטל את מעשה העבירה המעשה בטל, אבל במקום שאי אפשר לבטל את מעשה העבירה כגון קנין בשבת וכדו' שהאיסור הוא במעשה עצמו ולא בתוצאתו, בזה רבא מודה שמעשיו קיימים. או שסברת המהרי"ט היא שאי אפשר להחיל "חלות" או דין נגד רצון התורה, והכלל שנקט המהרי"ט

שאם לא יתוקן האיסור לכו"ע אי עביד מהני, הוא רק סימן לדבר ולא סיבה, כי אם לא יתוקן האיסור ע"כ שאין האיסור תלוי בחלות ובקיום הדבר, שהרי המעשה קיים אף שלא חל על פיו שום דין, וא"כ מודה רבא שבכה"ג אי עביד מהני, כי הדין של אי עביד לא מהני הוא רק שאי אפשר לפעול מכח התורה נגד רצונה, ובמקום שאין קיום הדבר תלוי באיסור, א"כ אין חיסרון שהקנין או החלות יחולו שהרי אינם נגד רצון התורה.

יש לתלות זאת בספיקו של רע"א (תמורה, שם) שהסתפק לענין התוקע בשופר של עולה אם שייך בזה את סברת המהרי"ט, שהרי אם נאמר שלא מהני מעשיו ולא יצא ידי חובת המצוה א"כ נמצא שלא נהנה ולא עשה עבירה, או כיון שאין האיסור כלל על מעשה התקיעה מצד עצמה אלא רק על ההנאה, וא"כ לענין אי עביד אם מהני או לא יש לדון על ההנאה ולא על התקיעה, וכיון שעל ההנאה לא שייך לומר אי עביד לא מהני כיון שהוא דבר מציאותי וקיים, ולכן אף שבהנאה זו יש גם מצות תקיעה ששייך לדון בה דין אי עביד מהני או לא, אבל מ"מ היא בכלל הנאה ויש לדון על הנאה ולא על התקיעה.

ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי סו"ס אנו רוצים להצילו מן האיסור, ומדוע שלא נדון על התקיעה עכשיו שיש בה הנאה אלא נדון על הנאה באופן כללי שלא שייך בה דין לא מהני.

ואולי יש לבאר לפי הצדדים הנ"ל, שאם דברי רבא לסברת המהרי"ט הם בגדר "סיבה", והיינו שהדין שלא מהני הוא כדי

כדבריו לעיל שסבר שבכה"ג שאפשר להצילו מן האיסור לגמרי אף אביי מודה שאי עביד לא מהני, וצ"ע].

ח. ולענין השוחט בשבת שאף לרבא שחיתתו כשרה (כמבואר בחולין יד, א. ובשו"ע יו"ד יא, ב), יש כמה תירוצים באחרונים (עי' חו"מ סימן ר"ח ובנו"כ לענין קנין בשבת וה"ה לשחיטה). ובקובץ הערות (עו, ב-ד) כתב ליישב, והקדים, שבכל הדברים הנעשים ע"י האדם ישנם שני אופנים. אופן הראשון שחלות הדין נעשה מכח האדם, וכגון בקנינים ובקידושין וגירושין, שהאדם הוא הפועל את חלות הדין. ואופן השני, שהאדם עושה רק את המעשה, והמעשה פועל את חלות הדין, אלא שצריך שהמעשה יהיה על ידי כח גברא, וכגון בשחיטה, שאין האדם פועל את היתר השחיטה, אלא מעשה השחיטה בעצמו מתיר אם נעשה כהלכתו.

וכתב נפק"מ לענין תנאי, שאם האדם עצמו יוצר את חלות הדין יש בכוחו להתנות, וכגון שמקדש ומגרש על תנאי, אבל השוחט בהמה, לא יוכל להטיל תנאי ולומר אם יתקיים התנאי תהא הבהמה ניתרת ואם לא יתקיים התנאי לא תהא ניתרת, כי אין היתר השחיטה תלוי בו ואין האדם המתיר אלא המעשה בעצמו מתיר.

ולפי זה כתב שאף דין אי עביד לא מהני לא שייך לומר בשחיטה, כי כלל זה שייך רק במקום שהדין נפעל על ידי כח האדם, אבל בשחיטה שההכשר נעשה מאליו, לא שייך כלל לומר שהמעשה לא יועיל, ולכן השוחט בשבת שחיתתו כשרה.

להצילו מן האיסור, א"כ אף בתקיעה בשופר של עולה יש לנו לומר שלא תועיל תקיעתו ונמצא שלא נהנה כדי להצילו מאיסור מעילה, אבל אם נפרש את דברי רבא שהם בגדר "סימן", והיינו שהתורה לא נתנה כח לאדם לפעול נגד רצונה, א"כ לעולם יש לדון על גוף העבירה אם היא נעשית נגד התורה, וכיון שעל הנאה לא שייך לדון שלא יהנו מעשיו א"כ אף באופן שההנאה היתה על ידי מעשה של תקיעה אין דנים על התקיעה שהיא קיום דין נגד התורה, אלא על עיקר האיסור שהוא ההנאה [כי יסודו של רבא הוא שלא שייך ליצור חלויות נגד התורה, ולכן לעולם דנים על גוף האיסור ולא על אופן עשיית האיסור], וכיון שהוא דבר שאי אפשר לבטלו א"כ אף לרבא אי עביד מהני.

ז. ויש להוסיף, שלכאורה אף בציור שמל בשבת מילה שלא בזמנה שפסק רע"א (הובא לעיל) שיצטרך להטיף דם ברית ועל ידי כך נצילנו מן האיסור, הוא גם תלוי בספיקו של רע"א, שהרי עיקר האיסור הוא מה שמוציא דם בשבת, אלא שבמקרה דידן ההוצאת דם היתה על ידי מעשה מילה ואם נאמר שלא קיים מצות מילה נמצא שקלקל ולא עבר איסור, אבל כשאנו דנים על עצם האיסור של הוצאת דם לא שייך לדון בו שלא מהני שהרי במציאות הוציא דם ולא שייך לומר שלא יהנו מעשיו, ואף שההוצאה היתה על ידי מעשה מילה אין דנים להצילו מן האיסור, כי דברי רבא לא נאמרו בגדר "סיבה" להצילו מאיסור, אלא רק בגדר "סימן" שיש לדון על פיו אם קיום הדין והחלות תלוי במעשה האיסור, ולכן לעולם דנים על גוף האיסור אם שייך לומר בו שלא יהני, [אמנם לכאורה יסוד זה שלא

ויש לבאר את דבירו כפי ההבנה בדברי המהרי"ט שרבא חידש שאין בכח האדם לפעול חלות וקיום דין נגד רצון התורה, ולכן רק כשהאדם עצמו יוצר את החלות שייך לומר לא מהני, אבל במקום שהאדם רק עושה את המעשה לא שייך לומר שלא

יועילו מעשיו כי לא קיים דין נגד רצון התורה, משא"כ אם נבאר את דברי רבא שבכל מקום שייך להצילו מן האיסור צריך לבטל את המעשה, א"כ אף בשוחט בשבת נאמר שלא יועילו מעשיו ונמצא שקלקל בשבת ופטור.

בגדר קדושת חרמי כהנים

שאינה קודש אלא שייכת לכהנים]. ויש מכך כמה נפק"מ וכפי שיבואר.

ב. והנה כתבו התוס' (תמורה לב, א) לחלק בין חרמי כהנים לחרמי בדק הבית, "שאם אמר הרי עלי מנה לבדק הבית חייב דאמירה לגבוה כמסירה להדיט, אבל חרמי כהנים ודאי אם אמר הרי עלי מנה לחרמי כהנים אם ירצה יחזור בו דאמירה להדיט לאו כלום היא". והשפת אמת (שם) הקשה, "ודבריהם תמוהים בעיני דהא קדש הם לה' ונתנן לכהן, ולמה לא יתחייב בהרי עלי, כדאי' בערכין שהם בבית בעלים הן כהקדש לכל דבריהן".

ובמנחת חינוך (מצוה שנז) ביאר את דבריהם, "אף על פי דכל זמן שהוא בבית הבעלים הרי זה קודש, מ"מ כיון דהעיקר ליתן לכהנים והוי חולין לא שייך אמירה לגבוה ולא נדר כלל". וכ"כ בהמשך דבריו לדון בספק חרמי כהנים אם הוא ספק איסור או ספק ממון, וכתב עפ"י דברי התוס' שהוא ספק ממון והולכים לקולא, וביאר "אף דקודם שבא ליד כהנים הרי הוא הקדש מ"מ העיקר הוא מתנות כהונה וכו', וממילא כיון דלא חל עליו נתינה לכהן מחמת ספק ממילא אין קודש ג"כ קודם ביאתו ליד כהן, דדוקא בחרמי

א. "אך כל חרם אשר יחרם איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחזתו לא ימכר ולא יגאל כל חרם קדש קדשים הוא לה'" (כז, כח). ודרשו פסוק זה בחרמי כהנים, שאם החרים את נכסיו לכהנים, יש לו ליתן את נכסיו לכהנים שבאותו המשמר. ושנינו (ערכין כט, א), "חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן שנאמר כל חרם בישראל קדש קדשים הוא לה', נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה".

ויש להסתפק בגדר ההקדש, האם חל על הנכסים קדושה על ידי אמירתו וכשאר הקדש שמקדיש למזבח או לבדק הבית, אלא שדין חרם זה הוא שינתן לכהנים, והכהנים זכו משולחן גבוה, או שאין האדם מקדיש את הנכסים כלל וכל נתינתו היא רק לכהנים, אלא שהתורה חידשה שכל זמן שלא נתן לכהן והחפץ עדיין ברשותו יש לו דין הקדש, אבל אין בו קדושה ממש, [והרי הוא כקונמות שכתב האמרי בינה (נדרים, ט) שאין בהם קדושה אלא רק דין קדושה ויש בהן דין מעילה (וע"ע בקהילות יעקב ערכין, ו), וכן הוא בתרומה שיש בה איסור לזרים אע"פ

כהנים שיבאו ליד כהן גזה"כ הוא דקודם
הוא קדוש, אבל כאן אין צריך ליתנו ליד כהן
דאינו קדוש כלל".

ומבואר מדבריהם שלא שייך אמירה לגבוה
כיון שאינו הקדש, אלא חידשה התורה
שבמקום שמחויב ליתן לכהן את המתנות
כהונה יש דין קדושה על החפץ כל זמן שלא
נתנו, ולכן בספק אם חייב ליתן יש לומר
שכיון שמצד ספק ממון לקולא אינו חייב
ליתן לכהן שוב אין אף דין קדושה על החפץ
בזמן שהוא עדיין בביתו, [ויש בדבריו חידוש
שהדין הקדש הוא כתולדה מחיוב הנתינה, ולכן
במקום שאין חיוב ליתן אין בו דיני קדושה,
ולקמן יבואר יותר גדר זה].

ג. ועוד שנינו (ערכין כח, א), "הכהנים והלויים
אין מחרימין דברי רבי יהודה, ר"ש אומר
הכהנים אין מחרימין שהחרמין שלהן,
והלויים מחרימין שאין החרמין שלהן". ובגמ'
ביארו שאין הכהנים מחרימים כיון
שהחרמין שלהן, והיינו שאף אם יחרימו הם
זוכים בהן מיד. ובשיטה מקובצת כתב
להקשות בשם הרא"ש, "ותימה מאי נתינת
טעם הוא זה, מ"מ יהא חרם וימעלו בו עד
שיאמר אני רוצה לזכות בו. וכי תימא חצרו
של אדם קונה שלא מדעתו, מ"מ נפקא
מינה אם החרים מטלטליו שהם ברשות
אחר, וצריך עיון".

אמנם הראב"ד (על הספרא בחוקותי. פרשה ה,
פרק יב) כתב על דין זה שכהן אינו יכול
להחרים, "ואי אמרת יהיו יוצאין מתחת ידו
ומתחלקין לכל אחיו הכהנים כדאמרין
בשדה אחוזה של ישראל שגאלה אחד מן
הכהנים וכו', הא לא דמי דהתם במקדיש

איירינן והמקדיש לשמים זכה בה ונתנו
לכהנים, אבל במחרים כיון דניכסי כהן נינהו
ולא קדשי שמים דהא לא צריכי פדייה כלל
משום הכי כי מחרים להו כהן לאלתר זכי
איהו בגווייהו הילכך אין מחרימין".

ונראה שהראב"ד והרא"ש נחלקו בחקירה
הנ"ל, שהראב"ד סבר שחרמי כהנים הם
מתנות כהונה וחיוב נתינה לכהן בלבד, אלא
שיש גזירת הכתוב שיש בהם דין קדושה עד
שימסרם לכהן, וכיון שהכהן שהחרים אינו
צריך למסור לכהן אחר אלא זוכה בהן מיד,
א"כ שוב אין בהם אף דין קדושה, ולכן אין
הכהנים יכולים להחרים. אבל הרא"ש
שהקשה ששייך מעילה קודם שהכהן זכה
בהן, ע"כ שסבר שבעצם החרם יש קדושה
והכהנים זכו משולחן גבוה, ואין הקדושה
כתוצאה מדין הנתינה, אלא הוא דין בפ"ע
שיש בחרם קדושה, ולכן שייך מעילה כל
זמן שהכהן לא זכה בחפץ.

וכן כתב החזון איש (בכורות כב, ד), "וענין
קדושת חרמים, נראה שאין זו קדושה לזמן
עד שיבוא ליד הכהן, אלא נתינתו לכהן זוהי
מצותה של חרמים ובה פוקעת קדושתן
ונעשים חולין כדבר שנעשית מצותו".
ומבואר כדברי הרא"ש שהקדושה חלה על
ידי האדם, והיא פוקעת על ידי זכיית הכהן
בחפץ.

ד. ועוד אמרו (נדרים יח, ב) בדין התפסה
בנדרים שצריך להתפס בדבר הנדור, שיש
חילוק אם אמר הרי עלי כחרם, שאם אמר
כחרם של שמים הוא אסור כיון שהוא דבר
הנדור שקדוש לגבוה, אבל אם אמר כחרם
של כהנים מותר, כיון שהם חולין ואינם
קודש.

וכתבו התוס', "ואף על גב דכל זמן שהן בבית הבעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהם וכו', שמא דעתו לאחר שהן באו לידי הגזבר שהן כחולין לכל דבריהם". וכ"כ הרא"ש שסתם חרמים משמע שכבר באו ליד הכהן.

אמנם הנימוקי יוסף כתב שחרמי כהנים הם דבר האסור (ואין מתפיסין בו) וחרמי גבוה הוא דבר הנדור.

ובפשוטו יש לומר שהם נחלקו בגדר הקדש של חרמי כהנים, שתוס' והרא"ש סברו שהוא דבר הנדור, וההקדש הוא מכח האדם, ולכן הוצרכו לפרש שכוונת הנודר היתה על הזמן שכבר באו ליד כהן ואין איסור כלל. והנמוק"י סבר שההקדש אינו מכח האדם אלא הוא גזיה"כ שיש לו דין הקדש כל זמן שהוא בבית הבעלים, אבל אינו דבר הנדור אלא הוא כדבר האסור מדיני התורה ולכן לא שייך להתפס בו.

ה. עוד שנינו (ביצה לו, ב), שאין מחרימין ביו"ט ובשבת. ופירש רש"י, שאסור לומר הרי בהמה זו חרם וסתם חרמים הם לבדק הבית. ובתוספות יום טוב (פרק ה משנה ב) ובחידושי מהרי"ח העירו מדוע רש"י (והרע"ב) לא פירשו שהאיסור הוא אף בחרמי כהנים.

ויש לומר, שרש"י סבר שהאיסור הקדש בחרמי כהנים אינו משום שיוצא מרשות הדיוט לרשות גבוה, אלא הוא דין איסור מחמת שנתחייב במתנות כהונה, ואין זה דומה כלל למקח וממכר, ולכן מותר להחרים בשבת.

ו. ונראה שכן היא שיטת רש"י בעוד כמה מקומות בש"ס. לגבי פטור נזיקין להקדש (בבא קמא ו, ב) אמרו שאם שור של הדיוט

נגח שור של הדיוט פטור, ופירש רש"י שלא אמרו ציור ששור אכל שדה של הקדש, כיון שאם הזיקה שדה חרם הרי הוא ניתן לכהנים ואינו הקדש. ובשדה של בדק הבית הרי המקדש פודה אותן מיד. ולכאורה צ"ב שהרי בחרמי כהנים כל זמן שהשדה לא הגיעה ליד הכהן הרי דינה כהקדש ואם הזיקה הבהמה את השדה באותו הזמן הוא פטור.

וע"כ שרש"י סבר שכבר מתחילת אמירתו הוא ממון כהנים וכשאר מתנות כהונה, אלא שיש דין איסור כהקדש כל זמן שהחפץ בידו, אבל אינו כהקדש ממש שיש בו פטור של נזיקין.

וכן פירש מה שאמרו (קידושין סג, ב) "בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, בתי זו בת י"ב שנה ויום אחד, נאמן לנדרים ולחרמים ולהקדשות ולערכים". ופירש רש"י שחרמים היינו חרמי בדק הבית. ולכאורה צ"ב מדוע לא פירש שנאמן אף לענין חרמי כהנים. אלא שרש"י סבר שחרמי כהנים דינם כדין ממונות כיון שהם מתנות כהונה, והאיסור הוא כתולדה מהחויב נתינה, ולכן אין האב נאמן על כך, שהרי נאמנותו הוא מדין עד אחד נאמן באיסורין, אבל בממונות אינו נאמן, ולכן פירש רש"י שחרמים היינו רק לענין חרמי בדק הבית.

וכן נקט רש"י (ראש השנה ד, א) באיסור בל תאחר בדיני החרמין שהם בחרמי גבוה. ובתוס' כתבו שה"ה בחרמי כהנים. ויש לומר שרש"י לשיטתו שסבר שאין בהן קדושה אלא הם מתנות כהונה ולכן אין בהם איסור בל תאחר, ואע"פ שיש בהם דין הקדש עד

שימסרנו לכהן אבל אינם הקדש אלא רק דין הקדש בהן.

ז. והנה כתב הרמב"ם (ערכין ו, יז), "המחרים חצי עבדו ושפחתו הוא והכהנים שותפין בו, אבל אם הקדיש או החרים לשמים חצי עבדו כולו קדש". וביאר הצפנת פענח (שם) שחרמי כהנים אינו בגדר הקדש אלא הוא רק גזיה"כ שהוא קדוש, ולכן אין בו דין פשטה. והוא כיסוד הדברים הנ"ל.

ועוד כתב הרמב"ם (שם, ה), "ואחד המחרים קרקע או מטלטלין הרי אלו ניתנין לכהן שבאותו משמר בשעה שהחרים". ולכאורה צ"ע מדוע ניתנים החרמים למשמר המשמש בשעה שהחרים ולא למשמר בשעת הנתינה, וכשאר מתנות כהונה שהם ניתנים למשמר שבשעת הנתינה (עי' רמב"ם ביכורים א, י), וכן כתבו התוס' (ב"ק קט, ב) לענין גזל הגר שיש ליתנו למשמר של שעת הנתינה ולא למשמר של שעת מיתת הגר, והוכיחו כן מכל הקרבנות שאין הולכים אחר שעת החיוב ליתנו לאותו משמר שהיה באותה שעה שנדר או שנדב או שחטא שהוא מתחייב בה, אלא הולכים אחר שעת ההבאה. וא"כ צ"ב מדוע בחרמים יש ליתנם כפי שעת החרם.

וביאר הגר"א קוטלר זצ"ל (משנת ר"א נדרים, יג) שהחילוק הוא ברוו, שגזל הגר דומה לקרבנות שהכהנים זוכים בו משולחן גבוה, וכמו שאמרו (ערכין כח, ב) "קנאו השם ונתנו לכהן שבאותו משמר", וכיון שזמן הזכיה של הכהנים הוא בשעת הנתינה לכן הוא ניתן

לכהנים שנמצאים במשמר של הנתינה, משא"כ בחרמי כהנים שחלות דין החרם הוא מתחילה לכהן, והוא כבר ממון הכהנים מתחילתו, לכן המשמר הזוכה בו הוא המשמר של אותה שעה שהחרים.

ח. ובמנחת חינוך (שם) כתב להסתפק אם שייך בעכו"ם דין חרמי כהנים, וצדדי הספק הם שאם דינם כמתנות כהונה אין עכו"ם יכול להחרים לכהנים כיון שלא נתרבה בדין מתנות כהונה, אבל אם דינם כהקדש א"כ כשם שיכול להקדיש ולנדור כמו כן יכול להחרים. וזה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל.

וכן הסתפק אם מופלא סמוך לאיש יכול להחרים לכהנים. ואף נידון זה תלוי בגדר ההקדש עד שיבוא לכהן, שאם דינו כהקדש א"כ מופלא הסמוך לאיש יכול להחרים, אבל אם דינו כמתנות כהונה ורק יש בו דין הקדש כל זמן שהוא בידו א"כ אין מופלא סמוך לאיש בכלל דין חרמים.

ועוד יצא לדון אם יכול לחזור בו תוך כדי דיבור, כיון שבהקדש תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי, ויש להסתפק אם אף בחרמי כהנים הוא כן.

וכן הסתפק לפי דעת רש"י (גיטין יב, ב) שאין הקדש חל על פחות משהו פרוטה, אם החרים לכהנים חפץ פחות משו"פ אם חל החרם או לא. וכל הספיקות הנ"ל תלויים אם ההקדש הוא כתולדה מחיוב המתנה או שהוא דין בפ"ע, ודו"ק.