

על הפרשה

כי תצא

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ה' אלקיך בידך ושבית שביו" (כא, י)

ומובא בזוהר שהוא רמז למלחמת היצר.

כתב **החפץ חיים צ"ל** לבאר לפי זה את הפסוקים, "כי תצא למלחמה על אויביך", שהוא היצר הרע שנקרא אויב, אז בודאי "ונתנו ה' אלקיך בידך". וממשיכה התורה ואומרת "ושבית שביו" ולא כתוב "ושבית שבי", והיינו, שכאשר תשוב בתשובה שלמה אז יתהפכו העבירות לזכויות ותוציא מידו אף את הגזלה שגזל כבר ממך.

"וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה" (כא, יא).

כתב רש"י, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי צ"ל** כשהיה בלונדון היה מוסר שיעור חומש בליל שבת בפני צעירים רחוקים מהיהדות שהיו זקוקים לקירוב.

וסיפר, שכאשר הגיע השבוע של פרשת כי תצא, שקורים בה את הענין של יפת תואר, התעמק מאוד במשך כל השבוע וחשב איך לבאר להם את הפרשה הזו. ואמר שהשקיע בזה הרבה מחשבה וכשהגיע ליל שבת עדיין לא היה לו מה לומר להם, והתפלל אל ה' שיתן דבר בפיו, ובמשך סעודת שבת היו רעיוניו שקועים מאוד בזה, עד שלפתע האיר ה' את עיניו.

וכשבאו התלמידים לשיעור, אמר להם, עוד לפני שאנחנו פותחים את החומשים ללמוד את הפרשה, דעו לכם כי היום נלמד פרשה שעושה אותנו אחראים ומחויבים לשמירת כל התורה כולה. היום נלמד בתורה שדבר שאין ביכלתו של האדם להתגבר על יצרו, התורה מתירה לו לעשותו, ולכן התורה התירה יפת תואר, וממילא זו הוכחה שכל מה שהתורה אסרה עלינו אנחנו מסוגלים לקיים.

"וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה" (כא, יא).

כתב רש"י, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע.

ויש לבאר, וכי מפני שהיצר הרע מתגבר על האדם נתיר לו לעבור עבירה כדי למלאות את תאות לבו, וא"כ נתיר לו כל איסורים שבתורה מטעם מוטב שיעשה בהיתר ואין לדבר סוף.

ותירץ **בס' בית יצחק** (עה"ת) באופן נפלא, שמדרך היצר הרע לפתות לאדם רק לדבר שהוא עבירה ואיסור אבל לא לדבר היתר כי מים גנובים ימתקו, ובעבירה זו במצבו שנמצא במלחמה קשה מאוד להתגבר על היצה"ר, ובקל היה אדם נופל באיסור יפת תואר חלילה, ולכן התירה התורה איסור זה, כדי שלא יתגרה בו היצה"ר כי הוא דבר מותר.

"וראית בשביה וגו' וחשקת בה וגו' והיה אם לא חפצת בה" (כא, יא-יד).

יש לבאר את החילוק בין חשק לחפץ, ומדוע בתחילה נאמר שחשק בה ובסוף שלא חפץ בה.

ביאר זאת המגיד מדובנא, שחשק הוא רצון רוחני, וחפץ הוא רצון גשמי. וכשיש לאדם רצון גשמי הוא לא יכול לחכות ולהמתין, ותאוותו לא נותנת לו מנוח והוא מבוהל ומפוחד לקיים את תאוותו, אולם כשחשקו בא מתוך הכרה שכלית ורוחנית הוא יכול להמתין עם העשייה, וכמו שמצינו אצל יעקב אבינו שאף שהמתין להינשא לרחל היו בעיניו כימים אחדים, וזה משום שרצונו היה רוחני ולא היה ממחר לעשות את הדבר.

וזה כוונת הפסוק, שהיצר בא לאדם בזמן המלחמה ומייעץ לו לחשוק ביפת תואר, ומשכנע אותו שעל ידי כך הוא יהיה פנוי לעבודת ה', ולכן צוה התורה שהאדם יבחן את עצמו האם הוא יכול לחכות ולהמתין עם רצונותיו, ובתוך זמן זה יתבונן האם יש בה את המעלות שהוא חשב, אולם בסוף כתוב "אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה" שיתברר לאדם שהכל היה רק חפץ ורצון גשמי ולכן ישלחה מביתו.

"ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים" (כא, יג).

כתב הזוהר, שהוא רמז לחודש אלול שבו אדם צריך לבכות על מעשיו אשר עזב את אביו שהוא הקב"ה ואמו שהיא כנסת ישראל. [ע"ע באור החיים].

"כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם" (כא, יח).

כתב הגאון ר' אייזיק שר צ"ל, הרגשתי שצריך להתבונן עד כמה החיוב עלינו להתחנך כל אחד, שלא יהיה בן סורר ומורה כנגד עצמו, כנגד שכלו, ויירא לנפשו, שהרי ביום הדין הגדול הוא עומד לפני אביו שבשמים, ומבקש ממנו אל תבוא במשפט עמנו, רק רחמינו כרחם אב על בנים.

אבל הרי מצינו שהאב והאם גם יחד, בגודל רחמיהם על בנם יקירם, תופסים בו ומביאים אותו למשפט ולסקילה, בידיעתם הברורה שמוטב שימות זכאי ואל ימות חייב, כי התייצב על דרך לא טוב, ורע לא ימאס, וירד מדיוטא לדיוטא באין מעצור, א"כ עלינו לרעוד ולחרוד, וכל ישראל ישמעו וייראו, שלא תביא חלילה בקשה זו עצמה של רחמינו כרחם אב על בנים לכך, שיאמר לנו האב הרחמן, מוטב שימות זכאי וכו'.

ישמעו הכל ויראו מהי התוצאה של "ויסרו אותו ולא ישמע אליהם", שהרי אנו "גונבים משל אבינו לקנות בשר ויין", נוטלים שפע שניתן לנו כדי להתעלות ברוחניות ומשום אותו להנאת עוה"ז, וכדברי האבן עזרא "והנה זה כמו אפיקורוס, כי לא יבקש חיי העולם הזה, כי אם להתענג בכל מיני מאכל ומשתה", וכדי שנוכל לבקש "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים"

מוכרחים אנו לעזוב את ההשקפות האלו, ולעשות הכל למען שמו יתברך, ונוכל לבקש חיים "למענך אלקים חיים".

"כי יהיה לאיש בן סורר ומורה" (כא, יח).

אמרו חז"ל (סנהדרין עא, א) בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש וקבל שכר.

הקשה **מרן הגרי"ס זצ"ל** (אור ישראל, לא), שלכאורה תמוה מאוד, האם אין די בשאר חלקי התורה אף אם אלף שנים יחיה האדם לדרוש בהם ולקבל שכר.

וביאר, שיש בתורה חוקים ומשפטים, ואף את המשפטים שמבינים בשכל אם לא היה חוק המחייבם היה מקום לשכל לטעות בהם ולהתירם במקומות ובאופנים מסוימים, ורק לאחר שיש חוק גם השכל יכול להבין ולקבל את טעמיהם, וכמו בחוקי המדינה שחייבים חוק אף לדברים המובנים בשכל, כי השכל יכול להבין רק לאחר שיש חוק חזק המחייבו להתנהג בצורה מסוימת ואז אף שכלו מסכים לקבל את החוק.

וגם בלימוד התורה, יש בה חוק ומשפט, שהדעת נותנת שצריך ללמוד את התורה כדי לדעת איך לקיים את המצוות, אבל נוסף בה אף חוק שצריך ללמוד אף בלא לבוא לידי מעשה, והלימוד בעצמו הוא מצוה, וזה התורה למדתנו בפרשת בן סורר ומורה, שאף שפרשה זו לא היתה ולא תהיה צריך ללמדה, כי הלימוד בעצמו הוא מצוה, וזה מלמד על כל מצות לימוד התורה, שיש בה אף חוק חוץ מהמשפט.

ועל פי זה ביאר מה שאמרו (נדרים פא, א) שנחרב הבית מפני שלא ברכו בתורה תחילה, וצריך להבין איך יתכן כזו עצלות שלא רצו לברך על התורה.

אלא יש לבאר, שהרי אמרו (מנחות מב, ב) שאין מברכין אלא על מצוה שעשייתה גמר מצותה (וכגון מילה), אבל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה (כגון תפילין שאין מברכין על עשייתן עד שיקשרם) אין מברכין עליה, ולכן הם לא רצו לברך, כי על הלימוד של התורה מצד החלק המשפטי שהוא כדי לדעת איך לקיים לא צריך לברך, כי אין זה גמר המצוה, ועיקר הברכה נתקנה על החלק שהוא חוק ומצוה ללמוד אף בלא לקיים, ובזה הם טעו שלמדו רק על מנת לקיים ולכן הם לא בירכו בתורה תחילה.

"וכל ישראל ישמעו ויראו" (כא, כא).

אמרו חז"ל (סנהדרין עא, א) וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו, אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש וקבל שכר. ויש להקשות, שאם בן סורר לא היה ולא נברא, מדוע כתבה התורה "וכל ישראל ישמעו ויראו", ואיך יגיעו לידי מורא אם לא יראו את הסקילה בפועל.

תירצו **בעלי המוסר**, ש"דרוש וקבל שכר" ביאורו, שהשכר מפרשה זו הוא המוסר השכל

והשקפת התורה שנלמד ממנה. והתורה מלמדת אותנו מפרשת בן סורר ומורה יסוד גדול בהשקפת בן ישראל על חיי האדם בעולמו.

והוא, שכל חיי האדם בעולם הזה הוא כדאי רק אם הוא פרוזדור לחיי העולם הבא, ולכן, כשאב ואם רואים שבנם בתחילת חייו קבע מגמת ותכליתו לחיי עולם הזה לחוד, ואין סיכויים שיחיה חיים אשר יביאו אותו לידי חיי העולם הבא, אז למרות האהבה העזה הנטועה בקרבם אליו, עליהם להביאו לבית דין בכדי שימות זכאי ואל ימות חייב, והוא מפאת שאין ערך לחיי עולם הזה לעומת חיי עולם הבא, ולכן כדאי שימות זכאי תיכף, ואל לו לחיות חיים מבוססים על חיי העולם הזה.

וזה מה שכתוב "וכל ישראל ישמעו ויראו", שילמדו מוסר השכל מהפרשה, שכל חיים שאינם מביאים את האדם לחיי העולם הבא אינם שווים כלום, ולכן אע"פ שבן סורר ומורה לא היה ולא יהיה, אבל לימוד פרשה זו תביא את האדם לידי יראת שמים.

"לא תוכל להתעלם" (כב, ג).

כתב רבינו יונה (שערי תשובה ג, ע), הוזהרנו בזה שלא להתרשל מהצלת ממון חברנו בין מטלטלים בין קרקעות, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"מ לא, א) וכן תעשה לכל אבדת אחיך לרבות אבדת קרקעות, כגון אם היו מים שוטפים ובאים שם חייב לגדור בפניהם, אף כי הוזהרנו להשתדל בהצלת חברנו ולשית עצות לעזרתם בעת צרתם, וכן כתוב (ויקרא יט, טז) לא תעמוד על דם רעך, ואמר שלמה (משלי כד, י) "התרפית ביום צרה צר כחכה", פרוש, אם יש לך כח להציל בעצה או בהשתדלות ואתה מראה את נפשך שאין בך יכולת - יקצר כחך, מדה כנגד מדה. ונאמר אחריו (פסוק יב) כי תאמר הן לא ידענו זה, הלא תוכן לבות הוא יבין, ונוצר נפשך הוא ידע, והשיב לאדם כפעלו. הנה המניעה מן ההצלה ושית עצות על העזר, הקדוש ברוך הוא יחשוב לו כפעלו.

"לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו" (כב, ד).

דייק המשך חכמה, שבפרשת משפטים כתוב "כי תפגע שור איבך או חמורו תעה השב תשיבנו לו" (שמות כג, ד), ומדוע כאן כתבה התורה "אחיך".

וכתב ליישב, שהרי הקשו בפסחים (ק"ג, ב) היאך שונא את חברו והרי כתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך", ותיצו, ששונאו משום שראה אותו עובר עברה.

וחידש המשך חכמה, שכל הדין שמותר לשנוא את חברו זה רק קודם חטא העגל, אשר היו כולם "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אבל לאחר חטא העגל, אם יראה אדם בחבירו שחטא, אסור לו לשנוא, שהרי אם יפשפש במעשיו ימצא שאף בו יש כמה מכשולים ופקפוקים, ורק לאדם שסר מרע וצדיק תמים בדרכיו, לו מותר לשנוא את מי שעובר עבירות. אבל כיון שקשה למצוא אדם כזה כיון שהם מועטים, לכן כאן כתבה התורה "אחיך".

"הקם תקים עמו" (כב, ד).

כתב רש"י, עמו - עם בעליו, אבל אם הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה אם רצית לטעון טעון, פטור.

אמר על כך **החפץ חיים זצ"ל**, שכן הוא בכל עניני האדם, אם מקדש עצמו מלמטה מקדשין אותו מלמעלה, ולכן אם מבקש בתפילה "נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה", אם הוא בעצמו נשמר מזה, אזי מן השמים יעזרוהו, אבל אם האדם עצמו אינו עושה מאומה להשמר מזה, איך יבקש זה מהקב"ה? וכן כשמבקשים בתפילה "והאר עינינו בתורתך", ואם אין אנו יושבים ללמוד כראוי איך אנחנו יכולים לבקש זאת.

והמשיל זאת לאחד שמבקש מחברו להלוות לו סכום מסוים של ממון, והמלוה הסכים, ואמר ללוה שיבוא אליו לביתו ושמה יתן לו את ההלוואה, ואם הלוה התעצל ללכת אין לו להתרעם על המלוה שלא הלוה לו. וכן הדבר בעניננו, שהאדם מבקש מהשי"ת להאיר עינו בתורתו, והקב"ה משיבו, טוב הדבר אשר בקשת, שב אל השולחן קח גמרא או משניות בידך ואאיר את עיניך, אולם אם המבקש ממחר לעזוב את הבית כנסת לעסקיו ואינו שם לבו לעסק התורה, אזי אין תפלתו מתקבלת, ומה שביקש הרי זו תפילת שוא.

"כי יקרא קן צפור וגו' שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים"
(כב, ו-ז).

ואמרו חז"ל (ברכות לג, ב) האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות.

ביאר **הגר"א**, שבכל התורה לא נאמר אריכות ימים כי אם בשתי מצוות, כיבוד אב ושילוח הקן, לפי שאין השלמות ניכרת באדם אלא כשיש לו שתי מדות הפוכות, כגון מדת רחמנות ואכזריות. לפי שכשהאדם נוהג במדה אחת אין הכרח שהוא צדיק, אלא שזה טבעו, לא כן כאשר משתמש לעבודת ה' בשתי מדות הפוכות, כגון רחמנות ואכזריות, אז מוכח שהוא צדיק.

לכך נתן השי"ת לישראל מצוה של רחמנות ככיבוד אב ואם, ושוב נתן להם מצוות שצריכים להתנהג בהם קצת באכזריות, והיינו מצוות שילוח הקן שנוטל הבנים ומשלח האם, ואמרו בירושלמי שכאשר משלח האם לפעמים הולכת היא מחמת צער וטובעת במים.

ולכן כתוב בשתי מצוות אלו אריכות ימים, לפי שבשתי המדות הללו נשלם האדם בתכלית הטוב.

ועל דרך זה פירש את הפסוק בתהלים (קמט, ז) "לעשות נקמה בגוים וגו' הדר הוא לכל חסידיו", שאע"פ שהם חסידים ומתנהגים במדת הרחמים, בכל זאת יעשו נקמה בגוים, שהיא מדה הפוכה, וזה הדר להם.

"כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך" (כב, ח).

כתב רש"י, אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לחרם ושדה ולבגדים נאים. לכך נסמכו פרשיות הללו.

יש לבאר, הרי אי אפשר לחיות ללא בית, אם כן מה כתב רש"י שבגלל שקיים מצות שלוח הקן יזכה לבית חדש בכדי שיוכל לקיים מצות מעקה, והלא הסדר הפוך הוא, שכיון שאדם צריך לגור בבית לשם חיותו, לכך הוא בונה בית, ואז נוסף לו דין התורה לעשות מעקה לגגו, וכיוצא בזה לענין חרם שדה ובגדים, שנזקקים להם עבור פרנסה ומחיה.

ביאר זאת המשגיח ר' יוסף לייב ננדיק זצ"ל (משגיח ישיבת קלצק), שהאמת היא שהקב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, והכוונה היא, שכל הבריאה נוצרה עבור קיום התורה, ורק משום כך נבראה במתכונת התורה, לכן הסדר בזה הוא הנכון, שדוקא מפני שהבית נצרך לקיום מצות מעקה, ואילו החרם נצרך לשם קיום מצוות התלויות בו, לכן בראם הקב"ה באופן זה שיהיו בעולם, ויזדקק האדם למחיתו, ולא להיפך.

"כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך" (כב, ח).

כתב רש"י, אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לחרם ושדה ולבגדים נאים, לכך נסמכו פרשיות הללו.

יש להקשות, שלכאורה מה שמצוה גוררת מצוה, אינו על הבית אלא על מצות מעקה, ומדברי רש"י משמע שגם הבית עצמו נכלל במה שאמרו שמצוה גוררת מצוה, וכמו שסיים "ותגיע לחרם ושדה ולבגדים נאים".

ביאר זאת הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל, עפ"י דברי הרמב"ם (תשובה ט, א) שהאריך לבאר שעיקר שכר המצוות הוא בעולם הבא, וכל מה שייעדה התורה ברכות העולם הזה למקיימי המצוות, היינו שיסורו מהם המניעים מעבודת ה' ויהיה להם רוחב לב ומנוחה שיהא לבם פנוי לתורה ומצוות, ומכאן זה זוכה לשני עולמות, לחיים טובים בעולם הזה שעל ידי כך יוכל לזכות לחיי העולם הבא. ולפי זה מובן שגם הבית עצמו נכלל במצוה גוררת מצוה.

וכן ביאר ה"ש משמואל", והוסיף שזה מה שאנו מתפללים בתפילות הימים הנוראים "זכרנו לחיים וכו' למענך אלקים חיים", שאין אנו מבקשים את החיים כשכר, אלא רוצים אנו לזכות בחיים כדי שנוכל לעשות ולקיים את רצון ה' - "למענך אלקים חיים".

"לא תחרש בשור ובחמר יחדו" (כב, י).

בטעם איסור זה כתב בספר החינוך (מצוה תקנ), "כי מטעמי מצוה זו ענין צער בעלי חיים שהוא אסור מן התורה, וידוע שיש למיני הבהמות ולעופות דאגה גדולה לשכון עם שאינם מיין וכל שכן לעשות עמהן מלאכה, וכמו שאנו רואים בעינינו באותן שאינם תחת ידינו כי כל עוף למיני ישכון, וכל הבהמות ושאר המינין גם כן ידבקו לעולם במיניהן.

וכל חכם לב מזה יקח מוסר שלא למנות שני אנשים לעולם בדבר מכל הדברים שיהיו רחוקים בטבעם ומשונים בהנהגתם כמו צדיק ורשע והנקלה בנכבד, שאם הקפידה התורה על הצער שיש בזה לבעלי חיים שאינם בני שכל, כל שכן בבני אדם אשר להם נפש משכלת לדעת יוצרם".

"ואמר אבי הנער אל הזקנים את בתי נתתי לאיש הזה לאשה וישנאה" (כב, טז).

כתב רש"י, מלמד שאין רשות לאשה לדבר בפני האיש.

עורר על כך הגאון ר' חיים זיצ'ק זצ"ל, שהתורה למדתנו כאן ענין גדול מאוד, והיינו שאף בעת מצוא בשעת הסתערות הרגשות, ואף שהם מסיבות צודקות, יש עליו לכלכל את דבריו ולנהל את מוצא שפתיו בנימוס האפשרי ובשליטה עצמית.

שהנה נצייר נא בנפשנו את מצב נפשה של הנערה הזאת, אשר בעלה החדש משמיץ ומגלה קלונה ברבים, מה מאוד רוצה היא בשעה כזו לשפוך את תמורדי נפשה ולהגן על כבודה, ומכל מקום ציוותה התורה שאף בעת מצב כזה, תהיה דיבורה בנחת, ואין לה רשות לדבר בפני האיש.

יסוד זה אף נלמד מהדין של רודף, שאם רואה אדם שהורג את חברו מותר לו להרגו, אבל אם יכול להצילו באחד מאיבריו אינו רשאי להרגו. ואף כאן בשעת מהומה כזו של הצלת נפש בישראל, מלמדת אותנו התורה איך להתנהג על פי הדין, ואף שרוצה להציל נפש מישראל שלא תיהרג, אבל מוטל עליו שידקדק אם יכול להצילו באופן שלא יהיה על ידי כך שפיכות דמים.

וזו עבודה קשה שאף בעת מעשים הנעשים בחפזון ובעידנא דריתחא, צריך שישלוט עליו כח השכל ולהתנהג כפי דיני התורה.

"לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" (כג, ד).

כתב הרמב"ן, "והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם ואמם מן החרב והשבי, ובזכותו שלחם השם מתוך ההפכה, והיו חייבין לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. האחד שכר עליו בלעם בן בעור והם המואבים, והאחד לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו וכו', והנה עמון הרשיע בזה יותר מכולם, כי בני עשו והמואבים כאשר ידעו שהוזהרו ישראל שלא יתגרו בהם הוציאו לחם ומים חוץ לגבולם, ועמון לא אבה לעשות כן, וזה טעם "אשר לא קדמו", שלא יצאו לקראתם בלחם ובמים כאשר עשו האחרים. ולכך הקדים הכתוב "עמוני" והקדים להזכיר פשעו על דבר אשר לא קדמו אתכם, ואחרי כן הזכיר "מואבי" וחטאתו".

עורר על כך המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שלמדנו מכאן יסוד נפלא, שבשביל הנגישות והיסורים שעשו המצרים לישראל לא הורחקו מכל וכל מקהל ה', ודוקא עמוני ומואבי הורחקו,

אף על פי שהם לא נשתעבדו בישראל כלל, משום שלא קדמום בלחם ובמים, כי אלה המושחתים בהכרת הטוב, היינו השחתה במדות, אינם ראויים לקהל ה' בשום אופן. ולמדנו מכאן מהותן של מדות, שאפי' בעד עבירות לא הרחיקה תורה לאומות העולם מקהל ה' כמו משום "מדות רעות".

וכיון שהמדות הרעות עוברות בתולדה לבניהם אחריהם, לכן התורה אסרה להתחתן עם עמון ומואב לעולם.

ואמר על כך הסבא מסלבודקה זצ"ל שהטעם שהמסכת בעניני מדות נקראת מסכת אבות ולא מסכת מידות, בא ללמדנו שמידות באים בירושה מן האבות.

ומסופר (קונטרס השידוכים להג"ר אליהו ברוך פינקל) על הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל שכשבא לשיבת מיר לבקש חתן עבור בתו, ביקש מהמשגיח ר' ירוחם שימליץ לו על חתן שנולד עם מידות טובות ולא על בחור שנהיה בעל מידות, והצביע לו על הגאון ר' לייב גורביץ זצ"ל. ואף שר' אליהו היה מגדולי המוסר וכל ימיו חניך שעיקר עבודת האדם לתקן את מידותיו, מכל מקום כשעשה שידוך לבתו הוא חיפש אחד שבשורשו יש לו מידות טובות מתוקנות, ולא אחד שתיקן את מידותיו במרוצת השנים, שיש לחשוש שהטבע השורשי שלו יעבור לילדיו.

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור" (כג, ה).

שתי תביעות נתבעו עמון ומואב, האחת - על אשר לא קידמו את ישראל בלחם ובמים ולא נהגו במדת דרך ארץ. והשניה - ששכרו את בלעם בן בעור לקלל את ישראל ולהאבידם. ולכאורה היא תמיהה גדולה, הכיצד באים אנו לדרוש מרוצחים אלו, שביקשו ע"י בלעם להאבד אומה שלימה ובסופו של דבר החטיאום וגרמו למגיפה גדולה, שיתנהגו בדרך ארץ, וכי לא די בתביעה על מעשה בלעם עד שיש צורך להוסיף שגם דרך ארץ לא היה להם.

ביאר זאת המגיד מדובנא, שבאמת שתי התביעות ענין אחד הם. שעיקר הטענה היא "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" אך אם יבואו להצדיק עצמם ולומר שלא היה להם די ממון כדי לספק לחם ומים לאומה שלימה, ניצב מעשה בלעם ומוכיח את שקריהם, וכי מנין היה להם ממון כה רב לשכור את בלעם הרשע לקלל את ישראל ולהחטיאם.

"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה כי תועבה היא לפני ה'" (כד, ד).

צריך לבאר מהי חומרת האיסור שאסרה התורה להחזיר את אשתו לאחר שגירשה, והלא גירשה כדין וכן התחתנה עם אחר כדין וגירשה, ומדוע שלא יוכל להחזירה.

ביאר הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל באופן נפלא. מכיון שהוא גירשה כי מצא בה ערות דבר,

ואף שלא היו לו עדים לכך, אבל כיון שחשדה וראה שהיא אינה מתאימה לאורח החיים שלו, הלך וגירשה, ואף שמסתבר שהיו לו ממנה ילדים, וכבר התרגל לחיי משפחה, ובכל זאת הסכים לוותר על הכל כי ראה שהיא אינה מתאימה לדרגתו.

ואף שלא היה חייב לגרשה, והיה יכול להעלים עין, ובכל זאת מפני צדקת נפשו עמד וגירשה, ואחרי שגירשה הוא עוד יותר השתכנע בצדקת דרכו, שהרי הלכה והתחתנה ושוב התגרשה, ועוד יותר נתבסס חשדו עליה, וכמו שרש"י כותב על הפסוק "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" שהוא הוציא רשעה מתוך ביתו וזו הכניסה.

ולמרות הכל, פתאום הוא רוצה להחזירה, וחוזר בו מכל המחשבות הטוהרות שהיו לו. וזו מה שהתורה תובעת מהאדם, שאם הוא הגיע לידי מחשבה גבוהה ומעשים טובים, אסור לו לרדת ולהפסיק ממחשבות אלו. וכדברי הרמב"ן על הנזיר, שצריך להביא קרבן משום שהיה לו להמשיך את נזירותו, והתביעה על אדם שהתעלה הרבה יותר גדולה, כיון שכבר התעלה והיה אסור לו ליפול מעליה זו.

"זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים" (כד, ט).

עורר הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל, שתי פרשיות של זכירה הן, זכירת מעשה עמלק וזכירת מעשה מרים, ובעמלק מבואר העול שבמעשיו, ובמרים מבואר חומר העונש.

ולכאורה איך יתכן להשוות שני מעשים אלה באיזה צד שהוא, והיאך השוותה התורה מעשה של הגרוע והשפל ביותר ממין הברואים, למעשה של מרים שהיתה נביאה.

אלא, ששתי הזכירות הללו באים ללמדנו על שתי הקצוות ממש אשר נמצאים אצל האדם, וממרים עלינו ללמוד את מעלת האדם, שיתכן שיגיע למעלה עליונה כזו שכל חטא קל שבקלים יהיה ככתם, וממעשה עמלק אנו לומדים להיפך, שיתכן שאדם זה שנברא בצלם להיות סגולת הבריה, יבוא לידי שפלות כזו עד שיגיע למעשה עמלק, ולכן יש לזכור שתי זכירות אלו.

"זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים" (כד, ט).

הרמב"ן כתב שפסוק זה בא להזהיר על חטא לשון הרע, והוא מצות עשה שנזכור מה שקרה למרים שדברה לשון הרע על אחיה.

הקשה הסבא מקלם זצ"ל, מדוע התורה ספרה לשון הרע על מרים. וכתב לחדש, שכדי ללמד אחרים את חומרת החטא מותר לספר לשון הרע, ואדרבה זכות הוא למרים שילמדו ממנה כי צריך להיזהר בחטא זה. וכן התורה ספרה את חטאי דור המדבר כדי שילמדו מהם היאך להתנהג בדרך הטובה, ומצוה לספר סיפורים אלו.

**"כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה למען
ברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידיך" (כד, יט).**

מסופר בספר **תולדות אדם**, פעם אחת ישבו תלמידי חכמים מובהקים ובתוכם **הגדול הצדיק ר' זלמן מוילנא זצ"ל**, ענה אחד מהם ואמר, הנה שמעתי בימי חרפי מחכם אחד שאמר, מצוה אחת יש בתורה, ובכל עת שמתאמץ האדם לעשותה ורודף אחריה היא בורחת ממנו ואינה משיגה לעולם, אולם כאשר יסיח דעתו ממנה ישיגנה לפעמים לקיים אותה. ויחרישו כולם כי לא מצאו מענה.

ויען ר' זלמן ואמר כנים דברי החכם, ותוספתא מפורשת היא (פאה ג, ח) וזה לשונה, מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו, ואמר לבנו צא והקריב עלי פר לעולה ופר לשלמים, אמר לו אבא מה ראית לשמוח במצוה זו מכל מצות האמורות בתורה, אמר לו כל מצות שבתורה נתן לנו המקום לדעתנו זו שלא לדעתנו, שאילו עשינוה ברצון לפני המקום לא באת מצוה זו לידינו, אמר לו הרי הוא אומר כי תקצור קצירך וגו' קבע לו הכתוב ברכה, והלא דברים קל וחומר, מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלין עליו כאילו זכה, המתכוין לזכות וזכה על אחת כמה וכמה.

והגיד כל לשון התוספתא בעל פה כאילו שנה אותה בזו הרגע כמה וכמה פעמים.

"לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה" (כה, יג).

כתב רבינו יונה במשלי (כ, י) "בא הכתוב ללמד שהוא עובר עליו משעת עשייה, אף על פי שלא נמדד בהן ולא הונה בהן וכו' והנה יתעב השם האיש אשר בידו עון אבן ואבן הרעות, אף על פי שלא חטא בהן, מפני שמזמנות להכשיל ולהחטיא, ולא יתכן שיטהר מחטאתו עמהן. והשנית כי אבן ואבן תועבת השם, מפני שנתכון לעשות בהן עול אף על פי שלא חטא בהן, א"כ האדם נתעב על כונת לבו הרעה ומדותיו הרעות".

מיסוד דברים אלו עורר **הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל**, שיש שהאדם שקוע בים התלמוד, באוירה של תלמידי חכמים וצדיקים, והוא מתאבק בעפר רגלי החכמים, ובכל זאת אם נטיותיו הן לחיי העולם הזה, ויש שעוברות עליו רוח קנאה ותמהון לבב על המצליחים בשוק החיים, וכל מחשבותיו נוטים מעבר לגדר הקדושה והטהרה, לרשות הרבים של החולין, הרי איש כזה נידון לפי נטיית לבו.

ואף שלמעשה הוא נשאר יושב ומחובר לאהלי התורה והטהרה, אבל אם בפנימיות נפשו יחוג וינוע, ומהסס באושר תורתו ויראתו, ומהרהר ונדמה לו ששם ברחובות האושר והכבוד והתענוג, הריהו נדון על קנאתו וגעגועיו ותאות חשקו לעולם הזה.

סוגיות ועיונים

בבן יחיד אם דינו כבכור לירושא

מהירושא [ובפוסקים דנו גם מצד כוונת הנותן האם כוונתו ליתן בעין טובה וגם מצד בעל השטר על העליונה, עיין בדבריהם].

ועוד נפק"מ, שבכור אינו נוטל בראוי אלא במוחזק, ולכן בנכסים הראויים לבוא אין הבכור זוכה בהם, והבת תטלם מצד השטר חצי זכר.

ג. ובש"ת שבות יעקב (ג, קעד) הביא את דברי הדיין הגאון ר' צבי הירש מברלין שסבר שאין חלק בכורה אלא אם יש עוד אחים, והביא ראיה מדברי הרשב"ם (ב"ב קכז, א) שפירש מה שאמרו שטומטום שנקרע ונמצא זכר אינו ממעט בחלק הבכורה. וכתב, שאותו טומטום שנקרע ונמצא זכר אם הוא פשוט ואינו בכור, וכל נכסי האב תשעה מנים, והן שלשה בנים בכור ופשוט וטומטום, חולקים הנכסים תחלה לשלשה חלקים כאילו אין כאן כי אם בכור ופשוט והטומטום כמאן דליתיה, ומגיע לחלק הבכור ששה מנים שהן ב' חלקים, לפי שהבכור נוטל פי שנים בפשוט, נמצא חלק בכורה שלשה מנים. חוזרים וחולקים הששה מנים הנותנים בין שלשתן, נמצא הבכור נוטל חמשה מנים והטומטום והפשוט נוטלים כל אחד שני מנים, אבל אי הוה ממעט לא היה נוטל הבכור אלא ארבעה וחצי מנים פי שנים כנגד כל אחד, דנהי דאינו

א. "כי את הבכר בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו" (כא, יז). יש להסתפק בבן יחיד והוא בכור שנוטל את כל נכסי אביו אם יש בו דין ירושת בכורה, והיינו שאינו נוטל את הנכסים רק בתורת פשוט אלא מעורב בו אף חלק בכורה. או שאין נקרא בכור אלא למי שיש אחים חוץ ממנו, אבל אם הוא היורש היחידי אין ירושת בכורה כלל בחלקו, ונוטל הכל מדין פשוט.

ב. וכבר דנו בזה גדולי הפוסקים (עי' פתחי תשובה חו"מ רפא, ז), וכתבו שנפק"מ במקום שיש עוד בת שכתוב לה שטר חצי זכר (והיינו שטר חוב שכתוב לבתו בזמן חתונתה שהוא חייב לה סכום כסף גדול (יותר מהירושא) וזמן פרעון חוב זה הוא שעה אחת לפני מיתתו, אולם ביד היורשים ליתן לה חצי ממה שבן זכר מקבל בירושא ועל ידי כך היא תוותר על החוב, עי' ברמ"א חו"מ רפא, ז. שנקט שזה מועיל מדין אודיתא), וכיון שהבת צריכה לקבל חצי מירושת הבן, יש לדון אם דינה לקבל חצי מכל הנכסים, כיון שיש רק בן אחד וכל ירושתו כדין פשוט, ולכן הבת תקבל חצי מהירושא, או שיש בירושתו אף חלק בכורה, והבת צריכה לקבל חצי מחלק הפשוט ולא מחלק הבכורה, ולכן הוא יקבל ד' חלקים והיא תקבל חלק אחד

ממעט חלק בכורה אבל חלק פשוט מיהא ממעט מכולן.

ולכאורה אם יש דין בכור גם כשהוא יורש יחיד, מדוע הוצרך הרשב"ם לבאר שהם היו שלושה בנים והיה עוד בן וטומטום, היה לו לכתוב שהיו רק שני בנים הבכור והטומטום, והטומטום אינו ממעט בחלק הבכורה ולכן הבכור נוטל חצי מהנכסים מדין בכורה וחצי מדין פשוט, וכיון שהטומטום אינו ממעט בחלק בכורה, אם כן יטול הבכור חצי מהנכסים מדין בכורה, ובחצי השני יחלוק עם הטומטום.

וכיון שלא ביאר כן ע"כ שאין דין בכורה אם הוא יחיד, ולכן הרשב"ם הוצרך לבאר שהיה עוד בן, ואז שייך דין שהטומטום אינו ממעט בחלק הבכורה אלא בחלק הפשוט.

נמצא, שאם יש רק בכור ופשוט, כיון שאין כאן חלק בכורה, הבכור והטומטום חולקים חצי חצי בנכסים.

ד. אמנם ר' דוד אופנהיים זצ"ל (מובא בשבות יעקב, שם) דחה שאין לדקדק כן מדברי הרשב"ם שנקט בציור כזה עם עוד אח, ואף הרמב"ם (נחלות ב, ד) הביא דין זה בציור של ד' אחים, וכתב, כיצד אינו ממעט בחלק בכורה, הרי שהיה לו בן בכור ושני פשוטים וזה הטומטום שנקרע ונמצא זכר, הבכור נוטל רביע הממון בחלק הבכורה וכאילו אין עמו אלא שני הפשוטים בלבד, וחצי ורביע הנשאר חולקין אותו שני הפשוטין עם הנקרע ועם הבכור בשוה. ומדוע הוצרך הרמב"ם לצייר ד' אחים והלא היה יכול

לפרש דין זה בג' אחים וכדברי הרשב"ם, אלא שאין לדקדק בדבריהם ונקטו כל אחד לפי דרכו.

ועוד הקשה, שלא מסתבר לומר שאם יהיה עוד אח הטומטום יקבל רק שני מנים (בציורו של הרשב"ם שהיה ט' מנים), ואם אין עוד אח הטומטום יקבל חצי מהנכסים, וכתב "שומו שמים על זאת לא זו העיר ולא הדרך".

ה. ובשו"ת בית יצחק (חו"מ, מ) כתב לדחות את הראיה מהרשב"ם, וביאר שהרשב"ם והרמב"ם נקטו דין זה של טומטום במקום שיש עוד אחים ולא נקטו בבכור וטומטום לבד, כדי לחדש עוד דין, כי לכאורה האח יכול לטעון לטומטום שהוא מזיקו, שהרי אם הוא היה זכר ודאי לא היה נוטל הבכור חצי מהנכסים מדין בכורה אלא רק פי שנים משניהם (או משלשתם - לרמב"ם), וכיון שטומטום אינו ממעט חלק בכורה הוא מפסיד את האח השני. ואע"פ כן אין זו טענה כי הטומטום אינו עושה פעולת ההיזק רק שהתורה גזרה זאת ומכח התורה בא ההיזק על שניהם. ולכן נקטו הרשב"ם והרמב"ם ציור זה עם עוד אחים כדי לחדש דין זה.

ולמד מכאן הבית יצחק, שבשותפין בחצר שאין בה כדי חלוקה, שאין יכולין לכוף זה את זה לחלוק, והיה חוק באותו מקום שאם משכירים אף חלק קטן מהחצר צריך לשלם מיסים על כל החצר, ואחד מהשותפין רוצה להשכיר את חלקו, וחבירו טוען שהוא מזיקו שיצטרך לשלם מיסים. ופסק הבית

יצחק שאין זאת טענה, כי הוא עושה כדין שהרי מותר לו להשכיר את חלקו בחצר, ואף שהשני יפסיד מכך אין זה היזק שלו, אלא הוא היזק שבא על שניהם.

ו. ובשבות יעקב דחה את דברי הדיין שפסק שהבת שכתוב לה שטר חצי זכר תקבל חצי מהנכסים, והוכיח זאת מסברא, שהרי אם היה כתוב לה שטר זכר שלם ודאי שלא היתה מקבלת חצי, שהרי דינה כדין אח פשוט, ואח פשוט הרי היה מקבל רק שלישי והבכור שני שלישי, ולא יתכן שבשטר חצי זכר תקבל יותר מאשר שטר זכר שלם.

ז. ועל תמיהת ר' דוד אופנהיים אין יתכן שטומטום לבד עם הבכור יקבל חצי מהנכסים ואם יש עוד אח יקבל פחות, כתב הדבר אברהם (א, כז) שבאמת צדקו דבריו ואף אם הוא לבד אינו מקבל חצי, והביא שכן

כתב הרמ"ה במפורש (שם) שאם יש רק טומטום ובכור הבכור נוטל שני חלקים, והטומטום חלק אחד.

אלא שכתב שאין לומר שהרמ"ה סבר שיש דין בכורה גם ביורש יחיד, אלא יש סברא לומר שהתורה לא מיצתה את הטומטום מחלק הבכורה כדי שירווח על ידי כך יותר מאשר אם לא היה טומטום והיה אח רגיל שמקבל רק שלישי, ולכן אף שהוא לבד עם הבכור צריך לקבל רק שלישי [וע"ע בשיעורי הגרש"ד].

ח. להלכה, הפתחי תשובה (הנ"ל) הביא את דברי השו"ת שב יעקב שסבר שאינו נוטל חלק בכורה, וסיים "הרי לפניך מחלוקת הגאונים בענין זה ומי שדעתו רחבה יכריע ביניהם".

בדין מעקה

בתים אלו והרי יש סכנה שיפלו מגגותיהן, וחייבים לסלק כל דבר שיכול להזיק, וכמו שאמרו (ב"ק טו, ב) מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך, ואם כן מדוע בגג של בתי כנסיות לא יהיה חובת מעקה מדין כל דבר סכנה שצריך לסלקו.

ואם נאמר שאין משתמשין בגגות אלו, אם כן לא היה צריך לרבות בתי כנסיות שפטורים, שהרי כל גג שאין רגילים

א. "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפל הנפל ממנו" (כב, ח). ולכאורה בהבנה הראשונה חובת עשיית המעקה הוא כדי שלא יפול הנופל ממנו, וכמשמעות הכתוב, אלא שצריך לבאר לפי זה מדוע אמרו (חולין קלו, א) שבתי כנסיות ובתי מדרשות פטורים ממעקה, ומשמע שאינם פטורים רק מהעשה של עשיית מעקה, אלא שאף אינם עוברים בלאו של "לא תשים דמים בביתך", ויש להבין מדוע אין חובת מעקה בגגות

להשתמש בו פטור ממעקה (כמבואר בריטב"א הובא בביאור הלכה סימן תק"מ).

וכן אמרו (ב"ק נא, א) שדוקא בית שיש בו עומק עשרה טפחים חייב במעקה, וכן אמרו (סוכה ג, א) שבית שאין בו ד' על ד' פטור ממעקה, ולכאורה אם יש סכנה בגג מדוע אינו חייב לבנות מעקה.

ב. וכתב החזון איש (ליקוטים חו"מ, יח) לחדש בדין זה, וז"ל: ונראה דכל גג אינו בכלל המכשולות, שאין הזיקו מצוי כל כך, שהעומד על הגג זכור בטבעו להזהר, וגם הוא מנהגו של עולם, וכמו שמותר לעלות באילן ומותר לבנות הגגין והעליות בלא מעקה סביביו. אלא שבגג בית חידשה תורה מצות מעקה ולהקפיד על סכנת הנופל. ובזה צריכין לתנאי תוכו י' וד' על ד' ושידור שם אדם, אבל המשתמש על הגג שאין תחתיו דירה, לא חייבה תורה מעקה, והוי כל פעם כמו מי שעולה באילן.

והנה גם בבית שחייבה תורה מעקה, לא אסרה התורה על האדם שלא יעלה על הגג בלי מעקה, אלא חיוב הוא על הבעלים לעשות מעקה, וזה ענין מחודש. שהרי לא דמי גג לבור וסולם רעוע, ששם הוא מכין תקלה, שהרי המתקרב אליהם לא ישים לב עליהם להזהר, וא"א להזהירו לפרוש מהיזק. אבל בהגג, אפשר להזהיר שלא יעלו, ולא יתכן לקרא לבעל הגג מזיק שחייבתו תורה.

[ויש לומר בדרך קצרה, דכשאנו עומדין על עלייה יחידית, אין חושבין הדבר לסכנה,

רק כשנידון על התמידית נחשב לסכנה, ובבור שא"א להזכיר, הוא נידון תמידין בטבעה, אבל בגג שהעולה יודע שהוא צריך להזהר, אין כאן ענין תמיד, וחדשה תורה למחשב לגבי הבעלים, כאילו הוא מכשול תמיד, ויש מקומות שהתורה פטרנו, כגון בתי כנסיות ובתי מדרשות ובית שאין כן ד' על ד' ע"כ.

ג. אמנם ברמב"ן (קידושין לד, א) משמע שלא כדברי החזון איש, שהקשה מדוע מנו את מצות מעקה למצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה, והלא יש במצוה זו אף לאו של "לא תשים דמים בביתך" ונשים מוזהרות בלאו.

ותירץ הרמב"ן, שבמצות מעקה עיקר מצותו הוא העשה, ואין לאו שבו אלא לקיים העשה, ולכן נשים אם היו פטורות מהעשה היו פטורות אף מהלאו.

ודייק כן מסדר הכתובים, שהתורה כתבה תחילה "ועשית מעקה" ואח"כ "לא תשים דמים בביתך", והיינו שהתורה הזהירה בלאו שלא יתעכב מלקיים את המצוה כדי שלא ישים דמים בביתו.

ומוכרח בדבריו שהלאו והעשה תלויים זה בזה, ושלא כדברי החזון איש שמצות מעקה בבית היא מצוה בפני עצמה שלא היו לומדים אותה מהלאו של "לא תשים דמים בביתך".

ולפי החזון איש כתבו האחרונים לבאר את סדר הפסוקים, שרק לאחר שיש מצוה לעשות מעקב בבית, שוב יש בו אף אזהרה של "לא תשים דמים בביתך" כי התורה

חידשה שאף בבית יש לו דין כאילו הוא מכשול תמידי ולכן חייב לעשות בו מעקה, ורק לאחר החיוב יש בו אף אזהרה ולא של "לא תשים דמים בביתך".

ד. ובספר החינוך (מצוה תקמו) כתב בביאור מצות מעקה, "להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר ועשיית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה". ומבואר בדבריו שאין המצוה דוקא בגג ודיבר הכתוב

בהוה, ולדבריו אין מקום כלל לחילוקו של החזון איש.

אמנם החיי אדם (כלל טו, כד) פסק, שאף שצריך לזהר ולהשגיח אם יש לו בור שצריך לכסותו, אין לברך על הסרת המכשולות, ורק על מעקה מברכים, ועל שאר סילוק המכשולות אין עובר אלא בלאו, ואין מברכים על כך [וע"ע בדבר אברהם (א), לז) שסבר שאף בעשיית מעקה בבור מקיים מצוה וצריך לברך].

ולדבריו יש מקום לדברי החזון איש, שבמעקה לגג הוא מצוה מיוחדת ואינו מדין הסרת המכשולות, ולכן יש לברך על עשייתו.

ברכת שהחיינו על פירות מורכבים

מין בשאינו מינו, אין לברך על דבר שעשו בני אדם נגד רצון הבורא, ואיך יאמר שהחיינו לראות דבר זה, ואפ"ל שמוותרים באכילה אבל אין לברך על ראייתם שהחיינו.

וכן כתב (בסימן רסה) שאין מברכין על פרידה (נולד מחמורה וסוס) ברכת "שככה לו בעולמו" שמברכים כשרואה בריות נאות, משום שנולד באיסור ומאוס. והביאו הבאר היטב (או"ח רכה, יז).

ג. אמנם בשו"ת שאילת יעב"ץ (א, סג) סבר שצריך לברך, וביאר טעמו, שכיון שהפרי מותר באכילה, אם כן צריך לברך על הנאתו שהרי אסור ליהנות מן העולם הזה בלי

א. כתוב בפסוק "לא תזרע כרמך כלאים" (כב, ט), ולמדו מכאן איסור כלאים אף בשאר אילנות, אלא שכלאי הכרם נאסרים בהנאה, ואילו כלאי שאר אילנות אסור לקיימן אבל מותרים באכילה וכנפסק בשו"ע (יו"ד רצה, ז). והנה יש כיום הרבה פירות מורכבים זה בזה ותחילת עשייתם היא באיסור, ודנו הפוסקים האם מותר לברך על פירות אלו ברכת "שהחיינו".

ב. בשו"ת הלכות קטנות (ס) כתב, שאם ההרכבה היא ממין במינו וכבר בירך שהחיינו על פירות מהמין הזה, ודאי שאין לברך שוב שהחיינו על הפרי המורכב משום שאין כאן פנים חדשות. ואף במקום שהוא

ברכה, וברכת שהחיינו אף היא ברכת ההנאה.

וכן הוכיח ממה שמברכים על גוי נאה ברכת "שככה לו בעולמו", ואף על הממזר מברכים ברכה זו, ואפי' שהם עומדים בעולם נגד רצון הבורא.

ועוד הוסיף, שהרי הגוי שנטע והרכיב לא עשה בזה מעשה נגד רצון הבורא, שהרי התורה לא אסרה את ההרכבה רק לישראל, ואין בקיום פרי כזה בעולם נגד רצונו, ואדרבה הוא מצרכי העולם וישבו, אלא שהתורה אסרה עשייתו לישראל.

והמשיל זאת למלך שיש לו פקידים רבים ולכל אחד יש תפקיד השייך לו בלבד, ומי שעושה את תפקידו של השני, מחייב את ראשו למלך, ואף שהמלך רוצה בפעולה זו, אלא שרצונו שדבר זה יעשה על ידי פקיד אחר.

ד. ובאחרונים הקשו על היעב"ץ, מדברי הרמב"ן (וקרא יט, יט) שכתב שטעם האיסור כלאים הוא, שלא לערבב הכוחות המגדלים הצמחים להיות יונקים זה מזה.

בגדר איסור שעטנז

שהחוטא צמר ופשתן לא הוחלקו יחד ולא נטוו יחד, אם הם נארגו יחד, הם אסורים מדרבנן (כן פירש רש"י).

ולכן סבר רב אחא שאם הטיל חוט פשתן בתוך בגד של צמר ונתקו, ואינו יודע

א. "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו" (כב, יא). ומבואר בנדה (סא, ב) שמדאורייתא כיון שכתוב "שעטנז" אין האיסור עד שיהיה "שוע טווי ונוז" - [שהחוטא צמר ופשתן יהיו חלוקין יחד במסרק, וטווין יחד, וארוגים יחד], ורבנן גזרו שאע"פ

אם התנתק לגמרי או לא, כיון שהוא רק איסור דרבנן, הולכים בספיקו לקולא והבגד מותר בלבישה.

ובתוס' הקשו על פ' רש"י, שאם מדאורייתא האיסור בשעטנז הוא דוקא אם החוטים הוחלקו ונטוו ונארגו יחד, א"כ מדוע הוצרכו לומר שהתורה התירה כלאים בציצית (שהבגד הוא פשתן והתכלת הוא צמר), והרי החוטי תכלת חלוקים וטוויים לבדם, ומדוע שהבגד יאסר משום שעטנז. ועוד הקשה, שהרי דרשו (יבמות ה, ב) מהתיבה "יחדו" שאינו עובר באיסור עד שיחברם יפה יחד, ואין חיבור בפחות משתי תכיפות, וא"כ מבואר שאינו צריך שיהא הבגד כולו ארוג מהצמר והפשתים יחד אלא די שחיבר שני בגדים אחד של צמר ואחד של פשתים על ידי שתי תכיפות.

ולכן פירשו התוס' שאין צריך שיהיו הצמר והפשתים ארוגים יחד, אלא שוע טווי ונוז הוא על כל בגד בפ"ע, שאם הבגד אינו שוע טווי ונוז אלא הם חוטים של צמר או פשתן שאינם טוויים וארוגים אין בהם איסור שעטנז אם נתערבו בבגד של צמר או פשתים.

ב. והנה חקרו האחרונים בעיקר איסור שעטנז, האם בגד שמעורב בו צמר ופשתים נעשה הבגד עצמו חתיכה דאיסורא ואסור ללבוש בגד זה, או שהבגד מצד עצמו אין נעשה חתיכה דאיסורא אלא יש רק איסור בלבישה שאסור ללבוש צמר ופשתים, והלבישת צמר ופשתים היא האסורה, אבל לא עצם החפצא של הבגד.

ובשו"ת בית הלוי (א, א) כתב להביא ראיה מדברי הירושלמי (הובא בטור יו"ד, שא) שבבגד גדול שחלקו מצמר וחלקו מפשתים ומין אחד היה בארץ ועל גופו לא היה כי אם מין אחד, גם בזה יש איסור שעטנז ואסור ללבוש בגד זה. וע"כ שגדר איסור שעטנז שכל הבגד נעשה חתיכה דאיסורא, שאל"כ אלא הוא רק איסור בלבישה, הרי אינו לובש אלא מין אחד, וע"כ שהבגד עצמו נהיה אסור.

ועוד הוכיח כן, ממה שלכאורה יש להקשות מדוע צריך להתיר כלאים בציצית, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וכיון שאין איסור בלבישת כלאים אלא אם נהנה מהם, וכיון שמקיים מצוה בלבישה ואינו נהנה מכך, אינו עובר באיסור כלאים. ותירץ, שע"כ שגדר האיסור הוא שכל הבגד נעשה אסור, ולכן רק על החוטים יש לומר שאינו נהנה מהן, אבל כיון שכל הבגד נאסר והוא לובש את הבגד ונהנה מלבישתו, יש בכך משום איסור כלאים, והצריכה התורה להתיר כלאים בכה"ג.

[והוסיף] לבאר מה שכתב הכסף משנה לבאר את דברי הרמב"ם (ציצית א, יא) שאין עושין ציצית מעיר הנדחת, וכתב, "טעמא לאו משום דאיסור הנאה הוא דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא טעמא משום דכיון דלשריפה קאי כתותי מיכתת שיעוריה וציצית יש לו שיעור למטה". ואף שנתבאר שאין לדון מצד מצוות לאו ליהנות ניתנו בציצית שהרי לובש את הבגד ונהנה, אולם כל זה רק באיסור כלאים שכל הבגד נאסר ולכן נחשב שנהנה

זה עם זה בכל אופן, בין בקשירה בין בתכיפה
בין בקליעה".

והוסיף הגר"ח לבאר, שלכאורה צריך עיון
מדוע צריך לחדש את האיסור בבגד
של צמר ופשתים שיהיה שוע טוי ונוז, והרי
מכיון שנארג יחד די בזה לעבור באיסור מצד
הדין השני של איסור כלאים, שכל שני
בגדים שמחוברים יחד עובר עליהם באיסור
כשלושם, ומדוע צריך שיהיו גם מוחלקים
וטווים יחד.

וביאר, שהנה תוס' (נדה, שם) הקשו
שבנתערב לו חוט של פשתן בצמר
מדוע שלא יתבטל בצמר ויהיה מותר.
ותירצו, שלא שייך בטול ברוב אלא
כשהאיסור מעורב בהיתר, אבל כלאים
ששניהם היתר ונאסרין על ידי תערובות כך
אסור המרובה כמו המועט. [וכן כתבו התוס'
בעבודה זרה (סה, ב) "דשאני כלאים דכל עיקרן
אין אוסרין אלא ע"י עירוב שהרי שניהם היתר
לכך אוסר עירובן ולא בטלי". ושוב הקשו מבשר
בחלב ששניהם היתר ואעפ"כ הם בטלים
בתערובת. ותירצו, שבבשר בחלב חידשה
התורה במפורש שיש ביטול].

וחידש הגר"ח, שסברת התוס' שדוקא
בתערובת לא שייך ביטול, כי זהו
גוף מה שאסרה תורה, וזה דוקא באיסור של
תערובת של צמר ופשתים שנטוו ונארגו
יחד, שבזה גוף האיסור הוא התערובת ולא
שייך בו ביטול והבגד עצמו הוא חפצא
דאיסורא, אבל באיסור של לבישת צמר
ופשתים יחד בלא תערובת, בזה שייך לדון
משום ביטול, כי אין גוף האיסור בתערובת

מהאיסור אע"פ שהמצוה רק בחוטים ואינו נהנה
מהן, אבל בחוטי עיר הנדחת, רק החוטים עצמן
אסורים בהנאה, אבל אין כל הבגד נעשה חתיכה
דאיסורא, ולכן כתב בזה הכס"מ שמצד מצוות
לאו ליהנות ניתנו אין לאסור לבישת בגד עם
ציצית של עיר הנדחת, והוצרך לבאר שהוא מצד
שחסר בו שיעור].

ג. אמנם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (נדה, שם)
כתב לחדש, שיש שני דינים בכלאים, (א)
בבגד שיש בו תערובת של צמר ופשתים,
וזה דוקא בשוע טוי ונוז, ובזה כל הבגד
נעשה חפצא של איסור. (ב) שני בגדים של
צמר ופשתים, אף שאינם טווים וארוגים
יחד, אם הם מחוברים יחד בשתי תכיפות,
ובזה אין האיסור בגוף הבגד שהרי אין כאן
תערובת של צמר ופשתים, אלא הוא איסור
לבישה שאסור ללובשם יחד כשהם
מחוברים,

וכבר כתב כן הרא"ם (קדושים יט, יט)
"שהכלאים הם שני מינים, המין
האחד הוא הבגד המורכב מצמר ופשתים
שנארגו ונהיו גוף אחד ואינן נכרים בו ערוב
הצמר עם הפשתים כל כך, ומפני זה הקל בו
הכתוב שלא יאסר משום כלאים עד שיהיו
בו שלשה תנאים, שיהיו הצמר והפשתים
שועין יחד, ושיהיו אחר זה טווים יחד,
ושיהיו אחר זה ארוגים יחד, אבל אם חסר
אחד מאלה אין בו משום כלאים. והמין השני
הוא, השני גופים שהאחד מהם של צמר
לכאן והאחד של פשתן לכאן, שהם נכרים
ועומדין בעינם, מפני שהם עומדים בעינם
ונכרים בעין, החמיר בהם הכתוב ואסר חבורם

אלא רק שלובש יחד צמר ופשתים [ואין כוונת התוס' ששני דברים מותרים אינם יכולים ליבטל זה בזה, אלא שבמקום שגוף האיסור נוצר על ידי התערובת לא שייך לדון בו משום ביטול, ויותר משמע כן בדבריהם בע"ז].

ולכן אם נתערב חוט של פשתן בבגד של צמר, אין כאן משום האיסור של תערובת פשתן וצמר, שהרי אינן טווין וארוגין יחד, אלא רק מצד איסור לבישה, ובזה שייך לדון משום ביטול שהפשתן יתבטל בצמר, ולזה הצריכה התורה לחדש את האיסור של שוע טוי ונוז, שאם החוט נטוה ונארג יחד יש בו איסור משום שעטנז, וא"כ צריך את שני הדינים של שעטנז.

ובזה יישב את השגות התוס' על רש"י, שאף שסבר שהאיסור הוא בשוע טווי ונוז, צריך להתיר כלאים בציצית, כי שוע טווי ונוז הוצרך רק לאיסור הראשון של תערובת, שהבגד עצמו נהיה חפצא דאיסורא, אבל יש איסור נוסף של לבישת צמר ופשתים המחוברים יחד, ולכן צריך להתיר כלאים בציצית, ועל איסור זה דרשו את התיבה "יחדו" שצריך שיחבר את הצמר והפשתים בשתי תכיפות, כי אינם טוויים וארוגים יחד, אלא הם בגדים בפ"ע רק שחיברם יחד, וזה האיסור השני בכלאים.

ד. ולפי דבריו צריך לבאר את שיטת הירושלמי שבבגד גדול שחציו צמר וחציו פשתים אסור ללבשו, והוכיח הבית הלוי מדין זה שבאיסור שעטנז הבגד עצמו נהיה חפצא דאיסורא, אולם לדברי הגר"ח

אין לומר כן, שהרי בכה"ג אין איסור אלא בלבישה שהרי אינו שוע טווי ונוז יחד, אלא כל מין בפ"ע, וא"כ מדוע אסור ללבשו, והרי אינו לובש את שני המינים יחד.

ותירץ הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל (יבמות, ה) שלדברי הגר"ח צריך לומר שסברת הירושלמי היא שכשלוש בגד ומקצתו בארץ נחשב שלובש גם את החלק שבקרקע, וכיון שהכל בגד אחד אין לומר שהוא לבוש בחצי בגד אלא כל הבגד נחשב ללבשו ולא רק מה שעוטף אותו ומכסהו, ולכן אף שעל גופו יש רק מין אחד עובר באיסור כלאים, כי נחשב שלובש ב' מינים מחמת החלק שבארץ.

ה. והוסיף, שתירוצו זה תלוי בחקירה נוספת, שהנה איסור לבישת שעטנז הוא דוקא אם יש הנאה מהלבישה, וחקרו האחרונים האם האיסור הוא עצם ההנאה מהלבישה, או שהלבישה עצמה היא האיסור גם בלא ההנאה אלא שההנאה היא תנאי בחיוב, שלא נאסרה לבישה רק אותה שיש בה הנאה. והבית הלוי (שם) הוכיח שעצם ההנאה הוא האיסור, ממה שאמרו (שבת כט, ב) שמוכרי כסות מוכרין כדרך (והיינו שמותר למוכר ללבוש בגד כלאים כדי להראות את סחורתו) אבל בלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים [וזה לשיטת ר"ש שדבר שאין מתכוין מותר ולכן כיון שאין מתכוין להנאה אין עובר איסור]. ואם נאמר שהאיסור הוא בלבישה וההנאה היא רק תנאי לחיוב, א"כ מה בכך שאינו מתכוין להנאתו, והרי האיסור הוא בלבישה ובזה

הוא מתכוין ללבשו, ואף יש לו הנאה, ואי אפשר לפטרו מצד שאינו מתכוין בהנאה שהיא רק תנאי בחיוב והחיוב הוא על הלבשה, אלא ע"כ שהחיוב הוא על ההנאה, ולכן אם אינו מתכוין להנאתו פטור.

ולפי זה ביאר, שהבית הלוי שסבר שהחיוב הוא על עצם ההנאה, לא היה יכול לפרש בסברת הירושלמי שאף מה שמונח

בארץ נקרא חלק מלבישתו, כי החיוב הוא על ההנאה, וודאי אינו נהנה מהחלק של הבגד המונח בארץ, ורק אם החיוב על הלבשה שיין לומר סברא זו שאף מה שמונח בארץ נחשב ללבישתו כי הכל בגד אחד, ולכן הוכרח לפרש שהירושלמי סבר שכל הבגד נעשה חתיכא דאיסורא וממילא אסור ללבוש אף את החלק שמונח על הארץ.

מנין המלקות

ומבואר בדבריו שמדאורייתא יש חיוב ללקות ארבעים מלקות, ורק מדרבנן חששו שמא יוסיף על מכתו ויעבור על איסור, ולכן הפחיתו שילקה תמיד רק ל"ט מלקות.

ומפרשי הרמב"ם נדחקו מנין למד הרמב"ם שדין זה רק מדרבנן והלא משמעות הסוג' שהיא דרשה גמורה. והביאו מקור לרמב"ם מדברי המדרש רבה (קרח, יח) "ארבעים יכנו לא יוסיף כנגד ארבעים קללות שנתקללו נחש וחיה ואדם ואדמה, ופחתו חכמים אחת משום לא יוסיף".

וכן כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל, ארבעין יצליף וחסיר חד ילקיניה לא ישלם דלמא יוסיף ללקיה על תלתין ותשע אלין מלקות יתיר ויסתכן.

אמנם בכסף משנה כתב, שיותר נראה לו שהרמב"ם לשיטתו שסובר שכל דבר שאינו כתוב בתורה מפורש הוא קוראו

א. כתוב בפסוק "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר, ארבעים יכנו לא יוסיף וגו'" (כה, ב-ג). ולמדו מכאן חכמים (מכות כב, א) שאין מלקין אלא ל"ט מלקות, ולומדים זאת ממה שכתוב "במספר ארבעים" והיינו מנין שהוא סוכם (משלים) את הארבעים. ואמר רבא, כמה טפשי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא.

ב. כתב הרמב"ם (סנהדרין יז, א) וזה שנאמר ארבעים, שאין מוסיפין על הארבעים אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת, לפיכך אמרו חכמים שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע, שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו.

דברי סופרים, ובאמת חכמים קבלו דין זה ממשה רבינו, [וכן היא שיטת הריטב"א שדרשה זו דאורייתא].

ג. כתב הערוך לנר שיש נפק"מ אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, במקום ששליח ב"ד הכהו ארבעים מכות ומת תחת ידו האם הוא גולה, שהרי אם הוסיף לו עוד רצועה אחת ומת גולה על ידו, ואם כן לשיטת הרמב"ם שהוא חייב ללקות ארבעים מדאורייתא, אין זה נחשב שהוסיף, ורק מדרבנן הוסיף, ולא מצינו שחייבים גלות על איסור דרבנן, אבל לשיטת הריטב"א שמדאורייתא חייב רק ל"ט, אם כן חייב גלות כדין הוסיף לו רצועה ומת שגולה. וכן כתב הרדב"ז (על הרמב"ם).

והוסיף, שכל זה אם אמדוהו שיכול לקבל ארבעים, אבל אם אמדוהו לל"ט והכהו ארבעים חייב גלות.

[ועוד נסתפק שם, אם אמדוהו ונמצא שיכול לקבל עשרים מכות, אבל כיון שאין מלקין אלא מכות הראויות להשתלש אין מלקין אותו אלא י"ח, והוסיפו לו עוד מכה בטעות ומת האם הוא גולה. שיש לומר שלא הוסיפו לו מכה יותר ממה שאמדוהו, או שכיון שאין לוקין אלא מכות הראויות להשתלש נחשב שהוסיפו לו מכה וגולה. (ויש להעיר, שהרי לשיטת הרמב"ם שמדאורייתא לוקין ארבעים אם כן הדין שלוקין מכות הראויות להשתלש הוא רק מדרבנן, והרי אין חיוב גלות על דרבנן ומדוע גולה, וצ"ע)].

ד. עוד מבואר (שם, ב) שאם עבר עבירה שיש בה שני לאוין וצריך ללקות ב' פעמים, אם אמדוהו אומד אחד לוקה ופסטר, ואם לאו לוקה ומתרפא וחוזר ולוקה.

וחילקו שם, שאם אמדוהו שיכול ללקות ארבעים ואחת, אם כן נשאר עבור חיוב המלקות השני רק ב' מכות, וכיון שאין מכין אלא מכות הראויות להשתלש, לוקה ל"ט עבור הלאו הראשון, ומתרפא וחוזר ולוקה עבור הלאו השני. אבל אם אמדוהו שיכול ללקות ארבעים ושנים, נמצא שיש ג' מלקות עבור הלאו השני, לוקה הכל ונפטר גם מהמלקות עבור הלאו השני.

והנה הרמב"ם כתב דין זה, אבל שינה מלשון הגמ', וכתב (שם, ד) "נתחייב שתי מלקיות ואמדו שיכול הוא לקבל ארבעים וחמש, כיון שלקה ארבעים וחמש נפטר, אבל אם אמדוהו למלקות אחת והכהו שלש או תשע או שלשים כמו האומד, הרי זה מתרפא וחוזרין ואומדין אותו למלקות שנייה עד שילקה לכל מלקיות שהוא חייב בהן". וכבר הקשה הכסף משנה מדוע הרמב"ם לא נקט כדברי הגמ' לחלק בין אמדוהו לקבל ארבעים ואחת לאמדוהו לקבל ארבעים ושנים.

ובאור שמח כתב ליישב, שהרמב"ם לשיטתו שסובר שמדאורייתא צריך ללקות ארבעים מלקות, ולכן אם אמדוהו לקבל ארבעים ושנים, המכה הארבעים אינה נחשבת עבור הלאו השני אלא עבור הלאו הראשון כיון שמדאורייתא הוא ראוי ללקותה עבור הלאו הראשון, ואם

כן נשארו רק ב' מלקות עבור הלאו השני, ואין מלקין אותם שאינן ראויות להשתלש, אלא מתרפא וחוזר ולוקה, אבל אם אמדוהו לקבל ארבעים וחמש אז יש מכות הראויות להשתלש עבור הלאו השני, ולוקה עבור ב' הלאוין.

(ולא כשיטת רש"י שאף אם נתקלקל קודם ההכאה מרוב פחד) בכל זאת נפטר מחיוב המלקות על הלאו השני. ומוכח מכאן שסבר הרמב"ם שכשיש אומד אחד הוא דין מלקות אחד עבור ב' הלאוין.

אולם עדיין דבריו צריכים ביאור, שאם המכה הארבעים היא עבור הלאו הראשון, ועבור הלאו השני נשארו רק חמש, אם כן צריך ללקות רק ג' ולא יותר שהרי חמש אינם ראויות להשתלש.

ולפי זה לכאורה היה לרמב"ם לומר שאף אם אמדוהו למ"ב מלקות הוא אומד הראוי להשתלש, שהרי הוא דין מלקות אחד. וכתב שצריך לומר, שגדר הדין הוא שהם ב' חיובים שמצטרפים יחד ודינם אחד, ולכן אם אמדוהו למ"ב עדיין אין חיוב כלל עבור הלאו השני, כיון שנשאר לו רק ב' מלקות, ואין לצרפו ללאו הראשון, אבל כשאמדוהו למ"ה שיש כאן חיוב של ג' מלקות עבור הלאו השני כיון שמשלשות, אם כן הוא כבר בר חיובא עבור הלאו השני, ומצריפים אותו מפני האומד ללאו הראשון, ומנין המכות ביחד משתלש, ולא אכפת לנו שעבור הלאו השני תחילת החיוב היה חמש מלקות והם אינם משתלשות, אלא מחשבים את השילוש של כל המלקות יחד.

וכתב לבאר בקונטרס יונת אלם (כט), שיש דין שאם נתקלקל ברעי באמצע המכות נפטר מחיובו. וכתב הרמב"ם (שם, ה) שאם אמדוהו לשתי מלקיות ולקה, ונתקלקל בין בראשונה בין בשניה פטור. ומבואר שאף אם נתקלקל במלקות של הלאו הראשון, כבר נפטר מהמלקות של הלאו השני, ואף שסבר הרמב"ם שהקלקול ברעי הוא דוקא לאחר שהתחילו להכותו

בדין ברי ושמא בהשבת אבידה

שברי ושמא ברי עדיף, מדוע אמרה התורה שצריך להחזיר את האבידה דוקא בסימנים, והלא כיון שהמאבד טוען ברי והמוצא טוען שמא הדין הוא שברי עדיף וצריך ליתן לו את האבידה, [והוסיף, שבשלמא לשיטת התוס' שברי ושמא ברי עדיף הוא דוקא בברי טוב ושמא גרוע (שהיה עליו לדעת) לא קשה מידי, כיון שבאבידה אינו שמא גרוע שמאין עליו

א. "והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו" (כב, ב). ולמדו (בבא מציעא כח, א) מכאן שסימנים דאורייתא, דכתיב והיה עמך עד דרש אחיך אתו וכי תעלה על דעתך שיתננו קודם שידרשנו, אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי, לאו בסימנים שמע מינה.

והקשה הפני יהושע (כתובות יב, ב), למ"ד

לידע מי הוא המאבד, אבל לשאר הראשונים
שלא חילקו בכך צ"ב מדוע צריך סימנים].

ותירץ, שיש רוב נגד טענתו, כיון שיש לנו
לתלות שלא נפל ממנו אלא מרוב העולם,
ואין נאמן לטעון ברי נגד הרוב. ואף שאין
הולכין בממון אחר הרוב הוא רק במקום
שיש מוחזק, אבל באינו מוחזק הולכים אחר
הרוב, ובאבידה אין המאבד מוחזק ולכן
הולכים אחר הרוב.

ב. והאחרונים דחו את דבריו וסברו שאין רוב
נגד טענתו.

בשו"ת חתם סופר (אבן העזר ב, קמד) כתב,
"דברים הללו במקורן אין להם שחר כלל, מה
שייך רובא דעלמא לכאן, בשלמא התם
רובא דעלמא בתולה נישאית מתנגד לברי
אלמנה נשאתיך, אבל הכא אין הרוב מתנגד
להברי ידיענו דרך אחד מרובא דעלמא אבד
חפץ והברי לא בא להתנגד להרוב אלא לברר
מי הוא אותו היחיד מרובא דעלמא שאבד
חפץ זו, וכיון דלאותו מ"ד האמינה התורה
לברי גרוע שישאל לא ישקר באמונתו ולא
נחוש שיבוא עוד אחד ויטעון ברי כי התורה
החזיקה ישראל בכשרות א"כ הרי נתברר מי
הוא מהרוב שאבד כלי זה". וכ"כ בשו"ת
מהרש"ם (א, פד), ומקור דבריו הם מהנודע
ביהודה (אבן העזר מהדו"ק, מג).

וביאור דבריהם הוא, שדין רוב לא שייך אלא
במקום שהרוב מסייע לדבר אחד והמיעוט
לדבר אחר, וכגון בט' חנויות שמוכרות בשר
שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ונמצא
חתיכה שאנו מסתפקים עליה אם היא

שחוטה או נבילה, ובמקרה זה הרוב חנויות
מסייע לומר שהיא שחוטה ואילו המיעוט
מסייע לומר שהיא נבילה, ובכה"ג דנים אחר
הרוב לומר שהיא שחוטה. אבל גבי אבידה
הספק הוא על כל אחד ואחד מן העולם אולי
החפץ שלו, ואין הרוב מסייע לומר שהחפץ
שייך לפלוני, אלא שמכח הרוב אנו רוצים רק
לדון שאינו שייך לזה שטוען שהחפץ שלו
שהרי יש רוב נגדו, אבל אינו נגד המיעוט,
ולכן אותו פלוני יכול לטעון שאדרבה הוא
מהרוב שאבדו חפץ זה.

ובשו"ת בית שער (או"ח, קה) כתב לקיים
את דברי הפנ"י ששייך לדון באבידה ענין
רוב ומיעוט, כי רוב העולם לא אבדו חפץ כלל
ואחד איבד, ומעתה הרי זה שטוען שאבד
ממנו החפץ הוא נגד הרוב שלא נאבד להם,
[אמנם סברתו מחודשת שהנדון הוא אם נאבד
או לא, ולכאורה הנדון הוא למי שייך החפץ, ובזה
אין רוב ומיעוט].

ג. ובשערי ישר (ו, יד. וכן בחידושי ר' שמעון
ב"ב, י) כתב לדחות את דבריו באופן אחר,
"דין רובא דעלמא הוא רק היכא שהרוב יש
להם איזה דין אחד על ידי הצטרפות,
והמיעוט דין אחר, והוא נגד הרוב, אבל אם
המיעוט הוא ג"כ מן הרוב ואינו חלוק ממנו
כלום, והספק הוא על כל אחד, וקצת הוכחה
שיש להמיעוט הוא לברר על כל אחד ואחד
בפרטות, בכה"ג אין כח רוב לסלק הוכחת
המיעוט".

וביאור דבריו הוא, שאין כאן רוב כלל, שהרי
לכל אחד מהעולם יש רוב נגדו, ואין לילך
אחר הרוב רק אם הרוב הוא סיבה לדבר

אחד, אבל כאן הרי לכל אחד יש רוב נגדו, ולכן אין זה נחשב לרוב כי לכל אחד מהרוב יש דין אחד.

ובתוספת ביאור יש לבאר עפ"י דבריו (שער ד, ט) שהגדיר את הדין שהולכים אחר הרוב ברובא דאיתא קמן, "שהוכחת השלילה נולדת רק מהוכחה החיובית, דמה שאנו מתירים בט' חנויות את הבשר הנמצא אינו משום דהט' חנויות המוכרות בשר כשר מוכיחות דלא נפרש הבשר מן החנות המוכרת בשר נבילה, דאיזו הוכחה איכא בזה, אלא כיון דמוכיחות שנפרש מאחת מהט' חנויות ממילא נולדה ההוכחה דלא נפרש מן החנות האסורה, ומשו"ה בראשונה צריך שיהיה דין מוכרע על ההוכחה החיובית, ואם ליכא רוב על זה להכריע הדין ליכא רוב על בירור השלילי, כיון דרובא דאיתא קמן אינו בירור באמת אלא הכרעת הדין להחזיק כאילו היו בזה בירור". ומבואר בדבריו [ועיי"ש בכל הפרק שביאר באריכות] שהרוב אינו מכריע שהבשר לא בא מהמיעוט, אלא הולכים אחר רוב צדדים, וכיון שהוקבע הדין שהבשר בא מהרוב ממילא נמצא שאינו בא מהמיעוט, אבל אם הרוב אינו אומר דין אחד וממילא אין דין שהוקבע על פי הרוב, אין בכוחו רק לומר נגד המיעוט, [ועפ"י זה ביאר מדוע לגבי עגלה ערופה אין מודדין את ירושלים יחד עם הערים הקרובות כי אין ירושלים מביאה עגלה ערופה, וכיון שאין הרוב קובע עליה דינים אין מחשבין רוב זה לגבי המיעוט. וכן דן שם לענין רוב דינים באופן שכל אחד מהרוב אוסר מסיבה אחרת האם הוא נחשב לרוב נגד ההיתר].

ויש לומר שזו סברתו אף לענין אבידה, שהרי הרוב אינו קובע דין מסוים אלא שאנו רוצים לומר מכח הרוב נגד המיעוט לומר שהאבידה לא נפלה ממנו, וזה אין בכח הרוב לומר, שהרי מצד הסברא אין הכרע שהאבידה לא נפלה ממנו.

ד. וכבר הוזכרה סברא זו בדברי התוס' רי"ד (ב"ב כג, ב) לענין עגלה ערופה, שרבי חנינא סבר שרוב וקרוב הולכים אחר הרוב. והקשו עליו מעגלה ערופה שהולכין אחר העיר הקרובה אפילו שיש עיר יותר גדולה ממנה, ותימצו שהערים שוות (ורוב העולם אין מגיעים לכאן כי היא יושבת בין הרים. והרמב"ם השמיט דין זה) ולכן הולכים אחר הקרוב.

והקשה התוס' רי"ד, שעדיין יש סתירה לדברי רבי חנינא, שהרי בכולם שוות הולכים אחר הקרוב, ואילו בתשע חנויות שמוכרות בשר שחוטה ואחת נבילה הולכים אחר הרוב ולא אחר הקרוב אע"פ שהקרובה מוכרת בשר נבילה, וא"כ אף בעגלה ערופה היה צריך לילך אחר הרוב ולא אחר הקרוב. ותימצו, שאין לדמות ביניהם כלל, שבחנויות שמוכרות בשר שחוטה הם מבטלות את החנות של הנבילה, כי הנדון שעומד לפנינו הוא מאין הבשר בא, וכדי להתיר את הבשר באכילה יש תשע ביאות המתירות אותו וביאה אחת האוסרת אותו, לכן יש לילך אחר הרוב ולהתירו. וכמו כן לענין עגלה ערופה אם היו תשע עיירות של ישראל ואחת של גויים היו הולכים אחר הרוב ולא אחר הקרוב, כי התשע עיירות של ישראל מנגדים את האחת של גויים, וכשאנו דנים מאין יצא

אמנם רבי עקיבא איגר (כתובות יג, ב) דחה את דבריו מכח הסברה הנ"ל, וכתב "דהא אין שם המיעוט נשתנה מהרוב, וגם הוא שאמר שקדשה בכלל רובא דעלמא ופשיטא דהיה רק אחד, מש"ה נאמן לברר שהוא הוא שקדשה".

ו. והאחרונים כתבו תירוצים נוספים מדוע לא שייך לומר ברי ושמא באבדה. בקובץ שיעורים (ב, ה) כתב ליישב, שברי ושמא ברי עדיף הוא דוקא במקום שאחד טוען ברי וחבירו טוען שמא, אבל באבדה הרי המוצא אינו טוען כלום שאינו יודע של מי החפץ, ולכן אנו טענין שאם הבעלים היה לפנינו אולי היה טוען ברי, ואע"פ שאין כאן ודאי שהיה טוען ברי, אבל הוא יותר מטענת שמא, שהרי טענת שמא הוא ודאי אינו ברי, ואילו כאן אולי היה טוען ברי, ולכן כל טענין דינו כטענת ברי.

ז. תירוצו נוסף יש לומר עפ"י מה שיסדו האחרונים (קובץ שיעורים כתובות, כו. שערי ישר ו, יח), שלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף אינו מצד נאמנות, שאין להאמין בעל דין אחד יותר מחבירו, אלא הוא מדיני טענות, שזוכה בטענתו כיון שאין השני טוען כלום, ואין כאן בירור האמת והשקר.

ולפי זה יש לומר שבהשבת אבידה שאין דין טענות שהרי אינם בעלי דינים, א"כ לא שייך כלל לומר שזוכה בטענת ברי.

אמנם הפני יהושע (כתובות, שם) סבר שברי ושמא הוא מצד נאמנות, שיש חזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו ואחזוקי אינשי

הרוצח יש תשע ביאות שמסייעות לומר שיצא מעיר של ישראל וחייבים בעגלה ערופה. אבל כשכל העיירות הם של ישראל, הנידון הוא מאיזה עיר יצא הרוצח [ולא מאיזה סוג עיר], ואין רוב לעיר אחת, אלא לכל עיר ועיר יש סיבה בפ"ע שיצא משם, ואין עיר אחת מסייעת לשניה, ולכן לאף אחת מהעיירות אין רוב ומפני כך הולכים אחר הקרוב.

והוסיף, שאף בחנויות אם הנדון היה לגבי השבת אבידה, היו הולכים אחר הקרוב ולא אחר הרוב [בכולן שוות], כי אין רוב לאחת מהן יותר מהשניה.

ומבואר בדבריו את יסוד הדברים הנ"ל, שבמקום שאין הרוב מתנגד למיעוט אין הולכין אחר הרוב.

ה. והפני יהושע שנה את דבריו בסוגי נוספת. שהנה שנינו (קידושין סג, ב), קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתי ובה אחד ואמר אני קידשתי נאמן. והקשה הפני יהושע, איך הוא נאמן נגד הרוב, שהרי רק אחד קידשה מהעולם [ואם עד אחד אינו נאמן נגד חזקה ודאי שאינו נאמן נגד רוב שהרי רוב וחזקה רוב עדיף], ותירץ, שבמקום שיש ריעותא עד אחד נאמן, וכיון שיש ספק אף בלא דברי העד, שהרי נתקדשה ואין יודעין למי, סומכים על דברי העד.

ומבואר כסברתו הנ"ל, שאף שאין הרוב קובע למי נתקדשה, אבל יש בכוחו לומר נגד המיעוט, ולכן הקשה איך העד נאמן נגד הרוב.

ברשיעא לא מחזקין, ולכן לשיטתו הקשה מדוע לא נאמר דין ברי ושמא אף באבידה, כי אינו זכיה רק בדיני טענות אלא היא נאמנות מצד חזקה.

ח. והגרש"ש (שער ו, יד) כתב ליישב, "הא דאין מחזירים אבידה רק בסימנים או עדים הוא מחמת מצות התורה והיה עמך עד דרוש אחיך אותו, שקבלו חז"ל דרשוהו אם רמאי הוא או אינו רמאי, בסימנים או בעדים, ועל פי זה מצות התורה בדין השבת אבידה שלא יחזיר רק ע"י בירור, וענן זה הוא דין המצוות לשמים כמו דיני האיסורים ולא מדיני המשפטים בדיני ממונות".

והוסיף, "ואין להקשות איך אפשר שיחזיק המוצא אבידה את החפץ מחמתו, משום שרוצה לקיים מצותו לשמים, אם הטוען זוכה ליטול את החפץ על פי תורת המשפט, והיכן מצינו כה"ג שיהיו אדם רשאי לגזול שלא במשפט, כדי לקיים מצוותיו לשמים". ותירץ "דהכלל בזה דרך אם המצוה שעל האדם מצות גברא שאין הצווי בא על החפץ עצמו בכה"ג נדחית מצותו, אבל בנידון זה המצוה היא רק בשביל החפץ, והיתה רצון התורה שהחפץ יהיו תחת ידי המוצא עד שיבורר ע"י עדים או סימנים".

ומבואר בדבריו חידוש גדול שבהשבת אבידה אין דנים מצד משפטי הממון למי שייך החפץ, אלא כדין האיסורין, כי המצוה

היא בגוף החפץ ולא על הגברא, ועל זה חידשה התורה שדין החפץ כדיני מצוות ואיסורין ולא כהנהגות דיני הממון, ולכן אף שמצד משפטי הממון החפץ שייך למי שטוען טענת ברי, אבל כיון שאינו בתורת ודאי אינו מועיל לקיים על ידי הנהגה זו מצוה של השבת אבידה.

ויש להוסיף על דבריו (עי' בחבצלת השרון עה"ת) את דברי הגרנ"ט (ב"מ, קנב-קנג) שחקר מה היה הדין של מציאת אבידה לולי חיוב התורה בהשבתה, האם החפץ היה שייך לבעלים והיה אסור לקחתו אלא שלא היה מצוה להחזירו לבעליו, או שלולי הדין של השבת אבידה היה מותר ליקח את החפץ לעצמו, כיון שהיא אבודה מבעליו אין בכך איסור גזילה, ורק מפני חיוב התורה להחזירו לבעליו שוב לא פוקע בעלותו מהחפץ ואסור ליטלו לעצמו.

ומעתה מבוארים דברי הגרש"ש, שאין לדון בהשבת אבידה מצד משפטי הממון, כי כל דיני הממון בחפץ הם בתולדה מהחיוב השבה, ולכן לעולם דנים מצד החיוב השבה שהוא דין איסורי ולא מצד משפטי הממון.

וע"ע בשער המשפט (קלט, ב) ובשו"ת באר יצחק (אבן העזר ו ענף ד) שכתבו ליישב בעוד אופנים.

בגדר מצות שילוח הקן

ודבריו הובאו בפתחי תשובה (יו"ד רצב, א). והוסיף בשם ספר משנת חכמים, שכמו שאמרו לענין ציצית שאין עונש אם אינו מקיים אלא בעידנא דריתחא, כמו כן ברואה קן ואינו נזקק לשלח את האם מענישים אותו בעת ריתחא, אבל אין עונש כמו בעובר על מצות עשה המוטלת עליו, כי חיוב העשה הוא רק אם לקח האם והבנים, שאז חייב לשלח את האם.

ולכאורה דברי המשנת חכמים חולקים על דברי החוות יאיר, שהחוות יאיר סבר שהיא מצוה חיובית, והמשנת חכמים סבר שהיא מצוה קיומית. וכן נקט הערוך השולחן (שם) בדברי החוות יאיר, ודימה זאת לאבידה שאינו מחוייב לחזור אחר אבידת איש, אבל כשעובר לפניה אסור לו להתעלם, וכן הוא בשילוח הקן, שאם רואה את האם מעל הבנים חייב לשלחה. והוסיף, שאף שאינו חייב לרדוף אחרי מצוה זו, מ"מ כתבו בשם האר"י שדבר גדול הוא להשיג מצוה זו.

ב. והאור שמח (יו"ט ג, ח) כתב להוכיח מדברי הראשונים שהיא מצוה חיובית. שהנה אמרו (קידושין לד, א) שמצוות מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן הם מצוות שאין הזמן גרמן ונשים חייבות בהן. והקשה הרמב"ן, והלא יש במצוות אלו אף לאו, וא"כ אף אם היו מצוות שהזמן גרמן היו נשים חייבות בהן מצד הלאו. ותירץ (העתקה מהריטב"א), "דבהני אף על גב דאית בהו לא תעשה אין העיקר אלא בעשה שבהם ולא אתא לא

א. "כי יקרא קן צפור לפניך וגו' לא תקח האם על הבנים, שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך" (כב, ו-ז).

ובשו"ת חוות יאיר (סז) יצא לדון בגדר חיוב מצוה זו, אם היא מצוה חיובית או קיומית, ונפק"מ אם הולך בדרך ורואה קן ציפור עם ביצים או גוזלים אם חייב לשלח את האם, או שדוקא אם רוצה ליקח את הביצים והגוזלים חייב לשלח את האם, אבל באינו רוצה ליקחם אינו חייב לשלח את האם.

ובמסקנת דבריו כתב להביא ראיה ממה שאמרו (חולין קלט, ב) "תנו רבנן, כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל, לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך, יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא במאורע לפניך". ואם נאמר שאין חיוב כלל לשלח את האם מה ס"ד לומר שיחזור אחר קן אפילו בהרים וגבעות, והרי אפילו כשמזדמן לפניו אינו חייב לשלחה ויכול ללכת לדרכו, אלא ע"כ שהיא מצוה חיובית כשרואה את האם מעל הביצים, ולכן היה ס"ד לומר שצריך לחזור אחר מצוה זו.

והוסיף שכך מסתבר לפי הטעם שכתב בזוהר במצוה זו, שהוא כדי שאם העופות תצטער ותפרח ממקום למקום לבקש את בניה ועל ידי כך יתגלגלו רחמי המקום ב"ה על בניו שבגלות, ולכן ודאי שהיא מצוה חיובית לשלח את האם אף באינו רוצה ליקח את הבנים.

תעשה אלא לקיומיה לעשה, דבמעקה כתיב ועשית מעקה לגגך ובו הרצון והכוונה ואחר כך כתיב ולא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, וכן באבידה העיקר השב תשיבם והזהיר שלא יתעלם מלקיים מצוה זו, וכן בשלוח הקן לא תקח האם לעצמך רק שלח תשלח, וכיון דעשה הוא עיקר אילו היו נשים פטורות מן העשה היו פטורות מלאו שבו שאין הלאו אלא קיום עשה שבו". ומבואר בדבריו שעיקר המצוה היא העשה לשלח את האם, ולכן אין הלאו אלא אזהרה לקיום העשה. והוכיח האור שמח, שע"כ סבר הרמב"ן שהיא מצוה חיובית לשלח את האם, כי אם היתה מצוה קיומית א"כ העיקר הוא הלאו שלא ליקח את שניהם יחד, שהרי אינו חייב לשלח אא"כ רוצה את הבנים, וכיון שהרמב"ן כתב שהעיקר הוא העשה א"כ מוכח שסבר שהיא מצוה חיובית אף שאינו רוצה ליקח את הבנים.

ג. אמנם בשו"ת חתם סופר (או"ח, ק) כתב שנידון זה תלוי במחלוקתם של ר' יהודה ורבנן. שהנה שנינו (חולין קמא, א) אם נטל את האם על הבנים, שר' יהודה אומר לוקה ואינו משלח, כי מה שאמרה התורה "שלח" הוא מעיקרא, אבל לאחר שנטל כבר את האם אין לו תקנה, ולכן לוקה. וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה, כי כל מצוות לא תעשה שיש בה קום עשה אין לוקין עליה, ולכן צריך לשלוח את האם ובזה מתקן את הלאו.

וביאר החתם סופר שהם נחלקו בגדר מצוה זו, שר"י סבר שהיא מצוה חיובית לשלח,

ועיקר העשה הוא לשלח את האם ואף שאינו רוצה ליקח את הבנים, ואם לא שלח כבר עבר באיסור, אבל חכמים סברו שהעשה לא בא אלא לנתק את הלאו, ולכן עיקר הפסוק בא להזהיר שלא ליקח את האם על הבנים, ואם עבר ונטל יש לו תקנה שיכול לשלחה, ולכן אין שום חיוב להדר אחריו, אלא אם רוצה ליקח את הבנים יש לו לשלח את האם [ויש להוסיף, שגם לדבן יש מצוה של שלוח מעיקרא אלא שעיקר העשה הוא כדי לתקן את הלאו, ולכן אין לומר לדבריהם שהיא מצוה חיובית, כי עיקר העשה בא לתיקונו של לאו. אמנם שיטת הכסף משנה (שחיטה יג, ט) שאין כלל מצוה בשילוח הקן אלא רק אם עבר ונטל את הבנים יכול לתקן את הלאו ולשלח את האם].

וכבר נמצא כן בדברי המאירי (שם קלט, ב) שכתב, "מצות שלוח הקן אינה מצוה שיהא צריך לחזר אחריה, ר"ל שאם ימצא לו קן שיטול את הבנים כדי שיקיים מצות שלוח באם, או שיחזר אחר מצוה זו בהרים וגבעות אלא לכשיזדמן לידו יקיים שנאמר כי יקרא". ומבואר בדבריו שאינו חייב לשלח את האם אא"כ רוצה ליקח את הבנים. וכן כתב בחידושי הר"ן (קלט, א), "אבל שלוח מי הוה מצוה המוטלת עליו הרי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח".

והוסיף החת"ס ראייה לדבריו ממה שאמר (שם קמב, א) "ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים, ק"ו על מצות חמורות שבתורה", וע"כ שאינו חיוב לשלח את האם אלא אם רוצה

סברו כטעם הזוהר, "וידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו".

ולכן פסק החתם סופר שאין לעשות שילוח הקן בשבת, כי לדברי הזוהר לא יפריחה כדי לא לעורר לילה בשבת, ואף לפי הנגלה כיון שאינה מצוה חיובית אלא רק ברוצה ליטול את הבנים, ולשיטת הרמב"ם צריך להפריחה בידי ויש בזה משום איסור טלטול מוקצה.

ה. ובדרך נוספת כתבו האחרונים לבאר את ההו"א שיש חיוב לחזור בהרים אף שהיא מצוה קיומית, כי יש לומר שאין שילוח האם רק כהיכי תמצי ו"מתיר" ליקח את הבנים, אלא היא צורת המצוה וקיומה, והיינו שהתורה אמרה שאם אתה רוצה ליטול גוזלים, אם תעשה כן באופן שתשלח את האם ותיטלם, תקיים בזה מצוה, ולכן אם נזדמנו לו ב' קינים, ובאחד מהם האם רובצת ובשניה אין האם רובצת, אף שאם יקח את הגוזלים בלא האם לא יעבור באיסור, אבל כדי לקיים מצוה צריך ליקח את הגוזלים מהקן שהוא רובצת ולשלח קודם, ובזה מקיים את העשה של שילוח האם, וכמו במצות השבתת חמץ, שאינה רק עצה טובה שלא לעבור באיסור בל יראה, אלא יש מצוה בעצם ההשבתה, ולא רק כהיכי תמצי שלא לעבור באיסור, וכמו כן היא מצוה שילוח הקן, שיש עשה בעצם שילוח האם. ולכן היה ס"ד לומר שכדי לקיים עשה זו יש עליו לחזור עליה בהרים וגבעות, ועל זה מיעטו שאינו חייב, אבל איה"נ כשבא לזכות בבנים יש עליו מצוה בשילוח האם.

את הבנים, ולכן כיון שרוצה לזכות מן ההפקד ומוותר על זכיה באם, על זה אמרו שיש במצוה זו הפסד של כאיסור, אבל אם נאמר שיש חיוב לשלח את האם אף שאינו רוצה ליטול את הבנים כלל אלא רוצה להמשיך בדרכו, מה הפסד כאיסור יש כאן, והרי לא רוצה לזכות בשום דבר.

ד. ומה שהביא החוות יאיר ראייה שהיא מצוה חיובית ממה שהיה ס"ד שיחזור אחר המצוה בהרים וגבעות, דחה החת"ס (חידושים חולין, שם ובשו"ת הנ"ל) שבהו"א סברו כדברי החוות יאיר וכדברי הזוהר שהשילוח הוא כדי שהאם תעורר רחמים, ולכן היא מצוה חיובית, אבל במסקנא סברו שהוא מטעם אחר וכדברי הרמב"ן (דברים כב, ו) בשם הרמב"ם (וכן כתב החינוך במצוה תקמה) שטעם מצוה זו הוא כדי שלא נתאכזר ליקח את הבנים מהאם, ולכן צריך לשלח קודם שלא תראה את לקיחת ילדיה, ומה שאמרו האומר על קן ציפור יגיעו רחמין משתקין אותו, הוא משום שלצורך האדם מותר ליקח וכמו שמותר לשחוט, אבל גם כשלוקח צריך שלא להתאכזר על האם. ולפי טעם זה אדרבה כל ההיתר לשלח את האם הוא רק אם רוצה ליטול את הבנים שמותר לו לקחתם, אבל אם רק מגרשה סתם הרי זה אכזריות, ולכן היא מצוה קיומית רק כשרוצה ליטול את הבנים.

והוכיח שהבבלי סבר כן ולא כסברת הזוהר, שהרי לפי טעם הזוהר אין סברא שמצוה זו תנהג בזמן שבת המקדש קיים, והלא אמרו (שם קלח, ב) שמצוה שילוח הקן נוהגת בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, וע"כ שלא

ו. ובשו"ת דבר אברהם (ב, ח) הביא ראיה שהיא מצוה קיומית מדברי בעל העיטור (הלכות ציצית) שכתב, "אין מברכין על מצות עשה שיש בה אזהרה, כגון לא תקח האם על הבנים שלח תשלח, לא תראה חמור שונאך עזוב תעזוב עמו, וכן בפריקה וטעינה ומוכיח את חבריו, חליצה ויבום, ולקט שכחה ופאה והדומות להן". וביאר את דבריו, שאין מברכים אלא על קיום מצוה אבל על מניעת עבירה אין לברך, וכיון שבכל המצוות הנזכרות אם לא יקיים את המצוה עובר באיסור לכן אין לברך עליהן. וע"כ מוכח מדבריו שסבר שהיא מצוה קיומית, ורק באופן שרוצה ליקח את הבנים מתחייב לשלח את האם, ולכן אם לא יקיים את המצוה עובר באיסור, אבל אם היא מצוה חיובית שחייב לשלח את האם אף שאינו רוצה ליקח את הבנים, הרי אין לעשה שום שייכות לאיסור, שהרי אם ילך לדרכו לא יעבור שום איסור אלא שלא יקיים מצוה, וכיון שבעל העיטור כתב שהמצוה תלויה באיסור ע"כ שסבר שהיא מצוה קיומית, ובשעה שבא ליקח את הבנים מתחייב לשלח את האם, ואם לא משלח את האם עובר באיסור על נטילת הבנים.

ז. והנה הסתפקו חכמי לובלין (מובא בשו"ת חכם צבי, פג) אם שלח את האם והבנים יחד, אם קיים מצות שילוח הקן, ושורש הספק הוא אם מה שאמרה התורה "ואת הבנים תקח לך" הוא חובה או רשות. ועיי"ש שהביאו כמה ראיות לב' הצדדים. אמנם יש לומר שכל הספק של חכמי לובלין שייך רק אם נאמר שהיא מצוה חיובית, שחייב לשלח

את האם מעל הבנים, ובזה יש לדון אם חייב לזכות בבנים או שיכול לשלחם, אבל לפי דברי האחרונים שהיא מצוה קיומית, א"כ כל החיוב של המצוה חל רק על ידי לקיחת הבנים, שכשבא ליטלם צריך לשלח את האם, ואם אינו נוטלם אלא משלחם אין כלל מצוה בשילוח האם.

ח. ובדבר אברהם (שם) כתב נפק"מ נוספת מנידון זה, אם אפשר לעשות שליח לשילוח הקן. וייסד (שם, ובסימן א) ששייך לעשות שליח רק בדבר שהשליח עצמו אינו מחוייב לעשות את המעשה, והמשלח חייב, ולכן אם השליח עושה את המעשה עפ"י ציווי המשלח, נחשב שנעשה המעשה על ידי המשלח, אבל בדבר שהשליח עצמו גם מחוייב לעשות אי אפשר לומר שעשיית הדבר נחשבת עבור המשלח, כי אף השליח חייב בדבר זה מצד עצמו, ואיך יכול להפקיע את חיובו שיחשב כאילו לא עשאה הוא אלא המשלח, כי אי אפשר לעשות מצוות עבור אחרים. ובזה ביאר את שיטת הש"ך שלא מועיל שליחות במילה, כי גם השליח חייב למול את כל ישראל, עיי"ש.

ולכן יש נפק"מ לגבי שילוח הקן, שאם נאמר שהיא מצוה חיובית לכל מי שרואה את הקן, א"כ לא שייך לעשות שליחות, שהרי השליח אף חייב לשלח כשעובר שם, ולא יכול לייחס את המעשה למשלח, אבל אם היא מצוה קיומית שכשרוצה ליטול את הבנים חייב לשלח את האם, א"כ במקום שהשליח אינו רוצה ליטול את הבנים והמשלח רוצה, יכול השליח לעשות את הפעולה עבור המשלח שחייב במצוה.

באיסור לא ילבש אם הוא איסור במעשה או בתוצאה

יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן איש בתיקוני אשה", ומבואר שלחכמים האיסור הוא במה שלובש בגדי נשים ויושב ביניהן, וא"כ ודאי שלדבריהם האיסור הוא בתוצאה שנראה כאשה ויושב ביניהם, אבל ראב"י סבר שהאיסור הוא ללבוש בגדי נשים ולתקן בתיקוני נשים, ובזה יש להסתפק אם עיקר האיסור הוא במה שמתקן ומקשט את עצמו כנשים, או שעיקר האיסור הוא בתוצאה שהוא מקושט כאשה.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד א, פב) כתב לדון אם מותר להשתמש ברפואה שמחזירה את השערות הלבנות למראיהן הראשון לשחור, אם אסור לעשות כן משום לא ילבש, שהרי דרך נשים הוא לצבוע את השערות ולא ליקח רפואה כזו. וכתב לתלות נידון זה בחקירה הנ"ל, שאם האיסור הוא במעשה אין בכך איסור, כי אין נשים צובעות את שערן בדרך כזו, ואף אם היו עושות כן אין לאסור זאת, כי אין האיסור אלא במה שעושה מעשה תיקון בגופו ומייפה עצמו, וכיון שאינו עושה מעשה בגופו אלא רק נוטל רפואה אין בכך מעשה קישוט כלל ואין לאסור משום לא ילבש, אבל אם האיסור הוא מצד התוצאה שהוא מלובש ומקושט כנשים, יש לאסור אף אם נשים אינן צובעות באופן כזה, כי סו"ס שינה את שערותיו מלבנות לשחורות והוא מעשה נשים ואסור.

וכתב שמסברא האיסור הוא על התוצאה ולא על המעשה. והוכיח כן מדברי הרמב"ם

א. **"לא** יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה כי תועבת ה' אלקיך כל עשה אלה" (כב, ה).

ושנינו (מכות כ, ב) "ומודים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות אפילו אחת שהוא חייב, ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה". וכ"כ הרמב"ם (עבודה זרה יב, י) "המלקט שערות לבנות מתוך השחורות מראשו או מזקנו משילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה, וכן אם צבע שיערו שחור משיצבע שיער לבנה אחת לוקה" והשיגו הראב"ד, "לא מחוויר שיהא לוקה באחת שלא אמרו אלא אסור, ועוד מאי עדי אשה איכא בחדא והא לא מינכרא מילתא כלל". וצ"ב מהו שורש מחלוקתן.

ב. וכדי לבאר יש להקדים ולחקור באיסור לא ילבש, האם האיסור הוא בגוף המעשה במה שלובש ומתקשט בקישוטי נשים, או שהאיסור הוא בתוצאה במה שהוא מלובש כנשים.

והנה בעיקר איסור זה נחלקו (נזיר נט, א) חכמים וראב"י, שחכמים אמרו "לא יהיה כלי גבר על אשה מאי תלמוד לומר, אם שלא ילבש איש שמלת אשה ואשה שמלת איש הרי כבר נאמר תועבה היא ואין כאן תועבה, אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים, רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא

(הנ"ל) שכתב, "המלקט שערות לבנות מתוך השחורות מראשו או מזקנו משילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה, וכן אם צבע שיערו שחור משיצבע שיער לבנה אחת לוקה", ומשמע שיש חידוש בצביעה יותר מליקוט שערות לבנות, וכן הטור (יו"ד, קפב) כתב בשם הרמב"ם שאסור אף לצבוע, ולכאורה הוא דין פשוט שאסור משום לא ילבש, ונראה מדבריהם שיש בזה דבר מחודש. וע"כ שכוונתם לומר שאף שהנשים אינן נוהגות באופן זה אלא או שהם לוקטות או שצובעות בכל זאת אסור לאנשים בשניהם בין בצביעה ובין בליקוט, כיון שסו"ס אין לו שערות לבנות ועיקר האיסור הוא בתוצאה ולא במעשה, ודבר זה הוא מחודש שהוצרכו הרמב"ם והטור לכתבו בפ"ע, [ועיי"ש שדקדק כן אף מדברי ביאור הגר"א].

ולפי זה כתב שהאיסור לא ילבש הוא אף על ידי גרמא, כי רק כשהאיסור הוא במעשה יש להתיר אם עושה כן על ידי גרמא, אבל כשהאיסור הוא בתוצאה אין לחלק אם המעשה נעשה על ידו ממש או על ידי גרמא.

ג. וכן יש לדון אם מותר לצבוע שערותיו על ידי גוי, שבשדי חמד (מערכת ל, כלל קטז) הביא כמה פוסקים שהקילו לאדם שחצי מזקנו נצבע בלבן ומתבייש מהבריות לצבען על ידי נכרי, אמנם הביא משו"ת מהר"י אשכנזי לאסור, וכתב שלא גרע מכלאים שאף שהלבישו אותו בבגד כלאים צריך לפשוטו. ונראה שסבר שהאיסור הוא בתוצאה שהוא מקושט כנשים, ולכן אף אם אחרים צבעו לו את שערותיו יש בכך איסור,

והפוסקים שהתירו נראה שסברו שהוא איסור במעשה שמקשט את גופו כנשים ולכן דוקא אם צובע בעצמו יש איסור.

וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ב, רמג-רמד) שהאיסור הוא בתוצאה ולכן אין להתיר לצבוע את השיער הלבן על ידי גוי.

ד. אמנם לכאורה יש להביא ראייה שהאיסור הוא במעשה מדברי השו"ע (יו"ד קנו, ב) שאסור לאיש להסתכל במראה משום לא ילבש אא"כ עושה כן משום רפואה. ולכאורה אין בהסתכלות במראה שום תוצאה של מעשה נשים כי ההסתכלות היא כדי לראות איך להתקשט, ורק עצם ההסתכלות היא מעשה נשים, וא"כ נראה שהאיסור הוא במעשה ולא בתוצאה.

ובשו"ת אגרות משה (ב, סא) האריך ליישב קושיא זו, ותו"ד הם, שאף אם נאמר שהאיסור הוא במעשה, אין לומר שיש איסור להסתכל במראה כי נשים נוהגות לעשות כן, שהרי אינו עושה שום מעשה קישוט, וע"כ שצריך לומר שגדר ההסתכלות במראה אצל נשים היא מהחפצא של קישוט והחשיבות של האשה שיש עליה שם של מקושטת, ואף שודאי תחילת ההסתכלות במראה היא כדי שתדע איך להתקשט, אבל לאחר שנהגו הנשים להסתכל במראה, כבר נעשה הדבר לסוג של קישוט וחשיבות, שדרך נשים להשתבח בזה ולומר שהיא אשה שמסתכלת במראה, וכפי מה שמרבה להסתכל במראה יש לה יותר חשיבות ביופי, וכשמשבחות אשה ביופי הלבשתה אומרות עליה שעומדת אצל המראה כך וכך זמן.

והוכיח כן ממה שאמרו (עבודה זרה כט, א) שאסור להסתפר אצל גוי שמא יהרגנו אא"כ מסתכל במראה שנראה כאדם חשוב ולא יהרגנו, ומוכח שעצם ההסתכלות במראה היא גורמת לחשיבות האדם, ואף שאינו אומר להספר איזה תקונים לעשות בשערו, מעצם ההסתכלות שלו במראה הגוי רואה שהוא אדם חשוב.

ובזה מבואר האיסור לאנשים להסתכל במראה, כי אף שאין בזה מעשה התקשטות, אבל על ידי הסתכלותו במראה נמצא שהוא מקפיד ביופי, ויש בכך תוצאה של מעשה נשים.

ה. ובה יש לבאר את מחלוקתן של הרמב"ם והראב"ד לענין נוטל שערה אחת אם יש בו איסור, שהרמב"ם סבר שהאיסור הוא במעשה שעושה יפוי כנשים, ולכן אף שנוטל שערה אחת יש בכך מעשה של יפוי, אבל הראב"ד סבר שהאיסור הוא בתוצאה שמיופה כנשים, ולכן בנטל שערה אחת אינו לוקה רק במקום שניכר הדבר שלקט את הלבנות שבזה יש תוצאה שהוא מיופה כנשים.

ויש להוכיח כן בסברת הראב"ד מדברי המנחת חינוך (מצוה תקמג) שכתב בשם המשנת חכמים שלראב"ד אין איסור של חצי שיעור על נטילת חלק מהשערות, כיון שאין היכר במעשיו. והיינו כפי שמבואר שהראב"ד סבר שהאיסור הוא בתוצאה ולא במעשה, ולכן אין לאסור מצד חצי שיעור כיון שכל חלות האיסור הוא במה שייפה עצמו.

ועוד כתב המנחת חינוך (שם) שאם התרו בו לאחר שלבש והמשיך ללבוש ושוב התרו בו

חייב מלקות על כל התראה והתראה. ומוכח שסבר שהוא איסור בתוצאה שמיופה כנשים, ולכן בכל רגע ורגע עובר באיסור, משא"כ אם האיסור הוא במעשה אין כאן יותר מאיסור אחד.

ו. ומעתה יש מקום לדון אם עבר וצבע את שערותיו הלבנות לשחורות האם צריך להוריד את הצבע שיחזרו להיות לבנות. ולכאורה יש לומר שאם הוא איסור בתוצאה שהוא מיופה כנשים, א"כ בכל רגע ורגע ששעריו צבוע יש בכך איסור [אמנם בתלישת שער לבן אין סברא שיגלח את כל שעריו שלא יהיה ניכר היפוי, וצ"ע], אבל לפי הרמב"ם שהאיסור הוא במעשה הצביעה, א"כ אינו צריך להוריד את הצבע, כיון שהאיסור הוא רק במעשה [ובשו"ת בצל החכמה (ה, קכז) כתב בפשטות שלאחר שצבע שעריו אין כאן תועבה כלל, והאיסור הוא רק במעשה שצובע, אבל לאחר שצבע נראה כאיש רגיל ששערותיו שחורות. ולכאורה דבריו שלא כדברי המהרש"ם והאגרות משה שהאיסור הוא בתוצאה, ועיין].

ז. עוד נחלקו הפוסקים באיסור זה. שדעת הב"ח (יו"ד, שם) שיש שני היתרים בלבישת בגדי נשים. האחד, שאין איסור אפילו בבגד שהוא נוי וקישוט אלא אם כן לובשים אותו כדי להתדמות לאיש או לאשה, אבל אם לובשים את הבגד כדי להגן מפני החמה או מפני הגשמים אין בכך איסור כלל. והוכיח כן ממה שאמרו (נזיר, שם) שאסור לגלח את שיער בית השחי ובית הערוה, ושאל רב את רבי חייא, והרי עושה כן משום צער שהרי השיער יגדל ויצערנו ואין זה תיקון בשביל נוי אלא רק להינצל מן הצער, והשיב לו רב שיש גבול לשיער שאם גודל הרבה הוא נושר ולכן אין סופו לבוא

הגשמים, כי הלבשה בעצמה אסורה ואין חילוק מהי כוונתו בלבישה זו.

ומה שהביא הב"ח ראייה מגילוח שער בית השחי והסתכלות במראה שמותר כדי להינצל מן הצער, דחה הבינת אדם שיש חילוק בין מלבוש לבין נוי וקישוט, שדוקא בנוי וקישוט האיסור הוא דוקא אם עושה כן כדי להתייפות, ואם כוונתו להינצל מצער מותר, אבל במלבוש גמור אין להתיר כלל אף אם כוונתו רק להציל עצמו מן הצער. ועיי"ש שכתב לפי זה להתיר לאיש להניף מניפה אף שהוא דרך נשים כיון שאינו מלבוש אלא נוי וקישוט ואם עושה כן כדי להינצל מן החמה אין איסור.

ויש לבאר את מחלוקתן עפ"י החקירה הנ"ל, שהב"ח סבר שהאיסור בלבישה הוא מצד המעשה שעושה דרך נשים, ולכן יש לחלק בגוף כוונתו לשם מה לובש בגדים אלו, שאם לובשן מחמת הגשמים אין בכך איסור כי אין המעשה "מעשה" נשים אלא רק כדי להצילו מן הצער, אבל הבינת אדם סבר שיש חילוק בין לבישת בגדים לדברים שהם משום נוי וקישוט, שבלבישת בגדים נקט שהאיסור הוא במה שלבוש כאשה, וכמו שדימה זאת לכלאים שאף שם האיסור הוא במה שלבוש ולא במעשה הלבשה, ולכן אין חילוק אם כוונתו כדי להתייפות או כדי להציל עצמו מן הצער, ובכל לבישה שדומה לאשה יש איסור, משא"כ בדברים שהם רק לנוי וקישוט בזה סבר שגוף האיסור הוא במה שמקשט עצמו ומתייפה כאשה, ולכן בזה יש לחלק אם עושה כן כדי להתייפות או רק כדי להציל עצמו מהצער או מן החמה, ולכן בגילוח שער בית השחי אמרו שאם היה

לידי צער. ומבואר שאף שעושה מעשה נשים אם כוונתו רק כדי להציל עצמו מן הצער אין בכך איסור. וכן למדו התוס' (שם, ב) מדין זה שמותר לאיש להסתכל במראה כשמספר את עצמו אם כוונתו כדי שלא לחבול בעצמו. וכ"כ המרדכי (שבת, שכז) שבני אדם שיש להם ריבוי שערות על ידיהם ובושים להיראות בין אנשים מותר להסירם, כיון שאין לך צער גדול מזה. ומכאן למד הב"ח שה"ה כשלוש בגדי נשים אם מטרתו רק להינצל מן הצער אין בכך איסור.

וההיתר השני הוא, שהאיסור הוא דוקא כשלוש בגדים שנשים לובשות אותן בשביל נוי וקישוט, אבל סתם בגד שנשים רגילות ללבוש אותו אין איסור לאיש ללבושו. והוכיח כן מדברי הספרי (כי תצא, רכו) שכתב, "וכי מה בא הכתוב ללמדנו יכול שלא תלבש אשה כלים לבנים והאיש לא יתכסה צבעונין, תלמוד לומר תועבה דבר המביא לידי תועבה וכו'". וכן דייק מדברי הרמב"ם (שם) שכתב, "לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע", ומשמע שאין איסור באשה כי אם מצנפת וכובע ושריון שכל אלה הם נוי וקישוט לאיש.

אמנם הבינת אדם (איסור והיתר, צ) הקשה על דברי הב"ח שהתיר ללבוש בגדי נשים כדי להינצל מן הצער, ממה שאמרו שלאשה אסור לצאת עם כלי זיין וכובע של מלחמה, ואף שעושה כן כדי להציל את עצמה ממכת חרב, ולדברי הב"ח צ"ב מדוע אסור לעשות כן ומה החילוק ממצילה עצמה מן הגשמים.

ועוד הקשה מאיסור כלאים, שאסור ללבוש בגד כלאים אף כדי להציל עצמו מן

עושה כן כדי להינצל מן הצער היה מותר, כי כל האיסור הוא רק במה שעושה מעשה של יפוי ואם עושה כן כדי להציל עצמו מצער

אין בכך מעשה יפוי והיה מותר, וכן התיר לאיש להשתמש במניפה כדי להציל עצמו מן החמה.

בעניני השבת אבידה

אם מחויב להפסיד את עבודתו כדי להשיב אבידה

א. כתב השו"ע (חו"מ רסד, ו-ז), "היה זה בא בכד של דבש וזה בא בקנקנים ריקנים, ונסדק כד הדבש, ואמר לו בעל הקנקנים איני מציל לך דבש זה בקנקני עד שתתן לי חציו או שלישו או כך וכך דינרים, וקבל עליו בעל הדבש ואמר לו הן, הרי זה שחק בו ואינו נותן לו אלא שכרו הראוי לו, שהרי לא הפסידו כלום. וכן מי שברח מבית האסורים והיתה מעבורת לפניו, וא"ל העבירני ואני נותן לך דינר והעבירו, אין לו אלא שכרו הראוי לו".

ומבואר מדברי השו"ע שאין לאדם ליטול שכר עבור השבת אבידה או הצלת נפשות, ולכן אף שהתחייב ליתן לו ממון אם יציל את ממונו או את נפשו אינו חייב לשלם לו אלא אומר לו משטה הייתי בך.

וכתב הסמ"ע (יט), "מ"מ שכר הראוי לו דהיינו שכר הטירחא ושכר הכלים צריך ליתן לו, דמיירי באיש הנשכר לאחרים לעסוק בכלים מלאכת אחרים ושכר בטילתו ניכר, דלולי שעסק בזה היה עוסק בשכירות אחרת, ואין עליו לבטל ממלאכתו בחנם בשביל הצלת ממון של זה, וכן הטעם במעבורת שאחר זה (סעיף ז'). ועוד נראה, דאפילו אם ידוע שלא היה לו עסק אחר לעת

עתה לעסוק בו, וה"ה לבעל מעבורת שלא היה לו לעת עתה מי להעבירו, מ"מ צריך ליתן לו שכרו כאחר, כיון דכל השנה כשבא אחד ומבקש ממנו להעבירו או לעסוק לו בכליו מלאכה כזו או קלה או כבדה ממנה מדרכן ליתן עליה שכר, אינו מן הדין שיהא זה עדיף משום צורך הצלת ממונו או גופו, משו"ה צריך עכ"פ ליתן לו שכר כאינש דעלמא". ומבואר בדבריו שכיון שבעל הקנקנים ובעל המעבורת עבודתם היא באופן שהם משתמשים בכלים שלהם לצורך אחרים, לכן אינו צריך לבטל ממלאכתו בשביל הצלת אחרים. ועוד הוסיף, שאף אם בשעה זו אין לו עבודה אצל אחרים, אבל כיון שאם אחר היה מבקש ממנו להעבירו בנהר או להשתמש בכליו היה צריך לשלם לו, לכן גם בעל האבידה צריך לשלם לו שכרו.

והמחנה אפרים (שכירות, טו) הקשה על הסמ"ע, "דהשבת אבידה יוכיח שאע"פ שדרכן לתת שכר להולכים ממקום למקום עכ"ז כיון דהשתא מצוה קא עביד לא מצי ליטול עליה שכר".

ב. ובפוסקים יש ב' דרכים לבאר את סברת הסמ"ע ויש מכך נפק"מ לדינא.

בשו"ת משפטי התורה (ג, ו) כתב לבאר, שהתורה אסרה על אדם לקחת כסף עבור

קיום מצוה, אבל אם הוא מפסיד כסף מכיסו כדי להשיב את האבידה לבעלים חייב המאבד לשלם למוצא את ההוצאות שהיו לו. ולכן בפועל הלוקח כסף עבור אותה מלאכה שממנה הוא מתפרנס במשך כל השנה, אע"פ שעכשיו הוא קיים בעשיית מלאכתו גם מצות השבת אבידה, בכל זאת מותר לו לקבל שכר מלא עבור מלאכתו, משום שהפועל לוקח את השכר עבור עשיית מלאכתו הרגילה ולא עבור המצוה שהוא מקיים, משא"כ מוצא אבידה שאינו פועל אסור לו ליקח כסף עבור השבת האבידה, כי מוכח שמקבל את הכסף עבור קיום המצוה וזה אסור.

ולכן כל נהג מונית שמסיע אנשים לבתי חולים וכדו' מותר לו ליקח שכר על כך כיון שזו עבודתו, ומקבל שכר על העבודה ולא על קיום המצוה, אבל אדם שאינו נהג מונית והוצרך להסיע חולה לבית חולים אסור לו ליטול שכר כיון שיש לקיים את המצוות בחינם.

ג. ומדברי הסמ"ע הללו כתב לדון בבעל עיתון שמפרסם מודעה על השבת אבידה, וקודם שפירסם את המודעה בעיתון קיבל בקשה לפרסם מודעה על מציאת האבידה, ויש לדון אם מותר לו לפרסם את המודעה ולקחת כסף או שהוא מחויב מדין השבת אבידה לספר לו על מציאת האבידה ולחסוך לו את דמי המודעה. ומדברי הסמ"ע כתב להוכיח שכיון שעבודתו היא בפרסום מודעות, ואין לו הבדל מה הוא מפרסם במודעה, לכן אין התשלום עבור האבידה אלא ככל מודעה בעיתון, ואף שהוא חייב לעזור לחבירו למצוא את האבידה, אבל כיון

שהוא רגיל לקבל שכר על מלאכה כזו אין הוא מחויב למנוע מעצמו את הריווח של המודעה.

סברא נוספת כתבו הפוסקים להתיר לבעל העיתון ליטול שכר, כיון שהמפרסם יודע שיתכן שיזדמן לידי בעל העיתון מאבד ומוצא, ונחשב ששכרו על דעת כן [וביותר כתבו שאם אדם נעשה כמחזר אחר אבידות ומציאות מותר לו ליטול שכר, כי נוטל שכר על חיפוש האבידה ולא על עצם ההשבה, ולכן אף בעל העיתון שיש לו מדור פרסומי על אבידות ומציאות דינו כמחזר אחרי אבידות, ודו"ק].

ד. אמנם יש פוסקים שכתבו לבאר את סברת הסמ"ע באו"א [וכבר הוזכרה סברא זו בדברי החזון איש (יו"ד קמד, ג)], שהנה זה ודאי שאם יש אדם רעב שיש לו כסף בכיסו ומבקש מבעל מכולת שיתן לו לחם חינם להשיב נפשו, שאין בעל המכולת חייב ליתן לו, כי יש לו אפשרות לקנות בכסף ולהשיב את נפשו וא"כ אין מצבו מוגדר כפיקוח נפש [והחזו"א כתב "שלא חייבה תורה לשמש את חבירו בחינם"]. ולפי זה יש לבאר שזו כוונת הסמ"ע, שכיון שיש לפניו את בעל הקנקנים ואת בעל המעבורת שזו עבודתם ויכולים להציל את ממונו או את נפשו, שוב אף כל אדם לא חייב להצילם בחינם, כי יש להם אפשרות להציל בכסף, ואין חיוב לעשות לחבירו טובה בחינם, ורק אם אין אפשרות כלל להציל את ממונו אזי השני חייב להצילו בחינם.

ולפי ביאור זה בדברי הסמ"ע נמצא שאף אדם שאינו נהג מונית ובקשו ממנו להסיע חולה יכול ליקח שכר, כיון שהחולה יכול להזמין נהג מונית ולשלם לו ולכן לא חייבה

התורה בכה"ג לעשות טובה לחבירו בחינם, אמנם אם החולה נמצא במקום או בשעה שלא יכול להשיג נהג בשכר, חבירו חייב ליקח אותו בחינם.

ה. ועוד כתבו הפוסקים לחלק בדינים אלו, שאם אדם הזמין נהג מונית שתקח אותו לחנות מסוימת והנהג מונית יודע שהחנות סגורה בשעות אלו, ודאי שחייב להודיעו מדין השבת אבידה, ולא יכול לטעון שעושה מלאכתו, כי הוא מזיק (או גוזל) את הנוסע שלוקחו לחינם, ואם לקחו לשם אין הנוסע חייב לשלם לו כלל כי הוא שכירות בטעות. אבל אם הנהג מונית יודע שיש אפשרות להגיע לאותו מקום בחינם או בדרך יותר זולה, אינו מחויב לספר לו, כי הוא נותן לו תמורה בעד כספו, אלא שאם היה מספר לו היה חבירו יכול להרוויח את הכסף של הנסיעה, וכיון שזו עבודתו אינו מחויב למנוע ריווח מעצמו בשביל לחסוך כסף לשני [והרי זה דומה לכל בעל חנות שאינו צריך לספר לקונים שאפשר להשיג את אותו מוצר בחנות אחרת יותר בזול, כי אינו חייב למנוע ריווח מעצמו בשביל הצלת ממון חבירו, אלא אם כן חבירו מוציא כסף לחינם ולא מקבל תמורה כלל למה שהוציא וכן"ל].

בדין החזירה וברחה חייב להחזירה מאה פעמים

שנינו (בבא מציעא ל, ב), "החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ארבעה וחמישה פעמים חייב להחזירה שנאמר השב תשיבם".

ולענין כיסוי הדם שנינו (חולין פז, א) "כסהו ונתגלה פטור מלכסות". והקשו בגמ' מאי

שנא מהשבת אבידה שחייב להשיב אפילו מאה פעמים ולענין כיסוי אינו חייב אלא פעם אחת, ותירצו שיש מיעוט בכיסוי הדם שאינו חייב אלא פעם אחת.

ודברי הגמ' צ"ב טובא, שבהשבת אבידה בכל פעם שהחזירה וברחה הרי הוא מתחייב שוב בהשבת אבידה מחדש, כי אין חילוק אם שור זה נאבד לבעלים פעם שניה או שור אחר, ואף שכבר החזיר פעם אחת אין סיבה לפטור אותו מהשבת אבידה פעם אחרת, משא"כ בכיסוי הדם שהשחיטה מחייבת לכסות את הדם, ואם כיסה את הדם פעם אחת והתגלה אין אנו יכולים לחייבו לכסות את הדם מחדש, וא"כ מהיכי תיתי לדמות זאת לאבידה שחייב עוד פעם להשיב אבידה אחרת.

אמנם באמת גם הדין שהתחדש באבידה צ"ע, וכי מאחר שכבר השיב פעם אחת מדוע צריך קרא לרבות שיצטרך להשיב עוד פעם [ובתפארת ישראל (ב"מ ב, ט) כתב לבאר שהחידוש הוא שאין אומרים שכיון שברחה כמה פעמים הוא פשיעה של הבעלים שלא שמרה יפה ואין צריך להחזירה].

ומכאן זה חידשו האחרונים (נאות יעקב, יט. דבר אברהם ב, ח) שכמו בכיסוי הדם אם היה דין לכסות כשנתגלה ודאי שהוא מכח החיוב הראשון כמו כן הוא באבידה, שכיון שהחזירה פעם אחת וברחה, הרי הוא חייב מכח חיוב ההשבה הראשון שיחזירה בכל פעם שהיא אבודה [ואף שבהשקפה הראשונה הוא מחודש מאוד, אמנם יש לבאר גדר זה שכיון שהתחייב בהשבה אין החיוב רק כלפי ממון הבעלים וכשהחזירו פקע חיובו, אלא יש חיוב על החפצא של האבידה שיחזור

ויעמידו ברשות הבעלים לעולם, וכיון שהחפץ נאבד שוב, עדיין מוטל עליו להשיב חפץ זה לבעליו, ודו"ק].

והוא נפק"מ לזקן ואינה לפי כבודו שפטור מהשבה אבל אם הכישה במקל חייב להחזירה (כמבואר בב"מ ל, ב), ואם נאמר שבהחזירה וברחה חייב להחזירה מכח החיוב הראשון א"כ בזקן שהכישה במקל בפעם הראשונה והחזירה לבעלים ושוב ברחא, הוא יהיה חייב להחזירה לעולם, כי אין החיוב החזרה נידון כאבידה חדשה אלא כהמשך לחיוב הראשון שנתחייב להחזיר את החפץ לבית בעליו לעולם, ולכן אין לו פטור באבידה זו של זקן ואינה לפי כבודו.

וכתבו לדקדק כן מדברי הרמב"ם (אבידה יא, יד) שכתב, "וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב להטפל בה ולהחזירה אף על פי שאינה לפי כבודו שהרי התחיל במצוה. החזירה וברחה אפילו מאה פעמים חייב להחזיר שני' השב תשיבים השב אפילו מאה פעמים משמעו, לעולם הוא חייב להטפל בה עד שיחזירנה לרשות בעליה למקום המשתמר", וממה שכתב הרמב"ם ב' הלכות אלו באותה הלכה יש לדקדק שאף בזקן שהכישה חייב להחזירה לעולם כל זמן שברחה.

וכן נראה ממשמעות דבריו שכלל בהלכה זו דינים של השבת אבידה באופן שהתחיל במצוה, ותחילה כתב את הדין של זקן שהכישה שנתחייב להשיב, ואח"כ כתב שאם החזירה פעם אחת שחייב להחזירה עד מאה פעמים, ומשמע שגם דין זה הוא משום שהתחיל במצוה.

ועוד הוכיחו כן ממה שאמרו שהחזירה וברחה חייב להחזירה, ומשמע שעובר באיסור אם לא מחזירה, ולכאורה לראשונים (עי' רמב"ן ורשב"א ב"מ ל, א) שסברו שאין חיוב של השבת אבידה אא"כ הגביה את האבידה, מדוע אם ברחא שוב חייב להחזירה והרי לא הגביהה. וע"כ שחיובו להחזיר הוא מכח החיוב של ההשבה הראשונה, ולכן כיון שנתחייב פעם אחת חייב להחזירה לעולם.

חיוב השבת אבידה אם מצא דבר שאינו שווה אלא לבעליו

שנינו (ב"מ כז, א) שחיוב השבת אבידה הוא דוקא על חפץ ששווה פרוטה. ויש לדון אם חייב להחזיר חפץ שבשוק אינו שווה פרוטה אבל לבעליו הוא שווה הרבה. וכגון שמצא נעל אחת, שאינה שווה כלום בשוק אבל לבעל הנעל השניה הוא שווה, וכן מסמכים פרטיים כתעודות זהות ודרכון שאינם שווים בשוק אבל שווים לבעליהם, האם חייב להחזירם.

והנה לענין חיוב מזיק דעת הנה"מ (ח"מ קמח, א) שאם הזיק חפץ שאינו שווה רק לבעליו פטור מלשלם, כיון ששומת נזיקין תלויה במחיר השוק וכדברי השו"ע (שם שפז, א) "הרי שהרג בהמת חבריו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שווה וכמה הנבילה שווה, וכמה היה הכלי שווה והוא שלם וכמה שווה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור", ולכן בחפץ שאינו שווה בשוק אינו חייב לשלם [ועי' בשו"ת מנחת שלמה (ג, קלה) שהאריך להשיג עליו].

אמנם לגבי השבת אבידה כתבו הפוסקים שאף לדעת הנתנה"מ חייב להשיב כיון שאין החפץ נמדד כמה הוא שווה בעצמותו אלא העיקר הוא למנוע הפסד מהבעלים וכמו שאמרו (ב"מ לא, א) שאם ראה מים שוטפין את חצר חבירו חייב לגדור את החצר ולהציל את ממון חבירו, ולכן אם הוא שווה יותר מפרוטה לבעליו חייב בהשבה.

אמנם יש לפטרו מצד אחר, והוא לפי דברי רע"א (ב"מ כב, א) שיצא לדון ביהודי שהיה שומר על חפץ של גוי וקיבל עליו אחריות שמירה ונאבד ממנו החפץ, וכתב שלכאורה חייב להשיב לו כיון שהוא מצילו מהפסד שיצטרך לשלם לגוי את דמי החפץ. והביא שחבירו הרב מו"ה ישראל נ"י סבר שאינו חייב בהשבה כיון שאינו אבידת אחיך, ולכן נשאר רע"א בצ"ע, [והובאו דבריהם בפתחי תשובה חו"מ רסו, א].

ודבריו צ"ב שהרי במניעת הפסד אין אנו דנים כלל על חפץ מסוים אלא רק על הפסד ממון, וא"כ אף שהחפץ שייך לגוי סו"ס יש ליהודי הפסד ממון ומדוע אין חיוב להצילו מהפסד זה. ועוד קשה שהרמ"א (חו"מ רסא, ב) כתב שאם יש חיוב קנס על בהמות

שרועות בשדות של אחרים ורואה בהמה של ישראל שנכנסה לרשות גוי חייב להוציאה כדי להציל את הבעלים מהחיוב קנס. ומפורש שיש חיוב הצלת ממון אף שאין חיוב השבה בגוף החפץ.

וצ"ל (עי' קובץ הלכה ומשפט, ח) שר' ישראל סבר שאם החפץ עצמו התמעט מהשבת אבידה וכגון שהוא של גוי אע"פ שיש הפסד מצדדים אחרים, כיון שהתורה הפקיעה אותו מחיוב השבה אין חייבים להציל הפסד שבא מעקיפין בגלל חפץ זה, ולכן יש חילוק שאם בהמה של ישראל נכנסה לרשות גוי יש להציל את הבעלים שלא ישלם קנס כיון שאף הבהמה בתורת השבה כי היא של ישראל, אבל בחפץ של גוי שהתמעט מחיוב השבה, אע"פ שיהיה לישראל הפסד מפני שקיבל עליו אחריות, סבר ר' ישראל שאינו מחויב בהשבה.

ולפי זה נמצא שאם החפץ מצד עצמו אינו שווה פרוטה ואין עליו חיוב השבה, א"כ אף אם יהיה בגללו הפסד לבעלים אינו חייב בהשבה, כיון שעיקר החפץ הופקע ממצות השבה.