

בעיצור התא דרשב"ר

פרשת כי תצא

גליקן שבועי 151

בענייני הגות והלכה

זמני ערב שבת

עיה"ק ב"ב

נץ החמה 6.184s

מנחה גדולה 1.10

שקיעה 6.5930

שעון קיץ

השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי חיים משולם וידר שליט"א

בהיכל התנא
הקדוש

רבי שמעון
בר יוחאי

הגות

בְּכָל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת-שְׁמִי אָבוֹא אֵלָיָהּ וּבִרְכָתֶיהָ:

דברים פרק יז פסוק יט פרשת שופטים - וְהִיִּתָּה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל-יָמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת-יְיָ וְלֹא יִלְחָדוּ אֶת-שְׁמִי לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם: (כ) לְבַלְתִּי רוֹס־לָבֹב מֵאֲחִיו וּלְבַלְתִּי סוֹר מִן-הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמָאֹל לְמַעַן יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל-מַמְלַכְתּוֹ הַזֶּה וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

הנה מפורש בפסוק למען ילמד ליראה את ד' אלוקיו בתחילה, ואחר כך לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלו, שהאמצעי היחיד כדי שישמור את החוקים והמשפטים הוא לבלתי שעל ידי שהיתה עמו וקרא כל ימי חייו ילמד 'ליראה את ד' אלוקיו, ולא כתוב למען לא יסור ימין ושמאל ועי"ז יהיה ירא שמים אלא להיפך שעל ידי לימוד התורה יהיה ירא שמים ובוזה לא יסור ימין ושמאל וישמור את החוקים והמשפטים שצווהו ד' אלוקיו וממילא יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

נמצינו למדים בזה שיראת שמים משיגים לא ע"י קיום המצוות אלא אדרבה קיום המצוות הוא ע"י יראת שמים, וכאשר ידקדק במצוות לא יוביל ליראת שמים והדבר היחיד שמביא ליראת שמים הוא לימוד התורה, וכמו שאמרו חז"ל שה איכה רבה (וילנא) פתיחות

ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא אמרי כתיב (ירמיה ט"ז) ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה היה מחזירן למוטב,

ואיתא שם איכה רבה (וילנא) פתיחות שמואל תני לה בשם ר' שמואל בר אמי אימתי המלכות גוזרת גזרה וגזירתה מצלחת בשעה שישראל משליכין דברי

מגוון נושאים בענייני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

- א. הגות - לימוד התורה הוא המביא לידי יראת שמים ולא דבר אחר.
- ב. איסור הליכה לערכאות ושערכאות הם גם דיינים ישראל שדנים לפי חוקי העמים או דנים לפי שכלם.
- ג. אמירת סליחות ויג מידות בציבור וביום ולא בלילה.
- ד. שיטת רש"י בפחות משו"פ שאינו נחשב לכם ולא מהני הקדשת פחות משו"פ.
- ה. חזקת מרא קמא אינה מועלת נגד רוב של שם הדבר מקורות מהסוגיא.
- ו. קנסו גופן משום שבחן וקנסו עיקר משום הריבית דיני קנס שקנסו בעבור העבירה.
- ז. מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה מחלוקת הראשונים האם מותר לאדם.
- ח. המוסר והכותי בזמן הזה - ובכללם המוסר בחורי ישיבות לגיוס שנפקע ממנו תורת ישראל ואינו חייב במצוות.
- ט. נכלא בעוון עריקה והועד להצלה משכנעים אותו שיתנגד ועי"ז יכנס לכלא לזמן רב, אם הוא כהוגן או לא.
- י. האם מותר לפתוח ולומר את הלשון נמות ולא נתגייס שיש לומר שאסור ויש לומר ימותו אלו שרוצים להתגייס. שזה עדיף להם.
- יא. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ז - על הלכות קידוש.
- יב. 'דף של ספינה' מעט חידושי תורה לפי סדר דף היומי מסכת הוריות ו - יב .
- יג. מדור חדש 'תורת נגע צרעת' על נגעים פ"ו משנה ה. ודעת המהר"ם רוטנבורג בבהרת שבתוך המחיה.

תורה לארץ הה"ד (דניאל ח') וצבא תנתן על התמיד בפשע, אין צבא אלא מלכיות, שנאמר (ישעיה כ"ד) יפקוד ה' על צבא המרום במרום וגו', התמיד, אלו ישראל דכתיב (יהושע א') והגית בו יומם ולילה, בפשע, בפשעה של תורה כל זמן שישראל משליכין דברי תורה לארץ המלכות היא גוזרת ומצלחת שנא' (דניאל ח') ותשלך אמת ארצה וגו', ואין אמת אלא תורה שנאמר (משלי כ"ג) אמת קנה ואל תמכור אם השלכת דברי תורה לארץ מיד הצליחה המלכות הה"ד (דניאל ח') ועשתה והצליחה, א"ר יהודה בן פזי (הושע ח) זנח ישראל טוב וגו' ואין טוב אלא תורה שנא' (משלי ד') כי לקח טוב נתתי לכם וגו', א"ר אבא בר כהנא לא עמדו פילוסופין לאומות העולם כבלעם בן בעור וכאבנימוס הגרדי, אמרו להם יכולין אנו להזדווג לאומה זו אמרו להם לכו וחזרו על בתי כנסיות שלהם, אם התינוקות מצפצפין בקולן אי אתם יכולין להם, ואם לאו אתם יכולין להם, שכן הבטיחם אביהם ואמר להם (בראשית כ"ז) הקול קול יעקב והידים ידי עשו, כל זמן שקולו של יעקב בבתי כנסיות ובתי מדרשות, אין הידים ידי עשו, וכל זמן שאין קולו מצפצף בבתי כנסיות ובתי מדרשות הידים ידי עשו, וכן הוא אומר (ישעיה ה') לכן כאכול קש לשון אש וגו' וכי יש קש אוכל אש והלא דרכה של אש אוכלת קש ואת אומר לכן כאכול קש לשון אש, אלא קש זה ביתו של עשו שנאמר (עובדיה א') והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, לשון אש זה ביתו של יעקב, וחשש להבה ירפה, זה ביתו של יוסף, שרשם כמק יהיה, אלו האבות שהם שרשיהם של ישראל, ופרחם כאבק יעלה, אלו השבטים שהם פרחיהם של ישראל, מפני מה (ישעיה ה') כי מאסו את תורת ה' צבאות וגו', א"ר יודן כי מאסו את תורת ה' צבאות זו תורה שבכתב, ואת אמרות קדוש ישראל נאצו, זו תורה שבעל פה, וכיון שהשליכו דברי תורה לארץ התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה. ואפשר לומר דמש"כ במדרש מאור שבה מחזירן למוטב ובירושלמי כתוב שאור שבה, הם שני דברים, כי העבירה עושה לאדם שני דברים האחד הוא מקלקלת אותו ואת טבעו הרוחני והגשמי, והב' הוא עושה הרחקה גדולה מכל המעלות ודביקות שהיה לו עם השי"ת, וזהו שני הדברים האחד הוא שמשנה את טבעיו וזהו השאור שבה מחזירן למוטב. והמאור שבה היינו שהוא מאיר את נשמתו מהחושך שהחשיכו העבירה את הדביקות בינו לבין בוראו, והמאור של התורה יאיר בו את האור מחדש ויועיל להחזיק את דביקות הטבעית שיש לעם ישראל עם הקב"ה.

ובאמת זהו המשנה משנה מסכת אבות פרק ו' משנה א רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה ולא עוד אלא שכל העולם כלו כדי הוא לו נקרא ריע אהוב אוהב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות 'ומלבשתו ענוה ויראה' ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן ומרחקתו מן החטא

ומקרבתו לידי זכות ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה שנאמר לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים: והרי זהו כל תכלית התורה כי אם ליראה.

ובפסוק כתוב בפרשת עקב (דברים פרק ח יב) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מַעֲמָךְ כִּי אִם-לִירָאָה אֶת-יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל-דִּרְכָיו וְלֹא-הִבָּה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת-יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ: ובגמרא ברכות לג: אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא? והאמר רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחי: אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר: יראת ה' היא אוצרו! - אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא. ולכאורה הרי בפסוק כתוב ללכת בכל דרכיו ולא הבה אותו ולעבוד וגו' ולמה קאמר הגמרא רק יראת שמים, ונראה שהגמרא פירשה כי אם ליראה אזיל רק על היראה אבל אם יהיה לו יראה ממילא יהיה המשך דברים שיהיה עי"ז ללכת בכל דרכיו ולא הבה אותו ולעבוד ולכן כתוב בתורה 'כי אם ליראה' וההמשך הוא בא מאליו והיינו היסוד הנ"ל שהכל תלי בלמוד התורה והכל נמשך משם.

בגמרא שבת קל"ז: העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. ולמה קאמר לתורה ולא קאמר למעשים טובים ולתורה ולמה ייחדו תורה בפני עצמו ולא נכלל התורה בתוך המעשים טובים שהרי מעשים טובים אין הכוונה רק בין אדם לחבירו אלא מעשים טובים כוללים הכל, אם כן נכלל בזה גם תורה, אבל לפי הנ"ל יש לומר שתורה הוא דבר בפני עצמו ואי אפשר להתחיל להיות יהודי ללא לימוד התורה שהוא הגורם הכל ומקיימים בזה מה ד' אלוקיך שואל ממך כי אם ליראה. כי ע"י לימוד התורה מלבשתו ענוה ויראה.

ואפשר לומר שההסבר בזה שמקבל יראת שמים עפ"י המבואר במשנה מסכת אבות פרק ג רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר (תהלים פ"ב) אלהים נצב בעדת אל ומנין אפילו חמשה שנאמר (עמוס ט') ואגודתו על ארץ יסדה ומנין אפילו שלשה שנאמר בקרב אלהים ישפוט ומנין אפילו שנים שנאמר (מלאכי ג') אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו' ומנין אפילו אחד שנאמר (שמות כ') בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך: ספר מסילת ישרים פרק א הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם 'המקודש בקדושתו יתברך', וזהו בא ע"י לימוד התורה שמקודש בקדושתו יתברך, וממילא היראת שמים שלו באופן טבעי אחרי דבקו להקב"ה ומקיים בזה כי אם ליראה ממילא נמשך בזה כל עשיית המצוות ושליומות הגמורה שיש לאדם השלם הנמצא על אדמת תבל.

איסור הליכה לערכאות

בגמרא גיטין פח: גט מעושה בישראל כשר ובעובדי כוכבים פסול ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך, ומפרש בגמרא אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגטי אמר ליה והא אנן הדיוטות אנן ותניא היה רבי טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אוגריאות של עובדי כוכבים. פירש"י אסיפות אע"פ שדנים כדייני ישראל, אי אתה רשאי להיזדקק להם, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפנייהם ולא לפני עובדי כוכבים, - דבר אחר לפנייהם ולא לפני הדיוטות. מפורש בכאן שילפינן מקרא שיש דין שאסור לדון לפני הדיוטות או לפני גויים, ומקשה אם כן איך מעשין ע"י בית דין הדיוטות, ומפרש אנן אשליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות, אי הכי גזילות וחבלות נמי, כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו.

איסור של לפני גויים ולפני הדיוטות למדים מאותו פסוק והוא אותו איסור וברמב"ם משמע שיש חילוק

ומבואר שיש איסור לדון לפני מי שאינו כשר לדון בין אם הוא גוי או אם הוא הדיוטות, ואע"פ שדנים בדיני ישראל יש איסור לדון לפנייהם. והנה הרמב"ם כתב פכ"ו ה"ז כל הדין בדיני גויים ובערכאות שלהם אע"פ שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע וכאלו חרף והרים יד בתורת משה רבינו שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם לפנייהם ולא לפני גויים לפנייהם ולא לפני הדיוטות היתה יד הגויים תקיפה ובעל דינו אלם ואינו יכול להוציא ממנו בדיני ישראל יתבעו לדיני ישראל תחלה אם לא רצה לבוא נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני גויים מיד בעל דינו. עכ"ד הרמב"ם. ולכאורה תימה מש"כ הרמב"ם את כל החומרת האיסור 'בדיני גויים ובערכאות שלהם' ועל הדין בפניהם כתב, שהרי זה רשע וכאלו חרף והרים יד בתורת משה רבינו. והמקור מביא הרמב"ם ממש"כ לפנייהם ולא לפני גויים ולא לפני הדיוטות, הרי שגם הדין לפני הדיוטות הוא כן, ואם כן למה כתב הרמב"ם רק כשדן לפני הגויים הרי זה מרים יד בתורת משה, הרי הוה ליה למימר גם מי שדן לפני הדיוטות יהיה אותו דין שהרי זהו המקור של הרמב"ם לומר שהוא אסור, והרמב"ם כתב זאת רק כאשר דן לפני הגויים, הרי זה מרים יד בתורת משה, ומשמע שרק גויים ולא הדיוטות. וקשה מה"ת לומר כן הרי האיסור של לפני גויים ולפני הדיוטות הוא אותו מקור בדיוק.

גם הטור הזכיר רק לענין גויים

והטור כשהזכיר את ההלכה בסימן כו לא הזכיר בכלל הדיוטות וכל הסימן הוא על דן בערכאות, ובשו"ע אסור לדון בפני גויים ובערכאות שלהם פירוש מושב קבוע לשרים לדון בו אפילו בדין שדנים בדיני ישראל, ופירש הסמ"ע סק"ב ילפינן לה מדכתיב ואלה המשפטים לפנייהם ולא לפני גויים דמשמע אפילו אלו המשפטים בעצמן שדנין דייני ישראל לא ישמע על פיהן לדון לפנייהם.

גם הרשב"א האריך להסביר כמה חמור לפני גויים בזה שהם גויים

ובתשובת הרשב"א ח"ו סי' רנד הובא בב"י סימן כו במעשה של אחד שמתה בתו ותבע את חתנו בערכאות להחזיר את הנדוניא

באומרו שכיון שידוע שדנים בדיני הגויים שמחזיקים את המון שנתן כאשר מתה בתו ולא אמרין שהבעל יורש הוה ליה כמו התנה כמוש"כ בכתבות סז גבלי דערביא אשה גובה פורנא מהם, לפני שסומכת עליהם. והשיב: כל דבר שבממון תנאו קיים, ובאמת אמרו בירושלמי כתובות פ"ט ה"א שמתנין בענין זה אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט הגויים, באמת נראה לי דאסור לפני שהוא מחקה את הגויים וזהו שהזהיר התורה לפנייהם ולא לפני גויים ואע"פ ששניהם רוצים בכך הוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקת הגויים ובדיניהם ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין, אפילו בדבר שבדיניהם כדיני ישראל וכו' וללמוד מזה לילך בדרכי הגויים ומשפטיהם, - חס ושלום לעם קדוש לנהוג ככה וכל שכן אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה הסומך על משענת קנה הרצוץ הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא ואפילו גזלה ישיב רשע מקרי כדאיתא בפרק הכונס (ב"ק ס:) ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלום שמא תחגור התורה שק עליהם עכ"ד. הרי להדיא שיש דין מיוחד בדיני גויים, וכל זה תימה רבה הרי הפסוק מדבר על הדיוטות כמו על גויים אם כן כשם שבהדיוטות לא אמרין כל זה, ה"נ בגויים מה"ת שיש איסור חמור כזה על גויים אם כל המקור הוא ממש"כ לפנייהם ולא לפני הדיוטות.

והרמב"ן באמת כתב שהם שני דברים למרות שלמדים מפסוק אחד

והרמב"ן עה"ת בפרשת משפטים (פרק כא פסוק א) באמת העיר שהם שני איסורים שונים למרות היותם לומדים ממקור אחד, וכך כתב, ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיט שבישראל מותר הוא, ובדקבלום עילוייהו דינו דין, אבל לפני הגויים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדיננו באותו ענין: עכ"ד שכתב שיש נפ"מ בערכאות שאינו יכול לקבל על עצמו והאיסור של לפני הדיוטות יכול לקבל על עצמו משמע שהם שני איסורים. שונים וזה למרות היותם לומדים זאת ממקור אחד. וזה באמת צ"ע טובא מה"ת לחלק ביניהם.

דעת הר"ן שאין לחלק בין הדיוטות לגויים רק ע"י בשליחותיהו והתקנה דרבנן

ובאמת בחידושי הר"ן סנהדרין ב: נראה להיפך ממש"כ הרמב"ן שהשווה את הדין של הדיוטות לדין של גויים, דכתב שם לומר דמה שהתורה אמרה שאסור לבא לפני הדיוטות ואף על פי שקבלו עליהן בעלי הדין את דינם כדרך שאסור לבא לפני הכותים אף ע"פ שקבלו עליהם בעלי הדינין את דינם ואף ע"י שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה אפילו הכי כדי שלא יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי יראתם או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות עכ"ד - אם כן מבואר בדבריו דהאיסור בהם שווה ובשניהם אינו יכול לקבל, וכתב שם לבאר שלמעשה בכ"ז יש חילוק בין גויים לבין הדיוטות, אבל לא שהאיסור בהם הוא איסור אחר, כי בעצם הוה אותו איסור, רק שהחילוק שאי אפשר לדון לפני גויים בכל ענין, ולפני הדיוטות יכול לדון ולא

חילוק בין גויים להדיוטות, אם שניהם שווים באיסור שעל הדיוטות מהני קבלו עליהו ועל גויים לא מהני.

יש איסור נוסף כי אויבנו פלילים

ולכאורה י"ל כמוש"כ הסמ"ע סק"ג בשם רש"י על התורה שלמד מדכתיב כי כצורנו צורם ואויבנו פלילים כשאוויבנו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם אם כן היה מקום לומר שלמדים זאת מהפסוק הזה ולא ממש"כ לפנייהם ולא לפני הגויים, וקצת דחוק לומר כן ברמב"ם שלא הזכיר זאת, ובמיוחד בדעת הרמב"ם שלא הביא את הפסוק הזה, משמע שאין חילוק ואולי הטור שלא הביא את הפסוק של לפנייהם ולא לפני הגויים, י"ל שהתכוון משום הפסוק של כי כצורנו צורם ואויבנו פלילים אבל הרמב"ם שהביא את הפסוק הזה ומשום המקור לשני הדינים צ"ע לחלק בין הדיוטות לבין גויים.

הפסוק של לפנייהם בא על שני דברים על השבעים זקנים ועל האלוקים שכתוב בפרשה

והנה רש"י פירש לפנייהם קאי 'אשבעים זקנים' שעלו עמו להר קודם מתן תורה, ובתוס' (ד"ה לפנייהם ולא לפני הדיוטות) פירש את רש"י שקאי אשבעים זקנים היינו את הדין של לפנייהם ולא לפני הדיוטות הוא ילפותא מדכתיב לפנייהם ולא לפני הדיוטות והקשו דזה נלמד מדכתיב אלוקים ולא משום דכתיב לפנייהם וכל מה שצריך את לפנייהם הוא בשביל עישוי וכפיה שיש להם כח ואין להדיוטות כח לכפות ושכן משמע בכל הסוגיא בהחובל שזה למדים מדכתיב אלוקים ולא משום דכתיב לפנייהם, אלא מה צריך לפנייהם שאין כח לבית דין הדיוטות לכפות, ובדעת רש"י נראה דרש"י בעצמו לא מוזכר על מה כתב אם על לפנייהם ולא לפני הדיוטות או לפנייהם ולא לפני גויים, ואפשר לומר שרש"י לא התכוון לפרש את הדין של לפנייהם ולא לפני הדיוטות אלא כל הדרשא של לפנייהם ולא לפני גויים, דמהיכן נפקא לן האי הלכה שיש לומר לפנייהם היינו לפני שבעים זקנים רק לפנייהם שהיו ישראל ולא לפני גויים, והדין של אלוקים הוא סמוכים זה ודאי מלמדנו שאי אפשר לדון אבל נכלל בילפותא של לפנייהם שצריך שיהיו דומיא ד'זקנים' שהם ישראל וזקנים ולא רק שיהיו סמוכים, והסמוכים זה ילפינן מדכתיב אלוקים, ורק שנכלל בזה גם את האיסור בלפניהם גם הדיוטות, אבל כתוב בפסוק הזה של לפנייהם שצריך שיהיה לפני ישראל דומיא דזקנים.

והאיסור כאשר הם רק הדיוטות זה, גם עליהם יש איסור וזהו משום דלפניהם קאי גם על אלוקים שכתוב בפרשה כמוש"כ התוס' בסנהדרין ב: (ד"ה ליבעי נמי מומחין) שיובא להלן. אבל הלפניהם שיש בו את החומרא הזאת מבואר במש"כ לפנייהם לפני הזקנים וזהו האיסור החמור מוזכר בלפניהם לפני זקנים, שהרי ערכאות באמת יש דעות שהם כשרים לעדות, כמוש"כ בדעת רש"י בתוס' בגיטין פח. וכו"ה בהג"א בגיטין, אם כן מה נאמר בכאן שיש דין לפני הזקנים על כרחך שיש איסור מיוחד של שבעים זקנים ולא רק משום שאינם סמוכים שזה יש ללמוד ממש"כ בכ"מ אלוקים, אלא שיש איסור מיוחד לפני גויים. ומכאן זה למד הרמב"ם והרמב"ן שיש חומרא מיוחדת במה שדנים לפני גויים שלא קיים כאשר דנים לפני הדיוטות בלבד, וזהו כמו שהאריכו בזה שהרי זה כמחורף ומגדף.

בית דין שמקבלים אותו להכריע בסברא אנושית הוא ערכאות ואין לו שם בית דין ויש בו איסור החמור של לפנייהם ולא לפני הדיוטות

משום שהוא 'מקבל' על עצמו, אלא משום שההדיוטות יש להם דין שליחותייהו, ועל גויים אין שליחותייהו ממילא יש איסור חמור לדון אצלם, וכתב לבאר שם בארוכה שהשליחותייהו שכתוב בגמרא בגיטין פח: הוא כדי שלא יהיה איסור של לפנייהם ולא לפני הדיוטות, שזה מש"כ בפסוק אינו רק שאין להם כח לדון אלא גם שיש 'איסור' שהוא לקיחת הכתר של המומחים, וע"ז אמרינן שליחותייהו שהם הסכימו שידונו בהדיוטות והם עצמן מחלו כבודן על זה. ובשליחותן עושין מה שעושין ההדיוטות בבבל, וזהו שאמרו מידי דהוה אהודאות והלואות שהדין דין ולענין האיסור סומכין על שליחותן עשוי הגט נמי דכתייהו. וחזר והקשה לו שם בגיטין אי הכי גזילות וחבלות נמי כלומר אחר שאמרת דשליחותייהו קא עבדינן והכח ביד החכמים להכתיר את ההדיוטות בכתרן של מומחין, א"כ כשתיקנו שיהי' ההדיוטות כשרים לדיני ממונות למה הפרישו גזלות וחבלות מהודאות והלואות כמ"ש בהל' זו דגזלות וחבלות צריכין מומחין בא"י והודאות והלואות לא. והשיב שלא רצו חכמים לתת רשות אלא במה שיש בו צורך בדבר ופירש לו דין בבל שהיו שם ופירש לו שהרשות נתונה בכל מלתא דשכיחא והרי גזלות בכלל ומקצת החבלות כמו שהתבאר בפרק החובל ולא פירש לו דין א"י לפי שבא"י לא נתנו רשות בכל מלתא דשכיחא אלא במה שיש בו משום נעילת דלת בלבד בהודאות והלואות עכ"ד –

סתירה בסוגיות אם ההיתר לדון לפני הדיוטות מכח תקנה או מכח שליחותייהו

ובדבריו אלו יישב את הקושיא המפורסמת שיש סתירה בין הסוגיות בין סוגיא סנהדרין ג. שכתוב שהדין הזה שדנים דיני הודאות והלואות בהדיוטות הוא מפני 'תקנה' של נעילת דלת, ורק מפני זה יכולים לדון בהדיוטות, ובסוגיא בגיטין כתוב שהטעם בזה משום שליחותייהו, והתקשו בזה הראשונים ותירץ הר"ן לפי הנ"ל, שיש כאן שני דינים אחד כח הבית לדון והב' הוא האיסור של הבית דין לדון וסוגיא אחת משלימה את חבירתה דהסוגיא בסנהדרין ג. מדברת על הכשרות והכח שלהם לדון, שאיך יש להם תוקף לפסק שלהם, וע"ז מפרשים בגמרא שזהו תקנה מדרבנן והפקר בית דין הפקר, והסוגיא בגיטין פח: באה ליישב איך מותר ולא עוברים באיסור כשבאים לפני הדיוטות וכי יש 'איסור' של לפנייהם ולא לפני הדיוטות, ואם כן אף שיתקנו שיש כח לפסוק, אבל נשאר האיסור ללכת לפנייהם וממילא אינו כלום כשהלכו לפנייהם, ע"ז אמרינן שם בגיטין פח: שיש שליחותייהו וממילא אין איסור כיון שמחלו על כבודם, ולפי"ז הדין של שליחותייהו אינו דין בכלל כלפי הלכות כשרות וכח הדיינים אלא הוא בהלכות איסור לדון לפנייהם, והראשונים הם הרשב"א והר"ן בגיטין כתבו, תירוצ' אחר, שהתקנה דרבנן הוא שיהיה שליחותייהו, משמע שהשליחותייהו אינו בשביל האיסור אלא בשביל הכח לפסוק. [ובאמת נידון גדול בזה אם שליחותייהו הוא דין תורה או רק תקנה דרבנן, הרשב"א ביבמות מו: כתב שהוא תקנה דרבנן והרמב"ן שם כתב דאפשר שמן התורה הדיוטות דנים בשליחותייהו, ובנתי"מ סימן א סק"א כתב גם לומר שהוא מדאורייתא ולכן אפשר לגייר בזמן הזה גם הדיוטות עיי"ש] ולדברי הר"ן (סנהדרין) אם לא היו נותנים רשות ושליחותייהו להדיוטות לא היה מועיל קיבלו עליהו, כיון שיש איסור, וזה שלא כדברי הרמב"ן עה"ת שכתב שמועיל קבלו עליהו, משמע שללא שליחותייהו נמי מהני. ולפי"ד הר"ן יש חילוק בין הדיוטות לבין גויים משום שני דברים אחד שלא נתנו לגויים כח וגם נשאר איסור שאין שליחותייהו. אבל קבלו עליהו לא יועיל אם לא יהיה שליחותייהו גם בהדיוטות רק ע"י שליחותייהו מועיל, ועל דעת הרמב"ן קשה מה"ת לומר שיש

ומ"מ כתב החזו"א סנהדרין סי' טו סק"ד שערכאות אין נפקותא אם באים לפני גויים או ישראל שדנים עפ"י חוקים בדויים ואם יסכימו בני העיר על זה אין בהסכמתם ממש ואם יכופו ע"ז משפטים גזלנותא ועושק ומרימים יד בתורת משה, וכן משמע בתומים סק"ב שאם דן בבית דין ישראל עפ"י חוקי המלכות יש בזה איסור ואויבנו פלילים, ולפי"ז נראה דאף שכתב הרשב"א והובא בחזו"א סי' טו סק"ד שיש דין שהוא כשר הוא ערכאות שבסוריא גם שהוא לא גמיר ולא שימש כל צרכו ודן כפי שנראה לו, ולא דן אלא עפ"י מוסרי בני אדם דינו דין למרות שאינו יודע משום שצבור בעירם הוא כמו בית דין של כל ישראל ומ"מ בכל ענין ביד הלוח לידן בעיר אחרת לדין מפורסם כ"כ החזו"א סי' טו סק"ד, מ"מ כ"ז הוא במקום שאין גמיר, אבל אם נמצא במקום שיש גמיר פשוט שאין דינם דין, וכאשר קבלו על עצמם הרי הם עוברים איסור חמור ואין הבית דין נקרא בית דין כיון שדנים מקום כמו ערכאות שבסוריא במקום שיש שם מהוגנים נכלל ובודאי יש בהם את האיסור החמור לפניהם ולא לפני הדיוטות ומחליפים את המשפט בהבל ופשוט. ונפ"מ בזה גם לעשיית פרוזבול בפניהם שאינו כלום, ואפילו ג' הדיוטות אינן חשובין אלא חשובין וזה כאשר מעמידים את מעמד בית הדין עפ"י שכל בני אדם ומחתימין את הבאים לפניהם לדון בדין זה ומושב בית הדין הוא בזה הרי הם מבטלים את השם בית דין מעצמם, וחשיב כבאים לפני ההדיוטות שמוזכר בגמרא שאין עליהם שליחותיהו והוה איסור החמור של לפניהם ולא לפני הדיוטות. וגם אם למעשה ידונו בדיני ישראל אבל אם כל הקבלה שלהם הוא ע"מ שיוכלו לדון עפ"י סברת אנושי הרי הם הדיוטות שיש להם דין ערכאות שבסוריא ללא רשות.

דעת תוס' בסנהדרין לפניהם בא לכת הכפיה שלכא להדיוטות

ובתוס' סנהדרין ב: הקשו דבסוגיא בסנהדרין ועוד משמע שלמדים מדכתיב אלוהים ואילו בגיטין פח: משמע שלמדים זאת מדכתיב בלפניהם ולא לפני הדיוטות ומפרש שהתם ממעטינן מלפניהם ומשום דקאי אאלוהים דהכא כלומר לפני הדיינין המפורשין במקום אחר ומהיו בגיטין פירש בקונטרס דקאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר שהן הסנהדרין ונראה לפרש דבגיין לענין מילי דכפייה איירי אבל אלוהים לאו במלי דעשוי מיירי אלא בדין דעלמא ומשמע הכי שהוא קאי על עשוי שהרי כתיב בסנהדרין ז מאשר לשים אלו כלי דיינין דשייך בהן שימה. וכל זה נראה שאיירי רק לגבי דין עישוי אם כן אינו הדין של הערכאות ויש לומר שהתוס' למד כדברי הרמב"ן שהחומרא של הדין בדיני ערכאות אינו נלמד מהכא אלא נלמד מדכתיב ואויבנו פלילים, אבל הרמב"ם שלמד שהוא לימוד לאיסור של ערכאות על כרחך שלמד זאת מדכתיב אצל זקנים וצריך שיהיה דומיא דזקנים שהם שבעים זקנים ומשמעות הדברים שהוא שבעים זקנים דידן ולא רק בית דין דהיה מקום לומר שבית דין הוא גם ערכאות ועל זה התורה אמרה רק דומיא דשבעים זקנים ולא אחרים.

אם יש איסור איך אפשר במקרה שאי אפשר לדון בישראל לדון בערכאות

ולפי"ז צ"ע איך אפשר לתת לדון בפני ערכאות, הלוא כיון שהוא מייקר את ערכאות שלהם והוא איסור של אויבנו פלילים אמאי רשאי, והד"מ סק"ב כתב בשם המהר"ק שורש א' דאין כח בשום דין לתת כח ללכת בערכאות של גוים כל זמן שהנתבא רצה להיות ציית דין ופשוט הוא, אבל לא מובן גם אחרי שאינו רוצה לדון בדיני ישראל למה אפשר לדונו בדיני גויים. ובטור כתב דכתב בעל התרומות שלוה שחייב עצמו

בקנין בכך וכך לילך עם המלוה לדון בדיני גוים אם יש זכות למלוה בכך שיכול לזכות בדינים, ולא בדיני ישראל אין הלוח יכול לחזור בו שאין מועיל אחר קנין כלום והרי זה כמקבל עליו עדות גוים, - אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב אע"פ שכותבין בשטר לדון בדיני האומות אין בכלל זה שלא ישמט שאין הכונה בזה אלא אם הוא אלם ולא יציית דינא שמקבל על עצמו שיכריחוהו בדיני אומות אבל לא שיעבור על דין תורה וכתב עוד בתשובה אע"פ שכתבו בשטר דון בדיני האומות אינו רשאי לתובעו שם כל זמן שהוא ציית דינא ולא דין ישראל רשאי לדונו בדיני האומות ואפילו אם יש על המלוה שטר חוב לגוי אינו יכול למסור לו זה השטר שכתוב בו שיכול לתובעו בדיני האומות כדי שלא יתבעו הגוי בדיני האומות. וכן בשו"ע בעצמו כתב שהמקבל עליו בקנין לדון לפני גויים אינו כלום ואסור לדון לפניהם, ומ"מ כתב הרמ"א שכל זה הוא כשיכול לכופ ע"י דיני ישראל אם אינו יכול לכופ והלוח אלם מותר למכור לגוי את השטר חוב והגוי כבר יעשה את שלו. והסמ"ע סק"א התקשה בדברי השו"ע למה כתב שאינו יכול הרי כתוב בטור בשם הרא"ש שכל הענין הוא רק משום שהתכון בסתמא ולא אמר להדיא אמרינן שמסתמא לא התכון לעבור על דין תורה אבל אם היה יודע כן ובכ"ז אמר לעשות ואם אינו קנין דברים אלא שיש לו זכות ע"י זה הרי זה זוכה ואע"ג שהר"ן כתב שלא מהני קבלתו עליו לדון בפניהם מ"מ יש לפרשו באופן שלא יחלקו על בעל התרומות דמיירי שאין לו זכות ע"י זה והוה ליה כמו קנין דברים. עכ"ד הסמ"ע, והט"ז שם תמה עליו דודאי אין כוונת הרא"ש לומר שמותר לדון אם התחייב, דזה ודאי אסור, רק שאם הוא אלם וכיוצא בזה, אבל לדון לכתחילה ע"י גויים ודאי שאסור. ובפשטות נראה שגם אם יבוא בדיעבד לדון לפני הגויים אינו דין ולא כלום הוא, וצ"ע אם כן אמאי אם אינו יכול אפשר לדון בערכאות.

יש היתר של עביד איניש דינא לנפשיה

ונראה שהגדר בהיתר בזה הוא משום עביד איניש דינא לנפשיה שאם בוחר בהם הרי שהוא נחשב כאויבנו פלילים אבל אם הוא מפני שאינו יכול לתובעו הרי זה כמו עביד איניש דינא לנפשיה במקום שיש לו פסידא. ואע"ג שכתב תה"ד תרומת הדשן סימן שד והובא ברמ"א לעיל סי' ד שאין לעשות עביד איניש דינא לנפשיה ע"י גויים, מ"מ כאשר נעשה ברשות בית דין, אין בזה חסרון שהרי כתב תה"ד טעמא דמילתא למה אין לעשות ע"י נכרים הוא עפ"י המרדכי שכתב דעל ידי נכרים אסור לעשווי. דכה"ג כתב מרדכי שלהי הגוזל קמא דאפי' במידי דדינו כל דאלים גבר אין לתקוף ולא אלם אחד על חבירו על ידי נכרים כלל, דמכוער הדבר לעשווי על ידי נכרים. אבל כאשר הוא ניתן ע"י רשות בית דין בזה אולי לא שייך לומר שיהיה מכוער הדבר, ומשום שכל האיסור הוא רק משום שמכוער הדבר כתב שבדיעבד התפיסה שלו תפיסה וכ"כ הרמ"א שם סימן ד'. וגם אפשר שאם אפשר ע"י ישראל מכוער הדבר אבל אם אי אפשר ע"י ישראל גם זה אינו מכוער כיון שאי אפשר.

או משום שחשיב כדנים ע"י הבית דין ישראל

ולפימשנ"ת לעיל בדברי הר"ן שהוא משום שלוקח את כתרן של המומחים אם כן י"ל כיון שהוא בהסכמת הבית דין אם כן אין בזה לקיחת כתרן של מומחין אלא הוא כדי לכפות את הדין ע"י זה הערכאות ואז אין בזה איסור שלוקח כיון שהוא בהסכמת המומחין. ובביאור הגר"א סימן כו אות ה משמע שההיתר מה שיכול לבקש מבית דין הוא כמוש"כ בגמרא גיטין פח: דבנכרים חובטין הבית דין ישראל, משמע שהוא נקרא דין של ישראל ויכול לכופ את הדין ישראל ע"י נכרים, ולא רק מחילה כבוד או כיוצא בזה אלא נחשב כמו שהבית דין של

ישראל הם שולחים אותם לכוף אותו להוציא את הממון. ולכאורה צ"ע שהרי הבית דין של ישראל לא דנו דבר ואינם יודעים מה הדין שהרי לא בא לפניו אם כן איך אפשר לתת להם לדון לפי הערכאות הרי זה איסור גמור. ובשלמא אם נאמר עביד איניש דינא לנפשיה הוא דבר אחר וזה נחשב כאילו דנו ואפשר שזהו כוונת הגר"א.

מה דין שידוע שאינו רוצה לבוא לדון לפני ישראל

ונפ"מ בזה אם יודע לכתחילה שאינו רוצה לדון ולא ידון בדיני ישראל האם צריך בפועל לבקש או אפילו שלא ביקש כיון שידוע שאינו רוצה לדון בדיני ישראל יכול ללכת מיד לערכאות, דאם כדברי הר"ן שהוא מחילה על כבודם, בפשטות צריך שיהיה בפועל, וכ"ש אם נאמר כדברי הגר"א שהוא לדון ע"י דיני ישראל, וכאילו אומרים לנכרים לחבוט בו, אבל אם נאמר שהוא מצד עביד איניש דינא לנפשיה, וכאשר אין ברירה הרי זה מותר אם כן כאן גם יהיה מותר ואין צריך לבקש מבית דין כאשר ידוע הדבר שאינם שומעים בקול בית דין. וכ"ה בשו"ת המהרש"ם ח"ג קצה שכשיש אומדנא של סתם ג' אנשים שיסרב לבוא לבית דין אין צריך היתר מבית דין ויכול לתבוע בערכאות ולהיפך אם יתבעוהו ולא יבוא ויסרב יש בזה חילול ד'.

מי שדן בערכאות וחוזר ותובע בישראל אין נזקקין לו

והנה בשו"ע סימן כו סעיף א כתוב אם תבע בערכאות וחוזר ותבע לפני דייני ישראל יש אומרים שאין נזקקין לו ויש אומרים שנזקקין לו, ובנתי"מ סק"ב כתב בשם התומים שני הסברים מדוע אין דנים אותו כשתובע אותו בדיני ישראל, חדא משום שהוא כקיבל עליו קרוב או פסול דאינו יכול לחזור בו אחר גמר דין, והב' הוא מטעם קנס ונפ"מ בזה אם נתחייב התובע מחמת שוחד שנתן לעוות המשפט נזקקין לו שהרי בקרוב או פסול שטעו בדין אינו כלום אבל אם משום קנס אין נזקקין לו ומדסתמו הפוסקים משמע שהעיקר כטעם השני שהוא קנס ולעולם אין בית דין נזקקין לו אבל אם בעל דין יודע בעצמו שחייב לו ע"פ דין תורה ודאי שצריך לשלם לו ואפילו הוא מסופק צריך לדון לפני דייני ישראל שלא יהיה ספק גזל תחת ידו. ובגליון רע"א סעיף א שאם קידש בממון שהוציא ע"י ערכאות וע"פ דין תורה אין מגיע לו אינה מקודשת והוא כמו גזלן והוא פסול לעדות תשבץ שו"ת ח"ב סי' רצ. עכ"פ הטעם הראשון שהוא כמו שקיבל עליו קרוב או פסול. לכאורה בפשטות אינו מועיל קבלה לקבל עליו גוי ולא חשיב בזה קבלה כיון שיש איסור, והכל הוה רק משום שהוא קנס ורק אם עפ"י הדין מגיע לו כמושג"ת. אבל שיהיה מותר ודאי שאין היתר בכל ענין שיהיה כיון שיש איסור ובפשטות הדברים שגם לא מועיל בדיעבד משום שאין קבלו עליהו בגוי שאסור לדון לפניו.

א. אסור לדון בפני דייני גויים בערכאות שלהם פירוש מושב קבוע לשרים אפילו בדין שדנים כדייני ישראל ואפילו אם נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור לדון בפניהם הרי זה רשע כאלו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו עליו השלום (שו"ע חו"מ כו סעיף א).

ב. ויש ביד בית דין לנדונו ולהחרימו עד שיסלק יד גויים מעל חבירו וכן מחרימים המחזיק ביד ההולך לפני גויים אפילו אינו דן לפני גויים רק כופהו ע"י גויים שיעמוד עמו לדין ישראל ראוי למתחו על העמוד עיין לקמן סי' שפח רמ"א סעיף א.

ג. מי שהלך בערכאות ונתחייב בדיניהם ואחר כך חוזר ותובע לפני דייני ישראל יש אומרים שאין נזקקין לו ויש אומרים שנזקקין לו אם לא שגרם הפסד לבעל דינו לפני גויים וסברא ראשונה עיקר רמ"א שם.

ד. אם אינו יכול להציל את עצמו ע"י דייני ישראל משום שבעל דינו אלם ואינו יכול להיל עצמו יתבעו תחילת לדייני ישראל תחלה אם לא רצה לבוא נוטל רשות מבית דין ומציל דינו בדיני גויים מיד בעל דינו (שו"ע סעיף ב) וכתב הרמ"א ויש רשות לבית לילך לפני גויים להעיד שזה חייב לזה, וכל זה הוא דוקא שאינו ציית דינא אבל בלא"ה אסור לבית דין להרשות לדון לפני גויים (סעיף ב).

ה. צואת שכיב מרע שהגיע שהוא חייב כך וכך לפלנוי ומבקש מהעדים שיעידו בערכאות כדי שכשהקטנים יגדלו יהיה מוכן דשמא העדים ישכחו והסיק החת"ס שו"ת חו"מ סי' ג שהוא רשאי ואין בזה מייקר שם פלילים ורק מפקיד את הדברים שברגע שהזמן יתאפשר לתובע יוציא ויבאם לידי דייני ישראל ואף ללא רשות בית דין וכ"ש ברשות בית דין יכול לעשות כן.

ו. כתב כנה"ג בשם המהרש"ך ח"א קנב שאם יש לו פסק מבית דין של ישראל יכול לכופו ע"י גויים לקיים פסק דין והק' התומים מאי שנא מכל עביד איניש דינא שאינו יכול לכוף ע"י גויים, והתומים באורים סק"ד ובאמרי בינה דיינים סי' כ"ז כיון שיש בידו כבר דין של בית דין ונפסק שאין בזה איסור לפניו ולא לפני גויים והמהריק"ש סבירא ליה שגם בזה צריך שיהיה רשות.

ז. ערכאות אין נפקותא אם באים לפני גויים או ישראל שדנים עפ"י חוקים בדויים ואם יסכימו בני העיר על זה אין בהסכמתם ממש ואם יכופו ע"ז משפטים גזלנותא ועושק ומרימים יד בתורת משה (חזו"א טו סק"ד) וכן משמע בתומים סק"ב שאם דן בבית דין ישראל עפ"י חוקי המלכות יש בזה איסור ואויבנו פלילים ועיין עוד מדרש תנחומא.

ח. גם אם נתרצו שניהם ללכת לערכאות אין היתר אבל אין מנדין על כך (כנה"ג).

ט. אם הלך לערכאות ועדיין לא פסקו לו וחוזר התובע מערכאות ותבעו בדיני ישראל כתב האורים שודאי שומעין לו, וגם לטעם של קנס כיון שחזר בו שלא תנעול דלת קודם גמר דין לא קנסו (שו"ת אמרי יושר ח"א לו) אבל אם נשבע כבר נחשב שהפסידו כבר אין נזקקין לו וכן אם הוציא הוצאות כבר אין נזקקין לו (דברי חיים).

י. בערך ש"י כתב לחדש שמה שאין יכול לתובע בבית דין הינו משום דהוה ליה כמו אי אפשרי בתקנת חכמים שאי אפשר לדון לפני בית דין הדיוטות.

יא. בהפלאה שנתנו לו רשות רק שאם דייני גויים לא יחייבו יותר מאשר דין תורה מותר לדון בדיני גויים אבל אם יחייבוהו יותר אין ללכת שהם יחייבו יותר מה שדייני ישראל מחייבים.

יב. אם סרב לבוא לבית דין כתב בגידולי תרומה שיכול ללכת בלא רשות בית דין דרך לתבוע צריך נטילת רשות אבל בסרבן אינו צריך לרשות בית דין (כנה"ג סי' יד הגב"י כח) ובדברי הרמ"א בשו"ת נב לא כתב כן.

נחשב ערכאות ולכן מתירים ללכת למבקר העירה להתלונן שאם חסר בטיפול בענין מסויים משום שאיננו ערכאות (הגרנ"ק זצ"ל) אם כן ה"ה גם לענין פקידים הנ"ל שיסבור שאין בזה משום ערכאות. כה. מפקח על בתים משותפים או מפקח רישום מקרקעין או ממונה על מרשם או אגודה לתרבות הדיור או המשרד להגנת הצרכן לכאורה תלוי בהנ"ל. רשם העמותות אינו ערכאות.

כו. בית משפט לתביעות קטנות בית משפט לענייני משפחה ביהמ"ש לשלום וביהמ"ש המחוזי או בג"ץ או בית משפט לעבודה בכלל משפטים בל ידעום (פסק הלכה מגדולי ישראל הגריש"א והגר"ש וואזנר והגרנ"ק).

כז. בית דין של סוחרים שנוהגים לפי דרך הסוחרים ולא כפי דין תורה אינו בכלל ערכאות ומותר שו"ת מהרש"ך ח"ב רכט הובא רע"א סי' ג סעיף א ושו"ת פרי אליהו זלאטניק ח"ג פ"ד וכן בורסת יהלומים שיש להם בית דין לפני תקנות שלהם (וצ"ע בכל זה)

שיעור זה מתקיים כל ליל שישי בשעה 23.00 בחדר יעקב אבינו קודם שיעורו של חכם ששון לוי שליט"א – לתגובות תרומות

ורשימת התפוצה: v571025@GMAIL.COM

יג. ומ"מ לכו"ע אם יפסיד הנתבע את נתובע יכול מיד לפנות לערכאות (מנחת פתים).

יד. אם כבר דנו בדיני ישראל ומסרב יכול לפנות מיד לערכאות (כנה"ג הג"ט יד מהרש"ך ח"א קנב).

טו. מי שיש אומדנא של סתם ג' אנשים שיסרב לבוא לבית דין אין צריך היתר מבית דין ויכול לתבוע בערכאות ולהיפך אם יתבעוהו ולא יבוא ויסרב יש בזה חילול ד' (תשובת מהרש"ם ח"ג קצה).

טז. אם אין יודעים אם חייב אי אפשר להרשות לו ללכת לערכאות אבל אם הוא ירא שמים ומאמינים לבית דין שיברר אחר כך בבית דין שהוא חייב יכול לתת לו רשות עטרת שלמה ח"א פט.

יז. אם הוא התביעה שחייב רק שבועת היסת ומסרב לבוא מתירים לו ללכת לבית דין ערכאות, (דברי חיים ח"ב חו"מ ט ואמרי בינה דיינים סי' כ"ז וישועות ישראל סק"ג).

יח. יש דין כשר הוא ערכאות שבסוריא שהוא לא גמיר ולא שימש כל צרכו ודן כפי שנראה לו ולא דן עפ"י מוסרי בני אדם ודין שאינו יודע אינו דן משום שצבור בעירם הוא כמו בית דין של כל ישראל וובכל ענין ביד הלוח לזון בעיר אחרת לדין מפורסם חזו"א סי' טו סק"ד.

יט. דעת הרשב"א שבמקום שאין ביניהם גמיר כלל יכול להמחות מי שלא למדו תורה כלל ודנים כמשפט בני אדם בשכלם שלא יבואו לערכאות תקנת הציבור כן ואע"ג דליכא ביניהם אבל אינם רשאים לקבל על עצמם חוקי עמים או לחוקק חוקים שהשופט כל דין שלפניו זהו בכלל פשרה ואין ניכר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים אבל אם יסכימו על חוקים הרי הם מחללים את התורה וע"ז נאמר לפנייהם ולא לפני הדיוטות (חזו"א טו סק"ד).

כ. ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראל לבין ישראל ששופט ע"פ חוקים בדויים ועוד הדבר יותר מגונה שהמירו משפטיהם התורה על משפטי הבל ואם יסכימו בני העיר אין בהסכמתם ממש ואם יכופו משפט גזל ומרימים בתורת משה (חזו"א שם).

כא. במקום שאין יכולים להעמיד ערכאות שבסוריא שיש שם מהוגנים נכלל ודאי האיסור החמור לבית דין והוא בכלל ולא לפני הדיוטות ומחליפים את המשפט בהבל ופשוט.

כב. אם הלך לפני דיינים של ערכאות כדי לדעת התדיינות אבל לא משום שיש להם כח אם לברור בלבד מותר. ובמשנה הלכות יו"ד סי' קצ גם כשאין להם כח כפיה אסור אבל נראה שאם אין מתחייבים בכלל לא כלום הוא.

כג. פקידים שכופין וכותבין שטרות ומוציאין ממון עפ"י גם זה נקרא ערכאות שו"ת משנה הלכות ח"ט שכז והשליח של הערכאות הוה כמו הערכאות בעצמן (ערך לחם) משרד הוצאה לפועל הסתפק בזה בפתחי חושן הלואה פ"ו הערה יב כתב בזה בשו"ת אבן ישראל ח"ח צה. - ואם אין רוצה לשלם וחייב ברור ואין ברירה כדי למצות את הדין כהלכה מותר לפנות (שו"ת שבט הלוי ח"י רסג אות ג).

כד. פניה לעיריה שנוהגים כפי ערכאות וכפי החוקים בתשובות ונהגות ח"ה ס' שפב שיש בזה משום הליכה לערכאות אבל יש אומרים שאינן דינים ולא

סליחות ואמירת יג מידות

בגמרא ר"ה יז: אילפא רמי כתיב ורב חסד וכתיב ואמת בתחלה ואמת ולבסוף רב חסד ויעבור ד' על פניו ויקרא אמר רב יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישאל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם ד' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה א"ל רחום וחנון אמר רב יהודה ברית כרותה ליג מידות שאינן חוזרות ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית ופירש רש"י על האומר למעלה וברית כרותה לשלש עשרה מידות הללו שאם יזכירם ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם. ובלבוש סימן תקפא שיש ללבוש טלית בעת שאומרים יג מידות כמוש"כ ברה יז: ולא יאמר החזן הסליחות בלא עטיפת הטלית משום שאומרים בתוך הסליחות יג מידות ואמרינן במדרש נתעטף הקב"ה כשליח ציבור בטלית ולמד למשה הי"ג מידות ש"מ שצריך עטיפה בשעת יג מידות והמ"א סימן יח הביא את דברי הלבוש. ועיין ברמב"ן בהשגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש ג כתב על דברי הבה"ג שמנה את פרשת תחנונים, ופירש הרמב"ן את דבריו - והיא פרשת ויחל משה תחנונו שלמשה רבינו עליו השלום על מעשה העגל והיא אצלו פרשת ציבור שממנה נלמוד 'תחנונים בשעת הצרות' כמו שאמרו (ר"ה יז ב) ויעבור י"י על פניו ויקרא מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה למשה ואמר לו כל זמן שישאל חוטאין לפני עשה לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.

רש"י פירש יג מידות מועילות כשהם בתפילת תענית

והנה לשון רש"י (ד"ה ברית כרותה) שהוא בתפלת 'תעניתם' משמע שרק בתפלת תעניתם יש את הברית שימחלו להם, וצ"ע מהיכן נפקא לרש"י שרק בתפילת תעניתם נאמר הברית הכרותה שימחל להם הקב"ה שאינן חוזרות ריקם. ובאמת המאירי בסוגיין ר"ה יז: כתב שלעולם ירבה אדם בתפלה ובסליחות ובהזכרת שלש עשרה מידות ומתוך כך נענה אמרו ז"ל דרך הפלגה ושבח ברית כרותה לשלשה עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם. ומדברי המאירי הללו משמע שלא אמירת פעם אחת אינן חוזרות ריקם שיתכן שהרבה פעמים ואם ירבה בהם הרי שמובטח אבל לא תמיד כשאינו מרבה, ומיושב בזה מה שהמפרשים מתקשים שרואים שאומרים יג מידות ובכ"ז לא נענים. עכ"פ אבל יסוד הדין של יג מידות אינו שייך דוקא לתפילת תענית, וצ"ע בביאור דברי רש"י. ואולי לשון הגמרא סדר תפילה משמע שהוא בסדר תפילה וזהו הי"ג מידות אמנם מהי"ת לומר שיהיה בתפילת 'תענית'.

קריאת ד' ד' אם הקב"ה אמר או משה רבינו

ונראה שהדבר תלוי מי הוא זה שקרא ד' ד' א"ל רחום וחנון, שאם היה משה רבינו הוא זה שאמר ד' ד' א"ל רחום והרי משה היה בתענית, אין לנו מקור לומר שמועיל יג מידות כאשר אינו בתענית דשמה רק אז נענה, אבל אם הקב"ה אמר זאת יש לומר שאינו כן, ואין ראיה שהקב"ה אמר זאת רק כאשר יהיו בתענית, ונחלקו בדבר

הראשונים כמו שהובא בערוך"נ בתוס' משמע שהקב"ה הוא שקרא כך משמע ברבינו נסים שהביא וגם ברש"י בחומש שמות לג יט, - אמנם בתרגום ירושלמי שם איתא וצלי משה ואמר הרי שמפרש שויקרא אזיל על משה שמשה קרא כן, וכן הוא בפרקי דר"א פרק מה התחיל משה צועק בקול גדול ואומר ד' ד'. אמנם יל"ע ממה שכתוב וימהר משה ויפול משמע שלא משה קרא שאם לא כן למה כתוב ויפול משה הלוא משה הוא שקרא ד' ד' ועל כרחך שהקב"ה הוא זה שקרא.

סליחות יש שנהגו מתחילת אלול ויש שסוברים רק סמוך לר"ה

ואפשר שבזה תליא גם מש"כ בטור סימן תקפא מאימתי אומרים סליחות ותחנונים, אם כל חודש אלול או רק ארבעה ימים קודם, דלפי השיטה שרק ארבעה ימים כתב הטור 'ורוב הציבור מתעניין ומתפללין תפילת תענית' וכשחל ר"ה בב"ג אז מתחילין וכו' וכל זה הוא רק לפי השיטה שמתחילין בארבעה ימים קודם אבל הנוהגים לומר סליחות ותחנונים כל חודש אלול לא מוזכר שצריכים להתענות רק מתחילים בתחנונים, וסליחות ותחנונים הרי הוא תמיד כולל בתוכו יג' מידות כמוש"כ בשערי תשובה סימן תקפא עמש"כ בשו"ע שאומרים באשמורת הבקר וכתב ע"ז השערי תשובה שרק באשמורת הבקר אבל לא בלילה משום שבלילה אין אומרים יג מידות של רחמים, והיינו שהיה מקובל מאז ומעולם שהסליחות ותחנונים כלולים בתוכו את הי"ג מידות של רחמים. כמו שנוהגים גם ביום כפור. ולכן כתב סתם שאין לומר סליחות כי סליחות תמיד הוא ביחד עם יג מידות.

לדעת הבה"ג יש חיוב לומר יג מידות בשעת צרה

והנה הרמב"ן בהשגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש ג כתב על דברי הבה"ג שמנה את פרשת תחנונים, ופירש הרמב"ן את דבריו והיא פרשת ויחל משה תחנונו שלמשה רבינו עליו השלום על מעשה העגל והיא אצלו פרשת ציבור שממנה נלמוד 'תחנונים בשעת הצרות' כמו שאמרו (ר"ה יז ב) ויעבור י"י על פניו ויקרא מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה למשה ואמר לו כל זמן שישאל חוטאין לפני עשה לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ולכאורה מזה ראיה שאין צריך שיהיה בתוך תפילת תענית שהרי לא הוזכר בתוך הצווי שיאמרו בדרך זו את התפילת תענית, ועל כרחך שעצם האמירת יג מידות הוא המצוה בעת צרה כמו שכתב הרמב"ן בעת הצרות אבל לא שצריך בשביל זה את התענית, והוה חיוב נפרד להתענות וכן להתפלל בעת הצרות.

ובמגלת אסתר כתב שלדעת הרמב"ם אין צריך למנות אותה כמצוה בפני עצמה משום שנכללת זאת במצות תפילה, אמנם צע"ג שהרי הרמב"ם לא הזכיר בכלל יג מידות. ונראה מזה דמש"כ יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, אינו דין לעשות חלק מהתפילת תענית אלא הוא עצה טובה.

מחלוקת הראשונים אם יכול לומר יג מידות ביחיד

והנה בטור סימן תקסה כתב רב נתן שאין מנהג ליחיד המתענה לומר שלש עשרה מידות וכתב הטור ואיני יודע מה חשש יש בדבר שהרי אינו אלא כקורא בתורה שהרי לא אמרו חכמים אלא כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו. אבל בשלש עשרה מידות של

רחמים אין בזה אלא כקורא בתורה. והב"י הביא את דברי הרשב"א בשו"ת ח"א סי' ריא שכתב שמסתברא שכל שאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרין ביחיד דדבר שבקדושה הן כמו שאמרו באגדה נתעטף הקב"ה כשליח צבור ואמר לו כשישראל עושין לפני הסדר הזה אבל בא לאומרן דרך קריאה בעלמא אומרין כדרך שאומרים האופנים וקראי דקדושה דרך קריאה ואע"פ שכתב האבודרהם שהרבינו יונה כתב כדברי רבינו לא נהוג עלמא הכי ובד"מ הביא את דברי תרומת הדשן סימן ח שגם כתב כנ"ל. ולכאורה צ"ע דברי הרב נתן למה אין יכולים לומר זאת בדרך של קריאה ומשמעות דבריו שאין שום אפשרות של היתר, ומהטור משמע שבכל ענין אין איסור ומ"מ גם אם נאמר כדברי הרשב"א שהוא 'דבר שבקדושה' אבל למה אי אפשר לאומרו בדרך של קריאה.

יג מידות הם חלק מהתפילה ואי אפשר לעקור אותו מלהיות תפילה ותחנונים

והנראה בביאור דברי רב נתן - דיש לומר שכיון שבתפילת תענית יג מידות הם חלק מהתפילה כמוש"כ רש"י, אם כן אי אפשר לאומרו בדרך קריאה ולומר שהוא קריאה ואינו תפילה ותחנונים כיון שהוא אומר זאת בתוך התפילה וממילא הוה ליה כדבר שבקדושה שצריך ביה ציבור, שאם הי"ג מידות הוה דבר בפני עצמו ואינו חלק מהתפילה אפילו לאומרו דרך תחנונים שאז הוא דבר שבקדושה או שאומרו בדרך קריאה, אבל כאשר הוא חלק מהתפילה אי אפשר לאומרו בתורת קריאה שהרי כך הנוסח לאומרו בתוך התפילה וממילא נהפך להיות תפילה ולכן צריך שיהיה עשרה, והדבר א"ש לדברי רש"י. כנראה שבזה נחלקו, שהרי להלכה לא הובאו את דברי רש"י וכמו"כ מה שכתוב שיש להתעטף בטלית אע"ג שאין מתענין כשאומרים את הסליחות על כרחך שסובר שהיג מידות הוה דבר בפני עצמו ואינו חלק מתפילת תענית, ולפיכך את הי"ג מידות כאשר אומרו בדרך של בקשה כמוש"כ הרשב"א הרי זה צריך להתעטף בטלית אבל אם איננו אומרו בדרך בקשה לא.

סליחות הם ביחד עם הי"ג מידות וחלק ממנו ולכן יש לאומרו בציבור ולא ביחיד

ולפי"ז יש לומר דמש"כ תשובת מהרי"ו סימן קלב בשם האו"ז שלהי מסכת תענית אין ליחיד לומר סליחות ולא ויעבור עכ"ל וכתב הב"ח ונראה שבסליחות בלא ויעבור אין שום איסור דאינו אלא תחנונים בעלמא ודברי האו"ז צריך לומר דאין ליחיד לומר סליחות כנהוג עם ויעבור שזה ודאי אסור ולא משום סליחות אלא משום יעובר שהרי אומר ויעבור דרך תפלה ובקשת רחמים אלא אפילו יעבור לחוד בלא סליחות נמי אסור וחולק על דברי הרשב"א שמתיר כהאי גוונא שאינו אוסר אל כשאומרן דרך תפלה דהיינו עם סליחות, ודעת הרר נתן כדעת האו"ז לאסור אפילו יעבור לחוד וכן נוהגין אבל סליחות לחוד בלא ויעבור אין איסור ודלא כמוש"כ התרומת הדשן סי' ח שכתב שמותר לומר יג מידות תרומת הדשן סימן ח וז"ל, שאלה: שלש עשרה מדות, רשאי יחיד לאומרן או לא? תשובה: יראה, דיש ליחיד לאומרן ואף על גב דכתב בא"ז במסכת תענית, דאין ליחיד לאומרו. ובמנהגים נמי נמצאו דעות שונות בזה. אמנם ראיתי בתשובה אחת מהגדולים כתב ידו, שהורה ליחיד לאומרו, וכתב דהואיל ומנהגים קב ונקי, תופשין עיקר לאומרו, יש לנהוג אחריהם. (הג"ה והכי נמי משמע פרק המוכר /את/ הספינה.

ולכאורה כוונת האור זרוע שאין ליחיד לומר סליחות ולא ויעבור, דהכוונה שכאשר הוא מתפלל ובתוך התפילה מכניס את הי"ג מידות בזה הוה הדין של הי"ג מידות שצריך להאמר בעשרה דוקא והוה דבר שבקדושה כנ"ל כי יג מידות הם חלק מתפילה, ולא בעצמה לבד, וזהו מה שכתב סליחות ולא ויעבור, דהיינו שכיון שהוא ביחד עם הסליחות הרי זה כבר נהפך להיות דבר שבקדושה, ואולי גם סליחות לחוד כמו שמשמע ברמ"א אסירא משום שהתפילה הוה חלק מהיג מידות והוה כאילו התחיל את הי"ג מידות, ולפי"ז אפשר שויעבור לחוד גם אסור אבל גם כאשר מתחיל את הסליחות שהם חלק מהיג מידות, ובמ"ב

והרמ"א תקסה סעיף ה הביא את דברי המהרי"ו סימן קלב שאין ליחיד לומר סליחות או ויעבור ובמ"ב סק"ג דאף שכבר כתר המחבר שאין לומר יג מידות ביחיד חזר הרמ"א לומר דאפילו סליחות ללחוד אין לומר ביחיד וכתב אבל האחרונים תמהו על עיקר הדין למה לא יאמר היחיד סליחות שהם תחנונים בעלמא והסכימו שסליחות בלא שלש עשרה מידות יכול היחיד לאומרו והם דעת הב"ח והא"ר ושירי כנסת הגדול וכן משמע במ"א סק"ו שיש להקל ודלא כט"ז סק"ה -

וכתב שעה"צ שהמ"א מבאר דברי האור זרוע שכוונתו שבמקום שנוהגים לומר סליחות בציבור באמצע תפילה היחיד בתפלתו אין יכול לעשות כן משום הפסק וכתב השעה"צ שביאורו נכון בדברי האור זרע אומנם לשון הרמ"א דקאמר וכן לא משמע הכי וצ"ע [הגר"א].

הסליחות אין לאומרו לדעת הרמ"א ביחיד כי הוא דבר אחר בהדי יג מידות

ולפימשנ"ת אפשר לומר בביאור דברי הרמ"א דנראה דמשום שהכי תקון את הסליחות לאומרו ביחד עם הי"ג מידות ומשום שהסליחות הם דבר אחד עם הי"ג מידות ולפיכך יש איסור לומר כמו שאסור לומר את הי"ג מידות בעצמן, ואף אם אומר את הסליחות כיון שהוא חלק מהיג מידות כמו שיש דין על הי"ג מידות שהוא דבר שבקדושה אף הסליחות שהוא חלק ממנו הוה דבר שבקדושה, ואפשר גם שכוונת הרמ"א שאין לומר את הסליחות ביחיד כאשר הוא מתכוון לסיימם ולומר יג מידות בציבור ונפ"מ הוא לדידן שאדם שיודע

שהתחילו כבר את הסליחות ומשום זה אומר בדרך את הסליחות וחושב להצטרף לציבור ב"ג מידות לדעת הרמ"א אסור לעשות כן אלא צריך להתחיל ולומר עם הציבור את ה"ג מידות. כן אם אומר סליחות עם הציבור והציבור המשיכו הלאה והוא אומרים את הסליחות הקודמים ומתכוונן להצטרף יתכן שאינו כדין משום שהוא אומר דבר אחר מהציבור ולא מצטרף אליהם בסליחות, והסליחות הם חלק מהיג מידות והיג מידות חלק מהסליחות וכמו שהסיום של ברכה הוה חלק מהברכה אף ה"ג מידות הם הסיום של הפיוט שאומרים בסליחה.

וכן לדעת הרמ"א אין לאומרו בלילה משום שהוא חלק מהיג מידות

ועוד נפ"מ בזה הוא למש"כ במ"א תקסה סק"ה שאין לומר קודם חצות הלילה שום סליחות ולא שלש עשרה מידות בשום פנים לעולם חוץ מביום הכפורים, גם בכאן כתב שאין אומרים סליחות קודם חצות גם ללא יג מידות, והיינו לשיטת הרמ"א הנ"ל וגם כאן הביאור הוא משום דברי הרמ"א הנ"ל.

אבל לולי דברי הרמ"א ודאי שאפשר. והמקור הוא כתב המ"א סק"ה ממש"כ בשער הכוונות - ובברכי יוסף כתב שמקומות שנוהגים לומר סליחות בערבית הוא מנהג רע ומר ישתקע ולא יאמר ואין ראוי להזכיר יג מידת אלא בעת רצון וקרוב הדבר האומרים בערבית לקיצוץ ח"ו והיושב בית הכנסת שנוהגים לומר סליחות בערבית ישב וידום ובמטה אפרים תקפא סעיף כ שאין לומר סליחות קודם חצות ובמשמרת שלום יכולים לומר אחר שעה עשירית מחצות היום ובש"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' קה שאם אי אפשר לומר בחצות יש להתיר בגדר הוראת עה כי בדברים שאין מקור מגמרא אלא הם מדברי רובתינו ע"פ קבלה מסתבר שאין בזה ענין של איסור אלא שאין מועילין בכח יג מידות שיש הבטחה שלא ילכו ריקם ואם אפשר שיאמרו לאחר שלישי הלילה שאז משמרות מתחלפות.

רוב קורין לבירה בית - מוציאים מיד המרא קמא

המוכר בית לחבירו בבירה גודלה אע"פ שמצר לו מצרים החיצונים מצרים הרחוב לו, ומפרש בגמרא דהיכי דמי אילימא דקרו ליה לבית בית ולבירה בריה פשיטא בית זבין ולא בירה, אלא שקרו לבירה בית כוליה זבין ליה, לא צריכא דרובא קרו לבית בית ולבירה בירה ומיעוטא קרי לבירה בית מהו דתימא כוליה זבין ליה קמ"ל מדהוה ליה למכתב לא שיירית בזבני אילין כלום ולא כתב ש"מ שירי שייר. הרי לן מבואר שמדובר שרובא קרי לבית בית ולבירה בירה ומיעוט קרי לבירה בית, ואינו קונה את הבירה משום שהוא היה לומר לא שיירית בזבני אילין כלום, וממה שלא כתב לא מועיל.

משמע שאם היה רוב דקרו לבירה בית מוציאים מן המוכר את הבירה

וקשה דמשמע שאם היה רוב שקרו לבירה בית היו מוציאים ממון ואיך מוציאים את הממון ולכן המהרש"ל בחכמת שלמה כתב רעהו ולא משום גזה"כ.

שהגירסא דאיכא דקרו ליה לבית בית ולבירה בירה, ולא גרסינן שרובא קרו לבית בית והיינו אפילו אם רובא קרו לבירה בית ואיכא דקרו לבית בית ולבירה בירה מ"מ לא יוציא את הממון אפילו שיש כאן רוב, ובזה גם לפי רב דאמר הולכין בממון אחר הרוב הכא דכיון שהיה צריך לכתוב לא שיירית בזבני כלום אי אפשר להוציא ממון, - וקשה על גירסת הרי"ף וכן גרסו עוד ראשונים שרובא קרי לבית בית ולבירה בירה משמע אם היה רוב שקרו לבירה בית מוציאים ממנו את הבירה וכך הוא גם ברמב"ם בהלכות מכירה פכ"א ה"ז אע"פ שיש שם מעט שקוראין לבירה בית לא קנה אלא הבית בלבד. הרי שכתב שאע"פ שיש מעט שקוראין רובם קוראים לבית בית ולבירה בירה, משמע שאם היו רובן קוראין לבירה בית היה קונה והיו מוציאים את הבירה וקשה הרי קיי"ל דאין הולכין בממון אחרי הרוב.

הריטב"א הקשה הרי אין הולכין בממון אחר הרוב

ובחי' הריטב"א כתב שרב נחמן דאמר מצרים הרחוב לו קאמר בסתמא משום שאפילו לפי שמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב ואפילו רובא קרו לבירה בית אמרינן מצרים הרחוב לו וכ"ש כשהן מחצה למחצה ומאי דאוקימנא במיעוטא הוא לאשמועינן דאפילו להא איצטריך רב נחמן דמהו דתימא כוליה זבין ליה קמ"ל כיון שלא כתב ולא שיירית אבל הוא הדין אע"ג דרוב קרו לבירה בית ולא כתב ולא שיירית לדברי שמואל שסובר שאין הולכין בממון אחר הרוב והלכה כמותו וכתב שראה מי שפירש שאפילו פלגא ופלגא וכ"ש רוב דקרו לבירה בית מודה רב נחמן שהכל מכר לו אע"ג דלא כתב ליה לא שיירית ולזה נוטה דעת רבינו הרא"ה ואין דעתי נוחה בדבר עכ"ד הריטב"א. אם כן דעת הרמב"ם צ"ע שכתב שכאשר היה מיעוט שקורה לבירה בית משמע שאם היה הרוב קורה לבירה בית היה מועיל והיו מוציאים ממנו את הבירה ואע"ג שיש ראייה ממה שלא כתב ולא שיירית לא מועיל והרוב מוציא ממנו את הממון וצ"ע אמאי הרי הוה ליה אין הולכין בממון אחר הרוב כמוש"כ הריטב"א. וכנראה שזהו קושיית המהרש"ל דלמה הוצרך לזה הרי אין הולכין אחרי הרוב ובכל ענין אין מוציאים ממנו את הקרקע. ולכאורה צריך לומר שכיון שאמר מיצרים בזה לא אמרינן מיצרים הרחוב לו, וזה נחשב כאילו הכל וצ"ע.

קשה אמאי אין אומרים בסוגייתנו הדמים מודיעים

ואפשר לומר בזה כך דהנה הקשו הראשונים בסוגיין , אמאי משאירים ביד המוכר את הבירה הלוא הדמים מודיעים, שהרי כיון שקנה בירה ובודאי שהבירה שווה הרבה יותר ונתן הרבה יותר אמאי לא מוכיחים מכח הדמים, ונחלקו הראשונים בתירוץ האי מילתא, התוס' (ד"ה שמע מינה) מיישב שאתיא סוגיין כמו רבנן דאמרי שאין הדמים מודיעים ושלא כרבי יהודה, ור"י מפרש שבקרקע לא אמרינן דמים מודיעים משום שדרך האדם הרבה פעמים לקנות קרקע בהרבה יותר ממה שהוא כדאמר בפרק מי שהיה נשוי כתובות צא: והרשב"ם כתב שאין אומרים בקרקע משום שבקרקע אין אונאה, (ולשיטתו שכתב כן בגיטין לז עיי"ש בתוס') והתוס' הקשה עליו שהרי ליכא אונאה גם בעבדים והקדשות והתם ודאי שייך שפיר הודעת דמים ועל כרחך שהוא גזה"כ שאין אונאה בקרקעות ולא משום שהוא שווה יותר [ובאמת קושייתם צ"ע שהרי העבדים י"ל שהם כמו קרקעות וההקדשות הוא חסרון אחר משום רעהו ולא משום גזה"כ].

יותר מאומדנא, אבל לדעת רבנן דסברי שהוא אומדנא אמאי יהיה בו דין שאפשר להוציא כאשר יהיה לו סיוע של רוב או חזקה הלוא סו"ס אינו אלא אומדנא.

ברמב"ם משמע שאפילו לא נתן לו דמים של בירה מוציאין כאשר היה רוב

ומלבד זאת גם משמעות דברי הרמב"ם אינו כן, שהרי לא כתב הרמב"ם שמדובר כאן שהיו דמים מודיעים שקנה את הבירה, ומשמע שבכל ענין איירי אפילו אם היה הדמים רק דמי בית בכ"ז כאשר יהיה רוב שקורין לבירה בית יוציאו מידו את הבירה, וכזאת כתוב בהג"א בסוגיין שהביא את דברי ר"י שכל מה שפליגי רב ושמאל אם הולכין או אין הולכין אחרי הרוב, הוא כאשר הדמים שווים, אבל אם הדמים אינם שווים הדמים מסייעים לרוב ויכולים אפילו להוציא ממון, והקשה שם ע"ז דהכא משמע שאי קרו לבירה נמי בית קאמר בגמרא דכולה זבין ליה משמע שבכל ענין אע"ג שלא נתן אלא דמי בית ואע"ג דסתמא נמי קרו לבית בית ולבירה בירה ואפילו אם עמד באחד הבתים ואמר לו בית זה אני מוכר לך מכר הכל ואמאי הרי דמים מסייעים לחזקה וגם ליכא רובא אע"פ כן מכר הכל ואפילו נגד הרוב היה לנו לילך אחר הדמים וחזקה וכתב ושמא היינו משום שמצר לו מצרים מאבראי. עכ"ד היינו שהוא סובר שהכא הדין שיהיה קונה את הכל הלוקח אפילו שהדמים מוכיחים להיפך למוכר כיון שנתן לו רק דמי הבית, וכן משמע בברמב"ם משמע שכאשר הרוב קורים לבירה בית בזה יהיה הדין שיוציאו את הממון אפילו אם הדמים מתאימים לבית בלבד, שהרי לא הוזכר ברמב"ם שצריך שיהיה רק דמי בירה והרי דעת הרמב"ם שאפילו טפי מפלגא בקרקע גם לא הוה אונאה וביטול מקח. אם כן משמע שהרוב מועיל אפילו אם הדמים הם להיפך ממה דהמוכר טוען שלא מכר לו אלא את הבית ולא את הבירה. וצ"ע הרי כיון שקיי"ל דאין הולכין אחרי הרוב אמאי כאשר אמרין הכי, וצריך לומר משום שמיצרים אמר לו ויש כאן רוב וצ"ע בזה הרי אם אמרין מיצרים הרחוב לו ויש בזה מיעוט שלא קוראים לבירה בית שוב נאמר מיצרים הרחוב לו ואי אפשר להוציא את הבירה מיד המוכר שהוא מוחזק בו חזקת מרא קמא.

בסוגיא דבר סיסבי ב"ב ל. דמסתכלים לפי מה שקוראים לו בר סיסבי למרות שאין יודעים מה האמת

ונראה בבאור הדברים הוא עפ"י מש"כ בסוגיא בחזקת הבתים כט: ל. במעשה דבר סיסין דההוא דאמר ליה לחבריה כל נכסי דבי בר סיסין מזבינא לך הואי ההיא ארעא דהוה מיקרי דבי בר סיסין אמר ליה ה"א לאו דבי בר סיסין ורק מקריא דבי בר סיסין אמר ליה רב נחמן אוקמא בידא דלוקח, אמר ליה רבא דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראיה, דלרבא כיון שאין כאן ראיה שהוא באמת היה של בר סיסין וכל מה שהוא מכר היינו רק מה שהוא של בר סיסין אם כן כאן שמא אינו של בר סיסין שהרי אין ראיה ממה שקוראים לו בר סיסין שבאמת כך היה אם כן המוציא מחבירו עליו הראיה שהמרא קמא נחשב כבעלים קודם ואם כן הוה ליה הלוקח המוציא מחבירו עליו הראיה ואמאי משאירים ביד הלוקח. וקיי"ל בזה כרב נחמן. ולכאורה צ"ב הסברא מלבד מה שהגמרא שם מקשה בסתירת דברי רב נחמן דקאמר לגבי בשכונא גוואי הואי שהמוציא מחבירו עליו הראיה שאין יכולים להוציא מיד המרא קמא כיון שהוא המוציא מחבירו עליו הראיה והכא קאמר שהוא שייך ללוקח. ושם מפרש

והנה בגמרא לקמן צ"ב. מפורש שאם מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן אמרין וליחזי זוזי היכי נינהו והקשה התוס' (ד"ה וליחזי) דהרי קיי"ל כרבנן שלא אמרין הדמים מודיעים, ותירצו דכל מה שלא אמרין דמים מודיעים היינו כאשר רובא דקרו לצמד צמד ולבקר בקר ואז הרוב והחזקה מסייע למוכר ולהכי אין הדמים ראייה להכחיש רוב וחזקה ואפילו אם אין רוב שמסייע למוכר אלא יש חזקה נגד הרוב שהמוכר מוחזק אין כח בדמים להכחיש החזקה אבל היכא שהרוב מסייע לדמים דרובא לרדיא זבני ואיכא חזקה נגד אותו רוב כיון שיש דמים שמסייעים החזקה אינה עומדת מול הרוב והדמים ולפי"ז תירצו גם מש"כ בב"ק כז. דרובא דקרו לחביתא חביתא ולכדא כדא מהו דתימא זיל בתר רובא קמ"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב, וקשה הרי רב אומר דהולכין בממון אחר הרוב אבל יש לומר שכאשר הדמים מסייעים לחזקה אין הולכין אחרי הרוב אפילו לפי רב כיון שיש סיוע של הדמים, וה"ה איפכא שאם הדמים מסייע לרוב שמואל מודה שאפשר להוציא ממון ע"י הרוב ע"כ מבואר בתוס' – אמנם הריטב"א בסוגיין כתב ליישב בדרך אחר שיש הבדל בין מקום שהוא בא לפרש שבזה הולכים אחרי הדמים כמו התם אם מכר לרדיא או מכר לשחיטה ואין בלשון סתירה לדמים, ובזה הדמים יכולים לפרש גם לדעת רבנן אבל במקום שהלשון משמעותו דבר מסוים, בזה אין אומרים שהדמים יהיו ראייה להוכיח נגד הלשון, אבל הכא כגון בית או בירה שהם שני דברים בזה אין אומרים שע"י הדמים יהיה מפרש ומוכיח, כיון שיש כאן לשון מיוחד שהוא אינו כמו הדמים, ורק אם כולם קורים לבירה בירה או בית ולשון משותף לכל בזה הדמים יהיו ראייה אלו דבריו של הריטב"א. אבל בדברי התוס' הנ"ל מבואר שכאשר הדמים מסייעים לרוב הרוב מוציא ממון, וכ"ה ברמ"ה הובא בטור סימן רכ שאם יש רוב ודמים הדמים מסייע לרוב להוציא ממון, וכן הביא הרמ"א לקמן סי' רכ סעיף ח שאם רוב בני אדם קורין לצמד בקר אמרין הדמים מודיעים ואם כל בני אדם קורין לצמד בקר אפילו בלא הודעת דמים הכל מכור, עכ"פ כאשר הרוב קורא לצמד בקר הרי זה יכול להוציא מהמכור ע"י הדמים מסייעים.

רוב ודמים מסייעים מוציאין מהמוכר בירה

ומעתה יש ליישב היטב גם דברי הרי"ף והרמב"ם שכאשר היו קוראין הרוב לבירה בית היה מועיל, והרי אין מוציאין ממון ע"י רוב דאין הולכין בממון אחר הרוב אבל לפי הנ"ל יש לומר משום שיש בכאן דמים מודיעין שמסייעים לרוב לומר שהוא שייך לקונה ובכהאי גוונא שהדמים מסייעים לרוב מוציאין ממון מיד המוחזק, ולכן כתב שרק כאשר אין רוב אבל אם היה רוב הדמים היו מסייעים להוציא ע"י הרוב את הממון.

אמנם יש להקשות ע"ז בתרתי חדא מסברא והב' ממשמעות דברי הרמב"ם, דמסברא צ"ע ממ"נ הרי אם הדמים בכ"מ אינו ראייה ועל כרחק שהדמים אינם נקראים אומדנא דמוכח כדי להוציא, והשיעור של דמים הוה כעין מש"כ בגמרא לקמן צג. גמל האוחר בין הגמלים שנחלקו בזה התנאים אם אזלינן בתר גמל האוחר או לא וקיי"ל כרבנן דלא אזלינן בתר גמל האוחר כמו שפסק הרמב"ם הלכות נזקי ממון פ"ח ה"ד אין אומרים בידוע שזה הרגו עד שיראוהו עדים כשרים וצריך עדים אם כן מה שייך לומר דמים מודיעים, ורבי יהודה דסבירא ליה דמים מודיעים צריך לומר דאינו אומדנא, אלא

גם רב שסובר שמוציאים ממון עפ"י רוב אינו הכרעת דין רוב אלא הדין מוחזקות שנעשה עם הרוב

וההסבר בזה נראה כי מה שאין מוציאין ממון עפ"י אומדנא, היינו משום שבתורה כתוב עפ"י שנים עדים יקום דבר, ולהוצאת ממון צריך 'שני עדים' שהם מבררים בירור גמור ואין בירור לא גמור יכול להוציא ממון, וזה אינו נחשב כבירור גמור, וכלשון הרמב"ם בהלכות נזקי ממון הנ"ל שכל שאינו עדים אינו יכול להוציא ממון, וקשה אם כן למה רוב סובר רב שיכול להוציא ממון וצריך לומר שהוא סובר שהרוב מכריע באופן גמור, ורק דשמואל חולק וסובר שכל הדין של רוב נאמר רק לגבי איסורים אבל לגבי ממון אין הולכין אחרי הרוב, ואין כח לדין רוב לקבוע את הממון של מי הוא אע"ג שכאשר הרוב קובע הרי זה קביעה גמורה מ"מ כמו שעד אחד אינו יכול להעיד על ממון להכריע עליו כך גם הרוב אינו יכול להכריע שאין בו דין של רוב ואין רוב בממון. וזה דבר שמסתבר שאין הרוב עושה הכרעה של עדים, אם כן למה רב סובר שיכול להוציא ממון עפ"י רוב אפשר לומר עפ"י הנ"ל דפעמים יש שניתן לבעלים שם בעלים על הדבר בזה הוא נעשה מוחזק, וכך גם הרוב לא שהוא מכריע אבל לדעת רב נותן לו שם בעלים ולשמואל מוחזקות של מטלטלין חזקה יותר מאשר המוחזקות שנעשית ע"י הרוב, אבל באמת הרוב עושה איזה מוחזקות מסויימת. ואם נאמר כן - אפשר לומר שכאשר יש רוב נחשבים שניהם מוחזקים רק שהמוחזקות תחת ידו של אדם חזקה יותר, וכאשר הדמים מודיעים מכריע למוחזק של הרוב, ולא שהרוב הוא המכריע, כי הרוב אינו יכול להכריע בממון אבל לתת לו שם מוחזק מועיל וכיון שהוא גם מוחזק אע"ג שהמוחזקות של השני גם הן מוחזקות ואפילו עדיפא אבל כאשר יש אומדנא מועיל, וכעין מש"כ הרמב"ן לענין שנים או חזין בטלית שאם יהיה רוב הרי זה בשנים או חזין בטלית מהני הרוב לתת למוחזק את הטלית (כמוש"כ הרמב"ן ב"ב לד) למרות שהמוחזקות של השני הן נמי מוחזקות מ"מ הרוב מועיל כך לדעת התוס' הדמים מודיעים מועיל לענין אם יש רוב, ואפשר שזה גם הביאור בדברי הרמ"א סימן שיב סעיף א שהמשכיר בית לחבירו ולא קצב לו זמן שהדמים מודיעים וקשה הרי קי"ל שאין הדמים מודיעים וצריך לומר שכיון ששניהם מוחזקים אע"ג שהמוחזק מרא קמא עדיפא אבל כאשר יש דמים מודיעים הרי זה מועיל להשאיר אצל המוחזקות של השכיר. ובקצוה"ח סימן שיב סק"ב כתב שלפי דברי הראשונים שכאשר אין הדמים סותרים ללשון הרי הדמים מודיעים אם כן הכא גם מיושב שאמרין בזה דמים מודיעים.

הלכה בשעתה

שיטת רש"י שפחות משו"פ אינו נחשב לכם - ובדין הקדש על פחות משו"פ

בגמרא גיטין יב: מייתי ראיא שיכול הרב לומר לעבד עשה עימי ואיני זנך ממה שחזינן שיכול להקדיש ידי עבדו והעבד לזה ועושה ופורע, ומפרש שמדובר שמעלה לו מזונות ומקשה קמא קמא קדיש ליה, ומשני בעושה פחות פחות משו"פ, ופירש רש"י פחות משו"פ שלא חל הקדש על פחות משו"פ.

הראשונים חולקים על רש"י וסוברים שאין הבדל בין שו"פ לפחות

את החילוק שכיון שמקריא בי בר סיסין עליו ידידה להביא ראיא אבל בשכונאי גונאי הרי גם אם היה נקיט שטרא היה צריך לקיים את שטר וכאן השלש שנים הוה ראיא והוא אומר שאינו ראיא וצריך להביא את הראייה שהיא קיימת וללא זה אינו יכול להוציא ממון.

דין מוחזקות בקרקע הוא ה'שם בעלים'

וביאור הענין נראה דיסוד הדין במוחזקות של קרקע אין מציאות של מוחזקות בכלל שהרי אי אפשר להחזיק את הקרקע וכל מה שאפשר בקרקע הוא רק 'שם בעלים' וזהו גם עושה מוחזקות כי השם בעלים שיש על הקרקע נחשב הוא כמוחזקות וכאשר עבר שלש שנים נחשב שיש לו שם בעלים על הקרקע, וממילא כך גם לענין בר סיסין כיון שנקרא בר סיסין והוא קנה את הבר סיסין אע"ג שאינו יודע שהוא של בר סיסין אבל הכי קרי ליה אינשי ממילא יש על הקרקע הזאת שם הבעלים של הלוקח דהיינו שהוא עכשיו מוחזק בקרקע, וכל המוחזקות של מרא קמא הרינו גם שם בעלים שיש לו על הקרקע כיון שהיה מקודם שם בעלים שלו עדיפא, כמוש"כ התוס' בב"מ צז: דדררא דממונא הוה ליה שניהם מוחזקים, וזהו שם בעלים כיון שיש סברא לזה נחשב שהוא הסברא עצמה עושאתו כמוחזק ה"נ שם בעלים שיש לו על קרקע הוה ליה המוחזקות שיש בקרקע.

ובזה י"ל שהרוב שקורין לבירה בית עושים את הקונה מוחזק

ולפיכך יש לומר שכאשר יש כאן רוב שקוראים לבירה בית, והוא עשה קנין על הבית ונקרא עפ"י רוב האנשים בית אם כן יש לו שם בעלים על הבירה ממילא הוא הנחשב כמוחזק, וכל זה הוא מועיל רק בקרקע כיון שהמוחזקות בקרקע הוה מוחזקות רק של מרא קמא והמוחזקות של מרא קמא מוחזקות ממון ואינה דין של חזקה קמיתא באיסורים כמוש"כ בכל הראשונים כאן בהמשך הסוגיא שבכל מקום של ספק אמרינן המוציא מחבירו עליו הראייה וכ"ה בב"מ ק. היינו גם שם בעלים שיש לו על הקרקע בזה כאשר יהיה לו שם בעלים שהרי המכירה היתה על הבית והבית נקרא עפ"י הרוב גם הבירה ממילא מועיל להחשב כמוחזק ומשום זה אפילו אם יהיה הדמים נגד לא יועיל כיון שהוא נגד מוחזקות והמוחזקות הזאת הוה טפי מאשר מוחזקות מרא קמא כיון שעכשיו שם הבעלים הוא של הלוקח. אבל בשור או כד ובכל הנך ודאי שלא יועיל הרוב כיון שהמוחזקות של הממון הוה טפי ואינה רק שם בעלים אלא מוחזקות עצמה ולכן הוה עדיפא מאשר שם בעלים.

דמים מודיעים בהדי רוב היינו משום שהרוב נותן דין מוחזקות

ולפי"ז אפשר לפרש גם את סברת התוס' שכאשר הדמים מודיעים אפשר להוציא ממון בסיוע לרוב שכתבו התוס' לקמן צ"ב. והוא דבר תימה מסברא, שיש לומר שגם אם נאמר שהדמים מודיעים לשיטת ר"י כאשר מסייע לרוב או לחזקה היינו רק במטלטלין אבל כאשר הוא קרקע שם לא יכול לסייע הדמים לחזקה כיון שאין חזקה. אמנם אם יסייע לרוב בזה לכאורה הוצאת הממון אינה ע"י מוחזקות אלא הוה ע"י חזקה ורוב, וזה צ"ב מה הצירוף של החזקה לרוב שיהיה אפשר להוציא מיד חזקת ממון גמורה. הלוא דמים הוה אומד, ורוב אינו אומדנא אלא הלכה ומה מועיל שני הדברים ביחד להוציא ממון מיד המוחזקות.

ואתה תני עוד דבר שהוא צריך פרוטה וכתוב שם חמשה פרוטות הן והוא ליה למימר שאין ההקדש חל על פחות משו"פ, והתוס' תירץ דלא היה בדעתו של מקדש שיחול ההקדש על פחות משו"פ, והרמב"ן כתב בדרך אחר שפחות משו"פ אינו נחשב עדיין מעשי ידיים כדי שיהיה קדש משום כל זמן שאינו מעשי ידיים וצ"ב הסברא הזו וכי אינו נחשב כשלו ולמה שלא יהיה על זה שם מעשי ידיים, וכמו שהבעלים כאשר עובדים הוה שלהם כאשר עשו פחות משו"פ ה"נ כאשר העבד שלהם עשה פחות משו"פ אמאי לא הוה של האדון. ותימה.

רש"י לשיטתו דפחות משו"פ אינו נחשב לכם

ובביאור שיטת רש"י אפשר לומר עפ"י מש"כ רש"י בסוכה כ"ז: במה דמיית הגמרא ראה לרבנן דסוכה לא בעי לכם ומייתי מדכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות וכאשר כל ישראל יש להם סוכה לא משכחת ליה שיהיה לכל אחד פרוה ואם נאמר שצריך לכם כיון שאין לו פרוטה אלא רק פחות משו"פ לא הוה לכם ועל כרחך שלא צריך לכם בסוכה, והתוס' שם (ד"ה כל) שהוא דוחק והוה ליה למימר משום שהוא ליה שותפין ואם היה צריך לכם לא היה מועיל בשותפין כמו שאתרוג של השותפין אינו יכול לצאת ידי חובה כיון שבעינן לכם ואתרוג השותפין אינו נקרא לכם, ועל כרחך שאין דן לכם ודעת רש"י שאם היה צריך לכם לפחות היה צריך שיהיה לכם כמו שותפין אבל שלא צריך בכלל לכם אמאי הרי הבעלות של השותפות לכו"ע סברי שהוא בעלות אם כן שיצטרכו בעלות כזאת, ולכן לא נחשב כלם ובזה יש לומר שנכלל הדין של פחות משו"פ בתוך דין של חמש פרוטות גם שלא חל הקדש על פרוטה, והתירוץ שכמו שלא מוזכר שפחות משו"פ בלולב ואתרוג שאין יוצאים ידי חובה ועל כרחך שהוא דין כללי ולא שייך לדין הפרטי של לולב ואתרוג ומה דלא חשוב היינו כמו שלא חייבים על פחות משו"פ ה"נ לא חייבים על זה הוא נכלל בדין הזה של גזל פחות משו"פ.

ממון פחות משו"פ נחשב ממון שלו בכ"מ והוא רק אינו ברשותו וכמו איסורי הנאה

אבל קשה אם אינו נחשב כשלו אמאי פירש רש"י בסנהדרין נז. טעמא מה שאין חיוב על גזל פחות משו"פ משום מחילה ומשום שאינו בהישבון גם אין איסור וכל מי שאינו בהישבון אין בו גם לאו של גזילה אמאי הוצרך לזה הרי פחות משו"פ אינו שלו, ונראה בזה עפ"י מש"כ להדיא בסוגיא לקמן כ. דכתבו על איסורי הנאה כשר אמר רב אשי אף אנן נמי תנינן ע"ג עלה של זית וקאמר דילמא חזי לאיצטרופי, הרי שהגמרא מדמה את הדין של עלה של זית לדין של איסורי הנאה, וכמו שעלה של זית כשר אף איסורי הנאה כשר, מכאן ריאה גדולה לדברי רש"י שיסוד הדין של פחות משו"פ דומה לאיסורי הנאה, ואינו נחשב שלכם, ומכאן חזינו שהכוונה אינו לכם אין זה שאינו שלו, רק שנחשב כאינו ברשותו כדין איסורי הנאה, ולכן הגמרא מייתי ראה מפחות משו"פ לאיסורי הנאה ומשני דדילמא משום שחזי לאיצטרופי אבל למעשה לדעת רש"י סוגיית הגמרא בסוכה כ"ז: סברה כיון שיש בו פחות משו"פ אינו נחשב שלכם היינו שאינו נחשב שיש לו שימושים בפחות משו"פ ושוב הוה ליה כמו דין של איסורי הנאה שאינו לכם, ובזה א"ש שאי אפשר להקדיש משום שאינו ברשותו ככל דיני דבר שאינו ברשותו ולענין דין לכם צריך שיהיה דבר שהו אלקם ברשותו ובר שימוש,

ולפי"ז לא מובן קושיית הראשונים שהקשו מהסוגיא שאפשר לצרף מעילה פחות פחות משו"פ דהיינו שהם הבינו בדברי רש"י שאין חלות קדושה בפחות משו"פ ולפי הנ"ל הדין הוא רק בעשיית ההקדש שלא חל על בעלות של פחות משו"פ אבל אם יש הקדש פחות משו"פ ודאי שיש קדושה על פחות משו"פ כשהקדישו כשהיה שו"פ ויכולים לצרף את פחות פחות למעילה.

הפקר לא יהיה על פחות משו"פ אבל קנין אפשר לקנות

אמנם לפי"ז בהפקר אינו יכול להפקיר פחות משו"פ אם כן איך אפשר לעשות ביטול חמץ על פחות משו"פ הלוא כיון שהוא פחות משו"פ אינו שלו ואינו לכם ואפילו אם נאמר שהוא ביטול לשיטת רש"י בפסחים ה: מ"מ הרי גם ביטול אינו יכול לעשות על דבר שאינו ברשותו אם כן איך יכול לבטל דבר שאינו שו"פ וצריך לומר כדברי הר"ן שיסוד הדין של ביטול חמץ הוא שאינו רוצה שיגיעו לרשותו, אמנם לפי"ז יש להקשות שלא יצטרכו ביטול חמץ בכל דבר שהוא פחות משו"פ כיון שאינו שלכם.

ובאור שמח פ"ו ה"ט מערכין הקשה ממש"כ בכריתות י: דמפורש בגמרא שעשירית האיפה הוא בסך של ריבעא פרוטה הרי שיש הקדש על פחות משו"פ וכתב שם להסביר שיסוד הדין שאין חל על פחות משו"פ משום שאינו יכול לפדות, ובזה יש לחלק בין קדושת בדה"ב שהוא מטרתו שיהיה יכול לפדות אבל בקדושת הגוף שאין המטרה שלו להיות נפדה אלא בשביל שיהיה הקרבת קרבן בזה אינו צריך שיהיה פרוטה כדי שיהיה יכול לפדות לכן בעשירית שמיועדת לקדושת הגוף אין בה דין שיהיה יכול לפדות את הפחות משו"פ עשירית האיפה. ובקהילות יעקב סי' יא הקשה אמאי אינו יכול לפדות הלוא יכולים לצרף ועי"ז יהיה יכול לפדות.

יש חילוק בין קדושת הגוף שחל על דבר שאינו ברשותו

ולפימשנ"ת יש לומר שיש חילוק בין קדושת הגוף לקדושת בדה"ב וזאת עפ"י מש"כ בקצוה"ח סימן קיז סק"ב בשם הריב"ש סימן קנט שכל מה שאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו הוא רק קדושת בדה"ב אבל קדושת הגוף יכול להקדיש גם דבר שאינו ברשותו וכ"ה בשם תוס רא"ש אליבא דשיטת רש"י ובכ"מ נדרים פ"ב ה"י קדושת הגוף יכול לחול אפילו על דבר שלא בא לעום וכ"כ הר"ן בפרק אע"פ כד ובב"י יו"ד רלד. אמנם הכא איירי בקדושת דמים והיה מקום לחלק ביניהם וכן באמת חילק הגר"ח ע"צ"ל באחיזרז ח"ג מ"א אות ב שיש חילוק בין קדושת הגוף לקדושת בדק הבית ובעין זה גם בעונג יום טוב סי' פ"ב אמנם יש לומר שקדושת דמים יסובר רש"י שיחול על הקדש אבל קדושת בדק הבית לא יחול ויש לומר שקדושת דמים שמיועדת למנחה בזה דמי לקדושת הגוף ויחול אפילו על דבר שאינו ברשותו.

אימתי קנסו גופן

במשנה ב"ק ל. כל הקודם בהן זכה אמר רב בין בגופן בין בשבחן וזעירי אמר בשבחן ולא בגופן, ומייתי ממחלוקת ר"מ ורבנן לענין ריבית אם גובה את הקרן או לא לדעת רבי מאיר אינו גובה לא את הקרן ולא את הבית וחכמים אומרים גובה את הקרן אבל לא את הרבית ומפרש דגם רב דאמר קנסו גופן יכול לסבור כרבנן משום שרבנן איירי בריבית שכל האיסור בו הוא הריבית ולא הקרן וע"ז קונסים על הרבית, אבל הכא קרן גופיה מזיק ולכן קנסו גם את הקרן. וזעירי אמר דגם רבי מאיר שקונס היינו רק התם שמשעת השומא כבר עבד איסורא, ולכן קונסים את הקרן אבל כאן עדיין לא הזיק ולפיכך לא קונסים אותו הכא מי יימר דמזיק. ובריבית עביד ליה שומא שם עליו נשך ועובר מיד בלא תשימון, ובתוס' (ד"ה דמשעת כתיבה עבד ליה שומא) הקשו דתימה לרבינו יצחק מה שומא יש כאן ומה מזקת עדותן ללוה הלוא לא יגבו בית דין הרבית ע"י השטר כיון שניכר בתוכו הרבית. ובתוס' לעיל (ד"ה וחכמים אומרים) כבר הוכיחו שמדובר שהיה ניכר שאם לא היה ניכר למה שלא יגזרו על גבייה בקרן משום שמא יגבה את הריבית על כרחך שניכר הריבית ובכ"ז עוברים על לא תשימון, כמו שכבר כתבו התוס' לעיל ולכן הקשו שם אמאי העדים כשרים הלוא כיון שעוברים בלא תשימון ותירצו שלא חשיבא לאינשי העבירה הזאת דמשמע להו רק במלוה ולוה ועבר ולהכי לא מפסלי ליה בהכי ולא בעדים. או שהיו עדים מחמת אונס נפשות. עכ"פ מבואר שעוברים בלא תשימון. ובאמת קשה מה סברת רבנן דלא פסלי את השטר כיון שעוברים בלא תשימון שיפסלו דומיא דקנסו את גופן אטו שבחן אם כן ה"נ כיון שיש בזה לא תשימון. ואם אמרינן על מזיק שעדיין לא הזיק משום שכבר עשו את המזיק ה"נ כיון שעשו את הלא תשימון שיהיה בזה קנס והגמרא לא מפרשת מה טעמו של רב דקנס בזה ולא קנס בזה. ובפשטות הפירוש פשוט שבעצם הלואת הקרן אין שום איסור, וכל האיסור של שומא הוא רק על הריבית ולא על הקרן והוה כמו עדות אחרת על הריבית ולא על הקרן, ולכן אין לקנסו רק רבי מאיר קנס גם את הקרן אבל היינו משום שהוא כבר עבר עבירה אז על הריבית קונסים את הקרן אבל בבור יתכן לומר שלא יקנסו, ורב סובר שקונסים גם את הבור משום שעצם הנחת הבור הרי הוא עשיית מזיק וקונסים את העשיית מזיק מיד.

העבירה היא הקציצה אם כן העבירה בקרן

אלא שצ"ע לכאורה שהרי ריבית קצוצה העבירה אינה רק הריבית אלא העבירה הוא הקציצה של החוב בעבור הריבית שלא רק גביית הריבית רק הקציצת ריבית בעבור ההלואה נמצא שבעצם ההלואה עובר את העבירה, אם כן אמאי לא נאמר שיהיה בזה גם קנס על עצם הקרן שעשה אותו כדבר שגורם את החיוב ריבית שזהו גם העבירה בעצמה. ועוד אמאי לא קנסו רק כאשר יש שטר וקנסו לפסול את השטר אבל לא קנסו לבטל את החיוב לדעת רבי מאיר ובאמת בתוס' בב"מ עב. (ד"ה שטר) כתב שנראה שאפילו יש עדים אחרים או שחייב מודה אפ"ה קנים רבי מאיר דהכי משמע שאין גוה קרן דומיא דרבית ובתוספתא נמי משמע שאפילו מלוה ע"פ קנסין דקתני המלוה את חברו בריבית ובא לפני בית דין קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית שהיה רבי מאיר אומר שטר שיש בו רבית וכו' ולכאורה זה קושיא אמאי לא אמר שבאמת נקנסו לכו"ע כיון שעביד עבירה ומאי שנא בור ממלוה שעושה עבירה ע"י ההלואה, והתוס' בעצמו כתב שיש לחלק במה שקנסו את הבור גופן

אטו שבחן לרב ומזה יש ללמוד גם לריבית שיש לקנסו וכתבו התוס' לומר, דהתם העבירה נעשה בגוף הממון יותר מכאן דכאן עיקר העבירה בשטר כדאמרינן התם משעת כתיבה עבד ליה שומא, ולכך לא קנסו אלא בשטר ומיהו לרבנן נראה דודאי לא קנסו כלל ומשמע לכאורה שגבי לרבנן בשטר אפילו ממשעבדי דרבי מאיר נמי לא פליג אלא משום דקנים והתוס' לא מפרש מדוע אין העבירה נעשית בגוף הממון ולמה רק ע"י השטר נעשית העבירה הרי לכאורה הממון עצמו עושה את העבירה.

גבייה בדיעבד של אבק ריבית נשאר אצלו הרי עבר עבירה של לקיחת אבק ריבית

וביותר יש להקשות אמאי כאשר גובה אבק ריבית הרי זה נשאר אצלו ואין מחזירין אותו מן המלוה ללוה, הרי בזה עבר לא רק בשומא אלא בעצם הגביה עבר ולמה שלא יקנסו באבק ריבית שהוא מדבריהם הרי כאשר היה כתוב בשטר משמע שלדעת רבי מאיר קונסים שאין גובים את הקרן נמי אפילו באבק ריבית, אם כן לדעת רבנן לפחות שיקנסו שיוציאו מידו כאשר גבה את הריבית אע"ג שהוא מדבריהם שהרי הרמב"ם בפ"ד ה"ו מהלכות מלוה ולוה כתב שבשטר שכתוב בו ריבית בין קצוצה ובין של דבריהם גובה את הקרן ולא גובה את הריבית, משמע שבזה פליגי רבי מאיר ורבנן, אם כן איך יתכן לומר שלא יקנסו בעובר את העבירה עצמה. ומאי שנא מבור שקונסים את בעל הבור כאשר עשה את הבור. והרי גם האיסור של עשיית בור בעצמו הוה איסור דרבנן (כמוש"כ המל"מ פ"ב מהלכות רוצח הלכה ב וציין לדבריו בגליון הש"ס להגרע"א ב"ק נא.) אם כן נקנס גם בגביית האבק ריבית שיש בזה גופא עשיית איסור ולא גרע עשיית בור מגביית אבק ריבית.

והנראה שהקנס שקנסו בבור אינו שהפקירו את נכסיו והוא נחשב עדיין בעלים, רק קנסו שאם קדמו וזכו בו הרי זה זוכה בו, וזהו הקנס ולא יותר מזה וכמו"כ בדין של הריבית כל מה שקנסו היינו לדעת רבי מאיר שאינו יכול לגבות אבל לא הפקיעו את הזכות ואם יתפוס יזכה במה שזכה רק שאינו יכול לגבות בין בכתב ובין בע"פ או אפשר שכבר זכה בו הלוא בזכויותיו, ולדעת רבנן אין קונסים היינו משום שלא הפקיעו את זכויותיו כאשר הוה אבק ריבית שגבו, אבל אינו יכול לגבות את הריבית כמו"כ אינו יכול לגבות את הריבית קצוצה בלא"ה משום האיסור ומה שיכול לגבות את הקרן ולא קנסו את הקרן י"ל משום שהוא אינו גוף העבירה עכשיו אלא עשה עבירה על ידי זה אבל אינו גוף המזיק וההיזק שיש בו את העביר הוא הזכות גבייה שיש עכשיו וזהו האיסור ולא מה שעשה את האיסור והוה ליה כמו שלא יקנסו את הדבר שעשה את הבור כגון אם חיוב על שור שעשה בו לא היו קונסים את השור שעשה את הבור אלא קונסים את הבור שהוא גוף האיסור.

כמו"כ הדין של הלואה שגרמה לקציצת הריבית אינו אלא הדבר שעושה את הריבית כמו"כ השטר השטר עושה את הריבית ויש בזה איסור אבל האיסור הוא מה שיש כאן 'קציצת ריבית' וזהו הבור שהוא המזיק בעצמו והאיסור הוא על הגברא שעשה את הדבר אבל לא שהדבר עשה את האיסור, אלא שהתורה אסרה את העשייה עצמה ולא קונסים לדעת רבנן את העושה את הבור אלא רק את הבור בעצמו, ומשום זה הקציצת ריבית בעצמו יש לקנסו, רק שאין קונסים להפקיע את החוב רק שלא לגבות אותו אבל הזכות עצמה

נשארה ולכן נשאר עליו דין של זכות הגבייה בחזרה את מה שגבה את האבק ריבית.

בטור כתוב שאין גובים את הקרן ואת הריבית

ומש"כ בטור סימן קסא שאם העדים מעידים שכלל הקרן עם הריבית אינו גובה כלל לא קרן ולא ריבית כבר פירש בזה המהרי"ק שורש יז שאין כונתו לומר שלא יכול לגבות את הקרן עפ"י העדים, אלא שרק אינו יכול לגבות עם השטר שהשטר הוה פסול שמא יגבה את הריבית אבל ע"י העדים ודאי שיהיה כשר כמוש"כ כן להדיא בחו"מ סי' נב שאפשר לגבות את הקרן. ודעת הרמב"ן שלא גוזרים שלא לגבות את הקרן אפילו אם אין מפורש בשטר שהיה כאן ריבית, אמנם הד"מ אות ו הביא שם את דברי המרדכי בפרק איזהו נשך סי' שלח שכתב בהגהות מרדכי פרק הריבית סי' תמ וסי' תנו שאפילו הלואה מודה בקרן אפילו מבני חרי לא גבי אף הקרן אם כלל הקרן עם הריבית משום דקנסין ליה וכן משמע דעת הטור שכתב בסתמא, אבל המהרי"ק כנ"ל כתב שאינו כן רק שלא גובה מכח השטר ועוד כתב שם שאם הלואה לחבירו ע"י שליח והשליח קצץ עמו וכלל הקרן עם הריבית בשטר דלא קנסין לבעל המעות וגובה את הקרן דמצי אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי לכלול הקרן עם הריבית. עכ"פ מבואר שלדעת המרדכי במקום שאינו מפורש הריבית מהקרן, גם את הקרן אין גובים ואפילו בעדים בע"פ, ולכאורה לא מובן מאי שנא אם אין מפורש הרי הקרן עצמו איננו הגורם אלא השטר ומאי שנא שיקנסו את הקרן, ואם משום גזירה זה שייך לפסול את השטר.

לדעת המרדכי הוה משום שקנסו את הגוף משום הריבית ולא משום שהוא שותף

ונראה מזה שקנסו גופן משום שבחן שזהו יסוד דברי רב ולא משום שהגוף עצמו גורם לעבירה אלא משום קנסו 'גופן משום שבחן' שגם רב היה מודה שלא יוכלו לזכות בגוף הבור, אלא משום שקנסו את השבח כבר יש לקנוס את הגוף עצמו, וכל זה הוא רק כאשר אינו ניכר הגוף מהשבח, אבל אם ניכר וכל דבר לעצמו לא קנסו ולפי"ז הרי יש לנו יישוב נוסף לומר למה יש הבדל בין ריבית לבין בור. שבבור אין ניכר ולכן קונסים גופן אטו שבחן אבל בריבית וקרן הם שני דברים ולכן קונסים. והט"ז בסימן קסא סק"י הביא דמשמע שהרמ"א בסימן נב סעיף א שיש אומרים שאפילו הודה אינו חייב את הקרן וכתב שם שאין שום דעה הסוברת כן ולא להכתא היא, והש"ך סק"כ כתב שם בסימן קסא שכאשר הלואה מודה יש אומרים שגובה כמוש"כ הרמ"א חו"מ סימן נב ובשו"ת משאת בנימין סימן לד מ"מ אין צריך הלואה ליתן שום דבר מהריוח שהריוח במעות של הלואה אפילו הריוח הרבה אלא שראוי לקנסו ליתן הריוח לעניי העיר.

כותי והמוסר בזמן הזה הרי הם כגויים – ובכלל זה מוסרי בני ישיבות לגיוס

כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ומפרש בגמרא דאתיא כר"א דאמר דמצת כותי אסור אבל כאשר היה עד אחד ישראל אחר כך זה עדות שהוא כותי חבר וכשר, כתב הרי"ף

דהאידינא כל עד כותי פסול ואפילו בגיטין נשים משום מש"כ בחולין ו דלא זזו משם עד שעשאום כעבודי כוכבים גמורים בין לשחית בין יין נסך ואפילו יתן רשות ולבטל רשות דינן כגויים וכ"ש לעדות דינו כגויים וכן הוא ברא"ש סי' ט ומשמעות לשונו שהכל מדרבנן לחומרא שעשאום כגון ולכן כתב דכש לענין עדות שפוסלים אותו משום שהוא דין דאורייתא והכל לחומרא.

קושיא שמהגמרא יש ראייה שאינו רק לחומרא

ובפני יהושע הביא ממש"כ התוס' חולין בד"ה רג שכל הדין הוא רק לענין דאורייתא אבל לענין סתם יינם שלא הוה אלא מדרבנן עדיין לא אסרו והביא לזה ראייה ממשנה בנדה נו: דחשיב שאינם נאמנים בתחומין ויין נסך ואמאי לא אמרו בכל האיסורין דרבנן ש"מ שרק דברים שהם חשודים אמנם הקשה ע"ז אם כן מה מקשינן הכא בסוגיא בגיטין י. מאי שנא שאר שטרות מגיטין, אי דאחזוק שאר שטרות נמי, הרי מצינו למימר שמדובר כאן אחרי שגזרו, וממילא הרי הוא פסול בגיטי נשים שיש להם פסול של מזוייף בתוכו בלבד שהרי נתנו את הגט אשה לפני עדי מסירה ופסול משום מזוייף מתוכו אבל כיון שכל הפסול רק מדרבנן אין פוסלים משא"כ בשטרות ראייה פסלו שאינו בעדי מסירה אלא רק שטרות ראייה ובזה פסול לגמרי ולא הוה גזירה בלבד. ונשאר בקושיא.

רמב"ם בפיה"מ להדיא שהוא אף לקולא ואינו מטמא טומאת אהל

ובאמת הרמב"ם בפיה"מ בנדה פרק ז הובא בתוי"ט פ"ז משנה ד כתוב והאידינא הכותי עצמו אינו מטמא באהל לפי שהם כנכרים לכל דבר והקשה שם התוי"ט וקשה לי למה לא מטמא באהל הואיל וגרי אמת הן ואם כן רק לחומר אעשאום כגוי ולחומרא אמרו כן ולא לקולא אם כן למה כאן לא יטמא באהל לחומרא ותירץ על כרחך שצריך לומר שהם גרי אריות. אמנם מלשון הרמב"ם משמע שאינם גרי אריות שכן לשונו בהלכות עבדים פ"ו הלכה ו כל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרין בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר, ובזמן הזה ב שהכותים כעכו"ם לכל דבריהם אנו למדין מהן לצדוקין שהצדוקין בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם, עכ"ד הרי שכתב שקודם לא היו כן ולא שנתברר למפרע אלא שהיו עד הגזירה ואחר הגזירה הוה לכל דבר כגויים לכל דבר. ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' תה אע"ג שפוסקים שהיו גרי אמת מ"מ גזרו עליהם והפקיעו אותם וכן משמע בהרבה מקומות היו שגרי אמת ולא גרי אריות, וכ"כ הרשב"ש רטו שהיו גרי אמת אלא שגזרו עליהם לכל דבריהם. ובשו"ת מהר"ם שיק כתב שמלשון פירוש המשניות משמע שאחרי שגילו שהם עובדי עבודה זרה גילו שהם למפרע לא נתגירו אמנם הלשון כנ"ל אינו משמע כן מדברי הרמב"ם.

הש"ך כתב כן שהכותים הוה גם לקולא ואפשר ללוות מהם בריבית

וכזאת כתב הש"ך סימן קנט סק"ה עמש"כ השו"ע שהכותים הרי הם כמומרים שמשמע מדבריו שאסור ללוות מהם בריבית משום שיש איסור להכשילם בלקיחת הריבית, והש"ך תמה עליו שם ס"ק ה וצ"ע דהא קי"ל בכמה דוכתי שגזרו על הכותים ועשאום כעובדי כוכבים גמורים ודוחק לומר דוקא להחמיר שתהא שחיטתן אסורה

אף להקל. וזכר לדבר, ראה ויתר גוים [חבקוק ג, ו] שהתיר להם ז' מצות [בבא קמא לח, ב] אף על גב דלאו ראייה גמורה היא, מכל מקום כן נראה לי. והם נמנו וגמרו להוציאם מברית ישראל לגמרי. ובגיטין [מה, ב] פירש רש"י [ד"ה מומר] שהמסור פרק עול תורה. יש לומר כיון שמוסר לתוא מכמר [ישעיה נא, כ] הרי מסר חבירו גם להעבירו על דת משה וישראל, ואי לא דפריק עול תורה כולה לא עביד הכי. ומצינו בעזרא [י, ח] יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, משמע שהוציאם מכלל ישראל, וכנזכר לעיל:

הנה מבואר בדברי רבינו מרן החת"ס שיש כח ביד ישראל להוציא את מי שהוא פורק עול תורה כולה מישראל וזהו מה שאצל הכותים הו' כגויים לכל דבר, ואף לקולא ולא מטמאים טומאת אהל ולפי"ד הפני יהושע הנ"ל הרי שיש ראייה מסוגייתנו לזה שאם נאמר שהוא חומרא היה אפשר ליישב את הקושיא של הגמרא שיש חילוק בין שטרות לבין גיטי נשים.

וקשה וכי המסור שחוזר בתשובה צריך גירות

אלא דצע"ג בזה לומר דאם הפקיעו את הכותים אולי דינם הוא שעשאו לכל דבר לגמרי כמוש"כ החת"ס וכאשר רוצים להכנס לעם ישראל צריכים גירות ככל הגרים, אבל המסור לא שמענו מעולם שיש עליהם דין של גרות, ומשמע שכאשר חוזרים בתשובה ממילא הם נכנסים ואיך נכנסים הלא צריכים גירות ולא שמענו שיכולים להכניס את הגויים לכלל ישראל ללא גירות.

יש מי שאינו יחודי בכלל ויש שאינו בכלל ברית של המצוות

ונראה שיש בישראל שני סוגי גירות האחד הוא להיות מצווין כמו אחר מתן תורה שנכנסו לברית של ישראל להיות מצווים ויש עוד דין של ישראל ללא הברית וכמו קודם מתן תורה, ומה שהופקע מהמסור אינו להיות כגוי גמור אלא שאינם בכלל ברית ישראל והפקיעו את עצמם מברית ישראל וממילא כיום הם אינם מצווים במצוות ומותר ללוות מהם בריבית. כיון שאינם מצווים במצוות ריבית והרי הם כמו ישראל לפני מתן תורה, וכעין זה מצינו בדברי השיטמק בכתובות יא. לענין גרות קטן שהרי לא מצינו שיהיו הקטנים יכולים לחזור בהם וכתב שכיון שכבר היו ישראל קודם ממילא נכנסו לכלל ישראל לגמרי ולא היו כמו הגויים שכאשר הם חוזרים בהם אין כאן בכלל ישראל כך יש לומר שהדין לגבי המסור שאם חזרו בתשובה ממילא הם חוזרים להיות בכלל ברית ישראל. ומשום זה יש לדון עליהם אם יש להם טומאת אהל כיון שהוציאו אותם מכלל ישראל והיו להו' כמו קודם מתן תורה ואם כן הרי הדבר תלוי במחלוקת הראשונים ב"ב נח. אם קודם מתן תורה היה להם טומאת אהל או שהיה להם דין של גויים שאינם מטמאים טומאת אהל. עיי"ש בתוס' וברמב"ן והרשב"א. ולפי"ז הקידושין שלהם יש לומר של המוסר הו' קידושין ורק שאין להם מצוות אבל אין להם חיוב מצוות ומ"מ דיני הקניינים אפשר שיש להם כיון שהם כישראל לענין דין זה וגם אין בהם איסור של לא תתחתן. משום שאין להם דין גוי רק יצאו מכלל ברית ישראל והוא יבדלו מקהל הגולה.

אמנם יש הרבה מהפוסקים שסוברים שכל הדין של הכותים הוא רק לחומרא ולא לקולא יעויין במש"כ הב"י אהע"ז סי' מ"ד ובבבא בדעת הטור בשאילת יעב"ץ ח"א סי' ל ושכן משמע בירושלמי ע"ז פ"ה סוף הלכה ד'.

ויינם יי"נ אבל לא להקל דכיון שעשאו כעובדי כוכבים גמורים משמע דלגמרי עשאו כעובדי כוכבי' גמורים ועוד דודאי אף להחמיר חומרא דאתי לידי קולא הוא ממקום אחר וק"ל וכן לקמן סי' רס"ו סעיף מ"ז כתבו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והמחבר שגטי נשים ושחרורי עבדים פסולים בזמן הזה בעד כותי משום דקי"ל פרק קמא דחולין דעשאו כעובדי כוכבי' גמורים אף על פי שהוא קולא שאם יקדשה אחר לא תהא מקודשת לו ולא תצטרך ממנו גט וכן בשחרורי עבדים הוי עבדו ופטור מהמצוות וכ"כ שם סעיף פ' בשם הרמב"ם ור"ן וב"י שכותי בזמן הזה דינו כעובד כוכבים לענין מוכר עבדו דיוצא לחירות וכתבתי שם שכן דעת הרב והוי קולא דמותר בבית חורין ואף להב"ח שם דכתב דהוי ספק היינו כדמפרש התם טעמא דכיון דלא הוי אלא קנס לא קנסו בכותי משא"כ בשאר דברים ע"ש ודוק אלא ודאי הם עובדי כוכבים גמורים לכל דבר ואם כן מותר להלוות מהן גם כן בברית: עכ"ד הרי שנשאר שהוא אפילו לקולא אבל קשה מה הפירוש בזה הרי הם כישראל לכל דבר שהרי ישראל שחטא ישראל ועדיין נשאר חייב במצוות.

ומ"מ הרמב"ם פסק שהם נקראים שובתי שבת שתליא בלשון בני אדם

והרמב"ם בהלכות נדרים פ"ט ה"כ רמב"ם הלכות נדרים פרק ט הלכה כ' נדר משובתי שבת אסור בישראל ובכותיים, נדר מעולי ירושלים אסור בישראל ומותר בכותיים, שלא נתכוון זה אלא למי שמצוה עליו לעלות לירושלים, והנודר מבני נח מותר בישראל שאין נקראים בני נח אלא שאר האומות. ובקרבן אורה הקשה ע"ז הרי אין חיוב ובמאירי בנדרים שם גם הקשה הרי אינם חייבים בכלל מצוות שבת שהרי הפקיעו אותם לקולא, ולכן כתב המאירי שהנודר משובתי השבת אסור בישראל ובכותים מפני שסובר גירי אמת הם ונמצאו מצווים אצל השבת ומשנה זו אף היא הלכה, אלא שעכשו עשו את הכותים כגוים גמורים ומותר בהם וגדולי המחברים שהביאו בה את הכותים נראה שדרך שטפא כתבוה עכ"ד המאירי: חזינן שכתב שאע"ג שהם גרי אמת מ"מ אחרי שעשאו כגויים גמורים אינם מצווים על השבת ולכן אינה להלכה אבל הרמב"ם הביא את ההלכה הזאת וכתב ע"ז המאירי בדוחק שדרך שיטפא כתב כן וזה דוחק גדול ובקרבן אורה כתב ליישב שכיון שבמצאותם הם שובתי שבת אם כן בלשון בני אדם נקראים שובתי שבת. ומבואר מכל זה שהכותים שעשאו כגויים נהפכו להיות כגויים שאפילו אינם מצווים במצוות וזה תימה הרי כיון שהיו גרי אמת איך נפקע מהם.

המוסר גם הוא פסול ואינו חייב במצוות תפילין

ובשו"ע סימן לט שהמוסר פסול שכל שאינו בקשרתם אינו בכתבתם, ותמה ע"ז הבית יוסף איך אפשר לומר שיש לו דין שאינו כשר לכתיבה משום שאינו בקשרתם הרי הוא מצווה ועומד על וקשרתם.

אפשר להוציא את מי שמופקע מהמצוות מכלל ישראל

ובהגהות חת"ס שם ונעתיק את דבריו על דברי המ"א סק"ד, נ"ב הב"י [ד"ה תפילין] תמה בטעם הדבר. ועיין בתוספות יום טוב משנה ד' פרק ז' דנדה [ד"ה מפני], דתמה על כותים אי גירי אמת הן איך עשאו כנכרים לטהר נדות ואהלות שלהם. ונראה לפענ"ד שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה ויחזרו לגוים גמורים

נמצא לפי"ז מי שמוסר בחורי ישיבות ולא איכפת לו שיעבירו מעל עצמם את עול התורה והמצוות ופורק הכל מעליו הרי הוא בכלל מוסר כמוש"כ החת"ס ויבוא לשמים ואינו בכלל ישראל ויצא מכלל ברית ישראל ואינו יודע זאת ובא כצדיק הדור לשמים ויתפלא שהוא נכנס לתוך אלו שאינם בכלל ישראל.

כשגגה היוצאת מפי השליט – שאין לומר אמירה זו של נמות ולא נתגייס

מבואר בגמרא בכמה מקומות שלא לומר דבר רע על עצמו או על אחרים כיון שכשגגה היוצאת מפי השליט הדבר גורם לקיום מה שהוציא מפיו, בגמרא מו"ק יח. פנחס אחזה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא, על שמואל למישאל טעמא מיניה. חזנהו לטופרי דהו נפישן, אמר ליה: אמאי לא שקלת להו? – אמר ליה: אי בדידיה הוה, מי מזלזלת ביה כולי האי? הואי כשגגה שיצא מלפני השליט, ואיתרע ביה מילתא בשמואל. על פנחס אחזה למישאל טעמא מיניה, שקלינהו לטופריה חבטינהו לאפיה, אמר ליה: לית לך ברית כרותה לשפתים? דאמר רבי יוחנן: מנין שברית כרותה לשפתים – שנאמר ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם ואיסתייעא מלתא דהדור תרוייהו. ועוד מבואר כתובות ח: רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו, בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבליהם. אמר אביי: רבים שתו לימא, רבים ישתו לא לימא, משתה ראשונים לימא, משתה אחרונים לא לימא, דאר"ש בן לקיש, וכן תנא משמיה דר' יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן; אמר רב יוסף: מאי קרא? כסדם היינו לעמורה דמינו, מאי אהדר ליה? שמעו דבר ה' קציני סדום וגו'. ובמ"א סימן רלט סק"ז כתב שיש נוהגין לומר וידוי ש"מ קודם השינה ונ"ל שאינו נכון דאמרינן בברכות דף ס' שלא לומר אם אמות תהא מיתתי כפרה וכו' דלא ליפתח פיו לשטן וכן אית' דף י"ט שלא יאמר הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מאלף דמשמע כאלו הוא מבקש שיפרע ממנו ונמצא פותח פיו לשטן וא"ל דהתם שאני דמרחץ מקום סכנה הוא לילה ושינה נמי מקום סכנה הוא כמ"ש ר"ס רל"א לכן א"ל רק יפשפש במעשיו שעש' כל היום ואם ימצא שעשה עבירה יתודה עליו ויקבל עליו שלא לעשותו ובפרט בעבירות המצויים כגון חניפות שקרים ליצנות לה"ר צריכים בדיקה ביותר:

מכל הנ"ל מבואר שאדם לא יאמר על עצמו שמגיע לו עונש או שימות בעתיד ואפילו אומר זאת בדרך ענוה שאומר שלא נפרעת ממני אחד מאלף דמשמע מזה שהוא רוצה שיפרעו ממנו, כל זה הוא פתיחת פה שאסורה ולא יפתח פיו לשטן, והמבואר בגמרא שרבים שתו ורבים ישתו אף זה נחשב כפתיחת פה, וגם כאשר אומר בדרך שאלה שאם ימות לך או תהיה אבל גם זה פתיחת פה ויש בזה משום ברית כרותה לשפתים, ובענין זה אין הבדל בין אם הוא צדיק או שאינו צדיק הדבר הזה אמור על כולם ולא הבדיל הש"ס באיזה אדם מדובר וכל אדם אסור לו לפתוח פיו.

כשגגה היוצאת מפי השליט דוקא צדיק

והנה בכתובות סב: יהודה בריה דר' חייא חתניה דר' ינאי הוה, אזיל ויתיב בבי רב, וכל בי שמישי הוה אתי לביתיה, וכי הוה אתי הוה קא חזי קמיה עמוּדא דנורא. יומא חד משכתייה שמעתא, כיון דלא חזי

ההוא סימנא, אמר להו רבי ינאי: כפו מטתו, שאילמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הואי כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה. וכתב שם בקובץ שעורים כתובות אות ר"ח כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה. הנה בכל מקום שמצינו כי ברכותיהן וקלותיהן של צדיקים מתקיימות הטעם פשוט, כי רצון יראיו יעשה, אבל הכא א"א לומר כן, דהא לא היה רצונו כלל שימות, ומוכח מכאן, דהדיבור של פה קדוש פועל בטבע אפילו בלי שום כונה, כמ"ש ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסד ארץ, והוא כמו הגרזן החוצב גם בלא כונה רק מטבעו, כן הוא גם דיבור האדם, אלא שאם טימא שפתיו בדיבורים אסורים הוחלש כוחו, כמו הסכין שעלה עליו חלודה הרבה שאין בכוחו לחתוך עד שיסירו החלודה ממנו. עכ"ד והרי מבואר בדבריו שהוא רק לפי שפיו קדוש, וכך באמת משמעות הפסוק של כשגגה היוצאת 'מפי השליט' והלשון מפי השליט מורה שהוא רק בצדיקים גדולים, וקשה הרי לא אסרו רק על הצדיקים הגדולים ואולי באמת הוא שייך לצדיקים גדולים אלא שלא יכולים לחלק דהצדיקים הגדולים רק הם לא יאמרו אלא אסור לכולם. אבל האמת אינו כן. אבל לא משמע כן שהרי חז"ל מביאים גם ממש"כ ברית כרותה לשפתים וזה לא כתוב רק על פי השליט, וקשה אם כן למה כתוב רק השליט הלוא הוא בכל פה משפיע.

תליא אם הוא במקום סכנה או שלא במקום סכנה

ואפשר שלפי דברי המ"א שם רלט סק"ז שכתב שאל יאמר אדם לא לפתוח פיו אמור רק על בית המרחץ שהרי התם איירי בברכות ס שהנכנס לבית המרחץ לא יאמר אם יארע בי דבר קלקלה ועוון תהא מיתתי כפרה, ובבית המרחץ הוא מקום של סכנה, וכן באבלות המבואר בכתובות ח: הוא בזמן הדין לכן לא יאמרו, וכתב המ"א שלכן אין להתוודות גם וידוי של שכיב מרע משום לא יפתח פיו כיון שהוא לילה ושינה הוה נמי מקום סכנה. ולפי דבריו יש לומר שהמבואר כשגגה היוצאת מפי השליט אמור על מקום שאין בכלל סכנה וזה רק הצדיקים משפיעים בכוחם ושפתותיהם אבל כאשר הוא מקום סכנה או נכנס לבית המרחץ או זמן שינה ולילה, בזה כל אדם לא יאמר וע"ז כתוב ברית כרותה לשפתים. וכן המבואר שם כשגגה היוצאת מפי השליט וברית כרותה לשפתים במו"ק איירי בפנחס.

אבל בפשטות הדברים לא יפתח אדם פיו לשטן הוא בכל ענין ולא מוזכר באיזה ענין שיהיה, ומה שמוזכר כשגגה היוצאת מפי השליט הוא כאשר לא נתכוון רק בדרך של שאלה ולא העלה צד כזה בכ"ז הוא מזיק וזה רק צדיקים גדולים כגון במעשה של פינחס ושמואל שרק בדרך שאלה אמר לו דבר זה וע"ז צריך את השגגה היוצאת, אבל במקום שהוא מעלה צד שכך יהיה לו בזה הוא ברית כרותה לשפתים, והדבר הזה אסור בתכלית.

האם אמירה לקדש שם מים במיתה מותרת

ומעתה נדון על האמירה הזאת של נמות ולא נתגייס שיש רבים שמשמשים עם פתגם זה, או אומרים על עצמם דברים אחרים, בזה נראה שאינו בדרך של שאלה אלא הוא העלאת צד ובזה נראה שאין לומר משום ברית כרותה לשפתים, אלא שהיה מקום לומר שכיון שהוא מתכוון בזה לקדש שם שמים ולמות כדי שלא להתגייס ואולי בזה אין את הברית כרותה לשפתים ואף מותר לומר כן. שהרי זכות הוא לקדש שם שמים, וכידוע על המגיד שאמר לבית יוסף שיזכה

למות על קידוש שם שמים. וראיה לזה מש"כ בברכות סא: אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. הרי שהיה מצטער והיה אומר מתי יבא לידי משמע שהיה אומר ומתפלל על זה, משמע שמותר להתפלל שימות על קידוש שם שמים.

הנצי"ב כתב חלילה לומר כן

אמנם הנצי"ב בהרחב דבר פרשת ואתחנן פירש את מה דאמר רבי עקיבא מתי יבא לידי ואקיימנו כו', ולא שהי' ר"ע מקוה למיתה רעה זו חלילה, אלא שהי' מצפה כשיגיע למות בעתו לא יתבלבל ויהי בדעת צלולה לקיים מצות יחוד ולקרות שמע, ועתה הרגיש בעצמו שהגיע למות מש"ה הי' מקבל עול מלכות שמים באהבה, אבל עיקר דין מס"נ מדר"א הוא דנ"ל כדאי בפסחים דכ"ה ובסנהדרין דע"ד אינהו דאמרי כר"א, [וע"ש ברי"ף בזה"ל דקיי"ל כר' אליעזר דא' אפי' הוא נוטל את נפשך, וע"כ יש בזה טה"ד, או דצ"ל כר"ע, או יש למחוק הא שהביא אפי' הוא נוטל את נפשך, דזהו מאמר ר"ע], והדברים עתיקים וכתבנו בהע"ש סי' ק"א: אם כן לפי דעתו הוא אפילו למסור את הנפש בשביל קידוש שם שמים אין להתפלל על זה.

בירושלמי משמע שיש בזה איסור

הנה בירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ב ר' יהושע בן לוי הוה ליה קוליס והורין ליה רבי חנינה ורבי יונתן מישחוק תחלופין ומיתן גו חמרא עתיקא ומישתי ולא יסכן. בר בריה הוה ליה בלע אתא חד ולחש ליה ואינשם. מי נפק א"ל מאי אמרת עליי א"ל למילת פלן אמר מה הוי ליה אילו מית ולא שמע הדא מילתא והוות ליה כן כשגגה שיוצא מלפני השליט. ע"כ. והרי אם אומר כן שימות ולא יעבור בעבירה יש בזה משום קידוש שם שמים אמאי יש בזה כשגגה היוצאת מפי השליט ועל כרחך שגם זה לא ראוי לעשות אע"ג שיש בזה קידוש שם שמים. משום שהתורה חפצה לא למות על קידוש שם שמים אלא לחיות בקידוש שם שמים.

ולפי"ז מה שרבים היום אומרים נמות ולא נתגייס יש בזה חשש של כשגגה היוצא מפי השליט ואין לומר מילים כאלו אע"ג שהוא אומר בצידו שהוא כדי שלא להתגייס כמבואר בירושלמי שאמר דבר זה ונענש, ולכן יש להתבטאות בצורה אחרת ולא בצורה זו כמוש"כ בירושלמי הנ"ל, ויכולים לומר שימותו ולא יתגייסו שאלה שחפצים להתגייס עדיף שימותו ולא יתגייסו.

נכלא בעון עריקה מהצבא ורוצה

לומר שמעוניין להתגייס כדי

שישחררו אותו

השאלה כאן נראית שהוא האם מותר להכנס לחשש עבירה

בשביל הציבור או שצריך לעשות הכל כדי להנצל שלא להכשל בעבירות.

לרגל סכנת הגיוס מרן הגר"ש אויערבאך זצוק"ל פסק שיש להמנע מללכת ללשכת הגיוס למרות שנעשים ע"י זה עריקים ומכניסים את עצמם לידי סכנה, משום שבזכות העמידה בזה יימנע לגמרי גזירת הגיוס להיות בפועל משום התנגדות הציבור החרדי, וכאשר יהיה אחד שיאסר יצאו להפגנה גדולה ובזכות ההתנגדות הזאת באמת נמנעה מאז המשטרה מלאסור ולקחת את אלו שנחשבים כעריקים והחלטה זו של דעת תורה טהורה הוכיחה את עצמה כנכונה ויעילה. וחבל שלא כולם הצטרפו להחלטה זו וליישום משימה זו שהיתה מצילה אותנו לגמרי מכל גזירת הגיוס והנסיונות הכבירים שמטילים על כלל הציבור החרדי. שהננו ערבים עליהם לבל יאבדו את צביונם הרוחני.

יש תועלת בהתנגדות הגיוס לכלל הציבור

אחד מהדברים החשובים שאמר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל שלא לשתף איתם דבר, וכאשר נכלאו לבית הכלא יאמרו שאנו מתנגדים ובהיותם מתנגדים לגמרי יחלחל הדבר שאין סיכוי לציבור החרדי להתגייס וכמו שלא מגייסים את הערבים כך לא מגייסים את הציבור החרדי, ולכן התנגדו מלהביע הסכמה, אבל ברגע שמביע את הסכמתו משתחרר זה שנאסר מכיון שצריך צו גיוס ושוב כששולחים לו צו גיוס יכול לא לבוא אבל ההשתחררות שלו נעשתה, וניצל מלהיות במקום הטמא הזה של בית הסוהר שהוא גם מקום טמא, ומלבד הטלוויזיות שמפיצה טומאה נוראה גם האנשים שנמצאים שם והפריצות המרובה של המפקדות והחיילות שמסתובבות שם הינו נורא ואיום, והדבר הזה הוא גם יכול להוריד את הבחור שנאסר למצבים לא פשוטים ברוחניות. ועל כן יש להזדרז כמה שיותר לשחררו ולהוציאו מבור של טומאה זה. והבחור או האברך צועקים עד לשמים שאינם רוצים להשאר רגע אחד במקום טמא זה. האם צריכים לעשות הכל להשתחרר ואפילו לומר שהם מוכנים להתגייס כיון שהדבר גובל ברוחניות, או לא. ובזמן האחרון עסקנים מנסה כמה שיותר להשאיר אותם בכלא להמנע מלומר שרוצים להתגייס ועי"ז להשתחרר (למרות שאין כוונתם להתגייס רק לומר כן) כי צריכים לומר להם שאינם רוצים להתגייס.

הנה נראה שיש בכאן שני נידונים האחד האם האמירה הזאת עצמה אסורה, כיון שאסור לומר שהוא רוצה להתגייס שהרי להתגייס אסור ויש בזה יהרג ואל יעבור איך יאמר שמותר להתגייס. ועוד שיקול מהבחינה הזאת משום שע"ז מרויח לציבור שהרי בזה מחלחל הדבר אצל המשטרה וראשי השלטון שהציבור החרדי אין לו שום שייכות לגיוס.

והדבר השני האם מותר לו להשאר במקום של טומאה זה כשיש לו דרכא אחרינא ואף במקום שאין דרכא אחרינא אבל אם יודע שייכשל האם מותר לו להכשל.

אין חייבים להכשל בעבירות בשביל הציבור

לכאורה פשוט נראה שאין חייבים להכשל מכשולים חמורים שכאלו שהם חשש של עריות וקרוב לעריות, ויש לו להציל את עצמו מידי מכשולות חמורים אלו כמה שיותר וכל מה שבידו לעשות שלא להכשל יש לו לעשות, וידוע מה שעשו קדושים לעצמם בשביל לא להכשל וכ"ש שיש לו לעשות הכל כדי להנצל ואין אדם חייב לחטוא בשביל חבירו אלא

עשה כהוגן וענה לו שודאי שאין בו עבירה ואם חושש ולבו נוקפו שיתענה בהב ויחזור בתשובה.

וכידוע מש"כ בגמרא בגיטין פרק הנזקין על חנה ושבעת בניה שהבן האחרון אמר לו הקיסר שיפיל טבעת ורק ירים את הטבעת ורק יחשבו שהוא משתחוה ולא רצה ומסר את הנפש, ולפי הנ"ל באמת הכי דינא משום שאחרים חושבים שהוא משתחוה.

עבדא דנורא אנא

והנה לכאורה בגמרא נדרים סב: איתא שמותר לומר עבדא דנורא אנא כדי להפטר ממיסים, והראשונים נחלקו האם הפירוש שהוא אומר על עצמו דעבדא דנורא דעובד עבודה זרה או לא לדעת הר"ן ועוד הראשונים במקום סוברים שמדובר שאומר על עצמו שהוא עובד אצל עובדי עבודה זרה אבל אינו אומר שהוא עצמו עובד עבודה זרה, וכן בשיטמ"ק בשם הרא"ם שאינו אומר שהוא עובד עבודה זרה רק שעובד אצל עובדי עבודה זרה שאם אומר שהוא עובד עבודה זרה ודאי שיש בזה איסור כמוש"כ בגמרא בעבודה זרה פרק דיניח ונמצא מהנה וכ"ש שאסור לומר שהוא עבודה לו שהרי מקבלו עליו באלוה. ובשם הרי"ף כתב שהוא מתכון שהוא עבוד ועמל כמו שרו לעול דהיינו שהוא עבד לאש אין הכוונה שעובד ממש אלא שהוא חייב לעבוד במרץ וכשור לעול וזה כמו שהוא עבד, עכ"פ זה מתכון אבל הגויים עצמם אינם מבינים שכן הוא אלא שחושבים שהוא עובד לאש, וקשה איך מותר למיעבד הכי אע"ג שהוא אינו חייב על זה אבל אמאי יהיה מותר, ובנימו"י ב"ק מ. לדפי הרי"ף האריך שם אם מותר להתלבש כגוי או לא, וכתב שמותר לא מבעיא לפי מה שמפרשים המפרשים בנדרים סב: שיכול לומר שהוא עבדא דנורא אלא אפילו לפי הדעות שמפרשים שהוא עבד לעבדי עבודה זרה מ"מ מוכח שמותר שודאי שהם חושבים שהוא גוי ועל כרחך שמותר להתלבש כגוי ואין בזה איסור כן הביא ממש"כ במדרש שהיו תלמידי רבי יהושע בזמן הגזירה מתלבשים כגויים ופגש אותם מומר אחד ואמר להם למה אתם מתלבשים שתמסרו את הנפש אמרו לו שאנו מוסרים את הנפש על המצוות והתורה עיי"ש על כל פנים מבואר שמותר ללבוש ולהראות כמו גויים ולהנצל. ולכאורה למה מותר לומר שהוא עובד דנורא גם כאשר מתכון להקב"ה שהוא אש אוכלה הלוא למעשה נראה שהוא מודה לעבודה זרה ומאי איכפת לן מה שהוא חושב לעצמו שהוא כלפי הקב"ה שהוא אש אכלה. ולהלכה פסקינן שכל שיש לו משמעות של שני פנים מותר כ"כ הרמ"א בסימן קנז והש"ך שם סקי"ח הביא את דברי המהרש"ל פרק הגוזל שכתב שהוא רק לצורך פיקוח נפש אבל לומר בלא"ה לצורך ממון אסור אבל כתב שבנדרים משמע שאפילו לצורך ממון מותר ומ"מ כתב שרק לתלמיד חכם מותר לומר שהוא עבדא דנורא שלא יבוא להתפקר ולזלזל יותר וכן משמע להדיא ברא"ש בנדרים

רק איסורא קלילא וגם באיסורא קלילא כתבו התוס' בשבת (ד"ה וכי) שכל זה הוא רק כאשר המכשול נעשה ע"י החבר וע"ז צריך לעבור מכשול קלילא כדי שלא ייכשלו על ידי החבר, אבל בשביל להציל או לעשות תועלת לחבירו באיסור אפילו בקלילא אין שום היתר, אמנם מבואר שם שבמצוה דרבים שאני, כל זה הוא רק כאשר האיסור הוא קלילא ועוד שבאיסור זה ודאי שהוא עושה את ההצלה אבל כאשר אינו עושה את ההצלה ע"י המעשה הזה, וגם האיסור הוא איסור חמור בזה ודאי שאין בו שום היתר, ובודאי שחייב אדם להציל את עצמו בכל יכולתו וכן אחרים מותר להציל אותו מחטא שהרי כל רגע שנמצא שם הרי הוא מכניס את עצמו לנסיונות כבירים, וגם זה עצמו אסור שמוטל על האדם להרחיק את עצמו מנסיונות.

אין איסור לומר כאשר אינו הוראה להתיר

ולענין הנידון השני אם מותר לומר שהוא רוצה להתגייס אולי עצם האמירה שהוא רוצה להתגייס אסורה וידוע הוא מש"כ המהרש"ל בב"ק לט. ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ד שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה, אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה, דלפי חד שינוי דתו' (ד"ה קראו) שמלכות הרשעה גזרה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם. הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהיזיקן, והם חייבים. וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאיו. וא"כ היה להם לשנות, או שניהם חייבים, או שניהם פטורין. אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין, שור של ישראל שנגח לשל נכרי, ושל נכרי שנגח לשל ישראל. ועל כן השיבו האמת על קדושת השם. כי לא היה יכולת בידם לשמט את עצמם מדין זה. והא דאיתא בפ"ק דמגילה (ט ע"א) מעשה בתלמי שכינס ע"ב זקנים וכו', ושינו התורה. התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדיה, וכעין רוח הקודש היה. – אמנם כאשר אומר שרוצה להתגייס אינו אומר שהוא מותר להתגייס אלא אומר שרוצה להתגייס. בזה נראה שאין בזה איסור של אומר וכל מה שיש ענין לומר להם שאינו רוצה ולא מוכן להתגייסות הוא רק מפני שיש תועלת בזה שיבינו שהציבור מתנגד, אבל זה ודאי אינו על חשבון ירידה רוחנית אישית שלו וחיך קודמין וכ"ש בחיי רוחניות שלו אישית אינו חייב למסור את נשמתו הרוחנית לתועלת הציבור ודבר פשוט ואין צריך להאריך בו.

אסור לומר שהוא גוי

ובעיקר הדין שאינו יכול לומר הלכה שאינה נכונה הנה הטור יו"ד סימן קנז הביא את דברי הרא"ש שכתב שיש למסור את הנפש ולא לומר שהוא גוי שע"ז שהוא אומר שהוא גוי הרי זה מודה בעבודה זרה ולכן יש למסור את הנפש ולא לומר ועיי"ש בב"ח שהביא שו"ת מהר"ם מ"ץ שבאו הגוים לחפש יהודים ולהרגם והחליט בלבו שאם ישאלו אותו שהוא גוי או יהודי יאמר שהוא יהודי ובסופו של דבר שאלו את הגוי אם יש שם יהודי ואמר שאין שם והוא שתק מפני הבלבול ושואל אם לא

עכ"ד, ומשמע שהרמ"א גם מפרש את סוגיית הגמרא דהוא אומר כפשוטו ולכאורה צ"ע אמאי מותר.

כאשר אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חשש שלובש כגוי

ונראה בזה עפ"י דברי הד"מ סק"ו בשם התה"ד סימן קצו שמותר לעשות מעשה שנראה שהוא עושה איסור כדי שיחשבו שהוא גוי כמו המעשה עם רבי מאיר (ע"ז יח:): שנתן אצבע ונתן אצבע שניה בפיו ונראה כמוצץ, ועוד כתב שכל שהדין בשעת השמד אסור הוא רק כאשר יודעים שהוא יהודי אבל אם אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חילול השם שהרי אין הגויים מכירים אותו ומיהו מדברי הנימו"י לא משמע הכי בשעת השמד. עכ"פ מבואר שאם חושבים שהוא גוי אין בזה חילול השם.

ואם אומר בלשון שמצד עצמו אפשר לפרשו שאינו לשון של כפירה אין בזה איסור

ולפי"ז יש לומר שכל מה שאסור לומר להראות כמו משתחוה או כמו כופר היינו רק כאשר חושבים שהוא יהודי אבל אם חושבים שהוא גוי מותר שהרי כל הגויים הרי הם כופרים ואין בזה שום חילול השם אלא שלמרות שמותר מצד החילול השם החיצוני לומר כן אבל לו עצמו אסור לומר גם כאשר חושבים שהוא גוי שהוא כופר שעצם המעשה עצמו לומר שהוא כופר בהשם יתברך הרי זה דבר איסור ויש למסור את הנפש על זה ולכן כאשר אומר על עצמו שהוא גוי הרי זה חייב למסור את הנפש לא לומר זאת אמנם כאשר אומר שהוא עבדא דנורא וחושבים שהוא גוי והוא חושב לעצמו על הקב"ה שהוא עבד להקב"ה שהוא אש אוכלה, בזה אין איסור לא מצד האחרים שיש בו חילול השם מכיון שחושבים שהוא גוי ולא מצד האדם עצמו כיון שהוא חושב על זה על הקב"ה שהוא כאש אוכלה.

ולפי"ז יש לומר מש"כ בגמרא במגילה שהשתחו לצלם ומפרשת הגמרא שעשו זאת לפנים אף עמהם עשה הקב"ה לפנים ולכאורה כאן הרי חשבו הגויים שהם משתחווים וידעו שהם יהודים אע"ג שהם לא חשבו על זה מ"מ הרי נראה כן שהם משתחווים ואף עושים מעשה לכולם שניכר כן ואפשר שכיון שכולם ידעו שהיה זה מחמת יראה ובזה אין בו לא מעשה שלו שהוא מחמת יראה ולא מעשה כלפי החוץ ולכן יהיה מותר, ובתוס' עבודה זרה ג. כתבו שיש לומר שבזמן נבוכדנצר לא היה זה צלם ממש רק דמותו שאם היה זה צלם היו צריכים למסור את הנפש משום חילול השם ושממע גם מהלשון שאיננו השתחווה לצלם אלא רק לדמותו כמוש"כ בפסוק דלית אנן פלחין למלחם לית אנן סגידין שמשמע שהיה שם שני דברים צלם ופסל.

אם אומר איזה דבר שנראה שמסכים לגיוס ואיננו יודע שהוא חרדי אין מצד עצמו חילול השם

נמצא לפי כל משנ"ת כאן שכאשר אומר שהוא גוי ואין יודעים שהוא אינו גוי אין בזה שום איסור, וכל האיסור של חילול השם הוא רק כאשר אומר על מי שידוע שהוא יהודי שאומר שהוא עובד עבודה זרה, ולכן נראה שאם גם אומר שלפי דעתו מותר להתגייס ואין יודעים שהוא מן הציבור החרדי אפשר שהוא מהציבור הדתי לאומי שסוברים כן, או חילוני שחושב כן שהרי יש בין הציבור החרדי כאלו שהם מחופשים ובאמת הם חילונים גמורים בין בהשקפה ובין במעשה. ומה שהוא אומר הלכה שאינה נכונה אינו כלום שהרי יודעים כולם שיש כאלו שאומרים כן, אמנם נראה שעצם זה שאומר הלכה שאינה נכונה גם הוא דבר אסור כמושנ"ת לעיל לענין כשאומר שהוא גוי, שיש לאסור אפילו אם חושבים שהוא גוי כיון שהוא אומר שהוא עובד עבודה זרה אבל אם יכול לפרש לעצמו בצורה אחרת כמו שאומר עבדא דנורא אנא, היינו להשי"ת שהוא אש אוכלת

מותר כמו"כ אם יאמר שהוא סובר שמותר להתגייס ולא יודעים שהוא חרדי שסובר כן יכול להתכוון שהוא מתכוון להתגייס לעבודת השי"ת ולא מתכוון להתגייסות לצבא השמד ח"ו, ואין בזה שום איסור אלא כל הענין רק במה שיכול להביא תועלת במה שמתנגד זה ודאי שאינו צריך להפסיד הפסדים רוחניים בשביל זה.

מערימין על התבואה להכניסה במוץ

בגמרא פסחים ט. מפרש שחשיב ספק משום מה דאמר רב אישעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, ופירש רש"י (ד"ה ואיבעית אימא) אע"ג שהוא אסור באכילת קבע היינו משום שהוא איסור דרבנן ובאיסור דרבנן סמכין אחזקת חבר שעישרון, והתוס' (ד"ה כדי שתהא בהמה אוכלת) מתקשה בזה שהרי כיון שהוא חייב מדרבנן אם כן דמי ממש לדין של בדיקת חמץ שחייב רק מדרבנן משום שבביטול בעלמא סגי לה, ותירץ דאירי הכא שלא ביטל, ועוד דאירי הכא שבהנך דחזו רק לבהמה וזהו מה שכתוב שהפירות מותרים ובחזקת מתוקנין היינו מה שראוי לבהמה בלבד. אמנם דברי רש"י צ"ע.

ביאור דברי הר"ן בדעת רש"י

ובחי' ר"ן, כתב שיש לומר שמדובר שלא ביטל וממילא הוא חייב מדאורייתא, אי נמי כתב שיש לומר שחזקת חבר מהניא טפי אע"ג דלא מיקרי ודאי. וסברתו צ"ע הרי ממ"נ אם הוא נחשב כודאי זהו התירוץ הקודם ואם הוא אינו נחשב כודאי מאי מהני הרי הוא אינו אלא ספק וספק קרוב לודאי גם בסוגייתנו הוה ספק קרוב לודאי. ובאמת כך משמעות הסוגיא וכי חולקים על רבי חנניא שחזקה על חבר שלא מוציא

דברי רבינו אפרים שאין להערים אבל בדיעבד מותר

ובחי' הר"ן הביא עוד תירוץ שיש לומר שבאמת כאשר הוא מערים ומכניס דרך החצרות וקרפיפות מותר אפילו לאדם וכל מה שכתוב לבהמה היינו שלכתחילה מותר לבהמה אבל לכתחילה לעשות כן לפטור לאדם זה אסור, אבל בחבר אמרינן שאולי הכניס כדי להאכיל לבהמה וזה מותר אפילו לכתחילה ולפיכך הוה ליה ספק. אבל איה"נ שהוא מותר אפילו לאדם ובתוס' הרשב"א הביא שכן הוא דעת רבינו אפרים, וראה לזה הביא מהמבואר בסוגיא במנחות סז שהובא בתוס'.

והסבר דברי הר"ן בדעת רש"י שחזקת חבר מועיל להתיר בדרבנן אפשר לומר שהחזקה של חבר הוא גם כעין חזקה קמייית ולפיכך הגמרא סברה שאין בכוחה להפקיע את החזקה הראשונה דבשלמא אין ספק מוציא מידי ודאי אין לו הלכה של רוב משום שהוא רק סברא בעלמא כמושנ"ת, אבל הדין של חזקה יש לו חזקה שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ודמי לחזקה קמיייתא וכאן הסברא אינה משום שאין בכוחה רק שהיא שוה לו, ולפיכך הוה ליה שוב ספק ובזה אמרינן ספק דרבנן לקולא. ולכן אפשר לסמוך על דין של חזקה של חבר שאינו מוציא מתחת ידו. לשון הרמב"ם הרי הן בחזקת מתוקנין, ולא הזכיר את החזקת חבר משום שהסבר

שהוא חזקת ראייה שודאי שעשה זאת, ולפיכך הוה ליה חזקת מתוקנן וכמו שהגמרא סברה בתחילה.

שיטת הרמב"ם שיש אכילת קבע גם כלפי בהמה

ושיטת הרמב"ם - בדין של מערים אדם כתב פ"ג ה"ו מהלכות מעשר מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ שלה כדי שתהיה בהמה אוכלת ופטורה מן המעשר, ופירש הכ"מ בשם רש"י ברכות לא. דהטעם בזה משום שבהמה לעולם כשאוכלת הוה עראי ולפיכך הבהמה מותר לאכול, ואפילו אם נגמרה מלאכתו מ"מ נשאר שמותר אכילת עראי והבהמה לעולם הוה אכילת עראי, ולכן בהמה מותרת אבל לאדם אסור משום שאכילת קבע אפילו קודם שנגמרה מלאכתו אסור מדרבנן, ואם כן אף שהכא לא מחייב ע"י הגמר מלאכה אבל יהיה אסור משום אכילת קבע, ובהמה לאו אכילת קבע. אלא שהקשה הכ"מ שהרי הרמב"ם להדיא שיש אכילת קבע גם בבהמה, פ"ג ה"כ כשם שמותר לאכול עראי מפירות שלא נגמרה מלאכתן כך מותר להאכיל ואם נגמרו אע"פ שלא נקבעו למעשר לא יאכיל לבהמה אכילת קבע עד שיעשר ומתור להאכיל ערי מן הטבל אפילו בתוך הבית עכ"ד הרי שיש אכילת קבע גם בבהמה אם כן אמאי כאן יהיה מותר הרי אכילת קבע אסורה וכאן כתוב שמותר בכל ענין לבהמה וקשה אמאי מותר בכל ענין לבהמה כאשר הוא קבע דמאי שנא אכילת קבע קודם גמר מלאכה שאסור ה"נ גם בהכניס לתוך הבית שאין בו גמר מלאכה יהיה אסור באכילת קבע לבהמה.

שני דינים באיסור אכילת קבע שהוא איסור אכילה והב' הוא נחשב כמירוח

והנה רבינו דוד כתב שודאי שיש איסור באכילת קבע שהרי גם קודם שנקבע למעשר יש איסור לאכול בקבע אם כן איסור שבו להיכן הלך וזה קושיא על דברי רבינו אפרים שכתב שמותר גם לאדם לאכול הרי יש איסור אכילת קבע, ומשמעות הדברים שמותר לאכול אפילו אכילת קבע וזה תימה איך יהיה מותר הלוא האיסור היה גם קודם שמירחו. ומוכרח זה לדעת רבינו אפרים שכל הדין של אכילת קבע היינו משום שע"ז נחשב כמו 'שהיה מירוח' אבל אם המירוח עצמו לא מועיל כיון שנכנס לבית בדרך קרפיות דאע"ג שמירוח קודם שנכנס לבית הרי זה מחייב היינו משום שהוא יכול להכנס לבית אבל אם כבר נכנס לבית במוץ שלו שאין לו אפשרות להכנס לבית בזה אין חשיבות למירוח כלל. ובזה פטור לגמרי. ועיי"ש בדברי רבינו דוד בעצמו מש"כ להסביר את הדברים שהוא היתר לגמרי אפילו על האדם שמה שחייבו היינו שאפשר שתהיה חייבת אבל אם לא הדר דינא שאין בהו חיוב לגמרי עיי"ש משום גזל הכהן אבל כשאי אפשר לה ליכא חיוב.

ולפי"ז אפשר שבאכילת קבע יש שני דינים האחד הוא שנחשב הוא כמו מירוח והב' הוא שאכילת קבע נאסר לאדם דיש לומר שכלפי בהמה שייך רק את המירוח שהוא ע"י האכילת קבע אבל עצם אכילת קבע לא שייך ולכן באם הכניס לתוך ביתו קודם מירוח תו לא שייך מירוח אם כן כלפי האדם נשאר האיסור כמקודם כמוש"כ הרבינו דוד אבל כלפי דין מירוח לא שייך מירוח אחרי שהכניסו לבית ולכן נשאר מותר לבהמה.

הלכות קידוש

הלכה צו

אחרי שתיית כוס של קידוש אם שתה שיעור שיש לברך אחריו ברכה אחרונה אינו צריך לברך ונפטר בברכת המזון, בין אם ברכת המזון מברכים על הכוס או אם אין מברכין על הכוס, לעולם נפסק שכיון שהכוס של הקידוש הוא לצרכי הסעודה הרי זה נחשב כחלק מהסעודה ונפטר ע"י ברכת המזון¹.

הלכה צז

ויש שיטות בראשונים שאין יין של קידוש מצרכי הסעודה וצריכים לברך אבל אם יברך ברכת המזון על הכוס הרי זה נפטר ע"י מה שמברך מעין שלש על הכוס, אבל ברכת המזון עצמה אינה פוטרת². ולכן כתב ביאור הלכה³ שיש לכוון לצאת להדיא בברכת המזון וכאשר מכון להדיא הרי זה נפטר כמו ש"כ סי' ר"ח סעיף יז. וסיכם הביאור הלכה כיון שיש שיטות המחייבות אפילו בכזית וכ"ש ברוב רביעית אין עצה לשנות פחות מרביעית ורק מלוא לוגמיו כי לשיטות המחייבות לא יועיל רק אם יכון להדיא לפטור את הכוס של היין, והרבה פעמים שוכחים ולכן ישתדל לעולם לברך ברכת המזון על הכוס, ובזה כשמברך הרי זה נפטר⁴.

הלכה צח

אם לא כיון בברכת המזון ורוצה לצאת ידי חובה ע"י שתיית יין אחרי ברכת המזון כדי שייברך על הגפן לפטור את היין שקודם, יכול לעשות כן, ולכתחילה כדאי שיעשה את הברכת המזון על הכוס, ודעת רב עמרם שחוס של ברכת המזון נפטר מברכה אחרונה⁵ ע"י ברכת המזון⁶, אבל לא קי"ל הכי. ולכן לא שמענו מעולם שיש לכתחילה לעשות ברכת המזון ללא כוס כיון שנכנס לספק אם יברך ברכה אחרונה עליו. אלא קי"ל שמברכים על הכוס של ברכת המזון.

דף של ספינה

ו - יב

אין בחטאת לזכור מתו בעליה..... כב
אשם תלוי לכהן גדול..... כג
אין אשם תלוי בליזכור..... כג
מלך מאורע פטור מהמלכות..... כג
דלעת ר"ש שהחיוז והפטור תליא גם במינוי..... כד
הפסקה של חיוז ההדיוט בהתמנות נשיא..... כד
יאיקה על ראש המלך..... כה

דף ו

אין בחטאת לזכור מתו בעליה

חטאת שמת אחד מן השותפין נחשב כחטאת שמתו בעליה וצריך לזכור מפרש בגמרא מי מי התם כולו איתנהו מגו למכפרה אחיים מכפרה נמי המתים הכא שהיו מועטין ולא רבים הו' ולפיכך כיון שהרוב לא היו חיים חשיב מתו בעליה ור"ע אמאי שאני הכא אם רוב הלוא מיעוט שותפין גורם לעשות מתו בעליה נימא גם מיעוט בתוך הליזכור שיהיה זו מתו בעליה.

ונראה שיש לומר שהדין של חטאת שמתו בעליה אינו דין שכאשר מתו בעליה נדחית, אלא שכאשר נותר הקרבן ללא בעלים זהו הדוחה את הקרבן למיתה, אבל אם נשאר לו שם קרבן ליזכור גם כאשר מתו בעליו אינו מדחה את השם קרבן ליזכור מהקרבן, אבל בקרבן שותפין כאשר מת אחד מהם הרי מעתה הוא קרבן לשנים במקום שלשה אע"ג שהוא קרבן שותפין אבל קרבן יחיד כל יחיד ויחיד אבל בעלים בפני עצמו על הקרבן וכיון שעכשיו ליזכר את השם בעלים שלו חשיב כמו שינוי השם.

אמנם הרבינו חננאל בסוגיין כתב חידוש גדול שהסביר מה שאין בקרבן ליזכור מתו בעליה היינו משום שיש כפרה למתים שבאמת מה שחטאת שמתו בעליה תמיד מתו היינו משום שאין כפרה למתים, אבל בליזכור יש כפרה, וכל סוגיית הגמרא בזה איירי אם יש כפרה לליזכור שמת או אין כפרה, ואם חטאת שמתו בעליה ליכא בליזכור היינו משום שלליזכור יש כפרה.

והנה בגמרא בזבחים 7. דשינוי השם ישנו בליזכור כביחיד אבל שינוי בעלים ליכא בליזכור כביחיד ופירש רש"י שהרי הכל בעליו, ולכאורה משכחת ליה כגון ששחט לשם מי שמת כבר וכתוס' קשו שם שמשכחת ליה כגון ששחט לשם גויים, ותיכרז דבעינן חזירו דומיא לדליה דמחוייב כפרה כמותו והגוי

מברך. ולדעתו כתב הטור שאם בירך ברכת המזון ויש לו כוס לשותת אינו מברך עליו ברכה אחרונה ובזה גם נפטר מהכוס של הקידוש כיון שנפטר מהכוס של ברכת המזון אגב זה נפטר גם מהכוס של הקידוש. אם כן כאשר יעשה ברכת המזון על הכוס ממ"נ יפטר או ע"י ברכה אחרונה של מעין שלש על הכוס או ע"י ברכת המזון לדעת רב עמרם.

⁶ דאע"ג שברכת המזון בירך קודם ששתה נחשב הוא כאילו שתה קודם, וזהו חידוש גדול, ולדעת הב"י רק כהאי גוונא נפטר כוס של קידוש ששתה בפועל את כוס ברכת המזון אחרי ברכת המזון, אבל אם לא היה לו כוס לא נפטר אבל הב"ח כתב שדעת רב עמרם ודאי שנפטר ע"י ברכת המזון גם אם אין לו כוס ברכת המזון וכן מבואר בתוך דברי רב עמרם שם שכתב שאם לא היה לו כוס רק כוס של קידוש נפטר ע"י ברכת המזון ולא יכול לברך על הגפן אחרי ברכת המזון עכ"ד.

¹ שו"ע ערב סעיף י ובסימן קעד סעיף ו שלא רק יין של קידוש אלא כל יין ששותה סמוך לסעודה נפטרת ע"י ברכת המזון משום שהוא נחשב כדבר הבא לפתוח את המעים לקראת הסעודה ודוקא אם שותה סמוך למזון. עיי"ש בסימן קעד מ"ב ס"ק כד.

² הובא בביאור הלכה סימן קעד (ד"ה וכן פוטרת) שיטת הרמב"ן במלחמות ור"ן בפרק ערבי פסחים וכן תוס פסחים ק: (ד"ה ידי יין)

³ שם (ד"ה וכן פוטרת)

⁴ ומ"מ מי שמברך ברכת המזון על הכוס לדעת רב עמרם אין לו לברך ברכה ראשונה ונפטר כיון שהוא חלק מהסעודה.

⁵ וכ"ש מברכה ראשונה אם כבר בירך בתוך הסעודה או קודם הסעודה. ואם לא בירך בתוך הסעודה או קודם יברך ברכה ראשונה אבל ברכה אחרונה לדעת רב עמרם אינו

ר"ל"ך לקמן ח: מוכח שאין מביא אשם תלוי כל יחיד ויחיד (עיי' ספר יושר הור"י, ולכאורה ל"ע אמאי אינו מביא הרי כיון שעבר עבירה שהוא ספק הוה ליה להביא אשם תלוי ככל עבירה שיש בה ספק שמביא אשם תלוי. ומבואר מזה שהספק של איבוד הוא ספק אחר ואינו כאותו ספק של יחיד.

דף ח

אין אשם תלוי בציבור

אין חייבין הציבור על עשה ולא תעשה שבמקדש משום שאין בו חטאת קבועה וכן היחיד אינו מביא אשם תלוי אלא על חטאת קבועה אבל בעשה ולא תעשה שבמקדש שיש בהם חטאת לא קבועה אין בהם דין של אשם תלוי. רבינו חננאל מפרש מדוע אין עולה ויורד בציבור משום שאין הציבור עני ועוד דכתיב ביה נפש, ורש"י פירש שילפינן איבוד מיחיד שכתוב אשם והיינו לענין חטאת קבועה וזה ראייה שהוא מדבר על חטאת קבועה ואחר שחזינו בחטאת איבוד שמדובר בקבוע נאמר בו ואשם באשם תלוי ולא ידע ואשם ואיבוד כתוב ואשמו מה אבד חטאת קבועה דגמרי ואשם של חטאת יחיד אף אשם האמור באשם תלוי אינו בא אל אע"פ חטאת קבועה לאפוקי עשה ולא תעשה שבמקדש ותרתי מפיקעין חדא לציבור בחטאת קבועה שאין בית דין חייבין על עשה ולא תעשה שבמקדש ואידך דאין אשם תלוי בא עליו. וזה לכאורה שלא כדברי רבינו חננאל. ובאמת לכאורה אמאי לא נאמר כדברי רבינו חננאל שהרי בגמרא לקמיה ט' אשר לא תשיג ידו מי שביא לידי עניות ועשירות יא' נשיא ומשיח שאין באין לידי עניות אש כן, אמאי הציבור לא יהיה פטור מן הטעם הזה. ולפימאנא"ת בהמשך הדברים שיסוד הדין של אין באין לידי עניות היינו רק בדבר שיש לו דין שיהיו עשירים אבל בדבר שהמליאות גורמת שלא יהיו עניים זה אינו נחשב שאינו בא לידי עניות ואריך שיהיה דין שזזה ואדרכה דברי הר"ח ל"ע הרי לא מצינו שיהיה דין של מי שאינו עני שיהיה פטור מקרבן רק מי שיש לו דין שלא יהיה עני.

ואריך לומר שכיון שלציבור יש שם אחר לגמרי, אפשר למעוטי ממי שאינו יכול לבוא לידי עניות אבל אם הוא יחיד שאין לו שם אחר מהשני לא שייך לומר שע"י מה שאינו יכול לידי עניות הוא לא יהיה מביא קרבן שאין הבדל בינו לבין השני ואין לו שם אחר ובדאי לא מיעטה התורה אותו כי הדין שאין בו עניות ועשירות אינו סיבה אלא סימן שאותו אחד הופקע מחיוב של קרבן עולה ויורד.

אינו מחויב, ואפשר שיש לומר גם לגבי מתים שאינו מחויב כפרה כבד ושוב לא הוה דומיא דידיה שאינו מחויב כפרה כמותו. אבל אם נאמר כדברי רבינו חננאל דסבר שיש כפרה למתים אם כן הציבור שכבר מת והוא ומתכון לכפר עליהם הרי אינם הבעלים כיון שכבר מתו בעבר ויהיה עליהם דין של שינוי בעלים והוה מחויב כפרה כמותו שהרי יש כפרה למתים אלו והאיבוד שהיה בעבר עכשיו אינם מתכפרים שהרי אינם בעלים על הקרבן הזה של היום ולמה שלא נאמר שיהיה בו שינוי בעלים, ואפשר שיש לומר שכיון שהם מתים אע"ג שיש כפרה למתים אבל אינם 'מחויבים' כפרה כמותם וזה גם מהני שלא יהיה כלפיהם דין של שינוי בעלים.

ולפי"ד הרבינו חננאל שיש כפרה למתים בציבור, נהיה מוכרחים לומר שהטעם הזה של אין כפרה למתים ולכן יש בה דין של חטאת שמתו בעליה אין זה משום שנתכפרו במיתה אלא שאין כפרה למתים אבל לפי דעת הסוברים (כשיטת רש"י בכ"מ) שהסיבה שחטאת שמתו בעליה מתה משום שנתכפרו במיתה, אם כן אין הבדל בענין זה בין אם הוא איבוד או הוה יחיד והסיבה של חטאת שמתו בעליה ליכא בציבור שאין הציבור מתים היינו שתמיד יש איבוד ולפיכך חשיב שיש כפרה על הציבור.

ובמאירי כתב כאן וז"ל, יראה מפסוקה של סוגיא זו שכל שהוא בכלל צבור לחיוב קרבנותיהם ומת לו שאף הוא מתכפר בקרבן זה אף לאחר מיתתו בכלל הציבור וכמו שאמרו כבר לעמך ישראל אשר פדית שאין תלמוד לומר ונכפר להם ומה תלמוד לומר נכפר להם ראוייה כפרה זו שתכפר על יולאי מנרים ופי' בה מגו דאכפר להני דאיונו חיי מכפר נמי להני דאיונו מתו ומכאן הייתי דן דפר העלם דבר של צבור שהוא נגבה בתחלה כמו שבארנו שאף הוא נגבה מממון המתים שמתו משעת ההוראה ואילך ומ"מ יראה לי שאין זה נאמר אלא דרך משא ומתן ודחיה בעלמא שהקרבנות עיקר כפרתם בתשובה ויודוי כמו שביארנו בילדותנו בחבור התשובה ואם מת לו בתשובה אין כאן דרך לקרבן ואם שלא בתשובה אין כפרת קרבן עולה לו עוד ואחר שכן אין גוביינת פר העלם נגבית אלא מן החיים וכן עיקר למדת ממה שכתבנו שכל שהורו בית דין וטעו וחזרו בהם אם מת אחד מהם או אחד מן הציבור אין קרבן צבור נדחה ואין זה חטאת שמתו בעליה שהרי משל צבור הוא בא ואין צבור מתים: עכ"ד, והביא ראייה שאינו מתכפר ממה שחזינו שאין גובים רק מהחיים ולא מהמתים, אמנם י"ל שהכפרה הוא גם ממי שאינו מביא כמו שכבר האריכו האחרונים על נשים וכהנים, וכי אינם בכלל הכפרה אלא ודאי שהם בכלל הכפרה וזהו כפרת הציבור שיש גם אם לא הביאו המתים, וזה מכפר על יולאי מנרים כמוש"כ בגמרא דומיא דעגלה ערופה .

דף ז

אשם תלוי לכהן גדול

כהן גדול אינו מביא אשם תלוי הרי הוא משיח כלצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח ופסק כן הרמב"ם פט"ו ה"ו כהן משיח שנסתפק לו אם שגג שגגה זו שהיא שגגת הוראה עם המעשה או לא שגג אותה אינו מביא אשם תלוי מפני שהוא בה כלצבור.

והנה לגבי איבוד שאינם מביאים אשם תלוי דנו באחרונים האם יהיה חייב כל יחיד ויחיד או לא ובדברי רבינו חננאל בסוגיין נראה שהיחיד יהיה חייב להביא רק הציבור כאיבוד אינו חייב אבל היחיד יהיה חייב, ומדברי התוס'

דף ט

מלך מצורע פטור מהמלכות

נשיא שנצטרע לעבר מנשיאותו ואין ראוי להיות מלך כמוש"כ לקמן י. דוישב בבית החפשיה דמשמע שנעשה חפשי ממלכותו מהו מי אמרין שהוא פטור קרבן עולה ויורד כשהוא נשיא ועכשיו שעבר ליחייב או דלמא מאי דהו

הוא כשהוא נשיא כלומר הואיל ונדחה ידחה גם כשיטרה. ובגמרא משום דילך גזא ידיה שהרי הוא עשיר והרמ"ה תמה על זה הרי יכול לבוא ליד עניות כיון שהוא עבר ממלכותו ותיירץ למשום שסתם מלך יש לו אורות מרובין והנה זה דבר תימה ובי עשיר שלא יכול לבוא ליד עניות הרי הוא פטור וכי הדבר תלוי בכסף הרי ודאי שהפטור הוא בדין שלו, שיש לו דין שיהיה עשיר, אבל אם אין דין אע"ג שהזדמן לו ודאי שיהיה חייב קרבן ככל אדם. ואם כן כיון שהוא נטטרע שוב הרי הוא חופשי ואין לו את הדין.

ולכאורה נראה שמלך שהוא מזורע לא הופקע לגמרי מלהיות מלך אלא שהוא אינו משמש בפועל אבל החפלא של המלך יש לו ואינו צריך משיחה חדשה כאשר חוזר ומתפא מן הזרעת, רק שבאותו זמן הרי הוא חופשי ופטור מעשיית המלך, ומשום זה אפשר שכיון שאין לו תואר מלך ושוב אין לו עכשיו את הדינים של כבוד מלכות ואי אפשר לומר עליו שאין על גביו שום אדון אלא ד' אבל בכח יש לו דין להיות מלך כאשר יתפא מלכיותו, וכיון שיש לו דין זה וזכות זו אפשר שעדיין הוא נחשב כפטור שיש לו בכח זכות להיות עשיר וזכה אמרינן שהוא פטור.

דף י

בדעת ר"ק שהחיוז והפטור תליא גם במינוי

חטאו עד שלא נתמנו הרי אלו כהדיוטות ר"ק אומר אם נודע להם עד שלא נתמנו חייבים ומשנתמנו פטורים ופירש רש"י דרבי שמעון חטאה וידיעה בעי וה"ה דפליג ר"ק ברישא נשיא שחטא ואחר כך עבר מגדולתו מביא עשיר דר"ק קאמר נמי דאם נודע לו משעבר אין מביא שיעיר לחטאה וידיעה בעי כשהוא נשיא.

והנה יש לחקור לדעת ר"ק אם נודע לו בהיותו נשיא ואחר כך עבר מנשיאותו, אם יהיה חייב או דילמא כיון שנודע לו בהיותו נשיא כבר נפטור והוא ליה כמו שעבר עבירה בהיותו נשיא, שהרי כהן משיח שחטא ועבר ממשיחתו וכן נשיא שחטא ועבר מגדולתו מביא שיעיר אם כן הכא נמי יהיה פטור כיון שכבר הידיעה היתה בהיותו נשיא והחטא היה בהיותו הדיוט ולפיכך הרי זה פטור או דילמא שיש לומר שכיון שעכשיו עבר מנשיאותו ועתה גם יש לו ידיעה שוב הוא ליה מחייב ע"י הידיעה של עכשיו אע"ג שהידיעה שמקודם היתה בהיותו נשיא. אבל עכשיו הרי הוא הדיוט.

והנה רש"י בסוגיין והרבה ראשונים (הרא"ק ר"י מלוגיל) פירשו שכסם שחולק ר"ק בלא נודע לו בהיות נשיא שיהיה פטור כך גם במשנה הראשונה כהן משיח שחטא ועבר שהוא חייב כמו כהן משיח לדעת ר"ק רק כאשר נודע לו בהיות נשיא יהיה חייב כשעבר מנשיאותו, אבל אם לא נודע לו הוא יתחייב כאשר נודע לו אחרי שעבר מנשיאותו, אבל בירושלמי פ"ג ה"א מביא בזה מחלוקת אמוראים אליבא דר"ק אם חולק גם על המשנה הראשונה שנודע לו כשעבר מנשיאותו אם יהיה חייב כהדיוט דין אומרים שיהיה חייב כנשיא ויש אומרים שיהיה חייב כהדיוט, ולכאורה באמת הוא תימה מאי שנא אם נודע לו כשהיה נשיא שהוא פטור משום שצריך חטא וידיעה ב"ה ה"נ נאמר שיהיה חייב כאשר נודע לו שהוא הדיוט דהרי הידיעה היא המחייבת. ובפני משה כתב שהביאור משום שהטעם מה שהוא פטור כשנודע לו כשהיה נשיא משום שהנשיאות מכפרת, אבל כאשר נודע לו שהוא הדיוט נשאר חייב כמו הנשיא. אמנם בפשטות יש לומר שיש הבדל בין קרבן נשיא לבין הקרבן הדיוט, הקרבן נשיא היינו שהוא חייב רק שיעיר על חטאו, ולא יכול להתחייב קרבן הדיוט כי אין הנשיא מביא קרבן הדיוט ולפיכך להביא שיעיר אינו יכול להביא כיון שחטא כשהיה הדיוט

ולהביא כהדיוט אינו יכול משום שהוא עכשיו נשיא, אבל נשיא שחטא ולא התחייב עדיין החטא של נשיא הוא אותו חטא של ההדיוט ובכלל מאתיים מנה, וכאשר נעשה הדיוט ומתחייב יכול להתחייב כהדיוט, משום שעכשיו הוא הדיוט והדיוט יכול להביא שיעירה ולא צריך להביא שיעיר. וכל החסרון הוא רק בהבאת הקרבן שאינו יכול להתחייב להביא שיעירה. אבל כאשר הוא הדיוט יכול להתחייב ולהביא שיעירה. והפוטור את הקרבן הוא משום שהנשיא אינו חייב על חטאו גם שיעירה וגם שיעיר ולא אמרינן בכלל מאתיים מנה וכל חיובו על החטא בהיותו נשיא הוא רק שיעיר ופטור מן השעירה ומשום זה כיון שהחטא היה בהיותו נשיא ועדיין לא התחייב על מה שנודע הרי זה פטור כיון שעל החטא של נשיא צריכים להביא שיעיר ועכשיו הוא הדיוט שנתחייב רק שיעירה ולא התחייב כנשיא ממילא הרי זה פטור.

וגם בזה יש להסתפק מה יהיה הדין לדעת ר"ק אם נודע לו כשהיה הדיוט שאין מביא שיעיר ואחר כך נתמנה שוב, האם נאמר שכיון שעכשיו הוא נשיא יהיה יכול להביא כיון שהרי יש לו ידיעה ושוב יכול להביא כשהוא נשיא, ולכאורה אפשר היה לומר שכאשר נודע לו כשהיה הדיוט לפי הסובר בירושלמי שחייב אם יתמנה שוב אפשר שעכשיו יתחייב לפי הנ"ל את הקרבן נשיא, אע"ג שנודע לו קודם כי מה שהוא מתחייב כהדיוט מקודם ע"י הידיעה היינו משום שבכלל מאתיים מנה ויש לו גם חיוב של ההדיוט אבל עכשיו שהוא נשיא יתחייב שוב את הקרבן של הנשיא, רק בהיותו הדיוט אינו יכול להוסיף ולהתחייב כנשיא אבל כאשר הוא נשיא שוב יתחייב כמו הנשיא. ובפשטות מלשון ר"ק שאם נודע להם עד שלא נתמנו חייבים ומשנתמנו 'פטורים' משמע שבכל ענין פטורים ואפילו אם יסתלק אחר כך יהיה פטור, ובנשיא יש להסתפק בזה שהרי אין לנו לשון מפורש שהוא פטור רק שלדעת רש"י הוא שזה אבל אפשר שאם יחזור ויתמנה יהיה חייב שיעיר כנשיא רק עכשיו אינו יכול להתחייב אבל כאשר יתמנה שוב לנשיא יתחייב. ואפשר שהוא תליא בסוגיא לקמיה באכל חזי זית וכו' אם נתמנה באמצע יחזור ועבר עיי"ש.

ובסוגיא לקמן יא. מסתפקת הגמרא אליבא דר"ק אם כאשר אכל ספק חלב ונודע לו משנתמנה האם יהיה פטור מי אמרינן כיון שקרבנו לאשם תלוי שזה ממילא יתחייב אע"ג שנודע לו כשנתמנה או דילמא כיון שלגבי הודאי אין לו חיוב ממילא לא יהיה לו חיוב כלפי האשם תלוי. ולכאורה צ"ב אמאי לא יתחייב הרי קרבנו שוה, ובשלמא אם נאמר כדברי הפני משה הנ"ל שהנשיאות 'מכפרת' אם כן כשם שמכפר כלפי הודאי ה"נ יש לומר שמכפר כלפי הספק אע"ג שהוא אותו קרבן, אבל אם נאמר שההגדרה בזה הוא משום שיש לו חיוב אחר, אם כן הכא הרי יש לו חיוב שוה ולמה שלא יתחייב לאשם תלוי כמו שיש לו חיוב בהיותו הדיוט. ואפשר שיש לומר שהדין של אשם תלוי שצא לכפר על הבאת הקרבן שחייב בו ובמקום הקרבן חטאת ואם את הקרבן חטאת הוא פטור ממילא גם על האשם תלוי.

דף יא

הפסקה של חיוב ההדיוט בהתמנות נשיא

בעא מיניה רבא מרב נחמן נשיאות מהו שתפסיק היכי דמי כגון שאכל חזי זית חלב כשהוא הדיוט ונתמנה ועבר והשלימו התם הוא דלא מטטרף לאכליה פלגא כשהוא הדיוט ולפלגא כשהוא נשיא אבל הכא אידי ואידי כשהוא הדיוט אכליה נטטרף או דלמא לא שנא מומר לא בר אתווי קרבן

ואפשר שגם לפי מי שסובר שמדמינו לכלי שרת, אין הדין הזה של משיחה שיוצקין ואחר כך מושחין דין ב'קידוש' אלא הוא דין במשיחה, ובכלי שרת 'המשיחה מקדשת' ובמלכים המשיחה עושה את המינוי אבל כורת המשיחה הוא כהאי גוונא. והנה בגמרא אמרין דמפני מה משחו את שלחמה מפני מחלוקתו של אדוניה ומקשה ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה אמר רב אמר קרא הוא ובניו בקרב ישראל בזמן ששלוש בישראל וי"ע ממ"נ אם יש מחלוקת אינו נחשב כמלך וצריך מינוי חדש ולכן צריך משיחה חדשה או שהוא רק צביל להסיר את המחלוקת לשון הגמרא משמע שלמדים מן הפסוק שבקרב ישראל בזמן ששלוש בישראל משמע שבאמת אין ירושה כאשר יש מחלוקת, אבל מלשון הרמב"ם שכתב בהלכות מלכים פ"א ה"ב ואין מושחין מלך בן מלך אלא אם כן היתה שם מחלוקת או מלחמה מושחין אותו כדי לסלק מחלוקת, משמע שאינו צביל למנות ואינו צריך מינוי חדש ויש ירושה כמו שהיה ללא מחלוקת רק כדי 'להסיר את המחלוקת' מושחין אותו להסיר, ולכאורה קשה הרי כיון שילפינן מקרא דכתיב בקרב ישראל ש"מ שאם לא היה בקרב ישראל אין דין ירושה ולמה כתב הרמב"ם שהוא רק להסיר את המחלוקת.

ואפשר לומר שיש שני דינים במלכות האחד הוא ירושה והב' הוא כסאך יהיה נכון לעולם, וזאת עפ"י מש"כ הרמב"ם פ"א ה"ט מלכי בית דוד הם עומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק מלכותו מביתו שהרי לריבעם נאמר אך לא כל הימים והראב"ד השיג שם על הרמב"ם וכתב שדבריו אלו סותרים את מש"כ בהלכה ז שיש ירושה לכל השררות והיינו שגם להיות 'מלך ישראל' גם יש ירושה, אם כן למה אינו נמשך לעולם, ובכ"מ כתב ליישב דאיה"נ יש ירושה אבל בית דין אינו מעמידין אחר תחתיו וכאן אמר הקב"ה מעמיד מלכי בית דוד לעולם אבל מלך משאר ישראל לא כרת לו ברית שיעמידנו לעולם. ולפי"ז יש לומר שאע"ג שבאמת יש ירושה כאן והזכות ירושה גם כאשר יש מחלוקת לא מועילה להפקיעה, וכל מה שמהני המחלוקת הוא שהכריתת ברית על המלך הזה שישאר מלך, אין כריתת ברית אבל ירושה ודאי דאיכא, ולפיכך על הדין הזה של כריתת ברית וזהו יהיה כסאך לעולם על זה צריך משיחה וזה ההבדל בין מלכי בית דוד לבין מלכי ישראל שבמלכי ישראל יש ירושה בלבד אבל ליכא כריתת ברית ודין של יהיה כסאך נכון לעולם ועל כל מלך ממלכי בית דוד יש בו את הקיום הזה של נכון יהיה כסאך והוא ברית מיוחדת למלכות בית דוד. ועל זה צריך משיחה משמן המשחה שיש בה קדושה אבל מלכות ישראל הוא דבר אחר לגמרי ואינו אלא שררה. וזה שכתב הרמב"ם פ"א ה"ז כיון שנמשח דוד וכו'.

תורת נגיע צרעת

בס"ד

פרק שישי

משנה ה

האי בר אחויי רק אינו בר אחויי אותו קרבן. והנה הדימוי של הגמרא לאכל חל בהפריש קרבן והמיר להכא ל"ע הרי הכא איירי שהוא אכל רק חצי זית ואין לו חיוב בכלל ולא נדחה מהבאת הקרבן כי לא התחייב בקרבן אם כן מהי"ת לומר שיהיה בזה דין דיחוי שדיחוי שייך רק כאשר יש חיוב הבאת קרבן ונדחה מהבאתו אבל הכא שהוא רק חצי זית לא נדחה. ובאחרון דאורייתא כלל ז הקשה בדרך אחר, דהרי יש דין דיחוי בקדשים וכאשר הפריש קרבן שייך דיחוי אבל כשאין הפרשה אולי לא שייך דיחוי, אבל קושיתנו לכאורה קשה טפי שיש לומר שהגמרא סברה שיש דיחוי גם כהאי גוונא אבל לא שייך דיחוי כאשר לא נתחייב בכלל ואכל רק חצי זית.

ובאמת בחזו"א הוריות אות יח כתב שכל הבעיאל של הגמרא הוא אם היה נשיא אבל אם היה מומר בין חצי זית לחצי זית שני וחזר בו ובזה כו"ע מודו שיהיה חייב, רק הכא שהוא נשיא גרע. והטעם החילוק היינו משום שכל הדין דיחוי של המומר הוא דיחוי מהבאה ולא שנפטר מלהביא קרבן ובזה שייך לומר רק כאשר היה כבר חיוב הבאה, אבל הדין של נשיא שהוא נפטר כאשר נתמנה וכיון שיש כאן דיחוי על החיוב ואף שהוא רק חצי זית מ"מ כל החפצא של ההטרפות לא שייכת כיון שהחטא והגודע היה בשני זמנים שהחטא בהיותו הדיוט ובאמצע הוא נשיא שלית ליה חיוב של ההדיוט וחויבו הוא אחר לגמרי. ואם נאמר כמוש"כ בפני משה הנ"ל שיש כאן כפרה של נשיאות אם כן ודאי הוה ליה למימר שלא יאטרף אבל לפימאנ"ת לעיל אפשר להסביר את הספק.

דף יב

ליקוה על ראש המלך

תני חדא מוצקין שמן על ראשו ואחר כך נותן לו שמן בין ריסי עינו ותניא אחריתא בתחלה נותנין לו שמן בין ריסי עינו ואחר כך מוצקים לו שמן על ראשו תנאי היא איכא דאמרי משיחה עדיפא ואיכא דאמרי ליקוה עדיפא מ"ט דמאן דאמר ליקוה עדיפא דכתיב וילוק משמן המשחה על רא"ש אהרן וישמח אותו לקדשו ומאן דאמר משיחה עדיפא מ"ט קסבר שכן אתה מוצא כל כלי שרת והכתיב וילוק ובסוף וימשח הק מאי טעמא וילוק משום וימשח ע"כ.

ובפשטות יש לומר שהדין של משיחה לפי מ"ד יוצק ואחר מושח אין דין של משיחה של כלי שרת דומה למשיחה של מלכים דמשיחת כלי שרת הוא לקדש אבל משיחת מלכים הוא למינוי ואינו עושה קדושה, ויש להביא ראיה שהוא רק למינוי ולא לעשות קדושה, שהרי מלך בן מלך אינו צריך משיחה, כמוש"כ בגמרא לעיל יא: שכתוב למען יאריך ימים על מלכות ירושה הוא לכם, ואם נאמר שיש בו משום קדושה איך מועיל הירושה הרי סו"ס חסר במשיחה, ואין לומר משום שנוכל ממלך שהדין הדין של ירושה אינה דוקא כאשר נוכל אחרי שנמשח גם אם היה קודם ונמשח אחר כך גם יהיה בו דין של ירושה ולא צריך משיחה וכתב הרמב"ם פ"א ה"ז כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמאל את פד השמן וילק על ראשו וישקהו מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו לעולם, הרי שהדין של המשיחה הוא לעשות 'זכיה' במלכות, ולפיכך אז הוא זוכה לו ולבניו לעולם. הרי שמשמע מלשוננו שהוא עושה את הזכיה ולא את הקדושה. ומשום זה אין לדמות לכלי שרת.

של נגע הוא בהרת עם מחיה בפנים, וכל זה כאשר המחיה הוה מחיה ללא שיש בהרת בתוכה אבל אם יש בהרת בתוכה הבהרת הושלמה אבל בצורה שונה לגמרי ויש לה שם אחר של נגע ובזה לא נתחדש כלל שהוה נגע דהוה דבר אחר. ואיבד את השם נגע ואפשר שיש לומר שאפילו איסור קציצת בהרת אין עלה, ואולי לדעת רש"י שבוהק אף הוא בכלל קציצת נגעים אבל לפי התוס' בשבועות ד. שאין איסור קציצה בנגע טהור אף הכא לא יהיה בו קציצת בהרת כיון שאינו נגע והוה דבר אחר לגמרי.

אמנם לפי"ז כאשר המחיה שבפנים נעלמה לגמרי ונהפכה להיות בהרת גמורה אז כן יסגיר שהרי אין כאן נגע עם מחיה ולכאורה לעיל במשנה כתוב גם לשון כלתה טהורה משמע שטהורה לגמרי כמוש"כ המהר"ם לדייק מלשון טהורה ומאי שנא למה שתהיה טהורה.

רבי עקיבא בין ובין כך, פירש הר"ש שלדעת רבי עקיבא הפנימית שפושטה טמאה וכל מה שכתוב בין כך היינו בין כלתה או לא כלתה, שסובר כרבי יוסי ונמצא לפי"ז שכאשר כלה מהחיצון לפנימי החיצונה טהורה כי אין פשיון לתוכו, ואם לא כלה הדין כרבי יוסי דסבר שאין מחיה כאשר יש בתוכה בהרת, וכך פירש הר"ש והראשונים התקשו בדבריו המהר"ם מקשה שאם כן זהו דעת רבי יוסי ומה הבדל ביניהם, והרא"ש הקשה נמי שמשמע שהוא מתיחס לדברי רבן גמליאל וחולק עליו ולפי"ד הר"ש אינו חולק על רבן גמליאל וסובר כמותו שיש פשיון מהבהרת כלפי חוץ. ולכן פירש הרא"ש שסובר שהוא אינו נחשב כפושטה וחולק ל רבן גמליאל משום שאינו פושטה מנגע לנגע שבפנים וזה צ"ע הרי אם חזינן שהוה שני ענינים שהרי באותו ענין הוא מטמא טומאת הסגר לבהרת שבתוכו והחלט לבהרת החיצונה, ובפשטות יש לומר שסובר כרבי יוסי שהבהרת הפנימית מעכבת את המחיה ובזה הטעם משום שהפנימית הוה חלק מהחיצון ולפיכך הפנימית בהרת אינו נחשב כמחיה בפנים אלא בהרת בפנים ולפיכך גם יש לומר שאין לו פשיון כלפי חוץ. אבל לפי רבנן אי אפשר שהרי לפי ת"ק כשיש חיצון שיש לו מחיה בפנים מסגירים את הפנימי ומחליטים את החיצון על כרחך שהוא שתי נגעים שונים והוה ליה למימר שיהיה פשיון.

אמנם ברמב"ם אי אפשר לומר כן שהרי סובר שהלכה שלא כרבי יוסי ואם יש מחיה בפנים הרי הוא החלט לחיצון והסגר לפנימי, ובכ"ז כתב שאין בזה פשיון וצ"ע למה הרי הוה שני נגעים שונים, הנה לשון הרמב"ם פ"ג ה"ז הרי שתיהן כבהרת אחת שאין בה סימן טומאה ומשמע שהסיבה אינה משום שאין הנגע פושטה מנגע לנגע אלא שהוא משום שהנגע מתחבר להיות אחד, ובזה הוה כנגד אחד, ובאמת אם היינו מפרשים את המשנה שכלה המחיה היינו שכלה לגמרי והתחבר להיות נגע אחד הנגע הפנימי עם החיצון היה א"ש אבל הרמב"ם כתב להדיא בין כלה לגמרי ובין אם רק פשה ולא כלה הדין שהרי הוא כמו נגע אחד ואין לו פשיון, וצריך לומר שכיון שאזיל כלפי החיצון זהו גופא סימן להיותו נגע אחד, אלא שצ"ע אם כן גם נגעים שיהיה אחד ליד השני ואין אחד בתוך השני, נאמר כיון שאחד מתקרב לשני יהיה נחשב כמו נגע אחד ולא יהיה נחשב כמו פשיון וזה ודאי אינו כן ולא אמרינן בזה שאין פשיון מנגע לנגע. ורק כאשר הוא בפנים ועיין גם בביאור הגר"א שהסכים לומר כן שנחשב הוא כמו שהנגע פושטה לתוכו, אבל לשון הרמב"ם מורה שהוא נהפך להיות נגע אחד, וצריך לומר שכאשר מוקף אמרינן הכי ולא כאשר הנגע ליד נגע חבירו.

בביאור דברי המהר"ם

המהר"ם פירש את המשנה כדברי הר"ש שבפשה מן הפנים לחוץ יהיה טמא משום פשיון, וכאשר היה מחיה בפנים ובהרת בתוכה יהיה טהור כדברי רבי יוסי והקשה המהר"ם אם כן הרי הוא ממש כדברי רבי יוסי ומאי שנא. ולכן לדעת הרא"ש והגר"א רבי עקיבא חולק עם רבן גמליאל וסובר שאם פשה מהפנים החוצה אינו טמא, והר"ש והמהר"ם לא סבירא ליה שיש דין שכזה שאין הנגע פושטה לתוך נגע אחר שהרי הוא נגע אחר ומה שייכות של נגע לנגע זה לכן פירש בין זה ובין זה היינו בין כלה ובין לא כלה ה"ז טהור. והוקש לו מאי שנא מרבי יוסי, ותירץ דלרבי יוסי הנגע החיצון מסגירו והמחיה אינה מחיה אבל הנגע נשאר כמקודם וצריך להסגירו, אבל לדעת רב עקיבא הנגע טהור משום שכתוב בתורה אם מחית הבר בשעור ולא שיש בהרת בתוך מחית הבר עכ"ד וצע"ג הרי המחיה מחיה אבל היכן כתוב שהוא לא נגע ועד כדי להטהר.

ונראה דההגדרה של מחיה אינה 'סימן' אלא הוא שלימות הנגע וכשהבשיל הנגע להיות 'גמור' הוא כאשר יש מחיה בתוך הנגע, ולכן הצורה הגמורה