

בעיצור לתא דרשב"ר

פרשת וישב

גליקן שבועי 164

בענייני הגות והלכה

זמני ערב שבת

עיה"ק ב"ב

נץ החמה 6.32

מנחה גדולה 12.04

שקיעה 4.36⁴⁵

שעון חורף

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

מגוון נושאים בענייני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

א. הגות - הבחינה במעלת האדם הוא כאשר הוא לבדו וללא

עזרת הזולת אם מנצח את יצרו.

ב. לא תביא תועבה אל ביתך .

ג. הדלקת נר בביתו של האדם אם היא עיקר מול הדלרת בבית האכסנאי.

ד. אותיות נקנות בכתיבה ומסירה בביאור דברי הראשונים

ה. ביטול הגט האם הוא מבטל את הגט שיפסל מלהשתמש בו שוב.

ו. המוסר והכותי בזמן הזה - ובכללם המוסר בחורי ישיבות לגיוס שנפקע ממנו תורת ישראל ואינו חייב במצוות.

ז. נכלא בעוון עריקה והועד להצלה משכנעים אותו שיתנגד ועי"ז יכנס לכלא לזמן רב, אם הוא כהוגן או לא.

ח. האם מותר לפתוח ולומר את הלשון נמות ולא נתגייס שיש לומר שאסור ויש לומר ימותו אלו שרוצים להתגייס. שזה עדיף להם.

ט. נטילת ידיים מפני הרוח רעה קיימת בכל שינה בין ביום ובין בלילה ואין הבדל בדיניה.

י. האיסור החמור של הליכה לערכאות - ובענין הפסק האחרון שנפסק ע"י 'ערכאות' על ישיבה של מאות רבות של עמלי תורה.

יא. הסתה לעצמו יש בה חומרא של מסית, ונפ"מ אם אומר כן יש לו דין מומר מיד.

יב. נכנס לחנותו של נגר שלא ברשות וראהו הנגר ולא נזהר בעת מלאכתו אם חייב או פטור דעות הראשונים.

יג. מדור נוסף חדש הלכות כתובות - תמצית הלכות והערות.

יד. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ח

- על הלכות קידוש במקום סעודה.

טו. 'דף של ספינה' מעט חידושי תורה לפי סדר דף היומי

מסכת זבחים צ - צו.

טז. מדור חדש 'תורת נגע צרעת' על נגעים פ"ז משנה ד.

הגות

וַיִּוְתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ

כתוב בפסוק (כה) וַיִּוְתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֵּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלֹת הַשָּׁחַר, הרי היה זה מלאך וכי היו יכולים להועיל לו אם לא היה לבדו הלוא עם המלאך לא היו יכולים להאבק אלא יעקב לבדו, ואפשר שהיו שם שבטי י-ה שהיו יכולים להועיל או שהיתה השפעתם במה שהיו בהדיה יעקב שלא יוכל המלאך להזיק.

ואפשר לומר בזה שהמלחמה האמיתית הוא האדם לבדו ואף אחד לא יעזור לו בנקודת הבחירה והנצחון שלו הוא רק שלו ולא של אחר, בספר שמות (ב) וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבָדּוֹ אֶל-יִקְוֶן וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ: (יג) וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיְהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל-הָרַר וְגו' ומכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יט יכול הכל עלו עמו ת"ל והעם אל יהרסו לעלות יכול הכהנים עלו עמו ת"ל ועלית אתה ואהרן עמך ואין הכהנים עמך. יכול אהרן היה עמו במחיצה ת"ל ונגש משה לבדו אל ה' אמור מעתה משה מחיצה לעצמו ואהרן מחיצה לעצמו.

ופירשו בספרים הקדושים שהעלייה של כל אחד להר הפרטי שלו הוא לבדו אין ההתגברות על היצר מועיל לה עזרה עד הרגע של הנסיון שם הנסיון הוא שלך לבדך ואתה הוא המכריע

והמנצח את היצר. ואפש לנצח אבל מה שיכולים להועיל לך הוא עד ההר, אבל בהר עצמו אתה צריך לנצח ולהתגבר ולעלות עליו.

כך היה אצל יעקב אבינו המלחמה שהיתה לו עם המלאך לא היתה מלחמה של כוחניות גשמית אלא היה זה מלחמה רוחנית כמו שפירשו בזה כבר המפרשים על שליטה על היצר או ח"ו להיפך, ויעקב אבינו ניצח והתגבר רוחנית על המלאך הרוחני שניסה להחטיאו ולבטל ממנו את המעלות הרוחניות העצומות שהוא מקבל ובספרים כתוב שכל אחד לפני מיתתו מנסה היצר להכשילו ולהסיר ממנו את כל הזכויות שזכה עד עכשיו לגרום לו לכפירה או לגאווה וכיוצא בזה שבזה יסיר ממנו את העבודה הארוכה שעשה כל ימי חייו אבל ברגעים האחרונים הוא מנסה להכשילו ולעשותו ריקני מכל ח"ו, עד כדי כך שכבר כתבו בספרים מודעא רבה שאם ח"ו יאמר דברים שלא טובים הרי הוא מבטלו ביטול וכאילו לא אמרו כי היצר הכשילו וכפה עליו דברים ולא עמד בנסיון של אותם רגעים אבל ח"ו אינו מסכים ואינם על דעתו האמתית, כי הוא סכנה נוראה ועצומה לאבד הכל הכל. וזהו הכלל שחייב להיות האדם יחיד לנצח ולא רק ע"י עזרת האחרים.

וזהו מש"כ בגמרא תענית י: כל תלמידי חכמים יחידים. אי זהו יחיד ואיזהו תלמיד יחיד - כל שראוי למנותו פרנס על הצבור. דהיינו תלמידי חכמים הם יחידים כי הם אלו שמנצחים את היצר הרע כשהם יחידים ולא רק כאשר הם נמצאים בתוך הציבור, וזהו הכח העצום של התלמיד חכם.

שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ו' ר' עזריה בשם רבי יהודה בר' סימון למלך שכעס על מטרונה ודחפה והוציאה מפלטין בחוץ, מה עשתה הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד חוץ לפלטין, לכשעבר המלך אמר המלך העבירה מנגד פני שאיני יכול לסבול, כך בשעה שבית דין יושבין וגוזרין תעניות והיחידים מתענים, הקדוש ברוך הוא אומר איני יכול לסבול שהם הרהיבוני, הן גרמו לי לפשט ידי בעולמי, ובשעה שבית דין גוזרים תעניות ותינוקות מתענים, אומר הקדוש ברוך הוא איני יכול לסבול, שהם הרהיבוני, הם המליכוני עליהם ואמרו (שמות ט"ו) ה' ימלוך לעולם ועד, ובשעה שגוזרין תעניות וזקנים מתענים, אומר הקדוש

ברוך הוא איני יכול לסבול, שהם הרהיבוני, הם קבלו מלכותי עליהם בסיני, ואמרו (שם/שמות/ כ"ד) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, וכתוב (תהלים פ"ז) אזכיר רהב ובבל ליודעי וגו'. והיינו שהיחידים הם המתקבלים שנענים בתפילתם ובקשתם מתמלאת משום שהם עומדים בנסיון ורק היחידים הם הנקראים שעומדים בנסיון.

וידוע שהגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל כשהגיע לארץ ישראל תחילה ביקר בבני ברק ושאלוהו אמאי לא ביקרת תחילה בירושלים וענה הוא רוצה לראות את כוחו של היחיד, כי כאשר אדם בונה את עצמו ואת העצמיות שלו הרי כוחו רב ויכול להפוך כח זה את כל העולם כולו, ולכן גם יהודית שעשתה את המעשה שקרעה את בגדיה לפני שהוצרכה לבוא לפני ההגמון תחילה היא נקראת עיקר הנס שנעשה בחנוכה כי היא בעצם עוררה את אחיה הצדיקים הקדושים שאיך אפשר להשאר אדישים למעשי הרשעים הללו, ולהתרגל לדברים נוראים שנעשים לאור השמש, ההתעוררות הזאת שבא על ידה גרמה לכל הנסים הנפלאים שנעשה בזמן החנוכה.

אנו צריכים להתחזק שלא להגרר אחרי האדישות של המון העם גם כאשר רואים עול ועבירה שינוי השקפתי שצעק ככרוכיא מרן הגראם ש"ך וצוקל"ה בשעתו כאשר רוצים למחוק זאת אנו צריכים להשאר בדעתנו ולא ח"ו להתקרר בזה שאנו רואים אנשים שלמדו עשרות שנים ומסכימים לעול לשינוי לקרירות הזאת המתבצעת לעינינו וצריכים להיות דבוק במה שאנו רואים בתורה כמוש"כ בפסוק יטיבך לבך למראה עיניך עיין רש"י שבת סג: שאל תשנה ממה שאתה רואה בעיניים, כי דרכו של אדם שלא להלחם במה שרואה הסכמת הציבור בעיניו ואינו רוצה להיות שונה למרות שהוא בטוח בצדקתו. אנו לא נחשוב כך. כי כוחו של היחיד העומד בנסיון הוא להציל את כל העולם כולו.

לא תביא תועבה אל ביתך

בבראשית פרק לה פסוק ב וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־בִּיתוֹ וְאֶל כָּל־אֲשֶׁר עִמּוֹ הִסְרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר אֲשֶׁר בְּתִכְכֶּם וְהִטְהִרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׁמֹלֵתֵיכֶם: שכל טוב פרשת וישלח והטהרו. לימד שיש טהרה בע"ז בלא אפר הפרה. לפי שע"ז מטמאה כנדה, שנא' תזרם כמו דוה צא תאמר לו (ישעיה ל כב), הכנס אל תאמר לו, דכתיב לא תביא תועבה אל תוך ביתך (דברים ז כו): והחליפו שמלותיכם. א"ר יוחנן כל כסות תשמישי ע"ז בכלל ע"ז הן: ובשיעור זה נדון באיסור של לא תביא תועבה על ביתך והמקרים הללו מצויים מאד בזמנינו.

הראשונים מפרשים שיש היתר בזמן הזה משום שאינו בקביעות וצ"ע ההסבר

במשנה בע"ז כא. אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך, ובתוס' (ד"ה אף במקום) הקשה על מה סומכים בני אדם למכור ולהשכיר בתים לגויים ואף לבית דירה, ויש שרוצים להביא ראיה להתיר שיש חילוק בין מקום שמכניס ע"ז בקביעות ובין שאינו מכניסו ורק מכניסו בקביעות אסור אבל שלא בקביעות שרי, ולפ"ז הגויים בזמנינו מכניסים רק כאשר יש שם מת או נוטה למות וגם אותה שעה אינן עובדין אותה מותר ודחו זאת, דשמא בבית דירה אסור ובמי שאינו בית דירה מותר, ורבינו חיים כהן שבחוץ לארץ לא מקרי ביתך אלא בארץ, ובשם הר"ר אלחנן מפני כשאמרה תורה לא תביא תועבה איכא למימר לא אסור אלא בבית הישראל עצמו שהוא דר בתוכו בעודו דר בו ואפילו בארץ ישראל כמו מזוזה שאינו חייב בה אלא בביתו בעודו דר בו, אבל השוכר בית אף בארץ ישראל פטור מן המזוזה מן התורה, והשתא בתים העשויים לדירה וכיון שכל האיסור להשכיר בית דירה אינו אסור אלא מדרבנן אף בארץ, אם כן בחוץ לארץ הקלו עכ"ד התוס'. והש"ך סימן קנא סק"ז תמה ע"ז שהאידנא שמכניסים בקביעות את הע"ז שלהם ודוחק לומר שהבזמן הזה לא עובדים עבודה זרה ולכן כתב שסומכים האידנא על אידך שינויא משום שיד האומות תקיפה אף נפל ביתו של אין מוציאין מן השוכר ולכן חשיב כקנין גמור כ"כ הרא"ש פ"א סי' כב והובא בטור והראב"ן כתב שנותנים מס אינו מיוחד לישראל וכן שיטת ר"י ורבינו חיים לרבינו אלחנן. עכ"פ להלכה פסק המחבר בשו"ע יו"ד קנא סעיף י אף במקום שהתירו להשכיר, לא התירו אלא לאוצר וכיוצא בו, אבל לא לדירה, מפני שמכניס לתוכו **עבודת כוכבים בקבע**. הרי שכתב שהאיסור בזה הוא רק משום שהוא בדרך קבע, צ"ע מה ההבדל בין בין אם הוא קבוע או לא קבוע, וכי באיסור של בל יראה בחמץ גם נאמר שיש הבדל אם הוא בדרך קבע או אינו דרך קבע ומה"ל לחלק לומר שרק בדרך קבע, כמו"כ צ"ע הסברא של הראשונים לחלק בין אם הוא בארץ או חוץ לארץ הרי האיסור הוא משום לא תביא תועבה אל ביתך, ואם זהו הגדרת האיסור מהיכן למדו דאסור רק כאשר הוא דר בתוכו כמוש"כ הרר אלחנן, ואפילו אם נאמר שיש חילוק בענין זה מה"ל לחלק בין ארץ לחוץ לארץ מה מקור לומר כן והתוס' בעצמו התקשה בזה ומשום זה דחה את מש"כ הרבינו חיים כהן שאינו נקרא ביתך.

לא תביא תועבה אל ביתך הוא דאורייתא לשני דברים להנאה ולהכנסה לביתו

והנה הרמב"ם כתב פ"ז ה"ב ע"ז משמשיה ותקרובת שלה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שנים אחת משום ולא תביא תועבה אל ביתך ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ומקור הדין הוא ממש"כ במכות כב שלוקה גם משום לא תביא תועבה אל ביתך כאשר הוא נהנה מן העבודה זרה, ולכאורה צ"ב למה נחשב שהוא מכניס לרשותו כאשר הוא נהנה מן העבודה זרה. וכי באיסור של בל יראה ובל ימצא גם אסירא להנות הלוא האיסור מוגדר בתורה מה שמכניס לתוך ביתו, ובמיוחד לדעת הרמב"ם שפירש את הפסוק גם כפשוטו שיש איסור ולאו דאורייתא להכניס לתוך ביתו ומה"ל לומר שיהיה איסור זה בהנאה, וכבר תמה בזה בערול"נ מכות כב. ונשאר בצ"ע, ובאמת החינוך מצוה תכט כתב שלא נדביק שום דבר מע"ז עם ממוננו וברשותנו 'להנות בו', וכתב שם בהמשך דבריו אע"פ ששניהם עיקר אחד להם והיא ההנאה שהרי אינו לוקה אלא בשביל ההנאה, ונראה שרצה בזה ליישב שאיך למדים בלאו זה שני דברים שונים וכתב שהאיסור הוא כדבר אחד להכניס לביתו להנות, אבל דברים אלו תמוהים דמהיכן נלקח שהוא בשביל להנות אם כתוב בתורה לא להביא לתוך ביתו למה לא נאמר שיעבור לגמרי כאשר הביא לתוך ביתו תמה שם במנחת חינוך על החינוך למה לא ילקה כאשר מכניסו לביתו, ובשלמא אם מכניסו הגוי כיון שהוא לא הכניסו אינו לוקה אבל כאשר הוא בעצמו הכניסו אמאי לא יהיה בזה מלקות. ונראה מדברי החינוך שסובר שהאיסור הוא לעשות את המעשה מהתחלה עד הסוף דהיינו להביאו ולהנות ממנו והאיסור מתחיל משעה שהכניסו לביתו להנות ממנו ולא לוקה משום שהשלימות של העבירה הוא ההנאה וזאת צ"ע מה"ל הרי כתוב לא תביא תועבה אל ביתך בלבד וצ"ע.

מדוע אין שני הלאוין לא ידבק בידך ולא תביא תועבה - לאו אחד

ודבר זה שהוא לאו אחד לגמרי מהאיסור הנאה נראה מהרמב"ם להדיא שכן הרמב"ן בסהמ"צ שורש תשיעי השיג עמש"כ הרמב"ם שם שכל שיש שני לאוין בענין אחד אין נחשבים כשני לאוין אלא כלאו אחד, והביא את הדין של איסור של לא ידבק בידך מאומה מן החרם והאיסור של לא תביא תועבה אל ביתך ששניהם הם על האיסור הנאה, ובמגילת אסתר כתב שהרמב"ם סובר שהאיסור של לא תביא תועבה אל ביתך אמור על ההבאה עצמה ולא על הנאה, ודבריו צ"ע הרי ברמב"ם כתוב שעובר על ההנאה באיסור של לא תביא כמוש"כ בגמרא במכות הנ"ל, ומשם זה בית הלוי ח"א סי' מז או ת"ד כתב שגם לדעת הרמב"ם אינו אלא אסמכתא וזה תימה שהרי הרמב"ם להדיא כתב רמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק י הלכה ד אף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה א התירו מפני שהוא מכניס לתוכה עבודת כוכבים ונאמר לא תביא תועבה אל ביתך עכ"ד הרי שפסק להלכה שיש בו לאו ולא כתב אסמכתא בסגנון לשון זה, הרי להדיא שהוא לאו גמור.

יש ראשונים שכל האיסור להביא לבית הוא דרבנן ונחלקו בזה הראשונים להדיא

ובאמת יש ראשונים שסוברים שכל האיסור להכניס עבודה זרה לביתו הוא רק מדרבנן והן דעות הרמב"ן והרשב"א בע"ז כא. שכל האיסור להכניס לביתו הוא מדרבנן והאיסור דאורייתא הוא להנות, כמוש"כ בגמרא במכות, ועל כרחך שהאיסור להביא לתוך ביתו הוא דרבנן ואסמכתא בעלמא אייתי מהפסוק של לא תביא תועבה, ובזה מיישבים את מה

והוא ליה איסור של ונטמתם בם להכניס לגופו בדרך אכילה או הנאה דבר אסור, אבל הגדר באיסור עבודה זרה הוא 'חרם' שיש להחרים את העבודה זרה ולהתרחק, ואינה איסור הנאה אלא איסור החרמה, וכך הוא לשון הפסוק (דברים פרק ז פסוק כו) וְלֹא־תִבְיֹא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ וְהָיִיתָ חָרֵם כְּמֹהוּ שֶׁקָּן תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲבֹל תִּתְעַבְּנוּ, ומהפסוק של והיית חרם כמוהו ומלשון זה של והיית חרם כמוהו מפרש בגמרא בתמורה ל: דילפינן את האיסור הנאה, דאמר רב אחדבוי בר אמי אמר רב המקדש בפרש שור הנסקל מקודשת, בפרש עגלי ע"ז - אינה מקודשת. מאי טעמא אי בעית אימא קרא, ואי בעית אימא סברא; אי בעית אימא סברא: ניחא ליה גבי ע"ז בניפחיה, גבי שור הנסקל - לא ניחא ליה בניפחיה. אי בעית אימא קרא: גבי עבודת כוכבי' כתיב והיית חרם כמוהו, כל שאתה מהיה ממנו הרי הוא כמוהו. הרי שהפסוק של והיית 'חרם' כמוהו הוא שיש איסור להנות מן העבודה זרה, וזהו ההמשך והיית חרם כמוהו שיש על העבודה איסור להנות. ומעתה נראה שמכאן חז"ל לקחו שאת אותו לאו יש על שני הדברים הללו שיש להם השתייכות לעבודה זרה, איסור של הבאה כפשוטו 'לא תביא תועבה אל ביתך' והאיסור של הנאה כי העבירה הוא לבטל את 'החרם' דהעבודה זרה נחשבת כמו חרם, וכמוש"כ בהעמק דבר על הפסוק והיית 'חרם' כמהו. דבשעת מלחמה אם נמצא חרם הוא מסוכן מאד, ומעשי עכן וחרם שאול יוכיחו דתכף ומיד שנגעו בחרם היה קצף וסלוק שכינה מישראל: ובחזקוני פרשת עקב כתב וז"ל, פן תוקש בו לפי שפעמים תהיה מקיימה בשביל הכסף והזהב ומטעם זה לא תביא תועבה אל ביתך פן תכשל בה ותהיה לחרם. ויסוד הדין הוא ההתקרבות לעבודה זרה, וזהו האיסור של הנאה והבאה לתוך ביתו שהוא אותו איסור של התקרבות לעבודה זרה, וכללו את האיסור של והיית חרם כמוהו שהוא איסור הנאה ביחד עם האיסור של לא תביא תועבה שכל הדברים הללו הם איסורים של התקרבות שהחרם הוא שיש דין הגברא לא להתקרב לדבר ובזה שמתקרב עובר על 'החרם', שלא להתקרב, ומשא"כ איסור של של בל יראה ובל ימצא האיסור הוא שלא יהיה החמץ בביתו ולא איסור על מה שהגברא עשה אלא על מה שחפץ נמצא ברשותו.

לכן יש לחלק בין קביעות לבין לא קבוע דהחרם שייך כאשר הוא קבוע

ומכאן למדו הראשונים שהגדרה זו יש לה חילוקים מש"כ בתוס' ונפסק כן להלכה בשו"ע יו"ד סי' קנא דרך בקביעות אסור ולא בלא קביעות משום שהוא לעבור על החרם ואם אין העבודה זרה שוכנת בדרך קבע אלא לפעמים ובדרך ארעי אין בזה איסור של לא תביא תועבה ותימה מה"ת לומר כן אבל אם נאמר שהוא עבירה על 'החרם' שיש לנו להחרים את העבודה זרה כיון שאנו מתרחקים שאין לנו שום קביעות בעבודה זרה אין זה ביטול החרם, כמו שאדם מנודה ההתרחקות שלנו ממנו יש בה הגדרה של התרחקות בלבד כך גם בחרם למדו חז"ל שהגדרת התרחקות בזה שבדרך קבע לא יהיה עבודה זרה הרי הוא עדיין בכלל התרחקות מן החרם וגם יוסבר מש"כ התוס' שכל האיסור רק אם הוא דר בתוכה נמי משום שייסוד האיסור הוא על הגברא שלא יהיה עובר על החרם בהתקרבו לעבודה זרה ורק אז נחשב כעובר על החרם, ודעת הראשונים הסוברת שבביתך הוא רק בארץ ישראל היינו משום שלדעתם האיסור הוא משום 'איבוד עבודה זרה' שנאסר רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ. והמצוה להרחיק את העבודה זרה מתוכינו מצינו בארץ ישראל, וזהו המשך למש"כ אבד תאבדון מן המקום הזה, ושכן איתא בירושלמי מוכח הכי שבחוץ לארץ מותר להשכיר שכן כתב שם שבמקום שנהגו למכור מוכר לו אפילו בית דירה ומשכיר לו אפילו בית דירה.

שהקשו התוס' דאיך אנו משכירים בית לדירה, שיש לומר שכיון שכל האיסור מדרבנן ממילא רק בארץ ישראל או בסוריא שנצוינו לעקור משום ע"ז בכל כוחינו אנו מצווים ולא בחוץ לארץ, אמנם מדברי התוס' שהקשו ולא תירצו כן לא משמע שהוא מדרבנן אלא שהוא מדאורייתא וכ"ה בדברי הרא"ש והר"ן בע"ז שהאיסור מדאורייתא להכניס לתוך ביתו, והרשב"א הביא את שיטת הראב"ד שמדאורייתא האיסור הוא שיכניס הישראל בעצמו את העבודה זרה אבל אם הגוי מכניס אינו עובר באיסור בכלל, ובתו' רבינו אלחנן כתב שצריך עיון אם יעבור איסור דאורייתא כאשר מכניס הגוי לתוך ביתו של ישראל שלא ברצון הישראל, וכתב שם לפרש למה אנו מקילים בזה משום שליכא איסור דאורייתא כשמכניסים לתוך ביתו שלא ברצונו כיון שהישראל אינו מביאה ולא ניחא ליה נמי בהבאתה ולכן לא החמירו אלא בבית דירה שרגיל הגוי לקבוע שם ע"ז וביראים מצוה שסד כתוב שיש איסור דאורייתא כאשר הגוי מכניסו וכן בדברי הרמב"ם נראה שהאיסור הוא דאורייתא שהרי כתב שאסור משום שאסור להכניס שנאמר משמע שהוא עובר איסור דאורייתא, ואיירי כגון שהגוי מכניס לביתו עבודה זרה. וכן נקט המנחת חינוך מצוה תכט, שדעת הרמב"ם כנ"ל שיש איסור דאורייתא להכניס, וגם ללא הנאה כתב פשוט שיש איסור להכניס, וממילא כתב המנחת חינוך שם שהאיסור הוא גם להכניס לתוך ידו, והקשה אם כן אמאי בר"ה כח, אמרינן שהתוקע בשופר של עבודה זרה יוצא ידי חובה משום מצוות לאו להנות ניתנו, הרי כשמכניס לידו עובר בעבירה ושוב נאמר שלא יצא משום מצוה הבאה בעבירה כיון שהוא מחזיק את השופר. והגר"פ כתב ליישב דלפ"ד החינוך שרק כאשר מכניס לתוך ידו ע"מ להנות ממנו עובר לא קשיא שהרי מצוות לאו להנות נתנו אם כן כאשר מחזיק את השופר ע"מ לקיים מצוה אינו ע"מ להנות, אבל זהו רק לפ"ד החינוך, וברמב"ם לא מוזכר שיש חילוק אם הוא ע"מ להנות או לא, ומשמע בפשטות שבכל ענין יש לו איסור והדר קושיא, וצריך לומר שאין שייכות של התקיעה עצמה לאיסור מה שמחזיק ולא חשיב מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא הגורם למצוה. אבל הכא אינו הגורם למצוה אלא שעובר באותו רגע את העבירה הזאת. עכ"פ מבואר מחלוקת ראשונים גדולה אם האיסור הוא איסור דאורייתא או רק דרבנן.

נפ"מ אם הוא דאורייתא שבכל רשות שיש אסור אבל אם רק מדרבנן רק בבית

ובמנחת חינוך שהובא לעיל פשיטא ליה שדין זה של להכניס לביתו לאו דוקא ביתו, אלא בכל מקום שהוא רשותו גם יש בזה איסור כגון לשדהו חצרו ואפילו להגביה ע"ז ביד גם אסור שאף זה נחשב כהכנס לרשותו, אמנם ובבית הלוי ח"א סימן מז אות ה ובחי' בן אריה ח"ב טז ג ובערול"נ מכות כב. כתבו להוכיח שרק בבית יש בו את האיסור ולא בכל רשות. וכל זה שייך לומר שיש חילוק הוא רק אם נאמר שהוא איסור דרבנן, אבל לפימשנ"ת שדעת הרמב"ם שהוא איסור דאורייתא לא שייך לומר שיהיה חילוק ובפשטות בכל ענין אסירא. ואם הוא איסור דאורייתא קשה מה"ת לומר שיש שני איסור בתורה אחד הוא להביא לתוך הבית והב' הוא איסור הנאה.

חלוק איסור הנאה מעבודה זרה הוא איסור חרם ולא איסור הנאה כמאכלות אסורות

והנראה בביאור הענין שיש הבדל בין איסור הנאה של כל התורה כולה ובין האיסור הנאה של עבודה זרה ולפ"ז נבוא להגדרת האיסור של לא תביא תועבה, דנראה שהגדרת האיסור הנאה בע"ז אינה איסור הנאה כל ערלה וכלאי הכרם וחמץ, דשם כשם שאסור לאכול מאכלות אסורות כמו אסרו להנות

ויסוד הדין שאין ביטול ברוב הוא משום לא ידבק בידך הוא גם משום יסוד זה של התרחקות ולכן אין ביטול ברוב

ובזה גם מובן מה שלמדים ממש"כ ולא ידבק בידך מאומה שאפילו משהו עבודה זרה אינו בטל כמוש"כ הירושלמי ע"ז פ"ה ה"ב והובא בדברי הראשונים בתוס' בזבחים עב. (ד"ה אלא) וכן הרשב"א והר"ן והריטב"א ע"ז עד. דזהו מקור לדין של עבודה זרה שאינה בטלה, ואפשר לומר שאינו סתם גזה"כ אלא שיש לומר שהחרם היה אפילו שכל שהו משום שייסוד הדין שהוא חרם, ולא שייך על החרם ביטול ברוב, דהחרם הוא שהגברא יתרחק מהדבר הזה, ואינו דומה לשאר האיסורים, אבל בתוס' בזבחים כתוב שמהדין של עבודה זרה למדים גם שאר איסורי הנאה, ולכאורה י"ל שהוא דין מיוחד משום ה'חרם', שיש על העבודה זרה. ורש"י פירש מה שלא בטל היינו משום דבר שבמנין לא בטל, והראשונים תמחו עליו שהרי הוא דין מיוחד בעבודה זרה ולא משום דבר שבמנין. מ"מ האיסור ע"ז שאינו בטל ברוב הוא ודאי רק מדרבנן כמוש"כ התוס' בזבחים עד. ולכן מקילים כשנפל מן התערובת עיי"ש.

בכ"ז יש למנות שני לאוין לדעת הרמב"ם משום שהם שני מידות התרחקות

אמנם תיקשי קושיית הרמב"ן אמאי מונים את המצוה של לא ידבק בידך מאומה מן החרם וביחד עם לא תביא תועבה אל ביתך כלאו אחד הלוא שניהם הוא על אותו יסוד, ונראה שהאיסור של לא תביא תועבה אל ביתך הוא ההתקרבות והאיסור של לא ידבק בידך מאומה מן החרם הוא על הנאה, אלא שבכל הנאה יש התקרבות לכן הוא לוקה גם על זה אבל האיסור של לא ידבק הוא הנאה. ולכן האיסור התקרבות כלל כל התקרבות אפילו ע"י מה שהובא לתוך ביתו הרי זה גם נחשב כהתקרבות, ויש איסור חמור מזה שהוא גם אותו יסוד במה שהוא נהנה אבל יסוד הדין הוא עבירה על 'החרם'. ומ"מ עובר במה שנהנה גם משום ההתרחקות של לא תביא תועבה, שהרי בכלל מאתים מנה, מ"מ יש חומרת איסור במה שמדביק עצמו ע"י ההנאה לעבודה זרה, ומשום זה אפשר לומר שאע"ג שייסוד הדין הוא אותו יסוד אפשר למנות זאת לשני לאוין משום שיש תוספת במה שנהנה ישירות אבל גם עוברים על האיסור של התקרבות בלא תביא תועבה אל ביתך ודוק.

עוברים גם משום ביטול מצות עשה של איבוד עבודה זרה

וכאשר מחזיק את העבודה זרה בביתו כתב המנחת חינוך מצוה תכט שנראה שגם עובר במצות עשה כמוש"כ הרמב"ם פ"ז ה"א מהלכות עבודה זרה - מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריה ואי אתה מצווה לרדוף אחריה בחוץ לארץ. אבל הכא הוא שהגברא עובר על החרם במה שהוא מחזיק בביתו עבודה זרה, אבל כאשר נמצא עבודה זרה בארץ ישראל המצוה הוא לבערה ויש מצוה להרחיקה ולא רק שיש איסור על הגברא להתקרב אלא גם מצוה להרחיקה. ומשא"כ בחרם יש איסור על הגברא לעבור על החרם. אבל יש בזה גם משום ביטול מצות עשה.

ולפי"ז א"ש מה שכתוב שאם עבודה זרה באה בגבולה אין איסור של התרחקות במרחץ שגובל עם עבודה זרה

ולפי יסוד הנ"ל יש להסביר את מש"כ במשנה בעבודה זרה מ"ד: שאל פרוקלוס בן פלוספוס את ר"ג בעכו, שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר ליה, כתוב בתורתכם: לא ידבק בידך מאומה מן החרם, מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי אמר לו: אין משיבין במרחץ. וכשיצא, אמר לו: אני לא באתי בגבולה, היא באה בגבולי, אין אומרים: נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי, אלא אומר: נעשה אפרודיטי נוי למרחץ. ולכאורה באיסורי הנאה לא שייך מי בא בגבולה אם היא באה או שהוא בא סו"ס הרי זה נהנה מן העבודה זרה, אבל אם נאמר שהגדר באיסור הנאה מעבודה זרה אינו איסור הנאה כמו כל האיסורי הנאה אלא הוא איסור לעבור על החרם והוא איסור התקרבות בזה יש לומר שאיננו מתקרב שהרי היא באה בגבולו ולא שהוא בא בגבולה. ולכן לא שייך את האיסור.

- א. מצות עשה לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד את כל עבודה זרה שבו שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא בארץ מצוה לרדוף רמב"ם פ"ז ה"א ובשו"ע י"ד קמו סעיף יד מצוה על כל המוצא אלילים שיבערם וה"ה לכל הנעשה בשבילה אבד תאבדון את כל המקומות ובסעיף טו וצריך לשרש אחריה ולכנות להם שם ופירש הט"ז בשם המהרש"ל שרק בארץ ישראל והט"ז כתב לאו דוקא. בשם המהרש"ל והרמב"ם ובביאור הגר"א בארץ אפילו אם לא יכולנו חייבו לבער ובחוץ לארץ בכל מקום כבשנו וכת הסמ"ע מצות עשה יד שבארץ ישראל לרדוף אחרי הואעג שלא כבשנו.
- ב. לכנות לה שם גנאי הט"ז הנ"ל שלא דוקא בארץ ישראל אבל הש"ך כתב בנקוה"כ שיש לומר שרק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ.
- ג. משכירין להם בתים בארץ ישראל ובלבד שלא יעשו שכונה ואין שכונה פחות משלשה ואף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה התירו מפני שהוא מכניס לתוכה עבודה זרה שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך אבל משכיר בתים לעשותם אוצר (רמב"ם פ"י ה"ג ד). בשו"ע קנא סעיף ואף במקום שהתירו רק לאוצר אבל לא לדירה מפני שמכניס לתוכה אלילים בקבע והרמ"א כתב שהאידינא נהגו להשכיר אף לדירה כיון שאין נוהגים להכניס עבודה זרה לבתיהם והש"ך סק"ז תמה ע"ז שהאידינא שמכניסים בקביעות את הע"ז שלהם ודוחק לומר שהבזמן הזה לא עובדים עבודה זרה ולכן כתב שסומכים האידינא על אידך שינויא משום שיד האומות תקיפה אף נפל ביתו של אין מוציאין מן השוכר ולכן חשיב כקנין גמור כ"כ הרא"ש פ"א סי' כב והובא בטור והראב"ן כתב שנותנים מס אינו מיוחד לישראל וכן שיטת ר"י ורבנו חיים לרבינו אלחנן.
- ה. ובביאור הגר"א סק"ז שהאיסור הוא רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ והביא את הר"ן שכל האיסור שלא יהיה בבית הוא אסמכתא ואיסור דרבנן ומדאורייתא רק כאשר מביא ומכניס הישראל ולכן אסור רק בארץ ישראל שמצוה לשרש אחריה ולכן אסור כאשר הגוי מביא כיון שצריך להרחיק ולשרש אחריה.
- ו. השוכר בית מן הגוי יש להחמיר שלא יניח עבודה זרה של הגוי ופירש הגר"א סק"ח שיש להמיר בכל דין של שכירות קניא ולא קניא לחומרא שגם אסור שיהיה מונח בביתו המושכר לגוי וכמו"כ כאשר הוא שכר מן

כ. מדרש תנחומא פרשת ויצא שאין השכינה שורה בבית שיש בו צורת עבודת כו"ם שנא' (שמות כ) בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו', תדע לך שכל זמן שהיה אברהם דבוק ללוט לא היה הקדוש ברוך הוא נגלה עליו, כיון שפירש ממנו נגלה עליו, כא. מדרש תנחומא (ורשא) פרשת מצורע בשעה שנצטרע נעמן ונתרפא ע"י אלישע הנביא התחיל נעמן ליתן כסף וזהב ודורונות לאלישע ולא רצה לקבל עליו, היה גחזי משמש לפני אלישע ראה את הכסף ואת הזהב ואת הבגדים אמר הנה חשך אדני את נעמן הארמי הזה מקחת מידו את אשר הביא חי ה' כי אם רצתי אחריו ולקחתי מאתו מאומה (מלכים ב ה) בודאי מומו לקח, שנאמר (שם /מלכים ב' ה') וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם ויצא מלפניו מצורע כשלג, למה לפי שכתוב (דברים יג) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם והיה מלך ארם ונעמן שר צבאו עובדי ע"ג וכתוב ולא תביא תועבה אל ביתך

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

הגוי יש להחמיר שלא ישאר בביתו העבודה זרה של הגוי. ולדברי הרא"ש שהדבר תלוי אם בחוץ לארץ חשיבא כקנין ודאי שיש להחמיר את דברי הרא"ש שהוא קנין. משום שיד האומות תקיפה. ז. וכל שכן שאין לדור בבית העומד שם עבודה זרה על פתח (שו"ת דבר שמואל סי' ט). ח. אסור להשכיר לגוי בית דירה אפילו או קטן כתיבה קטנה ואפילו חדר אחד שהוא צר ולא נוח לגור ירושלמי פ"א ה"י. ט. האיסור רק לבית דירה ולא לעשית אוצר ואם מכניס ע"ז לאוצר בתוספתא ב ג מבואר שאין איסור ובתוס' פירשו משום שאין מכניס בקביעות לאוצר או משום שאין נקרא ביתך משום שאין גרים שם תוס' שם בשם הרא"א. י. מה השיעור של עבודה זרה כמו שהאיסור הנאה הוא בכל שהו כך גם האיסור להכניס הוא בכל שהו (אבי עזרי ע"ז פ"ח ה"ז). יא. ולענין הנאה אם יש איסור ומלקות גם שלא כדרך הנאתן משום שלא כתוב לשון אכילה והשיעור הוא בכל שהו כמוש"כ המהרש"ל בשבועות כג: והמהריב"ל שם. דכל מקום שאין שיעור אפילו שלא כדרך הנאה ולדברי התוס' שהאיסור הוא מזבחי מתים הוא בשיעור של כזית (מנחת חינוך תכט). יב. מתי נחשב הוא עבודה זרה אצל גוי משעה שעשאה הרי הוא עבודה זרה, ואפילו אם ישראל עשה לגוי נמי נחשב הוא עבודה זרה מיד אבל ישראל שעשאה לעצמו אינו נאסר עד שיעבדנו, וחש"ו שאין להם דעת אין עבודתם כלום ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו של קטן צ"ע מנחת חינוך שם. יג. כשמכניס לתוך ידו בבית הלוי ח"א מז כתב שאם האיסור דאורייתא יהיה אסור אבל אם הוא איסור דרבנן רק בבית ולא בשאר מקומות. יד. המחזיק את הע"ז או מכניסה עובר גם בעשה של אבד תאבדון ורוצה בקיומה אסור כמוש"כ ע"ז לב וכ"ש כשעושה מעשה (מנחת חינוך תכט). טו. האיסור להכניס עבודה זרה או להנות אינו בבן נח וגם אי הוה אבזרייהו אין על בן נח מנחת חינוך תכט טז. דעת הריטב"א ע"ז כא שהלאו הזה כולל ב' אופנים איסור הנאה מעבודה זרה ומהכנסת עבודה זרה לבית וכ"כ הרמב"ן בחי' על ע"ז שם אבל בפירושו על התורה דברים ז' כו שהאיסור הוא רק איסור הנאה וכתב שכל האיסור להכניס לביתו הוא על דעת להנות ולולי דמכניס לביתו ע"מ להנות אינו נחשב איסור דאורייתא ובשירי מנחה פירש משום שדמי לכהן גדול שמקדש אלמנה ובעל לוקה אף על הקידושין וה"נ גם כאשר נהנה לוקה על הכל. יז. צפוי עבודה זרה כשם שעובר באיסור לא ידבק בידך ה"נ יעבור על האיסור של לא תביא תועבה אל ביתך, ואין מקום לחלק בזה מנחת חינוך מצו תכח והרמב"ן בלא תעשה קצו כתב שמשמשי לא היו בכלל תועבה לביתך ומנחת עני לבעל היד דוד כתב שבצפוי אע"ג שהוא עבודה זרה כיון שהוא נכתב בפני עצמו אין עליו שאר הלאוין. יח. מסכת דרך ארץ פרק היוצא וכל גסי הרוח נדמין לעבודה זרה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, ולהלן הוא אומר תועבת ה' כל גבה לב, מה תועבה האמורה כאן עבודה זרה, אף תועבה האמורה להלן עבודה זרה. יט. במדרש תנחומא פרשת מצורע לפי שכל העובדי כוכבים בני נדות ונקראו שקץ טומאה ותועבה וחרם כע"ז שלהם, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך (שם /דברים ז כו).

סוגיות בהלכה

האם הדלקת בבית האכסנאי שוה להדלקה בבית ובדין אשתו מדלקת עליו

בגמרא בשבת כג. אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמרינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ופירש רש"י בתר דנסיבי ופעמים היינו אכסנאי ללמוד תורה עלי בשבילי בגו ביתאי בביתי.

הרמב"ם כתב כשאין לו בית מדליק אצל האכסנאי

והנה הרמב"ם לא כתב שהוא הלכה דוקא כשאשתו מדלקת עליו אלא כל שמדליקין עליו בביתו וכך כתב פ"ד הי"א אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק במקום שנתארח בו, אין לו בית להדליק עליו, צריך להדליק במקום שנתארח בו ומשתתף עמהן בשמן ואם היה לו בית בפני עצמו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין עכ"ד. והנה למה כתב אין לו בית להדליק עליו צריך להדליק וכו' הלוא הוה מצי למימר אם יש לו בית אלא שאין לו מי שידליק עליו כמוש"כ בגמרא דכל זמן שלא נשא אשה אבל משכנשא אשה, והטור תרעז כשכתב את ההלכה וכן בשו"ע שאם מדליקין עליו בביתו אין צריך יותר היינו לא ואמאי הוצרך הרמב"ם לומר שאין לו בית.

אפשר להדליק כאשר אין לו פרסומא ניסא המנהג להדליק בכל ענין אצל האכסנאי

ובב"י הביא בשם המהר"י אבוהב ז"ל שכתוב בארחות חיים הלכות חנוכה אות יג שמי שהלך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה אע"פ שאין לו בית מיוחד, שמענו שהר"ר משולם היה נוהג להדליק ולברך זכר לנס, ובד"מ כ"כ בכל בו ומי שבא בספינה או שהוא בבית גויים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדליקין עליו בגו ביתיה לא בעי לאשתתופי, דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו, וכ"כ המרדכי סי' רסז ובדרכי משה נוהגין אע"פ שיש לאדם אשה שמדלקת עליו בביתו כשלומד חוץ לעירו או אחרים מדליקין, וכ"ז צ"ע הרי כיון שנפטר איך יכול להדליק ולברך. ובאמת במ"ב תרעז ס"ק טז הביא מחלוקת גדולה האם יכול להפקיע מעצמו את ההדלקה של ביתו, שלדעת הב"י והמהרש"ל והפרי חדש אינו יכול להפקיע מעצמו את הדלקת אשתו, בביתו ורק אם יקדים בזמן שאשתו תדליק יותר מאוחר והוא ידליק קודם אבל בלא"ה אינו יכול ויש שסוברים שיכול כמוש"כ בס"ק טו שם בשם המ"א בשם המהרי"ל והלבוש. עכ"פ אבל מותר לו לכתחילה להדליק במקום אחר ולא לצאת ידי חובה במה שמדליקין עליו בבית.

מהו עיקר החיוב של נרות חנוכה דוקא בביתו

ונראה שיש כאן מחלוקת ראשונים גדולה האם עיקר מקומו הוא בביתו או שהוא רק שיכול לצאת גם בשם ואינו חייב להדליק בכמה מקומות אבל אם רוצה יכול להדליק במקום אחר, וכשיש לו עדיפות יכול להדליק במקום אחר ולא צריך שיהיה דוקא לכתחילה בביתו,

מדברי הרמב"ם נראה שיש להקפיד שידליקו עליו בביתו אפילו אם אינו נמצא שם בכ"ז יש לו לעשות שידליקו עליו בביתו ולא לסמוך על ההדלקה של עצמו אצל האכסנאי שהדין הזה של אכסנאי אינו הדין לכתחילה, ולכן כתב הרמב"ם שרק אם אין לו בית אבל אם יש לו בית יש לו לחזור אחרי ההדלקה בביתו אע"ג שהוא אינו נמצא בו, אבל דעת המרדכי הכל בו וכל הנך ראשונים שלא הזכירו זאת סוברים שאין הבדל בין אם מדליקין עליו בביתו או שהוא מדליק אצל אכסנאי ויכול לכתחילה ללכת ולהדליק במקומו.

האם החיוב על בית או על הגברא

ונראה שהמחלוקת תליא האם החיוב הוא על הבית או שהוא חיוב הוא על הגברא דאם נאמר שהוא חיוב על הבית מסתבר לומר שתמיד יש עליו דין שבביתו ידליק אבל אם הוא חיוב על הגברא בזה יש לומר שכשם שיכול לצאת ע"י מה שמדליקין בביתו כך יוצאים כאשר הוא מדליק אצל האכסנאי ע"י שמשתתף בשמן שזהו מה שמייחס אליו את ההדלקה דעת הרמב"ם הוא שהוא חיוב על הבית ולכן יש לו להדליק לכתחילה בביתו. והדין אכסנאי אינו ביתו ממש, ונפ"מ שאם הוא חיוב על הגברא ורק המקום הוא הבית אם כן כאשר אין לו בית צריך הוא לקנות בית או לשכור דירה כדי שיהיה מדליק נרות חנוכה אבל אם אין לו בית מתבטל ממנו מצות נר חנוכה אבל אם נאמר שהוא חיוב על הבית כמו שבמזוזה אינו חייב לקנות בית בשביל שיהיה לו מצות מזוזה גם אין חיוב לקנות בית בשביל נרות חנוכה וידוע בשם הגריש"א זצ"ל שסבר שהחיוב על הגברא והוא חייב לקנות בית כדי שידליק נרות חנוכה, ובתוס' בסוכה מו. מש"כ הוא מדויק כדבריו שכתבו שכיון שאין מקיימים מי שאין לו בית תקנו חז"ל שיברך על פרסומא ניסא ברכת הרואה והרי לא תקנו שיברך כאשר רואה מזוזה ועל כרחך שהחיוב הוא על הגברא ובשם הגרחק שדייק שם שהחיוב על הבית.

השפ"א חקר בזה וכתב כמה נפ"מ

ובשפ"א חקר בענין זה עיין בדבריו שבת דף כא עמוד ב וכתב כתב שם - ויש לעיין אי המצוה נר א' בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהי' די ולפ"ז אפשר דגם ב' בעלי בתים הדרים בבית אחד די להם בנר אחד והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל שהוא כדי לעשות המצוה בממונו אבל מדינא יוצא או נימא דהמצוה על כל אדם אלא דבעה"ב מוציא כל ב"ב אבל א"כ קשיא פשיטא דכל מצוה יכול להוציא חברו [אכן הר"ן פ"ק דפסחים כתב דכיון דצריך להשתתף בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו אין המצוה יכולה להתקיים ע"י אחר ומשו"ה מברך להדליק ע"ש ומשמע דמדינא אינו יוצא בלא שיתוף אך אם הוא סמוך על שלחן בעה"ב א"צ שיתוף כמ"ש המג"א ריש (סי' תרע"ז) בשם המהרש"ל ע"ש] ונ"מ לפי הנ"ל במהדרין אי כ"א מצי לברך דאי מטעם שליחות א"כ המהדרין אין מכוונים להוציא ורשאי כ"א לברך אבל אי המצוה רק על הבית וא"צ כוונה להוציא א"כ על מצות הידור בלבד א"י אי רשאי לברך הגם די"ל דכך תיקנו וגם זה בכלל המצוה ושייך עליו ברכה אף דאינו מחויב מ"מ שייך וציונו כדמצינו בכמה דוכתי [וכ"מ בתה"ד שהביא הב"י (סי' תרע"ז) ובט"ז שם] ולפ"ז יש לעיין במהדרין מן המהדרין אם שכח בליל ג' והדליק רק ב' ואח"כ נזכר אם ידליק עוד א' בברכה אי הוי לדידהו מצוה גמורה [עי' במג"א (סי' תרנ"א ס"ק כ"ה) ובמחה"ש (ריש סי' תרע"ו) מ"ש בזה] כמו דמשמע מהא דמברך כ"א לעצמו אף על גב דכבר יצא

בנר איש וביתו א"כ נראה דכך ה' המצוה להמהדרין א"כ מהדרין מה"מ נמי הכי הוא אבל א"כ יש להקשות לב"ה דמוסיף והולך אמאי ממעט זמן בכל הלילות הא ניתוסף מצוה חדשה בכל לילה והגם דברכת זמן אפשר היא על גוף החנוכה ולא על ההדלקה מ"מ היא גופא קשיא דעל מצוה חדשה מברכין זמן בכל מקום עכ"ד.

כמה חידושים שכתב השפ"א לפי יסוד הנ"ל ולהלכה אין פוסקים כן

אם כן סבר בשפ"א שאפילו אם מדליק אצל האורה חשיב הוא הדלקה אפילו אם לא ישתתף כיון שהחויב הוא על הבית, ויהיה פטור כאשר הדליקו עליו גם כאשר אינו משתתף מכיון שהדליקו בבית זה, ומבואר מתוך דבריו שכאשר מדליקין בבית אינו צריך בכלל להתכון להוציאו אלא עצם זה שיש הדלקה בבית. ואפילו אצל האכסנאי וזה ודאי לא משמע שמעיקר הדין יוצא אלא נראה שזה אינו נחשב ביתו ורק התחדש שיש דין של הדלקה גם כאשר אינו ביתו, ובזה צריך להשתתף אבל כאשר מדליקין עליו בביתו עצם מה שהוא בביתו הרי זה מהני ואפילו אם לא מדליק בשמן שלו מ"מ מה שמדליקין בביתו מועיל וכל מה שצריך להשתתף הוא כאשר אין מדליקין עליו בביתו ובזה החיוב שיודלק מתוך ממונו אמנם בדברי הר"ן בפסחים משמע שגם באם הוא נמצא בביתו יש לו להדליק רק מממונו שכתב שכל הדלקה הוא ע"י ממונו וילף לה מהכא ולכאורה לפי הנ"ל אינו ראייה שבהדלקת אכסנאי הכי הוא.

ולשון הרמב"ם משמע שהחויב על הבתים

ומעתה אם נאמר שדעת הרמב"ם שהחויב על הבתים א"ש וכך הוא באמת לשון הרמב"ם שהחויב הוא שבבתים יהיה הדלקה, וז"ל, בפרק ג הלכה ג ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. ובפרק ד ה"א כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, 'מצוה שיהיה כל בית ובית' מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. הרי שלשונו שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד. הרי שהוא חויב על הבית. ומשום זה אכסנאי אינו נחשב כביתו ולפיכך בכל ענין יש לו להקפיד אם יש לו בית להדליק בביתו. ואם נאמר שהוא חויב על הבית אין לו חויב לקנות בית אלא הוא כאשר יש לו בית כמו שחייב במזוזה ואינו צריך לקנות בית כדי לעשות מזוזה אלא שיש חויב על הבית, אמנם מדין אכסנאי יש ללמוד שיש חויב גם להדליק נרות חנוכה שהרי זהו מש"כ שיש להדליק נרות חנוכה כאשר אין לו בית. ונחשב שאין לו בית ולא נחשב שהאכסנאי הוה ביתו.

הרמב"ם והטור לשיטתם אם שמדליק מפני החשד יתכון כבר לצאת

והנה לשונו של הטור שאם יש לו פתח פתוח לעצמו, אינו יוצא במה שמדליקין עליו בביתו ולא במה שישתתף עם בעל הבית אלא צריך להדליק בפתחו ומלשונו משמע 'שאינו יוצא' שלא כדברי הרמב"ם שכתב שכאשר יש לו פתח בפני עצמו יש לו להדליק מפני העוברין,

ולשון הר"ף מפני החשד וכך היתה גירסתו. ולכאורה גם בזה הם לשיטתם דלדעת הרמב"ם מה שמדליק בפתח בפני עצמו אינו הדלקה שלו שמקיים בה את המצוה אלא הוא רק מפני החשד אבל יוצא ידי חובה בהדלקה שמדליקין עליו בביתו, אבל הטור למד שכאשר יש עליו חשד ונמצא כאן התקנה היתה שלא יצא ידי חובה אלא בהדלקה שלו, כיון שבעצם אינו מדליק בכלל אם כן אם הוא מדליק שידליק כבר בחיוב ולא יצא ידי חובה וגם זה הוא משום שסובר שאין הבדל בין ההדלקה הזאת להדלקה של ביתו. והנפ"מ הגדולה הוא אם נוסע מביתו לשבת ומדליק במקום שנמצא לכתחילה יש לו להדליק בביתו ולא במקום שנמצא או שלא ינסע דהרי עיקר המצוה הוא בביתו, אבל לדעת הטור יכול להדליק במקום שנמצא אם אין חשד.

מה דין של שותפות בשני בעה"ב בבית אחד

ונראה שיהיה בזה עוד נפ"מ דהנה עיין בטור שכתב בשם הגאון שאם בני החצר ביחד מדליקין נר אחד גם מועיל במה שמדליקין בפתח החצר מבואר שאינו חייב לכל בית ובית ולכן מדליקין בפתח החצר. וזהו חייב על הגביר ויכולים להשתתף בנר אחד, וזהו חידוש גדול והביאור הלכה כבר דן בזה אם כל הדין של השתתפות נאמר על זה

ובמאירי הביא מחלוקת על עיקר הדין אם מדליקין עליו בביתו צריך להדליק כאן מפני החשד כשיש לו פתח נפרד, דשמא בכלל אין כאן חשד משום שכאשר מדליקין עליו בביתו כולם יודעים שאינו גר כאן ומה שלא מדליק הוא משום שמדליקין עליו בביתו והוסיף להביא מחלוקת ראשונים מה הדין אם צריכים להשתתף בסמוך על שולחן אביו, וז"ל המאירי שבת כג., - אכסנאי חייב בנר חנוכה ומ"מ אינו צריך להדליק לעצמו אלא שישתתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן בד"א כשאינו פותח דלת לעצמו אבל אם פותח דלת לעצמו אף על פי שאוכל ושותה עמהם חייב להדליק ומ"מ אם היה נשאו שנמצא קובע בית לעצמו בעיר אחרת אף על פי שאין לו בית בזאת העיר אינו צריך אף לשתוף שהרי מדליקין עליו בביתו, ואפי' פתח דלת לעצמו שאינו דומה לחצר שיש בה שתי רוחות שצריך להדליק בשתייהן שזה אינו אלא מפני שאין העובר בזו יודע בשל זו, והוא שאמרו שברוח אחת אינו צריך שאין חשד בדבר שמרגישים הם שעל האחרת הוא סומך וחוקרים עליו ואף בזה חוקרים הם עליו ויודעים שעל ביתו הוא סומך, ויש חולקין לומר שאין ביתו מפקיעו אלא כשאינו פותח פתח לעצמו ולענין שיתוף הא כל שפותח לעצמו מדליק מפני החשד והדברים קרובים:

מחלוקת ראשונים אם השתתפות מועילה לעיקר החיוב

ואחר כך הביא את המחלוקת אם צריכים להשתתף או לא כאשר הם כמה בעה"ב - חכמי התוספות כתבו ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן א' אפי' בן גדול ונשאו בבית אביו צריך להדליק או להשתתף וזו השניה מיהא אינה נראית כלל שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום, ומ"מ אף הם כתבו שצריך ליזהר בשיתוף זה שלא ידליק זה לילה אחת וזה לילה אחרת אלא יהא השמן משותף בכל לילה ולילה או יתן לו פרוטה לזכות לו חלק שם בכל הלילות ואלו ודאי דברים ברורים: עכ"ד והיינו שכאשר הוא מבני בית לא צריך בכלל להשתתף, וכאשר הוא כמה בעה"ב ואינו

מבני הבית צריך להשתתף. אבל למעשה מועיל השיתוף בכמה בעה"ב והביאור הלכה תרז (ד"ה עמו) הביא את הפמ"ג שהסתפק בזה אם די בשתוף דאפשר שצריך כל אח מינא להדליק ובשלו ובאורח אפשר שהקילו והביא בזה מחלוקת אחרונים בין הלבוש לבין הפרי חדש שלדעת הפרי חדש צריך להדליק בנפרד והביא כן בשם מ"מ בפרק ד' מהלכות חנוכה ומדברי השלבי לקט חנוכה סי קפה משמע שיכול להשתתף גם בבית אחד, ובאמת כך מוכח בטור בשם שר שלום שאנשים רבים הדרים בחצר אחת שותר הדין שמשתתפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל אחד ואחד, הרי לפנינו שאפילו כמה אנשים ואפילו בחצר שאין שום שייכות בין זה לזה יכולים לצאת ע"י שתוף. ובפשטות המ"מ הוא לשיטת הרמב"ם משום שלדעת הרמב"ם כל ההדלקה של אכסנאי הוא הדלקת בדיעבד אבל מעיקר הדין יש להדליק בביתו, ורק שחזל תקנו שיש לצאת ידי חובה ע"י הדלקת אכסנאי כאן הוא נחשב כמשתתף בהדלקת המצוה של בעה"ב שהרי אינו בית שלו ורק הוא בית של בעה"ב רק חז"ל חייבו להשתתף בקיום המצוה של השני ובזה מועיל השתתפות של פרוטה אבל כאשר הוא שותף גמור והוא בית ידידה ודאי שצריך להדליק בנפרד אבל לדעת הטור הדין של אכסנאי הוא קיום גמור של המצוה ומשום זה שחזינו שיוצאים ידי חובה בפרוטה יצאו גם כאשר הם שותפים בבית.

אותיות נקנות בכתיבה ומסירה

בגמרא ב"ב (עז). אמר אמימר הלכתא אותיות נקנות במסירה, דבמאי דפליגי רבי ורבנן לעיל עו. האם אותיות נקנות במסירה לחודיה או שצריך כתיבה ומסירה לא כתיבה לחוד ולא מסירה לחוד מהני אלא צריך שיהיה כתיבה ומסירה ע"ז אמר אמימר שהלכתא אותיות נקנות במסירה, אמר ליה רב אשי לאמימר גמרא או סברא אמר ליה גמרא אמר רב אשי סברא נמי הוא דאותיות מילי נינהו ומילי במילי לא מיקנין ולא והאמר רבה וכו' גירסת הרשב"ם הלכתא אותיות נקנות במסירה, אבל התוס' (ד"ה אמר אמימר) לרת ולרי נראה דגרסינן אין אותיות נקנות במסירה כרבנן דהכי הלכתא, ולפי דברי הרשב"ם מה דקאמר סברא הוא דאותיות מילי נינהו ומילי במילי לא מקניין מילי היינו השטר שהוא נקרא י"ל והוא מכירת השטר ולכן לא מועיל שטר לקנות שטר אחר אלא ע"י מסירה, אבל התוס' מפרשים להיפך בתוס' (ד"ה אותיות) דמה שכתוב בגמרא ה"נ מסתברא דמילי במילי נינהו היינו שהמסירת השטר קרוי מילי דקאמר ליה קני לך שטר זה דהיינו מילי בעלמא אבל כשכותב שטר בשמו על השעבוד אין לך מעשה גדול מזה, והרא"ש הוסיף (סי' ד') לפירוש ר"ת הכי פירושא, מילי במילי לא מקנו דהא דאמר ליה קני לך שטר זה דהיינו מילי ואע"ג דמסר לו האותיות לא חשיבא המסירה מעשה אלא לגוף הנייר ועיקר קניית השעבוד אינו אלא במאי דאמר ליה קני לך איהו וכל שעבודיה ואינו מועיל אלא אם כן כתב לו לשון זה והיינו מעשה ואותיות דקרוי ליה מילי לגבי לוקח קרוי ליה מילי, לפי שלא נכתב השטר על שמו, ולא נתחייב לו הלוה בשטר, אבל בשטר שכותב המלוה ללוקח לא מקרי מילי, וכתב הרא"ש ואומר אני שזה מוכיח על גרסת ר"ת ז"ל דאין אותיות נקנות במסירה דהשתא ניחא דיהיב רב אשי טעמא למה אין מסירה לבדה מועלת עד שתהא כתיבה עמה משום דמילי במילי לא מקנו אבל אי גרסינן אותיות נקנות במסירה אז לא יהיב רב אשי טעמא למה מסירה לבדה מועלת אלא שנתן טעם למה אין צריך גם

שטר ומפרש לפי שאין תועלת בשטר ואין זה טעם למה מספיק מסירה, דאיכא למימר דאע"ג דעיקר הקנין במסירה ואין תועלת בשטר מ"מ בעינן גם שטר עם המסירה משום דליהוי קנין אלים למיקני השעבוד כי היכי דלפי מ"ד דאין אותיות נקנות במסירה ועיקר הקנין בכתיבה דהוי מעשה ואפילו הכי בעינן גם מסירה עכ"ד הרא"ש. והרז"ה במאור ביאר דברי הרי"ף וכתב שקניית השטר מילי נינהו לראיה שבו ולא לגופו ולהכי צריך לומר קני לך הוא וכל שעבודיה דביה, ואילו היה אומר בעל פה נמצא זה מקנה במילי, הלכך צריך שיכתוב וימסור כי היכי דתיהוי קנייה אלימתא.

לדעת ר"ת צ"ב אמאי מסירה חשיבא מילי

והנה כל שיטות הראשונים בסוגיא זו צ"ב, דעת הרשב"ם שחשיב הוא השטר מילי ומילי את מילי לא מועילים גם צ"ב דהוא מילי ולמה מילי את מילי לא מועילים הרי מילי את הקרקעות ואת העבדים הרי הם קונים ואמאי לא יקנו מילי אלו אע"ג שהוא מילי מה גרע במה שהוא מילי כדי שלא יקנו אותו זה קונה וזה נקנה, ומ"מ מובן ההגדרה שהשטר נקרא מילי משום שכל מהות השטר הוא ע"י מילי הכתובים בשטר, אבל מה שכתב ר"ת לומר שהמסירה נחשב מילי משום שהוא צריך לומר קני לך וכל שעבודיה שביה, דזה נחשב מילי הוא תימה שהרי כל מה שאומר קני לך איהו וכל שעבודיה, הוא רק בשביל להגדיר מה הוא קונה ולא שהמילים הללו הם המקנים, כמו שכשואמר בקנין חזקה לך חזק וקני וכי האמירה הזאת היא הקונה, ולמה החשיב את מסירת השטר מילי, וכותב השטר נחשב כמעשה, הרי מסירה גם הוה ליה מעשה וכמוש"כ הרשב"ם, דהקונה הוא המסירה והוה מעשה שפיר ולמה נחשב לדעת ר"ת מילי.

רוב דעות הראשונים כדברי ר"ת דהלכתא אין אותיות נקנות במסירה

ודעת הרמב"ם כדברי הרי"ף שצריך כתיבה ומסירה ואינו מועיל מסירה לחודיה והלכתא דאותיות אינן נקנות במסירה וכ"כ בהלכות מכירה בפ"ו ה"א כיצד יקנה השטר שיכתוב לו המקנה קנה שטר פלוני וכל שעבוד שבו וימסור לו השטר ונמצא שנקנה בכתיבה ומסירה ואינו צריך עדים לענין קנייתו אבל צריך עדים לענין התביעה שהרי הנתבע אומר לו מי יאמר שבעל דברים שלי כתב ומסר לך. וכן דעת הר"ח הובא ברא"ש דסובר, ורוב מוחלט בראשונים סברו הכי, וכדברי הרשב"ם סובר רב יהודאי גאון, ודברי הרי"ף ור"ת וסיעתו וכך סוברים כל הראשונים בסוגיא הרשב"א ריטב"א דגרסינן הלכתא דאין אותיות נקנות במסירה וצ"ע.

מסירה אינה מעשה כלפי השעבוד אלא כלפי הנייר ורק ע"י האמירה נהפך להיות כלפי השעבוד

ונראה בביאור דברי ר"ת כך, שבכל מעשה קנין של משיכה או מסירה וכן כל כיוצא בזה, כל הקניין הוא רק על היכן שהמעשה נעשה בו, וכיון שהמעשה שנעשה רק במילים שכתוב בשטר ורק בנייר שכתוב בשטר, [ועיין לשון הרמב"ן (ד"ה והא) במש"כ לחלוק על תוס' שצריך שיהיה משיכה בשטרות ולא מועיל מסירה וכתב דאין מסירה ומשיכה שייכים בכלל בשטרות שאין גופן מכור וקנוי וראיה שבהן אינה נמשכת ומוגבהת במשיכתן לפיכך לא הצריכו בהן הגבהה ומשיכה ותקנת חכמים שיקנה משעה שהוציא

הלה ראיותיו מתח ידו וגמר והקנה לו הובא בקצוה"ח סו סק"ח [נמצא שאין כאן מעשה על השעבוד שעליו מעיד השטר, כי זה איננו דבר שנמצא בגוף השטר אלא השטר הוא המעיד על השעבוד אבל השעבוד הקרקע לא נמצא בשטר וכיון שהוא צריך לקנות את השעבוד ולא את גוף השטר שהוא ניירא בעלמא נמצא שהמעשה מצד עצמו אינו כלום ורק ע"י המילי מתיחס השטר לשעבוד ולכן הוה מילי המסירה לדעת ר"ת. וזהו גם מש"כ הראשונים הרשב"א הריטב"א והר"ן שאם עשה קנין חליפין לקנות את השטר וכל שעבודו לא מועיל אע"ג דאמרינן סתם קנין לכתובה עומד, דחשיב רק מילי משום שאת השעבוד עצמו אי אפשר לקנות ורק ע"י שטר והשטר עצמו הוה ניירא בעלמא נמצא שרק ע"י מה שאומר קונה ומתוספים המילים לקנין השטר כדי שיהיה מתיחס הקנין לשעבוד שכתוב בשטר, וזהו מה שכתב הרז"ה דקניית השטר 'מילי' נינהו לראיה שבו ולא לגופו, והמוכר 'צריך' לומר קני' לך הוא וכל שעבודיה' וכאשר היה מסירה של השטר חשיב גם שיש בזה מסירה כלפי השעבוד ע"י המילי שמוסיפים נמצא שאין המסירה מצד עצמה כלום 'מה מועיל מה שאמר' הרי אין כאן כלום. ולפיכך ע"י מה שכותבים שטר השטר חשיב כמעשה נמצא שהמסירה בהדי השטר חשיב שיש בכאן מעשה ולא רק מילי שהופכים את המסירה למסירה של התוכן שכתוב בשטר דהיינו את השעבוד שכתוב בשטר, ולא רק הניירא בעלמא. ולכן חשיב השטר המעשה של המילי במקום מה שאומר והמסירה קונה את הכל.

ולפי"ז צריך תחילה לכתוב את השטר שע"י זה נחשב שיש כאן מסירה בהדי מעשה לקנות את השעבוד והריטב"א חולק

ולפי"ז היה מסתבר לומר שיהיה כותב את השטר ואחר כך מוסר את השטר הנמכר, אבל אם נמסר השטר הנמכר קודם ואחר כך כתב את השטר בזה אינו נחשב כמסירה, דאז מסירת השטר הנמכר כמסירת גם השעבוד של השטר ולא רק את הנייר שהוא מילי בלבד, אבל בשו"ע סימן סו סעיף ד כתוב להיפך שיש מי שאומר שצריך את מסירת השטר קודם כתיבת השעבוד, והרי כיון שבזמן המסירה של השטר לא היה עדיין כתיבת שטר אם כן המסירה לא הוה אלא מילי בעלמא ואם כן איך מועיל הכתיבת שטר שאחר כך הרי אחר כך כבר לא עושה מעשה מסירה, ומקור הדברים הוא בדברי הנימו"י (לט לדפי הרי"ף) והובא בב"י שצריך מסירת הנייר קמי כתיבת השעבוד משום שהשעבוד לבדו אינו נקנה קודם שיזכה בשטר חוב כיון שהשעבוד לא מהניא לגוף הנייר ואע"פ שמוסר לו אחר כך כיון שלא קנה בשעה שמסר לו השטר כתיבה השתא במה יקנה הלכך צריך שימסור לו שטר חוב ואחר כך יכתוב לו שטר השעבוד, ולכאורה לפימשנ"ת להיפך היה צריך לכתוב את השטר ואחר כך למסור שבזה ניכר שהמסירה הוה מסירה של השעבוד, והכוונה הוא מסירת השטר של השעבוד שצריך להיות אחרי שמסר את השטר הנקנה, ודבר זה צ"ע, ובסמ"ע כתב סקט"ו שיכול למסור בידה והש"ך כתב שנראה מדברי הנימו"י שודקא קודם וכן משמע בלשון הריטב"א בקידושין מז: שיש למסור קודם וצריך להקדים המסירה שהשטר עיקר והוא גורר השעבוד ולכן טוב יותר למסור בתחילה ואחר כך לכתוב לו קני' לך איהו וכל שעבודיה כך נראה, ולפי הדברים שנתבארו הוה להיפך. ומדברי הרמב"ם נראה שאדרכה יש לכתוב את השטר קודם ולמסור אחר כך רמב"ם הלכות מכירה פרק ו הלכה יא וכיצד יקנה השטר, שיכתוב לו המקנה קנה שטר פלוני וכל כ השעבוד שיש בו וימסור לו השטר ונמצא שנקנה בכתובה

ומסירה. ובפשטות לשונו משמע שהמסירת שטר על השטר הוא קודם ואחר כך מוסר את השטר והביאור בזה כמושנ"ת שאז נחשב שהמסירה עשתה את הכל.

דעת הריטב"א שהקנין נעשה רק ע"י השטר קנין ולא ע"י המסירה

ועיין בריטב"א הנ"ל מז: שביאר את הדברים וכך כתב שם, וצריך להקדים המסירה 'שהשטר עיקר והוא גורר השעבוד' ואם הקדים כתיבה לא הועילה כתיבתו, והא דאמרינן עד שיכתוב וימסור לאו דוקא אלא לומר לך דלא סגי במסירה עד שיכתוב עמה, וכן כתיבה ומסירה דאמרינן בכל דוכתא פירושו כתיבה שעם מסירה, וכל שכתב ולא מסר לא קנה כלום, אבל מסר ולא כתב במתנה קנה הנייר מיהת אלא שיש לו להראותו בבית דין לזכותו של זה כשם שמוציא שאר ראיות מדין עדות, עכ"ד ומבואר מדבריו שאדרכה העיקר מה שעושה את הקנין הוא לא המסירה אלא מה שעושה הוא קנין השטר מכירה. ונראה שהסבר דברי הריטב"א והנימו"י הנ"ל הוא, שבכל מקום יש חילוק בין קנין של כל הקניינים לקנין שטר, דבכל הקניינים הוא רק מעשה ואינו עושה מעשה אלא הנייר שטרא ולא חשיבא כלל מעשה קנין ביחס לשעבוד, ולכן צריך שיהיה כתיבת השטר בעצמו שקנין שטר הוא שמוסר לו את הבעלות בעצמה על השעבוד באמצעות עדות על השטר, כי העדות הוה נתינת הקרקע 'בפועל' על השעבוד דבמה שיש לו עדות על זה קרקע הוה ליה קנין ביחס לממון שנמצא בתוך השטר. אבל בשאר קניינים כמו מסירה אינה כלוםל ביחס לשעבוד רק ביחס לנייר ודוק. ומה שצריך להקדים את המסירת שטר היינו שכדי שהשטר קנין יהיה מתיחס לשטר שנמצא אצלו להיות בעלים מוחלט על השטר שהוא הבעלים לא רק על הנייר אלא על השעבוד שכתוב בתוך השטר, וע"י השטר נעשה הכל ולא ע"י המסירה, ואם כן יש לפנינו שני צדדים האם המסירה היא העיקר ולדעת הריטב"א וסיעתו העיקר הוא השטר שהוא גורר את השעבוד ומסירה לאו דוקא.

ומשום זה כתוב בשו"ע שם סעיף ב שאם מסרו את השטר והקנו לו את השעבוד בקנין, וכתבו שטר על השעבוד הזה אינו כלום כי הקנין אינו כלום והשטר הוה רק שטר ראיה עד שיכתוב שטר שעבוד 'שע"י' השטר הוא עושה את הכל', וזה גם מועיל כאשר היה כן למרות שהמסירת שטר הראשון לא היה בתורת קנין אלא רק עשה קנין על מש"כ בתוך השטר. וזה מתאים לדברי הריטב"א הנ"ל.

אמנם בסמ"ע שם הביא את דברי בעל התרומות שער נא ח"ג סעיף ד שהדר בעי לקנות מיניה דמזכה ליה שטרא דמסר ליה, משמע מדברי בעל התרומות שצריך להקנות לו את השטר הנמסר ועל כרחך שע"י מסירת השטר השני הוא שמועיל הכל. ולפי"ז מש"כ הראב"ד הובא בטור שאם כתבו לו שטר שקונה את השטר וכל שעבודיה דאית ביה ומסר לידו את השטר הזה ולא היה השטר הנמכר בידו וקנו מיידו שמוכר לו את השטר פלוני כתב הראב"ד שקנה משום שהחליפין הן במקום המסירה כמו שאר המטלטלין שנקנין בחליפין כך גם החליפין שקונה את השטר הרי הם מועילים והכתיבה הוה לקנות את השעבוד שבו, וזה מתאים אם נאמר שהשטר הוא המשעבד, אבל הרמב"ן כתב שאינו מועיל אלא אם כן 'ימסור' לו גופו של שטר ובכתיבה, ומדברי הרמב"ן נראה שהמסירה היא המקנה, ולכאורה גם לדברי הראב"ד מוכרח

שהמסירה היא הקונה, דהרי הכתיבה היתה קודם מסירת השטר ואיך מועיל, והרי נתבאר בדברי הריטב"א שאינו מועיל רק ע"י השטר כאשר כבר היה בידיו השטר הנמכר, ומשמע שאפילו לא היה בידיו וגם הרמב"ן שחולק וסובר שצריך שיעשה מעשה מסירה בידיו, משמע שאינו חולק על זה שיכול להקדים את הכתיבה ולמסור אחר כך רק שסובר שכיון שהמסירה היא הקונה אינו מועיל אלא ע"י מסירה ממש כיון שהוא קנין ולפי"ז אדרבה צריך שיהיה הכתיבת שטר קודם המסירה וזהו דברי הרמב"ן. ובשו"ע הביא את שההלכות הללו ביחד שיש מי שאומר שאם הקנהו לו בחליפין אינו נחשב כמסירה דהיינו דברי הרמב"ן ולכאורה דברי הרמב"ן הם מתאימים אם המסירה היא הקונה ולפיכך צריך שיהיה הכתיבה קודם ולא המסירה קודם שלא כמוש"כ השו"ע בתחילת הסעיף.

מסירה משמע בשו"ע שהוא קנין מסירה

ולכאורה הדבר מפורש שהמסירה הוה קנין מסירה ולא רק שיהיה בידיו, שכן בתוס' לעיל עו. (ד"ה אי כרבי) כתבו שמסירה דשטרות הוה כעין מסירה של ספינה אבל אומר ר"י דאי אפשר לומר כן דלא מצינו מסירה אלא בספינה ובעלי חיים אבל שטר מטלטלי לא מיקנו במסירה ופירשו התוס' דמסירה של אותיות הוא צריך משיכה וכן מבואר מתוך הסוגיא בפרק מי שמת שצריך משיכה ביחד עם המסירה ואע"ג שבכל מקום משיכה לבד מועיל אבל הכא צריך מסירה מיד ליד ולכן קרי ליה מסירה והכא בעינן טפי כדי לקנות שעבוד שבתוכו ועוד כתב שבעינן מיד ליד משום שצריך דעת אחרת מקנה אותן כמו שאר מסירות לאפוקי מפקיד שטרותיו שאין מחזיק בהן קונה מה שכתוב בתוכו כיון למסירה שאין דעת אחרת מקנה אותו. עכ"ד וכן הוא בטור סימן סו סעיף ט וכן הובא בשו"ע סעיף ט שהאי מסירה דשטרות צריך הגבהה עמה או משיכה דבעי מסירה עם המשיכה ולא דמי לכל משיכה שלא צריך מסירה מיד ליד אבל בשטרות בעינן כדי להעדיף ולעשות קנין חשוב טפי משאר דברים כמוש"כ התוס' הנ"ל. הרי מבואר להדיא בדברי התוס' דהמסירה קונה אמנם התוס' יתכן שכתבו זאת רק למסירה לדעת רבי דקונה לחודיה, אבל בדברי הטור כתוב שגם להלכה המסירה שקונה בהדי כתיבה דהוה 'קנין מסירה' או קנין משיכה בהדי מסירה וקנין עדיף של משיכה עם מסירה, ולפי"ד הריטב"א מה שעושה הוא רק השטר כלפי מה שקנה במסירה ולא המסירה עושה חזינן שסוברים הראשונים שהמסירה עושה, וזה צ"ע הרי אם המסירה הוה הקנין איך נוכל לומר שיש להקדים את המסירה קודם הלוא הכתיבה הרי קודם לאו כלום הוא והשטר עושה את הכל ובשלמא אם נאמר שהמסירה עושה את הכל א"ש. ולכאורה איה"נ שכל דברי הראשונים הנ"ל הוא לפי מה שיש להקדים את השטר כתיבה קודם והמסירה היא שקונה לדעת הריטב"א אינו כן ומה שהביא יש מי שאומר זהו דעת יחיד אבל לא קיי"ל הכי.

שטר הפקר לא צריכים שטר כתיבה ואינו קונה רק משום שאין דעת אחרת מקנה

והדבר מפורש בהמשך דברי השו"ע סעיף ט שצריך דעת אחרת מקנה במכירת שטרות ולכן הזוכה בשטר הפקר שחבירו הפקיר שטרו אינו קונה ע"י מלוה הכתובה בו כיון שאין דעת אחרים מקנה, והקשו האחרונים הרי אין כאן כתיבה ומהי"ת שיועיל משיכה, והביא הש"ך ס"ק כה קושיא זו וכתב בשם שו"ת מהר"ם לובלין סי' כב שכתב ליישב דכל מה שצריך כתיבה הוא רק מצד המוכר במקום

ששייך לומר שישאר לו שום זכות לבעל השטר בשטר אבל כאשר הפקיר את כל שטרו שנתרוקנה כל זכותו של בעל השטר מהשטר חוב לגמרי הוה אמינא שהזוכה בו קונה השעבוד שבו, הרי לן שע"י המסירה הוא קונה את הכל ורק חסרון צדדי של דעת אחרת מקנה, והש"ך תמה על המהר"ם לובלין דלא נהירא והרי אפילו אמר לו להדיא איהו וכל שעבודה אינו מועיל ע"י משיכת ומסירת השטר, ומי גרע מהמפקיר ולכן כתב דמירי שכתב לו בשטר שנשתעבד לכל מי שיוציאו אפילו בל אכתיבה. עכ"פ לדעת המהר"ם לובלין ודאי שיסוד הדין שאפשר לקנות ע"י מסירה לבד והמסירה היא הקונה.

והפוסקים דנים אם בכלל צריכים למסור את השטר שכתבו

וכן במש"כ השו"ע סעיף ב שצריך שיכתוב את השטר ויש מי שאומר שצריך שיבוא לידו אותו כתיבה, והש"ך שם ס"ק יא כתב חיפשי ולא מצאתי שצריך שימסור אבל מסתבר כן דכיון שאין אותיות נקנים אלא בכתיבה אותו שטר דמי לקרקע שניקנית בשטר דבעינן שיגיע השטר לידו כדקלמן סי' קצא ולפי"ז כתב השטר לא צריכים שיהיה חתימת עדים בתוך השטר כמוש"כ לקמן קצא שכתב על הנייר שדי מכורה לך נתונה לך קנה אע"פ שאין שם עדים, ותימה מה החידוש בזה ומוכרח שהיה מקום לומר שלא יקנה ובזה קמ"ל הש"ך שהשטר הוה שטר מכר, ולפיכך צריך שיהיה מסירה של השטר, ולפי הנ"ל שהמסירה קונה יש לומר דמה שצריך שימסור שכדי שיהיה השטר שלו ובזה המסירה תועיל צריך שימסור לו את השטר.

גם ראייה ממש"כ שקטן יכול למכור את השטר

ובקצוה"ח שם סק"ה כתב להוכיח שאין השטר קונה שהרי מפורש לקמן סימן רלה סעיף א שקטן אם ירש מאביו שטר חוב דינו כמטלטלין ויכול למכרו או ליתנו לאחר והקשה הקצוה"ח איך יכול הרי שטרות צריכים כתיבה ולא מהני שטר מקטן כמוש"כ השו"ע סעיף ה ואין קונין מיד הקטן כלום ועל כרחך שעיקר הוא המסירה ולפיכך זה אפשר לכתוב כזאת כתיבה בשביל הקטן נמי ועיי"ש בנתיב"מ שענה על זה שיכול הקטן לכתוב בכתב ידו וזה הוה שטר אע"ג שאין עליו עדים ותמה עליו הקצוה"ח במשובב שהרי מפורש בשו"ת הרא"ש שיכול למכור שטר בעדים אפילו היה קטן. עכ"פ מכל הנ"ל נראה שהמסירה של השטרות הוא המקנה ולא השטר עצמו. וזה מתאים שיהיה כתוב בתחילה שטר ואחר כך יעשו את המסירה לקנות.

אגב מהני נחלקו הראשונים מדוע אם משום השטר שכתבו על הקרקע

והנה בגמרא אמרינן דאגב שאני ולא נחשב הוא כמו מילי במילי, ופירשו התוס' דאלים קנין אגב כמסירה גמורה שהרי אפילו דבר שאין נקנה בחליפין נקנה באגב כמסירה גמורה וחשיב כמסירה ומשיכה והגבהה, וצ"ב הכונה בזה הרי הוא קונה את השטר וצריך שיהיה כתיבה נמי ואין כאן כתיבי. אם כן למה לא נחשב כמילי דלפימשנ"ת השטר שכתוב על שמו בזה נחשב שהוא נותן לו את הבעלות שיש בתוך השטר ע"י השטר, אבל כאשר הוא מוסר לו את השטר ע"י אגב למה הוא נחשב שיש כאן על הבעלות שיש בתוך השטר. הרי משמע שקנין חליפין או קנין כסף אינו מועיל בשביל לקנות את השטר, רק קנין אגב מה התוספת של קנין אגב שיקנה

ומשום זה קנין אגב איננו הוראת בעלות בלבד אלא הוא שנקנה ממילא ואיננו טפילות כמושנ"ת, שהתורה חידשה שאפשר להעביר ממונות אפילו ללא מעשה קנין אלא כאשר מעביר ממון באמצעות המעשה קנין נמצא שהוא מעביר לו ממון ואז יכול להעביר גם את המטלטלין, ויש לו כח להעביר את הממון את הממון. אבל אי אפשר להעביר אלא את הראיות ולא את גוף השעבוד.

לסיכום: נחלקו הראשונים להלכה אם קיי"ל דמסירה לחוד קני הרשב"ם פסק שנקנות במסירה אבל רוב הראשונים ר"ת הרי"ף הרמב"ם הרא"ש הטור ושו"ע סי' סו שאינו נקנה אלא ע"י כתיבה ומסירה, ובגדר הדבר יש מחלוקת אם הגדר שהמסירה קונה אחרי הכתיבה או להיפך שהמסירה קודם והכתיבה שאחריה היא הקונה דעת הריטב"א נראה שהכתיבת השטר קונה אבל מדברי הרמב"ם ועוד הרבה ראשונים משמע שהמסירה היא הקונה ויש תנאי שיהיה כתיבת שטר קודם.

ביטול הגט האם מועיל

בגמרא גיטין לב: בביטול הגט פליגי רב ששת ורב נחמן אם חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו, ומקשה מאי שנא מביטול שליחות ומפרש התם דיכול לבטל משום דאתא דיבור ומבטל דיבור אבל הכא נהי דבטליה מתורת שליחות גיטא גופא מי קא בטיל, וברש"י פירש שגט שהוא בעין מי פסיל, משמע מלשון רש"י שאינו יכול לבטל את הגט, ובגליון רע"א ציין לדברי הרשב"ם ב"ב מ: (ד"ה גילוי מילתא) דגם משמע שיכול לבטל את הגט בעצמו, והתוס' (ד"ה התם) כתבו שלפי מש"כ בגמרא הכא משמע שאינו יכול לבטל בכלל משום דהתם דיבור ודבור אבל הכא לא, משמע שאינו יכול לבטל אבל מסוגיית גמרא בקידושין נט: התם נהי דבטליה מתותר שליחות בתורת גט לא בטליה משמע שהוא משום שהמציאות שלא התכוון לבטל אבל אם היה מתכוון לבטל הרי זה בטל, והרא"ש (סי' ד) בסוגיא הכא כתב שאפשר להשוות את שני הסוגיות דהכוונה בסוגיא בקידושין שבתורת גט מי בטליה ואינו יכול לבטל משום שאינו יכול לבטל ממילא ודאי שביטל רק בתורת שליחות. ומ"מ כתב שודאי שאי אפשר להכריע ולא להשתמש עם גט שכבר ביטלו אותו.

קושיית הר"ן שאמאי חרס אינו מתיחס לגט עצמו ובגמרא שרק לשליח

והר"ן כתב שודאי אינו יכול לבטל שאם כן יכול לבטל איך קאמר בגמרא שכאשר אמר חרס וכיוצא בזה שיהיה יכול לחזור ולגרש בו, הלוא אם אמר שיהיה חרס פשיטא שהוא מתכוון לבטל את הגט לא את השליח, ובשלמא אם נאמר שהוא אינו יכול לבטל ממילא אמרינן שסתמא דמילתא ביטל רק את השליחות אבל אם נאמר שהוא יכול לבטל את הגט מהי"ת לומר שהוא מתכוון לבטל את השליח, גם הריטב"א הביא את קושיא זו והביא שבסוגיא בגיטין שכאשר קודם הנתינה אמר ודאי שהוא אינו גירושין משום שביטל את הנתינה אבל כאשר הוא עכשיו רוצה להשתמש עם הגט אין בזה ביטול ולא חשיבא ביטול. והקשה מזה טובא על דברי הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ו הכ"א) שפסק שכאשר אמר לבטל את הגט עצמו הגט בטל והרי הוא כחרס הנשבר ואי אפשר לחזור ולגרש בו, ובחי' הריטב"א הביא גם קושיא זו וכתב שדעת הרמב"ן והרשב"א

את השטר וכל שעבודיה טפי מאשר הקנין חליפין שאומר שהוא קונה אותו וכל שעבודיה דביה. והר"ח פירש (הובא ברבינו יונה הרשב"א הר"ן והריטב"א), דנחשב שיש כאן גם שטר וגם מסירה משום שהרי הוא קונה את הקרקע וכתוב בתוך השטר על הקרקע שהוא מקנה לו את השטר וכל שעבודיה דאית ביה אם כן הוא גם מוסר לו את השטר ע"י האגב וגם יש לו שטר על זה שהרי כתוב בתוך השטר מכירה כן, ולדברי הר"ח הקנין לא נעשה ע"י השטר שכתוב אלא ע"י הקנין אגב ובכ"ז מועיל השטר כדי שיהיה הקנין אגב מועיל ביחס לשטרות, וזה מתאים למשנ"ת שהמסירה קונה, וכ"ז אבל כל הראשונים לא משמע שפירשו כן אלא שהקנין אגב הוא קנין אלים מצד עצמו ולא צריך שיהיה קונה את הקרקע ע"י שטר דוקא אלא אפילו אם יקנה את הקרקע בכסף או כל כיוצא בזה אמרינן קנין אגב לקנות את השטר וכן משמע ברמב"ם פ"ו הי"ד המקנה לחבירו קרקע כל שהו ומשמע שאפילו ללא שטר, וצ"ב.

קנין אגב הוא אינו דין במעשה של המקנה אלא בדבר הנקנה שנוטפל לקרקע

ונראה שהקנין אגב איננו שהוא הסכמה לקנות את ע"י שקונה את הקרקע יש בכך מעשה הקנאה על הדבר אלא שהשטר הרי הוא טפל לקרקע וכאילו נמצא בתוך הקרקע הזאת ובטל אליו, ומשום זה המעשה הוא על כל התוכן של השטר, אבל כאשר הוא עושה קנין חליפין הוא קנין ישירות על השטר והוא מעשה קנין ואין מעשה קנין מועילים לשעבודים וכל כיוצא בזה רק על הנזיר, והוא ליה מילי, אבל באגב היינו משום שהמטלטלין טפלין לקרקע וממילא הוה המעשה חזקה על כל התוכן שיש בקרקע משום זה הוה לי קנין אלים. והנה הרמב"ם פ"ו הי"ד כתב שנראה לי דגם זה יכול למחול אחר שמכר, ונראה שהסבר מש"כ הרמב"ם שיכול למחול דהיה סברא לרמב"ם לומר שיהיה הקנין אגב קונה את השעבודים מדאורייתא כמושנ"ת משום שהכל טפל לקרקע ויש בכאן קנין גמור וע"ז כתב הרמב"ם שנראה שגם זה הוא רק מדרבנן ולא קונה מדאורייתא, ולכן מועיל מחילה כמוש"כ הרמב"ם לעיל פ"ו הי"ב שיסוד הדין מה שמועיל מחילה כיון שהקנין שטרות הוה דרבנן ולא דאורייתא.

אמנם זה גופא צ"ע הרי כיון שמועיל קנין אגב על השעבודים אמאי הוה רק מדרבנן, ולשון הרמב"ם לעיל הלכה יב שאין מועיל קנין שטרות מדאורייתא משום שאין הראיות נקנות אלא גוף הדבר הקנוי בלבד לפיכך המוכר שטר חוב לחבירו עדיין יכול למוחלו ואפילו יורשו מוחלו, דהיינו שקנין שטר אינו אלא על הראיות, ולכאורה כל משנ"ת הוא שהכתיבת שטר הוא שהוא מוסר לו את הבעלות עצמה ולא רק את הראיות ולכן הוה שטר, אם כן למה כתב הרמב"ם שהוא קונה רק את הראיות ונראה שדעת הרמב"ם שהקנין הוא באמת רק על הראיות והקנין הוה מדרבנן ומה דקרי ליה הגמרא למסירה מילי ולענין קנין שטר מעשה הוא לא משום שהקנין שטר הוה על התוכן שיש בתוך השטר כי לעולם אין קנין על התוכן שיש בתוך השטר אלא רק על הראיות וזה מועיל מדרבנן, אמנם מעשה קנין בלבד על הראיות לא כלום ומעשה שטר על הראיות הוה מעשה אלימא, משום שמעשה הוה רק הוראת בעלות ולא שייך בעלות על ראיות, אבל שטר הוא כמושנ"ת בעלות עצמה אם כן נחשב הוא בעלים על הראיות אבל רק על הראיות ולכן אינו קנין דאורייתא אבל מדרבנן ע"ז הוא גם קונה את השעבוד ולכן מועיל מחילה,

מצוה לדבר ואחרי שעשה ונתן לו שם ציצית כבר יש לו שם ציצית ואינו יכול לבטל ממנו את השם הזה.

ולפי"ז אפשר שיש לומר שכאשר אמר שיהיה כחרס, מפרשים זאת על השליח, משום שבשליח כאשר הוא מבטלו הרי הוא בטל וכמאן דליתא דאין כאן שליחות אבל כאשר מבטל את הגט אינו מבטל את החפצא של הגט אלא הוא רק מבטל את הלשמה של הגט שע"י"ז אינו יכול לגרש משום שיש תנאי שיגרש בגט שנעשה לשמה.

הדין של מזוזה אינו צריך עיבוד לשמה

וראיה לזה שיסוד הדין הוא שנותן שם לחפצא הוא מש"כ הרמב"ם פ"א הי"א מהלכות תפילין שבמזוזה אין דין לשמה על הקלף, ופירש הרמב"ם בתשובה משום שהמצוה אינה על הגברא אלא שיש דין על הבית שיהיה בו מזוזה ומי שאין לו בית אינו חייב במזוזה ובחי' רח"ה תמה על סברא זו, וכתב שהוא רק פירכא כדי שלא ילמדו משם למצות מזוזה שיצטרכו שיהיה לשמה אבל לא שהוא סברא מצד עצמה, וזה דוחק לכאורה, ואפשר לומר שהמצוה של מזוזה שאני שהוא מצוה שבבית יהיה כתוב מזוזה שהריכתיב וכתבתם על מזוזות בעצמן שיהיה כתוב על הבית בעצמו ורק הגמרא מפרשת שם שאינו כתוב על הבית עצמו אלא כתוב על קלף ואת הקלף נותנים בבית, אבל יסוד הדין שהוא יהיה בבית כתוב על הבית פרשיית מזוזה, ומשום זה לא מסתבר לומר שיהיה צריך שיהיה הקלף מקבל 'שם' ע"י הלשמה משוםש הדין הוא שיהיה כתוב על הבית. והיינו משום שיסוד הדין של לשמה הוא לתת שם מצוה לדבר ובדבר שאינו שייך לומר עליו שהוא גוף המצוה כגון הבית למזוזה ממילא על כרחך שאינו צריך לתת לו שם מצוה.

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 דהאינדא כל עד כותי פסול ואפילו בגיטין נשים משום מש"כ בחולין ו דלא זזו משם עד שעשאום כעבודי כוכבים גמורים בין לשחיט בין יין נסך ואפילו יתן רשות ולבטל רשות דינן כגויים וכ"ש לעדות דינן 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 מזויף בתוכו בלבד שהרי נתנו את הגט אשה לפני עדי מסירה ופסול משום מזויף

שלא התבטל לגמרי ומדברי הרמב"ם נראה שהביטול חל ואינו יכול לחזור ולגרש בו והביא ראייה מהגמרא בפרק הנזקין נה שאם אמר לעדים ראו גט וחזר ואמר כנסי שטר חוב בטולי בטליה קמ"ל משמע שאפשר לבטל ולכאורה ראייה לדברי הרמב"ם כתב הריטב"א שיש לומר שכאשר הוא ביטל את הנתינה שמקודם שאני וזה ודאי שמועיל אבל כאשר לא ביטל את הנתינה שהרי עכשיו חזר בו ועושה נתינה מעלייתא בזה אינו ראייה שהגט אינו גט ולא יכול לחזור בו ומ"מ כאשר לפני שכותב מוסר מודעא על כתיבת זה מהני ואינו גט מכיון שהכתיבה מתחילה לא היה כתיבה כראוי. אמנם קושיא זו של הראשונים על דברי הרמב"ם צע"ג.

תליא אם על הברייתא של חרס ע"ז אזיל הגמרא אם חוזר או לא

ובגליון רע"א בסימן קמא סעיף סו כתב שהר"ן הביא את סוגיית הגמרא דחוזר ומגרש בו על הברייתא דקאמר גט זה יהא חרס וכו' וע"ז מפרש שהוא אינו בטל בתורת שליחות אבל לדעת הרמב"ם י"ל שהברייתא איירי בבעל עצמו שיש לו גט תחת ידו, ובזה ודאי שיהיה בטל לגמרי אבל מה דחולקים רב נחמן ורב ששת הוא על גונא שאמר בטל הוא שכתוב במשנה וע"ז מפרשים שהוא מתכון לבטל את השליחות ולא את הגט אבל כאשר אמר חרס ודאי שהוא התכון לגט ויהיה בטל ובאמת הרמב"ם בעצמו כשכתב את ההלכה הזאת הוא כתב את המקרה של חרס וכו' כאשר הוא מחזיק בידיים של הבעל וכאשר היה אצל שליח כתב שאם אמר הגט הזה שהשליח מחזיק יהיה בטל בזה הרי הוא אינו יכול לחזור ולגרש בו.

אמאי יכול לבטל ולמה לא דמי לספר תורה

אמנם קשה הסברא איך אפשר לבטל גט ואילו את ספר תורה אי אפשר לגרש, וכבר הקשה זאת התוס' (ד"ה רב ששת) וכתב שבגט כל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה, ודבריהם צ"ב. והוכיחו שודאי שיש סברא לבטל שהרי דעת רב ששת שאינו חוזר ומגרש בו ואע"ג שלענין ספר תורה ודאי שהוא אינו יכול לבטל את הספר תורה. ובתוס' לקמיה (ד"ה התם) הקשה ממש"כ לעיל יח שאם חיישינן שמא פייס יכול לבטל וקשה לפי רב נחמן שאינו יכול לחזור ולבטל ותרצו דכל זמן שלא חתמו עדיין אפשר לחזור ולבטל וצ"ב הסברא.

דיני לשמה של גט חלוקים מדין לשמה בכל התורה

ואפשר לומר שיש חילוק בין כל דיני לשמה כגון ציצית ספר תורה תורה ותפילין לבין גט לשם האיש והאשה, שיסוד הדין של לשמה בכל התורה הוא לתת 'שם' של הדבר כגון לתת לו שם ציצית מצוה או תפילין או ספר תורה, אבל בגט אינו צריך לשמה בשביל לתת לו שם גט, אלא עיקר ההלכה של לשמה הוא כדי שיהיה המעשה גירושין נעשה לאיש והאשה הזה לגירושין וכן שהמעשה יהיה מעשה גירושין אבל לא בשביל שיהיה שם גט לשטר זה. ומשום זה יכול לבטל משום שאם כן הרי הוא נחשב שכל זמן שלא נגמר המעשה עדיין הוא צריך להעשות שע"י שהשטר נעשה לשמה המעשה יהיה 'מעשה גירושין' כמו שחזינן לקמן פ"ו: אימא דאמר ר"א דבעינן כתיב הלשמה נתינה לשמה מי בעי. הרי שהיה צד לומר שנתינה לשמה צריך נמי והיינו משום שכל דין הגט לשמה הוא בשביל שהמעשה יתפרש למעשה גירושין לאיש ואשה זו. וזהו הדין על כן יכול לבטל זאת, אבל בציצית ובכל הדברים הוא לתת שם

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 כתבוהו 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 שבמציאות 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 אף להקל. וזכר לדבר, ראה ויתר גוים [חבקוק ג, ו] שהתיר להם ז' מצות [בבא קמא לה, 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 דפריך 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

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 והאידנא 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 אעשאו 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 הו' 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 הו' 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 ועשאו כעובדי כוכבים גמורים ודוחק לומר דוקא להחמיר שתהא שחיתתן אסורה וינם 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 מהמצות 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 בבת 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 בריבית: 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.

אלא דצע"ג בזה לומר דאם הפקיעו את הכותים אולי דינם הוא שעשאוהו 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 הלוא צריכים גירות ולא שמענו שיכולים להכניס את הגויים לכלל ישראל ללא גירות.

יש מי שאינו יהודי 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 הוה 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'.

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 אחוה 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 שייצא מלפני השליט, ואיתרע ביה מילתא בשמואל. על פנחס אחוה 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 אבליים. 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 דאמרין 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 עמודא 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 שמשתמשים 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 כשגג 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 לכל 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 אחרת ואף במקום שאין דרכא אחרת 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 מכשולים 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 חבריו אלא 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 לחבריו 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)

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 ועי"ז 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 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

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 לפניו אף עמהם עשה הקב"ה לפניו 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 וזוהו 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 השתחואה 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 להתגייר 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 להתגייר ולא יודעים שהוא חרדי שסובר כן יכול להתכוון שהוא מתכוון להתגייר 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.

הלכה בשעתה

נטילת ידיים לישן ביום

ובהשכים קודם אור הבוקר

בשו"ע או"ח סימן ד סעיף יד ההשכים קודם עמוד השחק ונטל ידיו יש להסתפק אם צריך ליטול פעם אחת כשיאור היום להעביר רוח רעה השורה על הידים והרמ"א כתב ויטלם בלא ברכה. ובביאור

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 מהנהגה וכ"ש שאסור לומר שהוא עובד לו שהרי מקבלו עליו באלוה. ובשם הרי"ף כתב שהוא מתכוון שהוא עובד 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 מתכוון 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 כרחק 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 לנורא גם כאשר מתכוון 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 אוכלה. 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 הגזול 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 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 כשלוש 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 משתחווה 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

דחייב בארבעה דברים דהתם נמי פושע הוא כיון דחזייה דעיילא איבעי ליה לעיוני.

הראשונים מקשים דבראחו ודאי צריך להתחייב בגלות

והתוס' (ד"ה חייב בארבעה) כתב שאם כן שראחו היה לו להתחייב גלות אע"ג שלא נתן לו רשות להכנס מידי דהוה אמסרה בו לצאת גבי נפח בסמוך דחייב גלות מאחר דלא הוי שוליא דנגרי אע"פ שנכנס ברשות כיון דחזייה, ופירשו דגם אם ראהו אם שלא ברשות יש לו לחשוב שהוא כבר יצא אבל כאשר נתן לו רשות יש לו לחוש שמא לא יצא ודמי טפי ליער כי בטוח הוא שלא ימהר לצאת, כיון שנכנס ברשות אבל אם נכנס שלא ברשות בזה מסתבר שיצא ולכן הרי זה פטור מן הגלות ולא דמי ליער נמצא לפי"ז לפי לישנא קמא פטור מד' דברים דיש לו לחשוב שהוא יצא אבל לפי לישנא בתרא חייב משום שראה אותו לענין ד' דברים הרי הוא פושע.

דעת רש"י שמדובר שראהו וחייב בנזק שלא ברשות ללישנא קמא ופטור מד' דברים

ובדברי רש"י שמדובר שראהו קשה כקושיית התוס' אמאי פטור מן הגלות וגם קשה אמאי ללישנא קמא באמת הרי זה פטור הלוא כיון שראהו ולא משמע שללישנא קמא לא ראהו וללישנא בתרא ראהו דלא משמע שיש איזה חילוק ביניהם. ובפשטות מדובר בשניהם או בשלא ראהו כמוש"כ הטור בשם הריב"א וכן הוא דעת הרשב"א כמו שיובא להלן, אבל בכ"ז סובר שחייב בארבעה דברים אע"פ שלא היה ברשות והוא נכנס שלא ברשות, וזה צ"ע אם לא ראהו אמאי שיהיה חייב הלוא לא היה ליה להסיק דעתו שיהיה כאן שיהיה חייב בד' דברים. הלוא כיון שנכנס שלא ברשות. והמ"מ כתב שכיון שכולם רגילים להכנס אצל הנגר הוה ליה שלא ברשות ולפיכך הוה ליה להזהר. והמ"מ הביא את שני הפירושים ולא הכריע בענין כך הובא בב"י. וצריך לומר לכאורה לדעת רש"י שיש לו להניח שיצא ולכן אע"ג שראהו הרי זה פטור וצ"ב סתימת הדברים.

הרשב"א הוכיח שמדובר שלא ראהו

ובחי' הרשב"א כתב שמדובר ודאי שידע ליה ובכ"ז ללישנא קמא הרי זה פטור מארבעה דברים אע"ג שנכנס שלא ברשות והקשה הרשב"א הלוא לקמן מה. אמרינן שנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות הזיקו בעל הבית פטור ואמר רב פפא לא אמרן אלא שלא הוה ידע ליה אבל הוה ידע ליה לאזוקי לית ליה רשותא והכא דבדידע ליה דאי לא ליפלוג וליתני בדידה ולמה שלא יהיה חייב, ותירץ בשם רש"י שהוא פטור מארבע הדברים אבל לא מנזק, ולכן פירש שמדובר שלא ידע ובכ"ז הרי זה חייב מכיון שהוא נגר שכולם מגיעים אליו אע"ג שלא ידע ליה, אבל בדברי רש"י שכתב שמדובר שידע ליה אמאי לא יתחייב לפי הלישנא קמא. ולדעת רש"י אם לא ראהו ודאי שיהיה פטור כמו נכנס שלא ברשות שיהיה פטור אם לא ראהו. ועל כרחך שמדובר שראהו וקשה אם מדובר בראהו אמאי במקום שנכנס שלא ברשות יהיה פטור לפי לישנא קמא. רק אם נאמר שללישנא קמא הרישא מדבר שלא ראהו ולכן פטור ולפי לישנא בתרא מדובר שראהו וכל זה דוחק ולא משמע כן בדברי רש"י. ומש"כ רש"י שיש לפרש דמש"כ שפטור היינו מד' דברים אבל בנזק הרי זה חייב, גם קשה אמאי אינו נחשב כמזיד ולמה נחשב הוא כשוגג. הרי הוה פושע גמור שהדין של ד' דברים כדי להיות חייב לא צריך שיהיה כוונה להדיא אלא אפילו אם הוא פושע גם חייב והכא הרי הוא פושע כיון שהלה נכנס ומסתובב הכא.

הזהירות הוא ביטול תשמישו של הנגר ובזה אינו מחוייב בזהירות של שמירת נזיקין

הגר"א כתב שודאי שאינו צריך משום שבזוה"ק קפד כתב בהדיא משום שינה דנשמתא נפקת, אם כן לא צריך כאשר קם קודם עלות השחר כיון שכבר נטל ידיו, ולפי"ז צ"ע כאשר היה ער כל הלילה גם לא צריכים ליטול ובסעיף יג כתב השו"ע שיש להסתפק אם היה ער כל הלילה האם צריך ליטול ידיו ולהעביר רוח רעה, דבשלמא הספק של נטילת ידים משום הדין והמצוה א"ש שיש להסתפק אם הוא משום בריה חדשה או משום שידיים עסקניות, דבבריה חדשה לא נעשה בריה חדשה ואם ניער כל הלילה לא נעשה ולדעת הרא"ש הרי היכא דלא נגע לא תקון וכתב הט"ז שיש לומר שלא פלוג בתקנתם וזה שייך רק מצד הדין אבל לא מצד הרוח רעה, ובדברי המ"א באמת משמע שכתב שניעור לא חיישינן וכתב זאת על מש"כ בשו"ע ולהעביר רוח רעה מידי ובלבושי שרד כתב שדהוא ט"ס שאינו עולה על רוח רעה שהרוח רעה הוא ספק אחר שאם רוח רעה הוא משום לילה או משום השינה ואם היה ער כל הלילה לא שייך בזה רוח רעה, ולפי"ד הגר"א אם כן לא שייך בכלל רוח רעה שהרי בזוהר כתוב שהרוח רעה באה רק משום שינתא, וכיון שהיה ער לא שייך וכן בקודם עמוד השחר ונטל ידיו הוא אותו ספק, ונפ"מ בזה שכאשר היה ישן בלילה ולא נטל ידיו בזה ודאי שהוא נטמא ע"י הרוח רעה, ובביאור הגר"א לענין שינה ביום כתב הגר"א סקטז שמשמע בזוהר שרק בלילה ולא ביום וכתב דיש לומר דלאו דוקא ואורחא דמילאת נקט והטעם משום שינה כמוש"כ הזהור רז א דיותר משתינ נשמינ טעים טעמא דמותא וכן משמע בגמרא בסוכה שאסור לישן ביום משום האי טעמא ובשערי תשובה סקטז הביא שהמהרשו הוכיח מהזוהר שישן ביום רוח רעה שורה וכ"כ מהר"ם די לונזאנו.

ולפי מה שהגר"א כתב כדבר ברור שיש רוח רעה ששורה על הידים גם בשינה בלבד אם כן ודאי שצריך לא להלך ד"א באם ישן בלילה ונתעורר, ולפימ' שמסיק הגר"א שגם ביום משמע שהוא משום השינה ואם כן גם ביום יש שלא להלך ד"א משום שהרוח רעה שורה ואין הבדל בין הרוח רעה של היום לבין הרוח רעה של הלילה. וכיום העולם אינו נוהג להניח מים לנטילת ידים סמוך למיטה כאשר הוא ישן ביום, וכ"ש כאשר הוא ישן בשבת גם לא נותנים מים ולכאורה אין מקום לחלק ויש להניח מים גם ביום. כאשר ישן יותר משיתין נשמינ ועיין בשערי תשובה כמה זמן זה שהוא חצי שעה. וכן ליטול לסירוגין שש פעמים כדי לסלק את הרוח רעה ולא לנגוע באוכלין. משום שלדעת הגר"א הוא בתורת ודאי ולא בתורת ספק בלבד.

הנכנס לחנותו של נגר

בברייתא ב"ק לב: הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות ונתזה בקעת וטפחה על פינו פטור ואם נכנס ברשות חייב מאי חייב ומפרש אמר רבי יוסי חייב בארבעה דברים ופטור מן הגלות, והיינו דאזיל על הסיפא שנכנס שלא ברשות וע"ז כתוב הוא חייב משמע שאם נכנס ברשות הרי זה פטור אבל ללישנא בתרא בגמרא אמרינן דנכנס שלא ברשות פטור אמר רבי יוסי בר חנינא חייב בארבעה דברים ופטור מן הגלות דהיינו שאפילו נכנס שלא ברשות הרי זה חייב בארבעה דברים, ופירש רש"י

להראות לכולם שהוא ששנה ופירש לא מחשיב את התורה ואת לומדיה ועשה שלא כדין ולא כחוק שהרי כל הנידון היה רק באיזה צורה לבצע את הבוררות הקודמת אבל לבטל אותה גמרי לא רק שהוא נגד התורה אלא גם נגד חוק החילוני שכיום הם בעצמם יכולים לומר ההיפך ממה שהם חושבים, וזה מראה את גודל הבזיון שעושים הערכאות ודורכים ורומסים ואין כל פה שיכול לבטאת את החילול השם הנורא שקרה בפסק הבוררות החילוני הנ"ל ושיש שחושבים שזכינו ויש דין ויש דיין.

ובגמרא שבת לב: **בעון גזל** הגובאי עולה, והרעב הווה, ובני אדם אוכלים בשר בניהן ובנותיהן, שנאמר שמעו הדבר הזה פרות הבשן אשר בהר שמרון העשקות דלים הרצצות אביונים אמר רבא: כגון הני נשי דמחוזא.

ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה חרב וביזה רבה, ודבר ובצורת בא, ובני אדם אוכלין ואינן שבעין, ואוכלין לחמם במשקל, דכתיב והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית וגו'. ואין ברית אלא תורה, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו' וכתוב בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים וגו' וכתוב **יען וביען במשפטי מאסו**.

איסור הליכה לערכאות

בגמרא גיטין פח: גט מעושה בישראל כשר ובעובדי כוכבים פסול ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישאל אותם לך, ומפרש בגמרא אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי 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 לפניך ולא לפני עובדי כוכבים, - דבר אחר לפניהם 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 לפניהם. 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 לפניהם לפניך ולא לפני גויים לפניהם 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 לפניהם 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

ונראה שאע"פ שמדובר שראהו אבל הנגר שמבקע עצים אינו חייב להזהר זהירות יתירה שהרי עי"ז מתבטל לו מלאכתו שצריך לעשות בזהירות יתירה ונמנעת עבודתו חלקית, ובזה יש לומר כמוש"כ בנתיב"מ בסימן קנה סקי"ח ביאורים הד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייבין בתשלומין, אבל הני דחשיב בפרק לא יחפור, הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות 'תשמיש זה ברשותו כלל', ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל בעשייה ובשמירה, **'ובביטול רשות'** לא חייביה רחמנא. וממילא ה"נ כיון שעי"ז שהוא נכנס שלא ברשות מתבטל הוא מתשמישו בזה לא חייביה התורה כל שלא מתכוון להדיא להזיקו. ולפי"ז הכא נמי יש לומר שהוא נחשב כמו שמבטל משמושו של הנגר ובזה התורה לא החשיבה זאת כמזיק. אלא דעוסק בשימושו.

גם יש בזה עוד סברא שהוא כמזיק ברשות

וביותר שכאשר נכנס שלא ברשות וכאילו נכנס על דעת שיוכל להפגע וזה ודאי שכאשר מתכוון להזיק הרי זה פטור אבל כאשר הוא נכנס על דעת והוא אינו מתכוון אלא רק שהוא אינו נזהר רק נוהג כמקודם אם כן כאשר נכנס הניזק הרי זה כאילו נכנס על דעת שיוכל להפגע, והוה ליה מזיק ברשות שיהיה פטור אמנם נתבאר לעיל שיש בזה מחלוקת ראשונים האם בחבלה שייך לומר מזיק ברשות אבל יש לומר דהכא כיון שהניזק בא להנזק בזה כו"ע מודו שאינו חייב על זה אפילו בחבלה. שנחשב שהוא גם אשם בדבר ולפיכך בזה יש לפטור גם כאשר ראהו כיון שהוא אינו עושה היזק בידים אלא רק מבקע כדרכו ולא נזהר יתר על המידה.

בשיטמ"ק משמע שזה סברא גם בשביל גלות

ובשיטמ"ק בשם הרי"ף הביא שודאי מדובר שלא ברשות ואם שלא ברשות וראהו פטור מן הגלות משום שנכנס שלא ברשות פטור מן הגלות אע"פ דראהו, ומשמעות דבריו שלא כדברי התוס' משום שהוא חשב שיצא שלא הוזכר בדבריו דבר זה וצ"ע מה הסברא כיון שנכנס שלא ברשות, ולפימשנ"ת יש לומר שאפילו בראהו בגלות הרי זה פטור מן הגלות כיון שנכנס שלא ברשות מפני שעל דעת כן הוה הכי ולפיכך נחשב הוא שגם הנכנס אשם שהרי הסכים שיעשה כן ולא יזהר שהרי נכנס שלא ברשות כהאי גוונא אינו חייב גלות. והיינו האם הדין הזה שהוא מתבטל משימושו גם יפטור מן הגלות או לא דלדעת זה יש לומר שכאשר הוא מתבטל משימושו בזה גם יהיה הדין שהוא יהיה פטור. ואפשר שלפי מה שמסיקים שהוא חייב בארבעה דברים אע"פ שאינו מתכוון משום שהדין הזה אינו הלכה בד' דברים שחיובו הוא כחיוב כופר כמושנ"ת בכ"מ, ובאמת מדויק בגמרא למה קאמר בגמרא שהוא נכנס וניזוק בארבעה דברים ולא איירי הכא בהכניס בהמה שלא ברשות דיש לומר שבבהמה כו"ע מודים שלא יתחייב הנגר כיון שבדיני ממונות לא יכול הלה לבטל את שימושו במקום זה וכיון שעי"ז שנכנס לרשותו מתבטל שימושו הרי הוא פטור.

איסור לדון בדיני ערכאות

לרגל החלטת הרשויות האחרונה שנעשה עפ"י ערכאות ושלא כדין תורה יש לחזק את השמירה על דין תורה ועל התורה בעצמה.

והעוול שנעשה כאן מרקיע עד לשמים - הרי כבר נפסק הבוררות ורק משום טענות ומאונות הוכרחו בבית ומשפט לדון בבוררות שאין לו שום תוקף גם מבחינה חוקית דן הבורר ורמס בכוונה תחילה לבטל את דין תורה שכבר נפסק ונתברר והתעלם לגמרי מהבוררות שנערכה עפ"י בית דין תורה כדי

שרק גוים ולא הדיוטות. וקשה מה"ת לומר כן הרי האיסור של לפני גוים 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 דין בערכאות, ובשו"ע אסור לדון בפני גוים ובערכאות שלהם פירוש מושב קבוע לשרים לדון בו אפילו בדין שדנים בדיני ישראל, ופירש הסמ"ע סק"ב ילפינו לה מדכתיב ואלה המשפטים לפנים ולא לפני גוים דמשמע אפילו אלו המשפטים בעצמן שדין דיני ישראל לא ישמע על פיהן לדון לפניהן.

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

ובתשובת הרשב"א ח"ו סי' רנד הובא בב"י סימן כו במעשה של אחד שמתה בתו ותבע את חתנו בערכאות להחזיר את הנדוניה באומרו שכיון שידוע שדנים בדיני הגוים 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 הגוים, באמת נראה לי דאסור לפני שהוא מחקה את הגוים וזהו שהזהיר התורה לפנים ולא לפני גוים ואע"פ ששניהם רוצים בכך הוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקת הגוים ובדיניהם ולא אפילו לעמוד לפנים לדין, אפילו בדבר שבדיניהם כדיני ישראל וכו' וללמוד מזה לילך בדרכי הגוים ומשפטיהם, - חס ושלוש 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 כדאיאתא 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 הגוים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגוים חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלוש שמא תחגור התורה שק עליהם עכ"ל. הרי להדיא שיש דין מיוחד בדיני גוים, וכל זה תימה רבה הרי הפסוק מדבר על הדיוטות כמו על גוים אם כן כשם שבהדיוטות לא אמרין כל זה, ה"נ בגוים מה"ת שיש איסור חמור כזה על גוים אם כל המקור הוא ממש"כ לפנים 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 עילויהו דינו דין, אבל לפני הגוים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינו באותו ענין: עכ"ל 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 לגוים רק ע"י בשליחותייהו והתקנה דרבנן

ובאמת בחידושי הר"ן סנהדרין ב: נראה להיפך ממש"כ הרמב"ן שהשווה את הדין של הדיוטות לדין של גוים, 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 הדין את דינם ואף ע"פ שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה אפילו הכי שלא יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי

יראתם או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות עכ"ל - אם כן מבואר בדבריו דהאיסור בהם שווה ובשניהם אינו יכול לקבל, וכתב שם לבאר שלמעשה בכ"ז יש חילוק בין גוים לבין הדיוטות, אבל לא שהאיסור בהם הוא איסור אחר, כי בעצם הוה אותו איסור, רק שהחילוק שאי אפשר לדון לפני גוים בכל ענין, ולפני הדיוטות יכול לדון ולא משום שהוא 'מקבל' על עצמו, אלא משום שההדיוטות יש להם דין שליחותייהו, ועל גוים אין שליחותייהו ממילא יש איסור חמור לדון אצלם, וכתב לבאר שם בארוכה שהשליחותייהו שכתוב בגמרא בגיטין פח: הוא כדי שלא יהיה איסור של לפנים ולא לפני הדיוטות, שזה מש"כ בפסוק אינו רק שאין להם כח לדון אלא גם שיש 'איסור' שהוא לקיחת הכתר של המומחין, וע"ז אמרין 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 דכותייהו. 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"ל -

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 ותיירץ 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 לפנים ולא לפני הדיוטות, ואם כן אף שיתקנו שיש כח לפסוק, אבל נשאר האיסור ללכת לפנים וממילא אינו כלום כשהלכו לפנים, ע"ז אמרין 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 לפנים, והראשונים הם הרשב"א והר"ן בגיטין כתבו, תירוץ 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"ז הר"ן יש חילוק בין הדיוטות לבין גוים משום שני דברים אחד שלא נתנו לגוים 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 חילוק בין גוים להדיוטות, אם שניהם שווים באיסור שעל הדיוטות מהני קבלו עליהו ועל גוים לא מהני.

ולכאורה י"ל כמוש"כ הסמ"ע סק"ג בשם רש"י על התורה שלמד מדכתיב כי כצורנו צורם ואויבנו פלילים כשאויבנו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם אם כן היה מקום לומר שלמדים זאת מהפסוק הזה ולא ממש"כ לפניהם ולא לפני הגויים, וקצת דחוק לומר כן ברמב"ן שלא הזכיר זאת, ובמיוחד בדעת הרמב"ם שלא הביא את הפסוק הזה, משמע שאין חילוק ואולי הטור שלא הביא את הפסוק של לפניהם 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 לפניהם בא על שני דברים על השבעים זקנים ועל האלוקים שכתוב בפרשה

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

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

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, ולפ"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 לזון 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 ומחתימים את הבאים לפניהם לדון בדין זה ומושב בית הדין הוא בזה הרי הם מבטלים את השם בית דין מעצמם, וחשיב כבאים לפני הדיוטות 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 לכח הכפיה שליכא 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 הדיינים המפורשים במקום אחר ומהיו בגיטין פירש בקונטרס דקאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר שהן הסנהדרין ונראה לפרש דבגין לענין מילי דכפייה איירי אבל אלוהים לאו במלי דעשוי מייירי 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

ולפ"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 ס"ק 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 שלוח 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 והוא 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 לעשויו. דכה"ג כתב מרדכי שלהי הגוזל קמא דאפי' במידי דדינו כל דאליהם גבר אין לתקוף ולאדם אחד על חברו על ידי נכרים כלל, דמכוער הדבר לעשויו 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 לכוף 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 לפניהם 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 ותבעו לפני דיני 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 כקבל 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 דיני 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 כמושנ"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 דיני גויים בערכאות שלהם פירוש מושב קבוע לשרים אפילו בדין שדנים כדיני ישראל ואפילו אם נתרצו ב' בעלי דנים 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 לנדותו ולהחרימו עד שישלך יד גויים מעל חבריו 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 דיני 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 דיני ישראל משום שבעל דינו אלם ואינו יכול להילך עצמו יתבעו תחילת לדיני 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 דיני 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 לפנייהם 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 ועושה 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 יוסר ח"א לו) אבל אם נשבע כבר נחשב שהפסידו כבר אין נזקקין לו וכן אם הוציא הוצאות כבר אין נזקקין לו (דברי חיים).

כד. פניה לעיריה שנוהגים כפי ערכאות וכפי החוקים בתשובות והנהגות ח"ה ס' שפב שיש בזה משום הליכה לערכאות אבל יש אומרים שאינן דינים ולא נחשב ערכאות ולכן מתירים ללכת למבקר העיריה להתלונן שאם חסר בטיפול בענין מסויים משום שאיננו ערכאות (הגרנ"ק זצ"ל) אם כן ה"ה גם לענין פקידים הנ"ל שישבור 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)

הלכות כתובות

בס"ד

הלכה ז

זמן נטילת העישור נכסים וכל הוצאות הנישואין¹ הוא רק משעת הנישואין ולא קודם לכן, ומ"מ בית הדין אומד את הנכסים ופוסק לה בית דין מה שראויה ליטול ונוטלתו בזמן הנישואין,² והוכיח מזה הר"ן שדעת הרשב"א שאין נותנים עישור נכסים רק מהקרקעות ולכן רק באמידניה יש לאמוד קודם אבל הר"ן כתב שנראה שאין מעריכים את השומא של עשירית לפי המטלטלין וגובים מן הקרקעות.³

הכנה לשבתא

סימן כט

המטלטלין כתב הטור הובא ברמ"א שם שיש לתת לו ה"כ לפי דעתו, אם כן וכי יש יסברא שהוא רצה לתת רק מקרקעות ואמאי יתנו לו רק מהקרקעות ללא שיש לנו אומדנא הלוא האומד הוא ברור שיתנו לו בכל ענין שיהיה ומכל שיעור שנשאר לו אם כן יגבו גם ממטלטלין וחזין מזה שכל שלא גילה דעתו אין את ההלכה הזאת והכל הוא תקנת חכמים בלבד אע"ג שאנו יודעים מה דעתו אבל כל שלא גילה דעתו להדיא נותנים לו רק עישור נכסים ומקרקעות. וצריך לומר שכך הוא תקנת חכמים שיהיה להם זכות מהקרקעות ולכן תקנו שהאומד גם יהיה לפי הקרקעות ולא לפי המטלטלין.

י. בערך ש"י כתב לחדש שמה שאין יכול לתובע בבית דין הינו משום דהוה ליה כמו אי אפשי 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. 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 רשו ת 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 לדון בעיר אחרת לדיין מפורסם חז"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 (חז"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 (חז"א שם). כא. במקום שאין יכולים להעמיד ערכאות שבסוריא שיש שם מהוגנים נכלל ודאי האיסור החמור לבית דין והוה 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"ז גם זה נקרא ערכאות שו"ת משנה הלכות ח"ט שכז והשלוח של הערכאות הוה כמו הערכאות בעצמן (ערך לחם) משרד הוצאה לפועל הסתפק בזה בפתיחי 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 הלי ח"י רסג אות ג).

¹ כ"כ להדיא שו"ת המיוחסות לרמבן סימן מו שאינה נגבה עד שעת נישואין וכ"ה במגיד משנה פ"ה ה"ד
² כ"כ הרשב"א סח: (ד"ה שוכרות והובא בב"י סי' קיג
³ וכן פסק הרמ"א סעיף ב והביא בשם יש אומרים שהשומא הוא לפי הקרקעות ובאמת צ"ע טובא הסברא שיש לשום רק לפי קרקעות הרי העישור נכסים הוא סכום שהו ארוצה לתת לבתו וכי רוצה לתת רק מקרקעות אלא שהדין שאין גובין רק מקרקעות, וגם זה צ"ע הרי ודאי שלא היה לו דעה מיוחדת על הקרקעות ולהלכה שאם ידוע שהוא רוצה שיתנו מן

הלכות קידוש במקום

סעודה

הלכה י

מצות קידוש הוא מצוה דאורייתא ויש ראשונים שסוברים שאף קידוש על הכוס יין הוה דאורייתא⁴, וכן קידוש שלא במקום סעודה אינו יוצא מדאורייתא⁵, ולפי"ז מי שיש לו אפשרות או להדליק נרות חנוכה או לקחת יין לקידוש או לקנות סעודת שבת, לענין קידוש על היין מכיון שיכול לקדש על הפת ויוצא ידי חובה מדאורייתא, יש לו לקדש על הפת, אבל אם אינו יכול לקדש ולצאת ידי דאורייתא והאפשרות או הדלקת נרות או קיום מצוה דאורייתא של קידוש כו"ע מודו שהמצוה דאורייתא עדיפא⁶. ולעולם פרסומא ניסא אינו עדיף על מצוה דאורייתא⁷.

הלכה יא

מי שנמצא מחוץ לביתו ואין מי שידליק עליו בביתו, מדליק במקום שהוא נמצא, ובזה עדיף שידליק במקום שאוכל ולא במקום שהוא ישן משום שמקום אכילה עדיף ממקום שינה⁸, ולכן אם אוכל במקום אחד וישן במקום שני, ידליק במקום שאוכל, רק אם יש חשש של חשד בזה מדליק במקום שישן, אבל בזמנינו שאין חשש של חשד ידליק במקום שאוכל, והרא"ש היה אומר שידליק במקום שישן משום שיש חשד כי היו מדליקין בזמנו בפתח הבתים שבחצר, ואם לא ידליק יש בזה חשד, והרמ"א כתב שאנו מדליקין בפנים לגמרי ולא חוששים לעוברים ושבים ולכן אין בזה חשד⁹, והמ"ב שכו"ע מודים שבזמן הזה אף חוששים והם יודעים שמדליק במקום שאוכל או משתתף עם בעל הבית. ובזמן הזה צ"ע אם יש חשד. וכל זה הוא רק כאשר מקום האכילה שלו ומיוחד לו

אבל אם הוא חדר אוכל, דעת החזו"א שגם זה נחשב מקום אכילה אבל הגר"מ פיינשטיין צ"ל כתב שהוא אינו נחשב מקום אכילה כיון שכולם אוכלים בו והוה ליה כמו רחוב ואולם שאין זה נחשב כמקום מיוחד לאכילה¹⁰, וגם החזו"א אמר שעדיף שיאכל במקום שישן בו לפחות ב' פעמים ביום כדי שתהיה רוב אכילתו שם וידליק שם בחדר. והגרש"ז וגם הגריש"א שאם הכל נמצא בבנין אחד הפנימיה לשינה וגם חדר האוכל יכול להדליק היכן שרוצה וידליק בפתח של הפנימיה, אבל בפשטות נחשב המקומות האחרים כמו חצר ולא נחשב כמו בית פרטי, ואולי פתח הפנימיה אפשר להחשיבו לחצר של זמנם שגם החזו"א יודה שהוא נחשב כחצר הראויה להדלקה, ולא דומה לחדר מדרגות של זמנינו דאפשר שבחדר פנימיה הרי זה דומה לחצר של פעם וצ"ע.

הלכה יב

מקום אכילה הוא רק מי שאוכל בקביעות שם, אבל אם אינו אוכל בקביעות אלא בדרך אקראי אוכל שם ידליק במקום שישן, ולא במקום האכילה ואם עוקר מביתו לגמרי ואוכל וישן במקום אחר, אם מדליקין עליו בביתו אינו צריך להדליק, אפילו אם עוקר מביתו לישן ולאכול, משום שהוא דומה לאכסנאי שעוקר מביתו לישן ולאכול ומדליקין עליו בביתו פטור, דעת המ"ב בשם הפר"ח דאם עוקר עם כל אנשי ביתו לקביעות על כל שמונת ימי החנוכה ידליק בבית האכסנאי, לא מבעיא אם מדליק בפנים כיון שאין שום אדם בבית למי ידליק¹¹, אלא אפילו אם מדליק בפתח כיון שעוקר לכל שמונת ימים יכול להדליק במקום שנמצא¹², ודעת הגריש"א שזה תלוי אם עוקר לשמונה או לרוב שמונה כגון לארבעה ימים, אבל אם ליום אחד יש לו לשלוח שליח להדליק בביתו, ובשם החזו"א¹³ שאם נוסע מביתו¹⁴ לשבת מדליק בערב שבת בבית המארח משום שהוא עקר מביתו לגמרי ליום זה¹⁵.

בהלכות סוכה [סימן] תרל"ט יבואר מזה וכאן אין להאריך. עכ"ד הפמ"ג שם. אם כן לפי"ז אפשר לומר שכאשר הוא מחוייב להדליק נרות חנוכה בזה לא ביטלו את המצוה שאז הדין להדליק נרות חנוכה ולכן יוצא ידי חובה אז בקידוש שלא על הכוס.

⁵ דעת הרא"ש בפרק ערבי פסחים פי' ה' אבל לדעת רבינו יונה שהובא ברא"ש שם יוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא אפילו שלא במקום סעודה.

⁶ כך יוצא מדברי הר"ן שכתב שכיון שיכול לצאת ידי חובה בפת.

⁷ אמנם לענין קריאת המגילה הרמ"א תרפח כתב שודאי שאין מצות מקרא מגילה דוחה שאר מצות דאורייתא אבל במ"ב שם סקי"א כתב בשם הט"ז סק"ג שהביא מהרשל וב"ח ס"ג שמקרא מגילה קודם בכל ענין לשאר מצוות חוץ ממת מצוה, וכן הגר"א סובר כן, אבל לא מוזכר דבר זה לענין הדלקת נרות חנוכה שיהיה קודם למצוה דאורייתא.

⁸ שו"ע תרעז סעיף א בשם שו"ת הרשב"א.

⁹ ד"מ תרעז סק"ב והרמ"א תרעז סעיף א שבזמן הזה מדליקין ממש בפנים ואין חשדא.

¹⁰ ואע"ג שאוכל אצל אביו או על שלחן בעל הבית נחשב כמקום אכילה, שם הוא מקום פרטי ומצטרף למקום הפרטי להיות גם עבורו אבל בחדר אוכל אינו מקום פרטי והוה כמו מסעדה שרשאי לאכול בה שאין לזה הגדרת בית לגמרי.

¹¹ כ"כ הביאור הלכה בשם הפר"ח, והטעם זה שאין לו למי להדליק צ"ע אם כן למה כאשר אינו עוקר לשמונה ימים מה ידליק בפנים אם אין לו למי להדליק ואם יש לו להדליק לאחרים שמדליק על פתח הבית אם כן מאי שנא אם עוזב לשמונה ימים.

¹² כך משמע מתוך דברי הפרי חדש שהובא בביאור הלכה.

¹³¹³ בספר שלמי תודה (ס' כג)

¹⁴ יתכן שהפרי חדש איירי בגר באותה עיר ולכן צריך לכל שמונת הימים אבל אם עוקר לעיר אחרת בזה ודאי שהוא עכשיו נחשב כבן אותה עיר כאשר עוקר לגמרי ואין לו מבני ביתו שנמצאים בביתו. ואכסנאי שנפטר ע"י אנשי ביתו הוא כאשר נשאת אשתו בביתו.

¹⁵ ובשם הגרש"ז א והגרש"ו שגם סברו כן.

⁴ ביאור הלכה רע"א (ד"ה מיד) בשם הר"ן (שבת י. לדפי הרי"ף) וכן מדברי הרשב"א שבת כג: (ד"ה דאמר רבא) והביאם הגרע"א שם בגליון, והט"ז תרעח סק"ב והגרע"א סימן רסג על דברי המגא סק"ד דייקו מדברי הר"ן והרשב"א שקידוש על היין הוא דאורייתא וכתבו הט"ז והפר"ח בסימן תרעח שלפי החולקים אפילו אין לו פת יש לו לקיים מצות הדלקת נרות חנוכה ולא לקיים קידוש על הפת או על היין וכ"כ המאירי. (והב"י) מביא את הדבר הזה שמפני שהוא יכול לקדש על הפת משמע גם כן שמדאורייתא צריך על הפת (לפחות)

ולכאורה מזה מוכרח שהוא יוצא ידי חובה מדאורייתא בתפילה כמוש"כ המ"א ס' רע"א שאם היה הדין דרבנן גורם שלא יצא ידי חובה מדאורייתא אם כן אמאי מקדימים את הדלקת נרות הלוא אינו יוצא מדאורייתא ידי חובה בקידוש שאינו על היין. והמנחת חינוך דן לומר שלא יצא מדאורייתא. וצ"ע שם לדברי הפמ"ג בפתיחה הכולל חלק ב' אות ח פרי מגדים אורח חיים פתיחה כוללת חלק ג' ואעתיק את דבריו של הפמ"ג שם. ח. באופן דנקיטנא מהני מילי מעלייתא דכתיבנא הוא כך, כל מילי דרבנן אמרו במצות עשה שצריך לעשות כך, אם הזיד ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ובאונס יצא. ויצא לנו הדין כך הדמיון מי שהתפלל תפלת ח"י בשבת והזכיר שבת ד"צא מן התורה כמו שכתב מ"א [סימן] רע"א [ס"ק] א' ידי קידוש, מכל מקום הואיל וחז"ל אסמכוהו אקרא על הכוס יין וקידוש במקום סעודה דווקא א"כ אף מן התורה לא יצא, ואם שמע אח"כ מקטן שהגיע לחינוך לא יצא. וכן אם היה אנוס ואין לו מה לאכול כלל וקידש בלא כוס יצא מן התורה ולא גזרו רבנן על כך, א"כ אח"כ באשה כהא' גוונא, ונאמר באשה לא שייך ערבות כמו שכתבתי לעיל בזה [ח"ב אות טז] אז אם מקדשת לאשה חברתה או לאיש על כוס יין של האיש אין (מוציא) [מוציאה] אותו, שהיא יצאה מן התורה וחברתה לא ואין דרבנן מוציא דבר תורה, וערבות לא שייך בנשים ליש אומרים כך עיין מה שכתבתי לעיל בחלק (ראשון) [שני] [אות טז] מזה. ובסוכה באין לו כי אם סכך נסרים וכדומה אפשר דמברך דיוצא מן התורה ואף רבנן לא גזרו באין לו אחר. ואם אח"כ נתן לו חבירו רשות לנכנס בסוכה שלו הכשירה לגמרי וסמוכים זה לזה ממש בלי הליכה הפסק, עיין מ"א [סימן] תרל"ט [ס"ק] י"ז, צ"ע אם יברך אח"כ שנית, ויראה דמברך. ואי"ה

דף של ספינה

צ - צו

תוכן עניינים

חטאת עבודה כוכבים אם הוא קרבן פחות חשוב.....	כו
מתנדב שמן קוממו וסיריו נאכלין ביסוד הדין.....	כו
דס חטאת העוף אינו טעון כיבוס בגדר הדין.....	כז
ניחז על הבגד ונטמא ב"א.....	כז
דין כיבוס במקום שלא מתכנס.....	כח
ביאה במקלע לענין בגדים טמאים.....	כח
כלי שרת מחוברים לקרקע אם הוא כלי שרת.....	כט

דף צ

חטאת עבודה כוכבים אם הוא קרבן פחות חשוב

פר העלם דבר של איבור קודם לפר עבודה כוכבים ומפרש אמרי במערבא משמיה דרבא בר מרי חטאת עבודה כוכבים חסר א' לחטת כתיב ומפרש רש"י לומר שאינו כשאר חטאות שכל חטאת בתורה הבאה עם העולה חטאת קודמת וזו עולה קודמת ובפשוט היינו משום שקרבן פר עבודה כוכבים קרינן ביה חטת היינו שום שקרבן זה הוא אינו חשוב קרבן כל כך שיהיה קודם לעולה, וזהו דין מיוחד בפר חטאת של עבודה כוכבים, שאם יש חטאת באה עם העולה העולה קודמת, ולפי"ז הדין בחטאת זו שהעולה קודמת וזהו הפסוק בא לומר, ולכאורה לפי"ז יש לזון אם הוא רק די בקדימה או שהוא דין גם כאשר יש לפנינו אפשרות או להקריב פר לחטאת או פר לעולה האם עדיפא שיקריבו את הפר לעולה מאשר פר לחטאת או שהוא הלכה רק ב'קדימה', לכיוון שהתורה הגדירה את הקרבן כקרבן פחות בזה שאין לו א' משמע שהחפלא של הקרבן הוא קרבן פחות יותר מאשר שאר הקרבנות וממילא יש תמיד להעדיף את הקרבנות האחרים שיש להם דין של קרבן גמור משא"כ בקרבן חטאת עבודה כוכבים. ולפי"ז אפילו עולת העוף תיקדם לחטאת עבודה כוכבים, וכן יש להעדיף גם במקום שהאפשרות או להקריב חטאת עבודה כוכבים או להקריב פר העלם דבר של איבור שיש להעדיף את הפר העלם דבר שהוא עולה.

והנה הקרן אורה הקשה אמאי לא מספקא לגמרא חטאת יחיד ושעיר ופר לעבודה זרה שאם יקדים את החטאת יחיד לעולה הרי איכא שעיר חטאת שקודמת לו ואם יקדים שעיר יש להקדים את הפר לעולה שקודם לו ואם יקדים את הפר לעולה הרי חטאת יחיד קודם לפר לעולה ומשמע מזה שחטאת יחיד ועולת איבור עולת איבור קודמת לחטאת יחיד, כך הביא ראוה. והביא שזירושלמי הוריות פ"ג ה"ד מציעא ליה הכא ופשיטא שם

לשעיר ע"ז הוא מחוסר זמן כיון שהשעיר הוא אחרי העולה והחטאת יחיד קודם לפר ומזה מוכח שחטאת יחיד קודם לעולת איבור. ולכאורה אם נאמר דמהלשון חטת בלא אלף משמע שהוא באופן כללי הוא חסר אם כן יש לומר שחטאת היחיד קודמת לשעיר של עבודה זרה שהרי עד כמה שהחטאת יחיד יש לה קדימה לעולת איבור כך יש לומר שהחטאת יחיד קודמת לשעיר עבודה זרה משום שהחטאת יחיד הוא קרבן חטאת גמור ואילו שעיר עבודה זרה הוא חטת בלא אלף משמע שהוא חטאת חסירה וחסר בחפלא של החטאת דידה. אם כן הוא ליה להקדים את החטאת יחיד לע"ג שהשעיר הוא של איבור. ולכאורה ממה שהירושלמי מספקא ליה משמע שסובר הירושלמי שאין חסרון בחפלא של שעיר חטאת בלא שהוא רק בשביל להקדים את הפר אליה אבל בחפלא שלה אין שום חסרון.

דף צא

מתנדב שמן קוממו וסיריו נאכלין ביסוד הדין

אמר שמואל המתנדב שמן קוממו וסיריו נאכלין מאי טעמא אמר קרא קרבן מנחה מלמד שמתנדבין שמן, ומה מנחה קוממא וסיריה נאכלין אף שמן קוממו וסיריו נאכלין, דהיינו שמקישים זאת השמן למנחה שנקממא למרות שיש מנחות שאינן נקממא כגון מנחת נסכים אבל הכא איירי במנחה הנקממא ולפיכך מקישים אותה למנחה הנקממא, לעומת זאת לקמן ילפינן ממנחה ואוקי באתרה בנסכים ומה נסכים כולן לספלים אף שמן דלאו בר ספלים כולו לאישים, וביין פשיטא לכול לספלים שאינו מתחלק לכהנים דהא מאזרח איתרבי כך גם הכא יהיה מוקטר כולו לאישים ור"ע הרי אין דין של הקטרה בנסכים אם כן מהי"ת לומר שיקטירו את הכל ועל כרחך שלמדים זאת ממנחה אם כן איך למדים דין אחר לגמרי ממנחה לעשות הקטרה אבל הקטרת כולו הרי נסכים אינו בכלל הקטרה אלא הוא שפיכה ולשיתין שאין לו שום שייכות להקטרה ואם ילפינן לכל דין השמן ממנחה נילף גם את הדין של הקממא שזהו אורת ההקטרה ע"י שיש קומץ ואותו מקטירים. שהדין של קומץ אינו רק דין כמה מקטירים אלא שהוא הקטרה אחרת הקטרת קומץ וחלות דין אחר לגמרי ואם כן את הדין הקטרה לריכים ללמוד לקומץ ולא לדבר אחר שהוא מילתא אחרינא לגמרי. ודין של קומץ דין של דם אית ליה כמוש"כ הרמב"ם בפיה"מ במנחות, ולא דין איברים ואילו דין של מנחת נסכים שמקטירים את כולו אין לו דין של דם אלא דין של איברים בלבד.

ואפשר לומר דהרי לפי מסקנת הסוגיא גם בנסכים עצמם יש נסכים של זילוף ע"ג האש וכמו דאמר שמואל וילפינן מדכתיב ויין תקרב לנסך חצי ההין אשה ריח ניחוח לך' ואם כן חזינן שיש בו דין של נסכי אש אם כן גם בזה שיד לומר אוקי באתרה לומר שיהיה מנחה כמו נסכים שיש לזלף ע"ג האש אף הכא השמן יהיה בו דין של שמן אש כדין נסכי אש.

והנה בתוס' (ד"ה אמר ליה) הביאו מהסוגיא במנחות קד: דאמר רבי טרפון מה מצינו ביין שהוא בא חובה ובא בנדבה אף שמן שהוא בא חובה בא בנדבה והנה תוס' למה לי מה מצינו כיון שילף הכא מקרא להדיא מדכתיב קרבן, ונשארנו בקושיא, ובקרבן אורה הוסיף לדחובה נלמד מיין במה מצינו ולא נלמד את דברי רב טרפון מקרבן מנחה ומנלן לשמואל לומר שטעמו של רבי טרפון הוא משום דכתיב קרבן מנחה הרי דילמא הוא במה מצינו מיין מה מצינו שביין שיש בו נדבה וחובה אף בשמן יש בו נדבה וחובה וממילא גם יהי הנפ"מ שלא נאמר שיהיה בהן קומץ אלא יהיה בהן דין כנסכים, ותירץ דיש ראוה מהתוספתא שמבואר שם שהיין קודם לשמן,

שלא מתקבלים על הדעת וחבל שאומרים דברים כאלו ותורתינו היא תורת אמת.

דף צ"ב

דס חטאת העוף אינו טעון כיבוס בגדר הדין

בנשחטות כתוב מדבר ואימא בנאכלות ת"ל רבי רחמנא תורת ומה ראית וכו' ולכאורה ז"ע אמאי הגמרא מפרש בנשחטות הכתוב מדבר ולא בנשחטות חטאת העוף הוה ליה למימר בזהמה הכתוב מדבר ולא בעופות, כמו שהגמרא מפרש בנאכלות אע"ג שכתוב בפסוק תשחט החטאת חזינו שאין ליוק ממה שכתוב בתוך הפרשה תשחט, אלא הוא דזה ראה שמדובר על נשחטות, אם כן נימא שמדובר על הקרבת בהמה ולא הקרבת עוף שהוא מילתא אחרינא לגמרי. וכך בהמשך הסוגיא בהם הפימיות ה"ל לרבווי שכן בהמה שחטת פנו וקבלת כלי הרי להגמרא מיייתי את ההשואה של 'בהמה' אם כן אמאי נקט הכא משום השחיטה.

ונראה מזה שהחסרון של חטאת העוף אינו משום שהוא עוף דמאד זה הוה ליה חטאת גמורה, ואין שום הבדל בין עוף לבהמה בענין זה, וכל ההבדל הוא משום שהוא דם מליקה ולא דם שחיטה וכך הוא גם לשון הרמב"ם פח ה"ב אבל לא דם חטאת העוף שנאמר תשחט החטאת בנשחט הכתוב מדבר ולא בנמלקת, והחסרון הוא משום שהוא מליקה ולא הוה שחיטה, ואע"ג שהמליקה אכל העוף הוה כמו שחיטה מ"מ הם שני דברים שזהו השחיטה וזהו מליקה שהרי המליקה עדיין נחשבת כדין של נבלה, ונפ"מ בזה נראה אם דם שחיטה שקביל קודם גמר השחיטה, שכתבו התוס' בזבחים קי. להסתפק האם אמרינן בזה מישראל שרי ובכ"ז כתבו דמיהא פשיטא אי לא גמר אחר כך שחיטתו לא שרי. וכן בתוס' במעילה ה כגון שקיבל דם קודם גמר שחיטתו, והאור שמה מעה"ק פ"ד ה"ח דגם משמע מדברי הרמב"ם שקבלת הדם יכול להיות עוד קודם שגמר את השחיטה, והוצא במקדש דוד קדשים סי' ז. ואפשר שאם נאמר שיסוד הדין הוא השחיטה יהיה דין של דם שחיטה שנתקבל עוד קודם שנגמר השחיטה כבר עושה דין של כיבוס אע"ג שלא גמר עדיין את השחיטה מ"מ הדין של דם כיבוס הוא דם השחיטה, דהיינו דם שנתקדש ע"י שחיטה אבל לא דם שנתקדש ע"י מליקה שהוא דין דם אחר.

דף צג

ניתן על הבגד ונטמא בב"א

ניתן על בגד טמא מהו אמר רב הונא ש"מ דהיתה לה שעת הכוץ ונפסלה אין דמה טעונה כיבוס ודילמא בב"א שאני או דלמא לא שנה, ומיייתי הגמרא מדין של הזאת מי חטאת על הגדה והיינו משום שחשיב גם בב"א כאילו נטמא קודם וה"נ כאשר הוא בב"א הרי זה דומה כאילו היה קודם ולא בב"א. ולכאורה אמאי שיהיה פסול הלאו כשנגע נגע טהור ואחר כך מיד נפסל אבל הנגיעה היתה של הטהור, ולמה חשיב בב"א. וה"נ לענין מי חטאת לכאורה הנגיעה של מי חטאת היתה במים טהורים. ולהלכה פסק הרמב"ם שלענין כיבוס בב"א אין צריך כיבוס כמוש"כ פח ה"ט מהלכות מעה"ק.

וטעמא דמילתא י"ל משום שהיין כולו לאישים כמוש"ת בגמרא לקמיה ואילו השמן קומץ בלבד והשאר אינו לאישים אלא נאכל לכן על כרחך שילוף לה מדכתיב קרבן מנחה. אבל לפי מ"ד דין לספלין מסתבר מאד לומר שהשמן קודם ליין משום שהשמן יס ממנו לאישים אבל היין כולו לספלים אלא שהקשה על הרמב"ם בהלכות תמידין פ"ט ה"א שכתב שזין קודם לשמן ולשיטתו הרי כתב שבשמן יס בו קומץ לאישים וסירייה לכהני אבל זיין כולו לספלין כמוש"כ בהלכות מעה"ק פט"ז ה"ד אם כן היה מן הדין שיקדם השמן ליין ובשמן קודם ללבונה אע"ג שהלבונה הכולה לאישים כמוש"כ הרמב"ם פט"ז ה"ד מ"מ שמן דראוי לאכילה קודם לו עכ"ד הקרן אורה. ולכאורה י"ל שכיון שהדין של שמן הוא רק מכה דרשא ואילו הדין של היין לספלים הוא מפורש בתורה בזה יס להעדיף את מה שכתוב במפורש לדבר שאינו מפורש אלא הוא רק נדרש מכה דרשא אע"ג שיש בו לאישים.

עכ"פ מבואר שגם לדעת רבי טרפון ילפינן לה במה מצינו מין שהוא בחובה בא בנדבה אף שמן שהוא בא בחובה בא בנדבה אם כן יס לנו גם במה מצינו מין ולפיכך יס לומר הכא גם אמרינן דון מינה ואוקי באתרה לומר שיהיה כולו לאישים כמו שהנכסים כולו לספלים, ואע"ג שהדין של היין הוא לספלים ואילו הדין של השמן הוא לאישים הרי יס ללמוד במה מצינו, ולפיכך שני הדרכות ביחד גורמות לזה שיהיה הדין של השמן להיות כולו לאישים לפי האי מ"ד.

ובעיקר הדין של קומץ מן השמן התקשו בזה איך אפשר לעשות מעשה קמיא מן השמן, וידוע הוא דברי רבינו גרשום במנחות עד שכתב שעושים אותו להיות קרוש ואז עושים ממנו קומץ ובתו"ט מנחות פ"ב כתב שיש לומר שעושים בכלי, והתוס' כתבו במנחות עד: שלא עושים קומץ זיין משום שהיין הוא לח ואי אפשר לעשות ממנו קומץ, וזהו דבר תימה הרי אפשר לקרוש כמו שעושים בשמן ומאי שנא יין משמן כשם שיכולים להקריש את השמן כך יכולים גם את היין, ובמקדש דוד סימן יא אות הוכיח מהסוגיא בזבחים עו: דאי אפשר לעשות מהשמן הקרשה שהרי צריך לעשות שמן נדבה ועושה ממנו קמיא וגם הזאה, והרי הזאה אי אפשר לעשות משמן קרוש ומזה הוכיח נגד דברי רבינו גרשום והקושיא אינה קושיא כל כך שהרי יכול לקרוש חלק שיכול לקומאו אבל ההזאה יעשה מהחלק הלא קרוש והלא, אמנם דברי התוס' ז"ע דאם הסיבה שאין עושים מין קמיא משום שהוא לח אמאי שמן אפשר לעשותו קרוש, נראה שסובר שהיין אינו נקרא יין אם הוא קרוש אבל השמן נקרא שמן גם כאשר הוא קרוש ויסוד הדין הוא מש"כ במשנה בטהרות פ"ג מ"ב אם היין נחשב הוא כמו אוכל או שנחשב כמו משקה, ואם הוא נחשב כאוכל אם כן אינו יין ואי אפשר לעשות ממנו קמיא אבל השמן הרי הוא לעולם נחשב כשמן ומשקה אע"ג שמקרישים אותו ולכן את השמן אפשר לקרוש ואת היין אי אפשר שאם יקראו אותו אינו נחשב כבר יין אלא נחשב כאוכל.

ובס' הגרי"ד ז"ל שכתבתי התו"ט הג"ל משמע מלשון הרמב"ם פט ה"ד דקומאו דהרי כתב הרמב"ם מיד שנגד או התנב שמן קומץ ממנו קומץ ונתן עליו מלח והלשון הזה של קומץ ממנו קומץ לא כתוב בשם מקום מנחה אלא רק כתוב קומץ ממנו, ואמר שהכוונה של הרמב"ם הוא שעושה קמיא בכלי, עכ"ד וכמה רחוק הדברים מלומר דבר כזה באיזה דיוק קלוש, ופשוט שאין זה כוונת הרמב"ם אלא כוונתו שנחשב קומץ אע"ג שהוא לח ונחשב הוא קומץ שיהיה אפשר לומר שאע"ג שהוא קומץ אבל אין כאן 'קמיא' ע"ז כתב הרמב"ם שאע"ג שהוא לח מ"מ נחשב בכ"ז כקומץ ומועיל לעשות ממנו קמיא לאישים ודברי התו"ט לומר שעושים בכלי הוא אע"ג ולא מוזכר בשום מקום לומר שלפעמים אפשר לעשות קמיא בכלי בשעה שלמדנו שבמנחה יס לנו פסוק מפורש להפקיע את הקמיא במידה ואיך אפשר לומר שיש קמיא שהיא בכליוכתבו בשם הגרי"ד שבשמן אין צריך מעשה בה מעשה קמיא ואין בה עבודת קמיא, וכל זה הם דברי תימה

ביאה במקלע לענין בגדים טמאים

מעיל שנטמא מכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו משום שנאמר לא יקרע וכאשר מכניסו בפחות משלש על שלש נחשב הוא שלא הכניס טומאה למקדש שהרי כל השלש על השלש טמא ופחות משלש על שלש אינו נחשב כטמא. ובתוס' הקשו אמאי לא אמרינן בזה שביאה במקלע שמה ביאה, ותיירץ דכיון שיכול לחותכו לא חשיב כאלו נכנס כולו. ולכאורה תיקשי לפי מ"ד דביאה במקלע לאו שמה ביאה נמי יהיה מותר להכניס אפילו יותר משלשה שהרי הוא רק ביאה במקלע, וגם על זה אפשר ליישב כנ"ל שכיון שאפשר לחתוך נחשב כל חלק מהבגד כדבר בפני עצמו אבל באדם דאייבא למ"ד דביאה במקלע לאו שמה ביאה הוא רק באדם אבל בבגד אמרינן שביאה במקלע לכו"ע כאשר יכניס שיעור של בגד לא יהיה נחשב כביאה במקלע.

ולכאורה אפשר לומר שיש חילוק בין טומאת אדם לבין טומאת בגד שהטומאת בגד הטומאה היא על הבגד אבל הטומאת אדם אינו כל חלק וחלק שבגוף אדם שיהיה לו טומאה שאם יקלצו איבר אחד מאבריו לא יהיה טמא אותו אבר הטומאה של האדם שהרי כל האדם כולו טמא משא"כ בטומאת בגדים הטומאה הוא על הבגד עצמו ואם יחתכו חתיכה שיכול להיות טמאה מן הבגד יהיה טמא נמאל שהטומאה על כל חלק מהבגד. ולכן אם נאמר שביאה במקלע שמה ביאה ודאי שלא היה קשה להו לומר שכאשר הכניס שלש על שלש למה עוברים באיסור דביאה פשיטא שהוא נחשב כמכניס למקדש ולא נחשיבו כמו אדם שיכול להכניס חלק, וגם לולי תירומו של התוס' גם היינו אומרים כן.

ובאבי עזרי מעה"ק פ"ח ה"ב ובקהילות יעקב סי' כד דאין מותר להכניס למקדש בגד פחות מגע"ג הרי כל חלק מחלק ממנו הרי הוא טמא וביאה אפשר לומר שגם אם נאמר שביאה במקלע לאו שמה ביאה יהיה טמא, וע"ז יש לומר דמ"מ אף שכל חלק וחלק ממנו טמא אבל אינו יכול להחזיק את הטומאה רק כאשר יש בו שלש על שלש וזהו הדין טומאה שאסור להכניס רק טומאה שמתקיימת ע"י השיעור. אבל היסוד הוא אותו יסוד שבבגד לא שייך לומר שיהיה נחשב בזה ביאה במקלע לאו שמה ביאה.

ובקרבן אורה כתב ליישב את קושיית התוס' דכל שהוא פחות מג' ע"ג אינו נחשב כטמא בכלל, ולכן לא שייך בו שיעור של טומאה שיהיה בו דין של ביאה במקלע ולכאורה דבריו תמוהים והרי אדרבה בטומאת כלי הסבירא יותר שהטומאה הוא על החפץ אבל בטומאה של גברא אינו טומאה על הבשר הזה אלא הטומא הוא על כל גוף האדם, ולא שייך טומא העל החפץ של האצבע זאת והזאת.

והנה במקדש דוד (סימן לח סק"א) הקשה אמאי לא הקשה התוס' גם לפי מ"ד דביאה במקלע לאו שמה ביאה נמי משום שהרי כל מקום אזלינן בחר רובא כמוש"כ הר"ש בנגעים פ"ג מהתוספתא שבבית המנוגע אם נכסו רוב כלים הרי זה מקבץ טומאה חזינן שנחשב ביאת הכלים ביאה כאשר רוב הכלי נכנס אם כן גם בפחות מגע"ג כיון שיש כאן רוב של גע"ג יהיה בזה גם נחשב ביאה כלפי הבגד שהוא גע"ג וניזיל בחר רובא. והנה לכאורה קושייתו לא קשיא כלל לפי מה שסבר התוס' בתחילה שאין נחשב מה שיכול לחתוך כחתיכה נפרדת, אם כן בזה אזלינן בחר כל הכלי וכאשר מכניס את הכלי שהוא פחות מגע"ג הרי הכלי הוא הרבה יותר גדול מגע"ג והכל נחשב כחד כלי לפי ההו"א של התוס' אם כן אין כאן רוב כלי ולפי מסקנת התוס' בלח"ה לא קשיא דכיון שיכול לחתוך הוא נחשב כדבר בפני עצמו ושבו לא קשיא גם על מ"ד דרובו ככולו שלא נאמר בזה רובו ככולו. אמנם המקדש

ואפשר שיש לומר שהנגיעה הראשונה קודם שנספג אינו טעון כיבוס ורק הנחה ע"ג הבגד הוא טעון כיבוס אבל אם כן כל זה שייך לגבי דין כיבוס אבל לענין מה דיליף הגמרא מנדה שמזין עליה דמוכח דמי חטאת שנטמאו מטהרין מה הראיה הרי הם נטמאו כשנגעו ומיד מטהר נמאל שהמים הטהורים טיהרו אותה ומאי שנא אם אחר כך נטמאו ושם ודאי לא כריך רק נגיע כל שהיא ולא כריך הנחה, ויש לחלק בין כיבוס לבין הזאת נדה ומלבד זאת הרי ר"א אמר שמזה מוכח שאם נטמאו מטהרין אמנם לפי מסקנא דסוגיא אין המחלוקת בענין זה, ובכ"ז לענין כיבוס אמרינן שאין כריך כיבוס, וכריך לחלק כהגל שבכיבוס כריך שיהיה הנחה אבל לגבי הזאה אין כריך ונחשב הוא שהוא מטהר.

דף צד

דין כיבוס במקום שלא מתכבס

יכול נתן על מקלע בגד יהיה כל הבגד טעון כיבוס ת"ל אשר יזה לא אמרתי כך אלא מקום הדם בלבד, משמע דלולי הפסוק היה הדין של כיבוס לא רק בשביל להוריד את הדם אלא חל חלות כיבוס על הבגד. והנה יש לחקור אם קיום מצות כיבוס הוא רק כאשר כיבוס לגמרי את כל הדם אבל אם נשאר דם לא קיים שום מצוה, ואם יודע שאינו יכול לכבס בכלל כיון שישאר דם לא כריך לעשות כיבוס או דלמא כל חלק וחלק מהדם שהוא מכבס הרי זה גם מעשה כיבוס. ובפסקטות הדין של הכיבוס הוא דין בבגד ולא בדם, וכיון שעל הבגד עדיין נשאר דם באותו מקום לא מועיל מה שמוריד דם במקלע מן העובי שלו כיון שלמעשה נשאר דם, אבל בדברי האחרונים נראה שגם כאשר נשאר דם לגמרי יש בזה מעשה כיבוס, שהקשו אמאי צריכים להכניס את הבגד טמא הרי יכול להטבילו במקוה ויטהרנו, וכן במריקה ופטיפה אמאי אינו יכול להטבילו בחוץ, ובחזו"א קמא לז סק"ה כתב ליישב שאע"ג שאין מצות כיבוס אלא ע"י ז' סממנים וכסוכוס ג' פעמים כמוש"כ לקמן זה מ"מ טבילה נחשבת כחילת הכבוס שאסור לעשותה בחוץ, חזינן שיש מצוה ותחילת כיבוס במה שהוא נותנו במים אע"ג שאינו מועיל להוריד את הדם, ולכאורה ל"ב אמאי הרי סו"ס הוא אינו מוריד את הדם. חזינן מזה שהדין כיבוס הוא לא רק לעשות את התולאה של הורדת הדם אלא גם המעשה כיבוס עצמו הוא מעשה מצוה, אמנם כאן כתבו שהוא המעשה שעשה לבסוף את הכיבוס והוריד את הדם, אבל חזינן שהמעשה עצמו גם ללא שיריד הרי זה מצוה וכריך לעשותה דוקא בפנים ולא בחוץ. אמנם בסוגיית הגמרא למעלה משמע שאפילו אם עשה כיבוס ולא הכליח להוריד בכלל גם קיים מצות כיבוס ואסור לעשות את הכיבוס הזה מחוץ למקדש שהרי היה סבירא שיש לכבס אפילו את שאר הבגד ולא רק את מקום הדם ואע"ג שנחשד שרק מקום הדם אבל המעשה כיבוס הוא חייב לעשותו ואפילו אם לא הכליח הרי זה קיים מצוות כיבוס אלא שחייב עוד עד שיכבסנו ויוריד את הדם לגמרי.

ובשפ"א גם כתב כן שכיון שהוא מתחיל לכבס הרי זה עושה כיבוס מחוץ למקדש ויש לעשות את הכיבוס דוקא במקדש ועוד תירץ משום שהוא חוץ ודחה זאת שהרי מיעוט המקפיד אינו מעכב את הטהרת מקוה וכל הדין הוא רק מדרבנן ואפשר להכניס דבר שכל טומאתו הוא רק מדרבנן.

דוד הקשה לחץ לחיורו של התוס' לכוון לחתוך נחשך כדבר בפני עצמו גם יהיה זה דין של רוב כמו שחזינו בפנים הגרפים שיליאת רובן נחשך יליאה אע"ג שיכול לחתכן אמנם ע"ז יא להשיב ממ"נ אם חזינו בתר רוב גם זיכול לחתוך אם כן הכא יא להחשיב את הרוב לפי כל הבגר ושבו אינו רוב. ומש"כ עוד להקשות שם בסימן לח סק"ז דאיך מכנים את המעיל הטמא למקדש כשהיה אז הטומאה הרי אם מכבסו הרי הוא נטמא במה שמכבסו, שהרי אז הטומאה מטמא אדם ושבו יא איסור דאורייתא להכנס למקדש וכונת קושיתו הוא משום שהוא מטמא במשא שהרי מלד הטומאה מגע יכול לכבס זידיו כשיש עליהם דבר שאינו מקבל טומאה כגון עור של דג, אבל כאשר הוא אז הטומאה הרי מקבל טומאת משא והיסט. והנה אם היה מכבסו ע"י שרייתו זהו כיבוסו לא היה קשה, ובגמרא לז: כאן דנים בזה ואם נאמר שצריך כסוכס קשה, אבל אפשר לומר שיכול לכבס ע"י גוי או קוף, ולפי"ז אע"ג שאסור להכניס גוי למקדש אולי קוף מותר להכניס למקדש ויכול לכבס שפיר ולא צריכים דוקא שיהיה מכבס כהן או ישראל.

דף צו

כלי שרת מחוברים לקרקע אם הו כל

שרת

אפילו רבי יוסי בר יהודה לא קאמר אלא דעץ אבל דחרס לא ומשמע בגמרא שעדיפא היה לעשות את התנורים מחרס ולא ממחכת, דמשמע שכל מה שעבדינו ממחכת הוא משום שחרס אם היה נשאר היו צריכים לשבור וכך סברה גמרא לכן לא עשו ממחכת, ולולי זאת היו עושים מחרס, וז"ל מדוע. ואפשר שטומאת כלי חרס אינו נטמא מגבה ויש בזה ריוח לענין טומאת כלים שיהיו הכלים שמורים מטומאה טפי מאשר כלי מחכת ולכן הולכנו לומר שאי אפשר לכלי שרת שיהיו מכלי חרס אלא ממחכת.

והנה אף שנאמר שתנורים שצמקדש היו כלי שרת יכולים להיות התנורים מחוברים לקרקע, שהרי כל התנורים מחוברים לקרקע הם ובכ"ז מקבלים טומאה מפני גזיה"כ ולכאורה אם הו מחוברים לקרקע אין להם שם כלי שרת ושבו גם אם הוה כלי מחכת כיון שהם מחוברים לקרקע לא יהיו נחשבים כלים שכל המחבר לקרקע אינו כלי, ואיך אפשר לעשותו לכלי שרת, ואפשר שהתנורים של מקדש לא היו מחוברים לקרקע, ועוד דלפי"ד התוס' ז"ל סה. מה שהם מקבלים טומאה כשהם מחוברים לקרקע אינו משום גזיה"כ אלא שזה גופא התורה חידשה שהתנור הרי הם כמו תלושים ואינם נחשבים כחלק מן הקרקע ולכן אע"ג דסתמייהו של תנורים מחוברים כמוש"כ במשנה בכלים פה מוז מ"מ דכיון דחשיבא כולי האי לא חשיבא חיבורם לבטל מהם את הטומאה ומשום זה גם יהיה בהם דין של כלי שרת. שאם הוא אינו כלי בפשטות אי אפשר לעשותו כלי שרת.

אבל יא להוכיח שאפשר לעשות כלי שרת גם דבר המחבר לקרקע כמו שחזינו שמזבח הקטורת כתב השיטמ"ק לעיל כ"ז: שנחשך גם כמזבח וגם ככלי שרת, חזינו שאע"ג שהמזבח קטורת הרי הוא מחבר לקרקע ולכן אינו מקבל טומאה אבל בסוגיא בחגיגה כז. מבואר שמזבח הזהב לא היה לו דין מחבר לקרקע שהרי הולכנו לפסוק שהוקשו מזבחות להדדי כמו שמזבח הנחושת נקרא אדמה אף מזבח הזהב, משמע שגולי זאת היינו אומרים שמזבח הזהב מקבל טומאה והרי יא לו מקום ומקומו מיוחד לו כמוש"כ מזבח שנקטר מקטירין קטורת במקומו חזינו שיש לו דין מקום, ובכ"ז משמע שאין לו דין של מחבר לקרקע, ואם כן אין ראייה לומר שיש לו דין כלי שרת אע"ג שהוא מחבר לקרקע. ועיין ברמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א הלכה יג המזבח אין עושין אותו אלא בנין אבנים (גזית)

וזה שנאמר בתורה מזבח אדמה תעשה לי שיהיה מחובר באדמה, הרי שצריך שיהיה מחובר לקרקע, ובשו"ת מהרש"ם חלק ג סימן ק הביא ראייה שהמזבח הנחושת מחובר לקרקע ממש"כ התוס' בחגיגה כ"ז (ד"ה מזבח אדמה) להקשות על מש"כ בגמרא דמזבח אדמה תעשה לי הוא ראייה שאינו מקבל טומאה שחשיב כמו הקרקע ומזה הביאו ראייה למזבח של מקדש, דהא קרא כתיב גבי מזבח אבנים והביאו בשם הר"א דקאי לתרוייהו, ובשם מורי דמזבח נחשת שבימי משה הי' במקום מזבח אבנים שצביהמ"ק ע"ש א"כ מוכח דגם מזבח הנחשת הי' מחובר לקרקע ודוקא מזבח הזהב לא הי' מחובר כמוש"כ רש"י בכתובות ק"ו ע"ז ד"ה מזבח הזהב כלי הוא ולא בנין שאינו מחובר לאדמה ויכולין לטלטלו לפיכך נידון ככלי עכ"ל אלא דבחגיגה שם גם מזבח הזהב דינו כמזבח הנחשת דכתיב והמזבחות איתקוש מזבחות להדדי ע"ש עכ"פ מבואר שמזבח הזהב נחשך כלי ויכולים לטלטלו ולכן נחשך כמו כלי, וכן ממש"כ זכאים ס' דנים כלי מכלי והיינו מזבח הזהב ומזבח הנחושת ונחשך הוא כלי, ועיי"ש בתשובה שם מה שדן שמשמעות הדברים שהיה מחובר לקרקע לגמרי מזבח הנחושת עכ"פ הדין של מזבח הזהב הוא שאין לו דין מחובר לקרקע ומשום זה יא לו גם שם כלי ושייך שפיר לומר שיהיה עליו דין של כלי שרת.

תורת נגע צרעת

בס"ד

פרק שביעי

משנה ד

אין מחליטין את המוחלט

הר"ש הקשה והרי אין מחליטין את המוחלט שזה קנסא בעלמא וקשה הרי הקנס שלא יטהרו בעצם עכשיו הוא טמא טומאת מוחלט מדאורייתא אם כן אם יש דין מוחלט כל זמן שלא טיהרו אותו אמאי אין בזה דין של אין מחליטין את המוחלט, ולכאורה נראה מזה שהדין של אין מחליטין את המוחלט הוא רק דין של לכתחילה אבל לא בדיעבד ומשום זה כאשר הוה רק משום קנסא אין בזה אפילו דין של לכתחילה. ועוד אפשר לומר שהדין של אין מחליטין את המוחלט הוא הלכה בהלכות הנגע שיש לתת דין של החלט לנגע הראשון ולא לעשות קיום אחר של באות זמן שמקיימים את הקיום של הנגע הראשון, אבל כאשר מן הדין יש לטהרו רק משום הקנס אין מטהרין אותו אם כן אין דין להמשיך עליו את הדין של ההחלט רק שבמציאות אע"ג שהדין הוא לטהרו לא מטהרין ונשאר עליו הטומאה אבל מן

הדין הוא שיש לטהרו אם כן אין כאן חיוב קיום הדין של הטומאת החלט אלא שאדרבה הדין לטהרו ועל זה אין דין של אין מחליטין את המוחלט. והנה הרא"ש מקשה אמאי לא נחשב כפרח מן הטהור ובפרח מן הטהור הרי זה טמא ומכיון שמדין תורה הוא טהור אמאי הפרח בכולו מטהרו ותירץ דכיון שהו אטמא רק משום קנסא וכיון שאם לא תלש היה נטהר עתה תו לא קנסינן ליה וכן משמע לישנא עד שתפרח בכולו הבהרת שטיהר בתלישת סימני טומאה דומיא דתתמעט בהרתו מכגריס.

עד שתפרח בכולו מחלוקת הרמב"ם והר"ש

עד שתפרח בכולו או עד שתתמעט הר"ש פירש שעד שתפרח בכולו היינו שהוא פורח בכולו מלבד הכוונה את המקום שזה לא שייך עד שתפרח בכולו שהרי כיון שהכוונה אינו פורח בכולו ואיך מועיל הפרח בכולו הלוא אם לא היה מכוונה יתכן שלא היה פרח בכולו, ולכן כתב שפרח בכולו אינו עולה על הכוונה את המחיה, אמנם בלשון הרמב"ם לא משמע הכי אלא

משמע שאזיל על הכל שכך כתב בהלכות טומאת צרעת פרק י הלכה ב משמע בפשטות דהדין הוא בכל ענין וכך לשונו, התולש סימני טומאה או שכוה את המחיה עד שלא בא אצל כהן הרי זה טהור, וכן אם עשה כן בימי הסגר הרי זה טהור לאחר ימי הסגר, ואם תלשן אחר שהוחלט בהן ה"ז מוחלט כשהיה ואין לו טהרה עד שתפרח הצרעת בכולו או עד שתתמעט בהרתו מכגריס. ולכאורה צ"ב הסברא.

ונראה שכיון שיש כאן למעשה טהרה חדשה וחלות טהרה חדשה גם זה מספיק שאי אפשר להשתמש עם הטהרה שעושה הקציצת נגע דזהו חלות טהרה בזה שנקצץ אבל הכא הוא חלות טהרה חדש של פרח בכולו ואע"ג שאם לא היה קוצץ אולי הטהרה הזאת של פרח לא היתה הקנס לא היה להפקיע כל דבר טהרה שלא היה אם לא היה קוצץ אלא רק שהטהרה הזאת שהוא עשה לא תועיל, וכיון שהפרח בכולו אין זה הטהרה שהוא עשה לכן מועיל לדעת הרמב"ם כהאי גוונא.