

על הפרשה

ראה

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

לעילוי נשמת

מרת אדלה בת הר"ר
יום טוב ליפא ע"ה

נלב"ע כ"ה אב



אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה".

כתוב במדרש רבה, אמר רבי אלעזר הסייף והספר ירדו כרוכים מן השמים, אמר להן אם תעשו מה שכתוב בספר הזה אתם ניצולים מן הסייף הזה, ואם לא תעשו אתם נהרגים בסייף הזה.

ביאר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שאין הכוונה שהם שני דברים נפרדים שרק כרוכים יחד, ובעת שיש ספר אין סייף וכשאין ספר יש סייף. אלא שגילו לנו כאן חז"ל סוד גדול ונורא, שהתורה באותה שעה היא גם ספר וגם סייף, וברגע שמטים אותה קצת מדרכה היא כבר נהיית סייף.

וכמו שכתב החובות הלבבות כי החכמה, כשמנהיגים אותה על דרכה, תהיה רפואה לכל מדוה, וכשנוטים בה מנתיבתה, תהיה מדוה כולל, שאין לו רפואה ולא ארוכה, ועל כן נמשלה התורה באש, כמו שכתוב "הלא כה דברי כאש וגו'", מפני שמאירה העינים באורה וכו' ושורפת ביקודה מי שנוטה מנתיבתה.

ומי שמבין שהמהות של התורה שהיא כאש, יודע שאין לשחק עם אש וגפרית, וכמשלו של המסילת ישרים, שמי שהולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הרי הוא כסומא ההולך על שפת הנהר אשר סכנתו ודאי עצומה. וכן אומרים בתפילה על מעלת התורה "ואהוב וחביב ונחמד", ומיד אומרים "ונורא", שבאותה שעה ממש היא גם "נורא".

"ראה אנכי נתן לפניכם היום".

הפסוק מתחיל בלשון יחיד "ראה", ומסיים בלשון רבים "לפניכם".

ביאר זאת **הסבא מקלם זצ"ל**, כי באמת הדבר הנעשה ברבים יתקיים יותר, אבל עלול ליפול האדם בזה שעושה את הדבר מחמת שרוצה לעשות כזולתו, ולא ינוסה עדיין לעשות מצוות בינו לבין עצמו אך ורק מפני ציווי השי"ת.

ועל כן הדברים שהאדם עושה בינו לבין עצמו, הם נקיים יותר, ואינו דומה המידה שהוא שובר בעצמו, לבין המידה שהוא שוברה בקבוצת רבים, כי אולי עושה זאת רק כדי להתכבד בעיניהם.

ולכן התורה הזהירה "ראה" לשון יחיד, שאף ש"נתן לפניכם", וצריך האדם להתחבר בחבורה של צדיקים, ועל ידי זה יתקיימו מעשיו יותר, אבל גם בתוך הרבים צריך הוא לעשות כאילו הוא יחיד.

"ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה".

יש לדקדק מה שאמר "נותן" ולא אמר "נתתי".

וביאר הגר"א, שאם היה כתוב "נתתי", היה צד לאדם לומר שהבחירה שניתנה לו לילך בדרך הטוב היא דוקא בתחילת הבחירה, אבל אם בירר לו דרך הרע אין לו תקנה, לכך אמר הכתוב "נותן" בלשון הווה, והיינו שכל מיך יש לך ברירה לבחור בדרך הטוב, אפילו עד יום המיתה.

ובמה שאמר הכתוב "ראה", אמר הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל, שעיקר מה שהאדם אינו חוזר בתשובה הוא מצד שאינו מתבונן במעשיו, ולכן פתחה התורה וכתבה "ראה", שראשית תתבונן ותסתכל בעצמך, ועל ידי כך תראה את האמת, וכמו שכתב המסילת ישרים, "אחת מתחבולות היצר הרע וערמתו להכביד עבודתו בתמידות על לבות בני האדם עד שלא ישאר להם ריוח להתבונן ולהסתכל באיזה דרך הם הולכים, כי יודע הוא שאלולי היו שמים לבם כמעט קט על דרכיהם, ודאי שמיד היו מתחילים להנחם ממעשיהם, והיתה החרטה הולכת ומתגברת בהם עד שהיו עוזבים החטא לגמרי. והרי זו מעין עצת פרעה הרשע שאמר "תכבד העבודה על האנשים", שהיה מתכוין שלא להניח להם ריוח כלל לבלתי יתנו לב או ישימו עצה נגדו, אלא היה משתדל להפריע לבם מכל התבוננות בכח התמדת העבודה הבלתי מפסקת, כן היא עצת היצר הרע ממש על בני האדם, כי איש מלחמה הוא ומלמד בערמימות, ואי אפשר למלט ממנו אלא בחכמה רבה והשקפה גדולה".

והוסיף לבאר בדרך מליצה את דברי חז"ל על הפסוק "ויאבק איש עמו", שהיה זה שרו של עשו שהוא השטן, ויעקב שאל אותו "מה שמך", כלומר, במה כוחך גדול כ"כ שאתה מצליח לרמות את כל העולם, ועל זה השיב לו "למה זה תשאל לשמי", הלא דוקא בזה טמון כוחי, שאין שואלין ואין מתבוננים.

וזה מה שאמרו "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו", כי בעת שבא היצר להחטיאך, אם תוכל להמתין "עוד מעט" להתבוננות, אז "ואין רשע" - ליצר כבר לא יהיה כח להחטיאך, כי הכל תלוי בהתבוננות של רגע אחד.

"את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אלקיכם אשר אנכי מצוה אתכם היום. והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' אלקיכם וגו'".

אמרו חז"ל, אמר הקדוש ברוך הוא לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות אלא להודיען איזו דרך טובה שיבחרו אותה כדי שיטלו שכר, מנין ממה שקרינן בענין ראה אנכי נתן לפניכם וגו'. ביאר הגאון ר' איצ"ל בלזר זצ"ל, הנה מנהגו של עולם לשלם לעושה הטוב כטובתו ולעושה רע כרשעתו, אולם אין שכר למי שיחדל מעשות רע, ואין עונש למי שמונע מעשות טוב, וכמו שהממשלה תעניש קשה לגנב וגזלן, אבל לא תשלם שכר למי שלא גנב, וכן תשלם שכר למי שנצטיין בעשיית טוב, אבל אין עונש למי שלא נצטיין בעשיית טוב.

אמנם בתורה הקדושה מצינו את שניהם יחד - הברכה והקללה! ובדרך השכל הלא אין מקום לשניהם כאחת, אם האדם מחויב בשמירת התורה אין מקום לברכה, וכן להיפך אין מקום לקללה.

אולם מצאנו עונש ושכר יחדיו אף בעולמנו בהנהגת האב עם בנו, אשר מצוהו לילך בדרך טובים ואם ישמע לקול אביו יבטיחוהו מגדנות ומתנות, ואם לא ישמע נכוננו לו שפטים. וההבדל בין הנהגת האב עם בנו להנהגת המדינה עם אנשיה, כי יש שכר ועונש על העבר, ויש על העתיד. וכגון, אם אחד מצא גנב במחתרת ויכהו הכה ופצוה, אין כוונתו להדריך אותו שלא ילך שובב בדרך לבו, כי אם בדרך נקמה על עשותו נבלה, וכן הוא בשכר, שמקבלו עבור יושר לבבו ועשותו טוב. וכל זה רק בהנהגת המדינה עם הבריות, אולם האב המכה את בנו מפני שלא יחפוץ ללמוד, אין זה בדרך נקמה, כי מה עשה והוא עודנו נער, אבל הוא רק למען העתיד, כי יירא ויפחד וידע לשמוע לקול אביו, וכן אם נותן לבנו מתנות בעד חפץ לבבו, אין זה באמת שכר עמלו - רק למען חזק לבבו. וכיון ששניהם עבור העתיד, שייך לקבל שכר ועונש על אותה פעולה, שאם מקיימה מקבל שכר ואם נמנע מלעשותה מקבל עונש כדי שילמד לעתיד לעשותה.

וכן הוא הברכה והקללה שבתורה, שאין העונש בדרך נקמה כי אם למען תחזקנה ידיהם לעשות חיל, ולכן אמרו חז"ל שלא לרעתם נתתי, אלא רק להודיען לעתיד באיזה דרך טובה יבחרו.

"ונתתה את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל".

כתב הרש"ד הירש זצ"ל, הר גריזים והר עיבל הם שני הרים בהרי אפרים, ועדיין הניגוד שביניהם ניכר לעין. הר גריזים הוא בדרום הר שכם והוא עטוף ירק, וגנות מכסות את המדרגות שבמדרונו, ואילו הר עיבל הוא בצד צפון והוא תלול וצחיח ושומם. הר עיבל גבוה כשמונה מאות רגל והר גריזים גבוה ממנו קמעא.

לפיכך שני ההרים האלה העומדים זה בצד זה ממחישים יפה את הברכה ואת הקללה, שניהם מתרוממים על אותה אדמה ואותה טיפה של גשם ושל טל מרווה את שניהם, על שניהם חולף אותו אויר ואותה אבקת פרחים מרחפת על זה ועל זה, ואף על פי כן נשאר הר עיבל בקיפאון עקר, ואילו הר גריזים עוטה עדי צמח עד פסגתו.

וכך הברכה והקללה אינן תלויות בנסיבות החיצוניות, אלא הן תלויות בכושרנו הפנימי לקבל את זו או את זו.

"הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מרה".

עוררו בעלי המוסר, הנה פירטה התורה פירוט, בדיוק נמרץ, את מקום הברכה

והקללה, ואילו באותה הפרשה, כשהקב"ה מורה על בנין בית הבחירה בהר הבית שבירושלים, שם נאמר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'", והתורה לא מפרטת את המקום. וכן דוד סיפר את כל ייסוריו אשר התייסר עד שמצא את מקום המקדש.

וזה ללמדנו, כי את מקום השכינה יש לחפש מתוך עמל, והחיפוש והעמל הוא חלק בלתי נפרד מהשגת הרוחניות, ורק על ידי העמל נוצר המקום שיהיה ראוי להשראת השכינה, משא"כ הברכות והקללות הם באים משמים בלא כל טירחה, ולכן התורה פירטה את מקומן.

"אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים וגו' לא תעשון כן לה' אלקיכם, כי אם אל המקום אשר יבחר וגו'".

עורר הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, אם רוצים להתרומם, ומבקשים להתאחד עם הבורא יתברך, צריכים למצוא את המקום הראוי והמסוגל לכך, במקום שבו בחר ה' לשכן את שמו, רק שם אפשר לחוש ולהרגיש ולהתרומם, ולכן התורה הזהירה שאין להקטיר לה' בכל מקום כדרך הגויים, אלא דוקא במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם.

ואף אם יהיו לאדם השגות עליונות ורגשות נעלים, אם יתגורר בתוך חבורה רעה לא יועילו לו כל השגותיו והוא יאבד, וכפי שהמשיל על כך הסבא מנובהרדוק זצ"ל, למי שנוסע באניה לארץ אחרת, אך באמצע נסיעתו התחרט והוא רוצה לחזור לביתו, ועמד והפך פניו לכוון הנגדי של הנסיעה ופסע אחורה, בחשבו שעל ידי כך יחזור לביתו ולא יגיע לארץ שהאניה מגעת אליה. וכמו כן מי שרוצה להתעלות ולא עוזב את חברתו הרעה, אין הוא אלא כמסבב את פניו אבל נוסע איתם יחד בדרכם הרעה. ולכן הזהירה התורה "השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך" שלא יהיה כלל בחברתם הרעה פן ילמד ממעשיהם.

"לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו' כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם".

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שהנביא ההוא באמת עושה מעשים של אותות ומופתים בשמים ובארץ, וניתן לו כח בבריאה לנהוג בה כרצונו, ובכל זאת מזהירה התורה לא לשמוע בקולו, וזה רק נסיון לדעת האם אוהבים את ה' או לא.

וזה מה שאמר איוב "ארץ נתנה ביד רשע", שכשמתבוננים רואים שמוקפים מכל צד ברצונות קשים, ועל כל צעד ושעל פוגשים ברע, ויש לדעת שזה לא דבר מקרי שנתגלגל בהבריאה, אלא שהקשיים והטעויות הם מעצם הבריאה, ורק על ידי עמידה בנסינות זוכים לחיי העולם הבא ומצליחים לעבור את חיי העולם הזה.

וכמו שמצינו בתנורו של עכנאי שהיו אותות ומופתים שהלכה כר' אליעזר ובכל זאת לא שמעו אליהם חכמים, וזה משום שהם ידעו שכל סוד העולם הזה הוא רק כדי לנסות, ובכל מעשה ומקרה שלהם חשבו תיכף שאולי הכוונה בזה כדי לנסותם.

ובזה מבואר מה שכתוב "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ". ואמרו חז"ל אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. ומה שאין בהם חובה מובן, אבל מדוע אין בהם זכות, אלא משום שבלי לעבור דרך הרע ולהתגבר עליו, גם אין טוב, כיון שהעולם הבא הוא יוצא מהעולם הזה.

"אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו".

אמרו חז"ל וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא, אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים, הקדוש ברוך הוא ביקר חולים אף אתה בקר חולים, הקדוש ברוך הוא ניהם אבלים אף אתה נחם אבלים, הקדוש ברוך הוא קבר מתים אף אתה קבור מתים.

ועוד אמרו "זה קלי ואנוהו" הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום. ואת צריכות שני המאמרים שנראים כאחד, ביאר הגאון ר' איצ'לה בלזר זצ"ל באופן נפלא, שכמו שבגשמיות כל פעולות האדם נמשכות מכח אברי הגוף, הידים לעשות מלאכה, הרגלים להלך בהן וכדומה, כן הוא ברוחניות, כל הפעולות הטובות או הרעות נמשכות מכח המדות או כוחות הנפש, כי נטוע בקרב האדם מלידה מדות או כוחות רוחניות טובות או רעות, כמו הרחמים והאכזריות, הבושה או העזות, הענוה והגאווה וכדומה, וכל הפעולות הטובות או הרעות נמשכות מכוחן. וכללו של דבר הוא, שכמו בגשמי אברי הגוף והפעולות הם שני דברים, כמו כן ברוחני הכוח והפעולה הם שני דברים.

אולם כמו באברי הגוף אין האברים מכריחים על הפעולה, כמו כן בכוחות הנפשיות, אברי הנפש היינו הכוחות הטובות והרעות אין מכריחות את האדם על הפעולות, כי הבחירה חפשית בידו, ואף אם הוא נולד בתכונה רעה ומדותיו מושחתות, בכל זאת בכח האדם לעשות נגד טבעו ולהתגבר על יצרו ולעשות ההיפך, והוא מה שאמרו חז"ל איזהו גבור הכובש את יצרו, וכגון אם נולד בתכונה רעה של מדת אכזריות, בכל זאת יוכל לכבוש את יצרו ולעסוק בצדקה וגמ"ח, וכן להיפך, יש שמדותיו רצויות המה מלידה ובכל זאת לא יתנו את פרים, ואף אם יש להאדם בטבע מדת הרחמים והחמלה, אין זה מכריח אותו על פעולות טובות לרחם על האומללים ולעשות צדקה וחסד, כי לפעמים יש סיבות שונות אשר יפריעו את האדם מלפעול בכח המדה הנטועה בקרבו אם יהיו בו מדות המתנגדות, כמו הציקנות תפריע את האדם אשר כח הרחמים לא יפעול פעולתו.

והביא את לשון קדשו של מרן הגרי"ס זצ"ל אל יאמר האדם את אשר עשה האלקים אין לשנות, והוא יתברך הטביע בי כח הרע ואיך אקוה לעקרו משורש. לא כן הדבר. כחות האדם בני כבישה גם חלוף המה. כאשר עינינו רואות בטבעי בעלי חיים, אשר האדם רב חילו לכובשם במאסר רצונו לבל ירעו ובל ישחיתו. גם לעשותם בני תרבות להפוך טבעם ולעקור משורש רוע תכונתם, כן האדם בעצמו יש לאל ידו לכבוש טבעו הרע לבל יצא לפעולת אדם, וגם לשנות

טבעו לטוב ע"י הלמוד וההרגל.

ולזה הוצרכו שני המאמרים, שבסוטה אמרו להלך אחר מדותיו, והיינו לעשות פעולות טובות, ואף שבטבעו הוא אכזר, צריך להיות מלביש ערומים וגומל חסד. אולם בשבת אמרו הוי דומה לו מה הוא רחום וכו', והיינו בחינת מושל ברוחו ולהפוך טבעו, שיהיה רחום וחנן בטבע.

"אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו".

בשנת תרפ"ג נסעו החפץ חיים זצ"ל והאדמו"ר מגור זצ"ל ברכבת לכנסיה הגדולה. ושאל החפץ חיים, מדוע כתוב בפסוק "אחרי", והרי רש"י כתב שכל מקום שנאמר "אחרי" הוא מופלג, והיה ראוי לכתוב "אחר" שהרי אדם צריך להתקרב להקב"ה.

והסביר החפץ חיים, שגם אם מתבונן האדם ומבין עד כמה הוא רחוק מהקב"ה, אל יאבד תקותו וחלילה לו לשקוע ביאוש, אלא בכל כוחותיו ישתדל להתקרב אל השי"ת. ולכן כתוב "אחרי" שהוא מופלג, ללמדנו שאף הרחוק יבקש קרבת אלקים.

ועוד הוסיף החפץ חיים, שזה לרמז שאם אדם מרגיש שהוא קרוב, שידע שבאמת הוא עדיין מופלג ורחוק מאוד מהשי"ת.

והגר"ש רוזובסקי זצ"ל הוסיף לתרץ, על פי מה שאמרו בירושלמי עשה מאהבה ועשה מיראה, עשה מאהבה שאם באת לשנוא דע שאתה אוהבו ואין אוהב שונא, עשה מיראה שאם באת לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא מבעט. וכיון שבמצב של אהבה וקירבה גדולה להשי"ת יתכן שהוא יכול לבוא לידי מצב של בעיטה ח"ו, וכמו בן המתרפס לפני אביו שפעמים יכול גם לבעט, ועל כן צריך לצרף יראת שמים, שמפחדו מפני השי"ת אינו יכול לבעוט. וזה כוונת הכתוב "אחרי" במופלג, שצריך לצרף יראה לאהבה, ויראה הוא בבחינת מופלג.

והוסיף הגרש"ר לבאר באופן נוסף, שכל דרכי ה' הם ענינים רמים וגבוהים מאד, ואין מדרך העבודה לעלות ולהעפיל לראש ההר תיכף בהתחלה, אלא צריך האדם ללכת בדרכי התורה והעבודה מדרגה אחר מדרגה, ולכן הוא בלשון מופלג.

"ונתן לך רחמים ורחמך".

כתב **האור החיים**, כוונת מאמר זה כאן, לפי שצוה על עיר הנדחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפילו בהמתם, מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם, כמו שספרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך, כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר, והבחינה עצמה תהיה נשרשת ברוצחי עיר הנדחת, לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים, הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש, לבטל כח האכזריות שנולד בהם מכח המעשה.

"בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת".

כתב הספורנו, שאין ראוי להראות תכלית הדאגה והצער על הקרוב המת, כשנשאד קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקות טוב, לפיכך אתם בנים לה' שהוא אביכם קיים לעד, אין ראוי שתדאגו ותתאבלו בתכלית על שום מת.

והאבן עזרא כתב, אחר שתדעו שאתם בנים לשם והוא אוהב אתכם יותר מהאב לבן, אל תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל אשר יעשה לטוב הוא. ואם לא תבינוהו כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם רק יסמכו עליו, כן תעשו גם אתם.

"בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגדדו".

כתב **הרמב"ן**, ולפי דעתי כי טעם "עם קדוש" הבטחה בקיום הנפשות לפניו יתברך, יאמר אחרי שאתה עם קדוש וסגלה ה' ולא ישא אלקים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, אין ראוי לכם להתגודד ולהקרח על נפש ואפילו ימות בנוער. ולא יאסור הכתוב הבכי, כי הטבע יתעורר לבכות בפירוד האוהבים ונדודם אף בחיים, ומכאן סמך לרבותינו באסורם להתאבל על נפש יותר מדאי.

סיפר **הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל**, שכשנפטר ר' צבי הירש זצ"ל, גיסו רבי נחום זאב זצ"ל כמעט נעשה חולה מכך. פעם לאחר כמה שבועות נכנסתי אצלו ומצאתיו בוכה, ונתתי בו מבט של תמיהה, כי היה ידוע כמדקדק מופלג בהלכה, והרי בגמ' אמרו ג' לבכי, ולכן היתה תמוהה בכייתו אחרי כמה שבועות.

ורבי נחום זאב הבין כי אני תמה על בכייתו, וענה ואמר לי, שהרי אמרו אל תבכו למת ואל תגדו לו, אל תבכו למת יותר מדאי, ואל תגדו לו יותר מכשיעור, הא כיצד שלשה ימים לבכי ושבעה להספד ושלושים לגיהוץ ולתספורת, מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא אי אתם רחמנים בו יותר ממני. וכל זה על הרחמנות והנשיאה בעול עם הנפטר שעומד בדין והפסיד האפשרות לרכוש נצח בעוה"ז, ולזה יש שיעור, ואין לרחם יותר מהשי"ת.

אבל אם יקבל אדם מכה ויכאב לו עד שיבכה, האם יש שיעור לזה כמה יבכה, כך הבוכה על עצמו ומיצר על הכאתו, לא נתנו בזה גבולות ושיעורים, ובוכה ומוסיף כל זמן שכואב לו כי זה בכייה של צער ולא של רחמים.

"לא תתגדדו".

דרשו מכאן חז"ל לא תעשו אגודות אגודות.

פעם נשאל **החפץ חיים זצ"ל** בשביל מה זקוק העולם לכמה כתות של עובדי ה' בכל מיני סוגים, ומה היה העולם חסר אם היתה קיימת כת אחת של יהודים שהיו כולם מתפללים באותו הנוסח ובהנהגה אחת ובסגנון אחד.

ענה לו החפץ חיים במתק שפתיו, עד שאתה שואלני על הכתות בעמנו, לך ושאל את

הקיסר הרוסי, בשביל מה ולמה לו כמה מינים של חיילים: הולכי רגל, רוכבים על סוסים, יורים בתותחים, מעופפים באוירונים וצוללים במים אדירים. וכי מה היה העולם חסר, לו היתה קיימת במלחמתנו כת אחת של חיילים עם כלי מלחמה מסוג אחד, עם שר צבא אחד על כולם. אלא מכיון שצריכים לצאת למלחמה ולנצח את האויב זקוקים לתחבולות ודרכים שונות, ויש בזה מה שאין בזה, חייל ההולך רגלי כוחו ללחום את אויביו בחרב וחנית, מה שאין כן הרוכב על סוס קל, בכוחו להניס את אויביו ולהפיל אימתו עליהם ביותר, והיורים בתותחים ובכלי קרב, בכוחם לנהל את המלחמה על מרחק של כמה פרסאות, ואפילו כת המנגנים ומצלצלים בתופים מסייעת בהנהגת המלחמה לבלי ירך לבב הלוחמים.

כן במלחמת היצר, כל הכתות כולם יחד הם חיילים בגדוד ה', ללחום מלחמת מצוה את היצר, וכל אחד ואחד מסייע לנצח את האויב זה בתורתו וזה בתפילתו, אולם העיקר שיכוונו כולם את לבם לאביהם שבשמים.

"וכל שרף העוף טמא הוא לכם לא יאכלו".

אמרו חז"ל תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים. אמר על כך **הסבא מקלם זצ"ל**, שהגמרא לא באה להתפאר בפלפול של הבל, אלא להראות איך לא יכולים לסמוך על השכל, כי הלא אפשר לומר ק"נ טעמים לטהר את השרץ, ובכל זאת אם התורה אמרה כי שרץ טמא, מוכרחים לומר כי כל הק"נ טעמים הם בלתי נכונים. ומכאן יש ללמוד איך שהאדם לא יכול לסמוך על שכלו אפילו כשהוא חכם גדול, אלא עליו רק להסתכל ולחפש את האמת בתורה הקדושה.

"ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגןך תירשך ויצהורך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים".

אמרו חז"ל למען תלמד ליראה את ה' אלקיך - מגיד שהמעשר מביא את האדם לידי תלמוד תורה.

וביאריו התוס' את הפסוק "כי מציון תצא תורה", לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדדריש' בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

ולכאורה יש להקשות, שאם מטרת התורה בעליה לירושלים היא "למען תלמד ליראה", מדוע צייתה התורה "ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמחת אתה וביתך", וכי לא היה אפשר לצוות שיעלה לירושלים גם בלי לאכול שם ולשמוח, אלא רק כדי שילמד תורה.

ביאר זאת הגאון ר' מאיר רובמן זצ"ל, שהתורה באה ללמדנו שחיי רוחניות אינם כפי

מחשבת האדם והרגשתו, ש"יראה" צריכה להתבטאות בעול נורא וחיי צער, וכשאדם מצייר במחשבתו "בית מוסר" נדמה לו כחדר חשוך ואפל שמטיל מרה שחורה, אלא אדרבה הוא ההיפך, יראה ושמחה אינם סותרים אחד את השני, אלא מתאימים זה לזה, כל עבודת ה' היא רק מתוך שמחה, כי היא מרחיקה את האדם מכל התאוות שמעציבין אותו ומוציאין אותו מן העולם, ועל ידי היראה הוא באמת שמח בעולמו.

וכתפילת רב, "חיים שיש בהם יראת שמים" "חיים שתהא בנו אהבת תורה", כי היראה אינה סותרת את החיים, אלא היא נוסכת בהם חיות אחרת, חיים אמיתיים ושלמים, ולכן אין סתירה מ"ושמחת אתה וביתך" ל"למען תלמד ליראה", כי היראה היא המנעימה את החיים.

"כי יהיה בך אביון מאחד שעריך וגו' לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון, כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו".

ביאר הגר"א, שהפסוק מרמז את הסדר הנכון בנתינת הצדקה, שהנה אם אדם כופף את אצבעותיו אז כל האצבעות נראים שוות, ואם ידו פתוחה אז רואים בחוש שאין כל האצבעות נראים שוות, אלא אחד גדול ואחד קטן. ובצדקה צריך ליתן לכל אחד לפי כבודו וערכו, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. ולזה צריך הבחנה רבה ודעת, לחלק בין איש לאיש, ולהיות מן המהדרים במצות הצדקה.

וזה מה שנתנה התורה סימן טוב לאדם שיבין ענין זה מאצבעותיו, ואמרה "לא תקפץ את ירך" שאם האצבעות כפופות על היד נראות כולן שוות זו לזו, וכמו כן לא ליתן צדקה לכולם שוה בשוה, אלא "כי פתח תפתח את ירך" ותראה בחוש שהאצבעות אינן שוות זו לזו, וכמו כן תבחין שאין כל העניים שווים זה לזה, ותראה ליתן לכל אחד "די מחסרו אשר יחסר לו".

"כי יהיה בך אביון מאחד אחיק שעריך וגו' לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון".

ולהלן כתוב "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיק לעניך ולאבינך בארצך".

ביאר הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל, שבפסוק הראשון מדובר שיש אביון אחד, ואף שהזהירה התורה שאסור לאמץ את הלב, אבל אין ספק שהוא ירחם עליו ויתן לו צדקה בשמחה, אבל בפסוק השני המדבר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" וכבר יש הרבה אביונים ויש חשש שלא יפתח את ידו, בזה התורה צריכה להזהיר "על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך".

"כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו".

שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם אלקיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם, אמר לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם.

ויש לבאר שאם המטרה היא כדי לינצל מדינה של גיהנם היה יכול הקב"ה לתת במקום זה מצוה אחרת ולא יהיו צריכים עניים לסבול בשביל זה.

תירץ הגר"י ניימן זצ"ל בשם הסבא מקלם זצ"ל, שהמצוה של צדקה היא לא רק בנתינתה לעני, ובזה עדיין לא נגמרה השלמות של המצוה, כי העיקר הוא שיגיע האדם לאהוב את חברו ומכח זה יתן לו צדקה.

והשלמות של המצוה היא שלא יחשוב כלל שנותן צדקה מפני קיום המצוה, אלא שיודע שחברו רעב אז הוא מרגיש כאילו הוא בעצמו רעב, וכמו אצל האדם עצמו, אף שהוא מצווה לאכול מצד "ונשמרתם לנפשותיכם", ואם הוא מענה את עצמו יש לו עבירה, בכל זאת כשהוא רעב ואוכל, אינו זוכר אז שיש מצוה לאכול כלל, ואוכל מפני הרעב שמכריח אותו לאכול, כן צריך להיות במצות צדקה, שהנתינה לא תהיה מפני המצוה, אלא מפני שמרגיש את הרעב והסבל של חברו כאילו הוא סובל ממש, וכיון שזו תכלית הצדקה, אי אפשר להחליף אותה במצוה אחרת, כי רק על ידי הצדקה יכולים להגיע למדרגה כזו.

"נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ידך".

יסוד גדול כתב הגר"י בלוך זצ"ל, הנה התגלות השגחת ה' יתברך בבריאה היא בכמה מדרגות, והמדרגה הראשונה היא, כי כמו שישנן סבות טבעיות - חומריות, כמו"כ ישנן לעומתן סבות רוחניות אשר נקרא אותן בשם "סגולות", והוא כי הלא ידוע, שכל דבר צריך לסבה המועילה בכדי שיצא לפועל. כגון אם יחפוץ האדם שיגדל שדהו פירות צריך הוא לחרוש ולזרוע, ושאתר זה ירד מטר על הארץ, והן הן הסבות הגלויות לצמיחת הפירות, וכמו"כ ישנן סבות סגוליות נסתרות שמקורן במצבו הרוחני של האדם, ובאורחות חייו ומעשיו. הסבות הסגוליות האלה משפיעות ומסבבות בהסבות הטבעיות ומניעות אותן ובהן תלוי אופן התהוות הדבר ובאיזו מדה, ואם יצא הדבר כלל בין לטוב ובין למוטב. ובאמת עלינו לדעת כי גם הסבות האלו הוחקו כמו כן בטבע הבריאה והנן סבות "טבעיות - רוחניות" הפועלות תמיד כפי כח ההשפעה שניתן להן.

וזה מה שכתוב בתורה "נתן תתן לו ואל ירע לבבך בתתן לו" אל יכאב לבך, תדע כי זהו לטובתך, לא יצא לך הפסד מזה כי נתינת הצדקה היא סבה לברכה ועושר "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך", ואף כי אין אנו רואים האיך היא מסבבת לזה אבל באמת היא סבה רוחנית המסבבת בסבות הטבעיות ומביאה הצלחה במעשי ידיו.

וכן לצד העונש אם יחרש אדם ויזרע שדהו ויעשה כל הסבות הטבעיות שעליו לעשות בכדי שיגדל שדהו פירות, בכל זאת יש שסבה רוחנית תגרם ששדהו בל תצמיח - "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה", הרי כי ההסרה ממצות ה' ועבדת

אלהים אחרים סבות הנה לבל תוציא שדהו פירותיה.

ומתבאר, כי הסבות הרוחניות הן סבות נסתרות שגם הן הוכנו בחק הטבע שתפעלנה ותסבבנה בעניני העולם והאדם, אך שהסבות החומריות נכרות בעליל בחיים השמושיים, והסבות הרוחניות שמקום פעלן הוא בענינים יותר גבוהים אינן נראות לעין כ"כ, אבל באמת הן סבות חזקות עוד יותר מהסבות החומריות וגם נראית בעליל לאלה שיש להם עינים פקוחות לראות ולהתבונן בכל הנעשה.

"כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיך לעניך ולאביון בארץ".

פסוק זה הוסבר על ידי המגיד מדובנא בדרך משל. אחד עשה סעודה והזמין אליה עשרה אנשים והניח על השולחן עשר מנות. אחד הקרואים היה רעבתן וחטף שתי מנות, ובעקבות זאת נשאר אחד הקרואים ללא מנה. אמרו המסובים לבעל הבית דאג נא לחברנו שצלחתו ריקה, אמר להם, תנו משלכם. אמרו לו וכי כך דרכו של בעל הבית שיצווה את אורחיו לדאוג לאורחים אחרים. אמר להם, וכי תעלה על דעתכם שלא העליתי על השולחן מנות עבור כולם, גם עבור העשירי נתתי אלא שאתם לקחתם לעצמכם את שלו.

וכן במצות הצדקה לעניים, הקב"ה משפיע ברכה כדי שיהיה לכולם, וגם לאביון הוא דואג שיהיה לו חלק, אולם לפעמים העשיר לוקח גם את ברכתו של העני ולכן הוא מצווה ליתן משלו לעני את חלקו.

וזה מה שאמר הפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", כלומר, לא מנעתי את האביון מחלקו בארץ, ו"על כן אנכי מצוך וגו'".

סוגיות ועיונים

איסור מחיקת השם

א. כתוב בפסוק "לא תעשון כן לה' אלקיכם", ולמדו מכאן שאיסור למחוק את השם, ופרטי הלכות של איסור זה נכתבו ברמב"ם בהלכות יסודי התורה ובטוש"ע יורה דעה.

ונציין כאן כמה נדונים שדנו בהם הפוסקים באיסור זה.

ב. יש לדון האם האיסור מחיקה הוא דוקא אם מוחק את השם עצמו או גם אם הם נמחקים ממשמעותם על ידי מעשה אחר. ויש כמה אופנים שבהם דנו הפוסקים.

הברכי יוסף הביא להסתפק בשם המהר"י חגיז, אם מנקד את המילה שכתב שלפי הניקוד המשמעות היא אחרת משם השם, וכגון א'ל שניקד בפתח או בסגול. ודעתו שם נוטה להתיר כיון שלא עשה מעשה בגוף האותיות.

וכן הסתפק המנחת חינוך אם הוסיף את האות ד' למילה יהוה בתליה ונמצא עכשיו שקריאתה היא יהודה, ומועיל תליה כזו להכשיר את הס"ת, ואם כן נמצא שמוחק את השם בלי למחוק את האותיות עצמן. וכן אם הוסיף לאדנ"י אותיות ים והפכם לאדנים, שביטל את השם על ידי תוספת ולא על ידי מחיקה ממש. ודעת המנחת חינוך שגם

באופן כזה עובר בלאו. וכן כתב בשו"ת חת"ס שאין זה נחשב לגרמא כיון שעושה מעשה של מחיקה ואפי' שאין הוא מוחק את האותיות עצמן.

ג. המנחת חינוך דן בכל כתיבת שם של הוי"ה שבתחילה כותב י"ה ואחר כך מוסיף ו' נמצא שמוחק את השם ורק אחר שמוסיף את האות ה' מתקן את שם השם, ולכאז' היאך מותר לעשות כן, ואף שהוא מוחק על מנת לתקן אמנם אם אפשר לעשות באופן שאינו מוחק עדיף, והרי יכול לכתוב את האות י' בסוף ולא ימחק שם השם כלל. והוכיח מכאן המנחת חינוך שצריך לכתוב את שם השם כסדרו וכיון שאי אפשר בענין אחר מותר.

ועוד הוסיף, שמבואר ביומא שכן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב וגינו אותו חכמים, ורש"י ביאר שהיה קושר ארבעה קולמוסין בארבע אצבעותיו וכתב שם בן ארבע אותיות כאחד.

וצריך לבאר מהי המעלה לכתוב את השם כאחד. וביאר המנחת חינוך שהמעלה היא כדי שלא יהא מוחק את השם ואינו כותב את השם י"ה קודם אלא כותב את הכל ביחד ואין כאן מחיקה כלל.

ובשו"ת אבני נזר כתב לדחות, שאף לשיטות שסוברים שאין צריך לכתוב את השם כסדרו, אין זה נחשב למחוק כיון שמתכוון מתחילה לכתוב שם אחר. ועוד, שאינו מחוק כלל את השם עצמו אלא שמוסיף עליו אות ועל ידי כך מחקו.

ד. נידון נוסף הובא בפוסקים אם שם השם נכתב במקום איסור או ביזיון האם מותר למחוק.

על הפסוק "לא תעשון כן וגו'", כתב רש"י וז"ל: ונתצתם את מזבחותם ואבדתם את שמם לא תעשון כן, אזהרה למחוק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה. אמר רבי ישמעאל וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבח, אלא שלא תעשו כמעשיהם, ויגרמו עונותיכם למקדש אבותיכם שיחרב.

וביאר הרא"ם שאין כוונת רבי ישמעאל לחלוק ולומר שאין איסור למחוק את השם, אלא אמר שלגבי מחיקת השם שייך לומר שהכתוב בא להזהיר אף שעושה כן לשם שמים וכגון שנכתב במקום ביזיון ורוצה למחוק משום כבוד שמים, ובכל זאת אסרה זאת התורה, אבל לגבי נתיצת אבן מן המזבח שהאיסור הוא רק בדרך השחתה, על זה הקשה רבי ישמעאל היאך יתכן שהכתוב יזהיר על אדם שינתוץ את המזבח בכוונה תחילה, ולכן למד שהאזהרה היא שלא לעשות מעשים אשר יגרמו לחורבן המקדש.

אמנם בשו"ת חת"ס כתב על מקרה שסופר ירא שמים כתב את הפסוק "זה השער לה'

צדיקים יבאו בו" על קלף, כדי לתלותו בפתח בית הכנסת, ובא רשע והדביק את הפסוק על פתח בית הכסא, ואי אפשר לגרד את הקלף ולהסירו. ופסק החתם סופר, שעל זה נאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך, וחייבים להסיר את הקלף עם שם ה'.

אלא שכתב שעדיף לכתחילה להסירו על ידי גוי קטן, ואם אין קטן אפשר בגדול. ואם אין גוי שישירו ישראל גדול. והוסיף לחדש, שלא ליתן לישראל קטן למחוק שלא אתי למסוך להקל במקום אחר וכמו גבי פיקו"נ בשבת שאינו נעשה על ידי קטנים. ועוד, שבעצם מעשה המחיקה הוא מעשה איסור, אלא שעל ידי כוונתו לשם שמים אין בכך איסור, אבל קטן שאין לו דעת ואינו מכוון לשם שמים אם כן נמצא שמאכילים אותו איסור בידים.

ה. נידון נוסף דנו הפוסקים האם מותר לכסות את שם השם בסיד או בצבע עד שלא יראה, והאם זה נחשב למחיקה או לא.

בשו"ת מעיל צדקה נשאל על בית הכנסת שקירותיו היו ישנים ורצו לצייר ולצבוע מחדש אבל היו שם שמות שאינם נמחקים, ורצה להתיר מפני שאין זה נקרא מחיקה שהרי אם יגרד את הסיד הנוסף יראה שנית את שם ה' ולא נמחק כלל רק שמתכסה. והביא ראי' לדבריו ממה שמבואר בסוטה שכתבו את התורה בשבעים לשון על גבי אבנים ואחר כך סדו אותם בסיד, וע"כ שזה לא נחשב למחיקה כיון שרק התכסה על ידי הסיד.

ועל פי זה סברא זו כתב שאם נטפו על הס"ת טיפות שעוה אין זה פוסל את הס"ת ולא נחשב שנמחקו האותיות.

ובשו"ת רע"א הביא לדחות מדברי המהרש"א ששבעים לשון הם חוץ מלשון הקודש ולכן היה מותר למחוק. והאריך שם בדין שעוה שנטפה על ס"ת האם הס"ת כשר. וכ"כ ליישב בפנים יפות.

והגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל כתב לדחות, שיש לומר שסדו על ידי גרמא ומותר, ואף על ידי גרמא קיימו את המצוה. והאריך שם להוכיח מכמה מקומות שאפשר לקיים את המצוות על ידי גרמא ונחשב לקיום המצוה.

אמנם יש שכתבו שאין להוכיח ממה שסדו את האבנים, משום שהיה ציווי מיוחד לכתוב על האבנים ולסוד, ואין ללמוד מכאן למקומות אחרים.

ו. מבואר בסוכה שבשעה שכרה דוד את

השיתין, צפו מי התהום על הארץ, ורצה התהום לשטוף את הארץ. אמר דוד, אם יש מי שיודע אם מותר לכתוב את שם השם על חרס ולהשליכו לתהום ויסתמו. ובא אחיתופל ואמר קל וחומר, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה, שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, כדי לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה. וכך עשה דוד ומי התהום נחו.

ולמד מכאן הרמ"א חידוש גדול, שכמו שמצינו שבשביל השלום מותר לעבור על איסור של מחיקת השם, כמו כן בשביל השלום מותר להוציא שם רע על אדם אם כוונתו לשמים ולתכלית טוב כדי לעשות שלום. והביא שם ראיה שאין לחלק בין איסור לשמים ובין איסור לבריות, ואף איסור לבריות הותר מפני השלום.

ועיין בספר עמק ברכה שהאריך להקשות על פסק זה.

חצי שיעור במחיקת השם

שיעור, אבל דברים שאינם אכילה שאיסורם הוא רק משום סברת חזי לאיצטרופי אין איסורם אלא מדרבנן.

והנודע ביהודה כתב שאסור לעשות כן מדרבנן שלא גרע מהאותיות הנטפלים לשם שאסור למחקם מדרבנן.

אמנם המנחת חינוך כתב, שאין איסור בזה כלל, כיון שלא מחק כלום והשם נקרא יפה

יש לדון אם מוחק חלק מן האות ועדיין האות קיימת, וכגון שהיתה האות ארוכה או רחבה וקיצרה, האם יש בזה איסור מחיקת ה'.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו כתב שהוא אסור מן התורה מדין חצי שיעור. והעיר עליו בספר קסת הסופר שלפי שיטת החכם צבי אין איסור חצי שיעור מדאורייתא אלא באוכלין שיש בהם פסוק "כל חלב" לרבות אף חצי

ולא נקרא איבוד כלל. וכן דעת המהר"ל
מפראג שמותר, וכתב שאינו דומה לאותיות

הנטפלים, שהוא מוחקם ממש, ואילו כאן
אינו מוחק כלום והשם נשאר שלם.

בגדר היתר שחיטה

**א. "זבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך
כאשר צויתך".** בפסוק זה נצטוו בני ישראל
על השחיטה.

שחטה שיש עליה מתירה בכל רגע ורגע,
ואם יתבטל ממנה שם שחטה אפילו מכאן
ולהבא, תיאסר משום נבילה, ואף
שהשחיטה בשעתה היתה כשירה, כי
השחיטה אינה מתירתה בפעם אחת לעולם,
אלא תמיד היא צריכה שיהא עליה שם
שחטה להתירה, והיתרה אח"כ אינו מפני
שכבר נשחטה אלא מפני שגם עכשיו היא
שחטה.

ונחלקו הראשונים בגדר מצות שחיטה.
הרמב"ם מנה את מצות השחיטה במנין
המצוות, וכן דעת החינוך. ולפי דבריהם אם
אוכל בשר שאינו שחוט מלבד מה שעובר
על הלאו של נבילה ולוקה, עובר גם על
ביטול עשה של מצות שחיטה שאוכל אינו
זבוח. והרמב"ן והראב"ד סברו שהוא לאו
הבא מכלל עשה, והעיקר הוא הלאו.
והריצב"א סבר שאין כלל מצות עשה לאכול
בשר שחטה, והשחיטה אינה אלא רק היתר
לאיסור אבר מן החי ואיסור נבילה, ואין
איסור כלל של אינו זבוח.

ג. והביא ראייה שהשחיטה מתירה בכל רגע,
ממה שהסתפק רבי ירמיה אם היה מותר
להם להכניס לארץ ישראל איברי בשר
נחירה ולאכלן. והיינו, כי במדבר לא היו
מצווין על השחיטה, והיו יכולים לאכול בשר
על ידי נחירה, ונחירתן זו שחיתתן, והיו
חייבים אף בכסוי הדם על הנחירה, ורק
כשנכנסו לארץ התחדשה הלכה שנחירה
היא נבילה. ולכן הסתפק רבי ירמיה אם היה
מותר להן לאכול כשנכנסו לארץ מבשר
נחירה שהיה בידן.

ב. וחקר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל
בשחיטה שמתרת את הבהמה לאכילה,
האם צריך את ההיתר שחיטה רק בשעת
השחיטה, ואילו יצויר שיופקע ממנה שם
שחטה מכאן ולהבא, מ"מ לא תיאסר
הבהמה משום נבילה, שכיון שמתה ע"י
שחיטה כשרה לא נעשית נבילה בשעת
מיתתה, ואינה יכולה ליאסר יותר, כי
השחיטה גרמה שאינה נבילה, או שצריך
שתהא עליה שם שחטה בכל רגע ורגע, כי
עצם מיתת הבהמה בכל דרך שהיא, היא
סיבה לאיסור משום נבילה, אלא שהשם

ולכאורה אם נאמר שאין צריך להיתר
שחיטה אלא בשעתה, מהו ספיקו של רבי
ירמיה, והלא בשעה שמתה הבהמה, היתה
מיתתה ע"י שחיטה כשרה, ואף שעכשיו
פקע ממנה שם שחטה, כי נחורה היא
עכשיו נבילה, מ"מ זה אינו אלא מכאן
ולהבא, ומהיכן יאסרו עכשיו משום נבילה.

אלא ע"כ ששם שחוטה מתירה בכל רגע תמיד, ולא די במה שהותרה בשעת שחיטה, וכיון שכשנכנסו לארץ פקע שם שחוטה מהנחורה, לכן נאסרה מכאן ולהבא משום נבילה, שהרי צריך שהנחירה תתיר בכל שעה ושעה, ומשנכנסו לארץ שוב אין הנחירה מתרת.

ומה שהסתפק רבי ירמיה לומר שיהיו האיברין מותרין, הוא משום שיש לומר שלא אסרה תורה אלא אותן שינחרו מכאן ולהבא, ולא על מה שהיה בידם.

ד. עוד ביאר בקובץ הערות עפ"י יסוד זה, שהנה כתבו הרמב"ן והר"ן שהיתר לא בטל באיסור, והיינו שמיעוט היתר שנפל לרוב איסור, אינו נעשה איסור ע"י ביטול, ואף שאיסור מתהפך להיות היתר, הוא מפני שבאיסור אין הדבר אסור אלא א"כ יש עליו "דין איסור", ולכן שייך לומר שמתבטל, כי ע"י התערובת פקע ממנו דין האיסור שעליו, וממילא הוא מותר, אבל בהיתר אין צריך שיהא עליו דין היתר כדי שיהא מותר, אלא כיון שאין עליו דין איסור ממילא הוא מותר, כי בלא דיני התורה הכל מותר, ולא שייך לומר שפקע ממנו דין היתר שעליו, שהרי אינו "דין היתר", ולכן אינו נהפך להיות איסור.

והקשה המהר"ץ חיות שהרי מצינו שגם היתר נתבטל באיסור, שהרי אמרו ששחוטה בטלה בנבילה.

ותירץ בקובץ הערות עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שבשחיטה אינו דבר המותר מחמת

שהוא שחוט וכבר אינו נבילה, אלא כל רגע ורגע השחיטה מתירתו, ויש עליו "דין היתר" מכח השחיטה, ולכן כיון שהתבטל באיסור, בטל ממנו ה"דין היתר" שבו וחוזר לאיסורו, ולכן רק שחוטה יכולה להתבטל בנבילה, אבל שאר הדברים המותרים שאין עליהם "דין היתר" אלא רק אין עליהם איסור, בהם לא שייך שיתבטלו ברוב ויהיו אסורים מחמת הרוב.

ה. עוד הביאו האחרונים ראייה ליסוד זה, ממה שאמרו שתולעים שנמצאו בבהמה אסורים באכילה, ואילו תולעים שנמצאו בדגים מותרים. וביארו בגמ' בטעם החילוק, שבהמה היתר אכילתה הוא על ידי שחיטה, והתולעים שגדלו בתוכה קודם שנשחטה אינם ניתנים על ידי השחיטה כי יש להם חיות בפני עצמן, ואם כן הם אסורים כדין אבר מן החי, וכאיסור הבהמה קודם השחיטה. אבל דגים שמותרים אף שלא על ידי שחיטה, אם כן התולעים שגדלו בהן דינם כדג שהרי נוצרו בתוכם ולכן הם מותרים.

ולכאורה לפי סברא זו, אם התולעים נמצאו בבהמה לאחר השחיטה, הרי הם כתולעים שבדגים שצריכים להיות מותרים, שהרי דינם כבהמה עצמה שמותרת. אמנם הרמב"ם כתב "תולעת וכו' ובמוח שבראש הבהמה והנמצאות בבשר אסורה, אבל דג מליח שהתליע הרי התולעת שבו מותרת, שהן כפירות שהתליעו אחר שנעקרו מן הארץ שמותר לאכלן כולן כאחת בתולעת שבתוכן". ומבואר בדבריו, שהחילוק בין

דגים לבהמה הוא לאחר שחיטה, ואף בשר שהתלע לאחר שחיטה אסור ודג שהתלע מותר. והראב"ד חלק עליו וסבר שהאיסור של תולעים בבהמה הוא דוקא אם היו בו מחיים שלא ניתרים בשחיטה.

ובמגיד משנה כתב ליישב את דעת הרמב"ם, "לפי שבשר הבהמה אינה מותרת אלא בשחיטה וכל דבר חי שיצא ממנה אפילו לאחר מיתה אסור כיון שאי אפשר לו בשחיטה, אבל הדגים אינם צריכים שחיטה וכל דבר הגדל ממנו בהתר הוא גדל וכמו תולעת הפירות".

וביאר האחרונים את דבריו, שבשחיטה צריך בכל רגע ורגע את ההיתר שחיטה, ולא נגמר היתרה בשעת שחיטה, ואילו יצויר שבהמה תחזור ותחיה לאחר שנשחטה, תחזור ותיאסר משום אבר מן החי אם יופקע ממנה שם שחוטה, ולכן התולעים היוצאים מן הבשר יש להן דין הבהמה עצמה, שאם חזרה וחיתה היתה צריכה להיתר שחיטה, והתולעים הרי הם חיים וצריכים ג"כ להיתר שחיטה, ואין להם סימני שחיטה, ולכן הם אסורים, אבל דגים שהם מותרים לגמרי, א"כ כל היוצא מהם מותר כמותם וכמו תולעים היוצאים מפירות שמוותרים כל זמן שלא פירשו לארץ.

ו. עוד יש לבאר עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שהנה הסתפקו בגמ' אם שחט את רוב שני הסימנים כהלכה ואחר כך החליד במיעוט סימנים, האם נאמר שלאחר ששחט רוב סימנים כבר התיר את הבהמה, ולא איכפת לנו במה שעשה לאחר מכן, או שאע"פ

שהשחיטה כשרה ברוב סימנים, מכל מקום גם המיעוט נחשב לחלק מהשחיטה, ואם עשאו שלא כהלכה השחיטה נפסלת. וכיון שלא נפשט הספק, יש להחמיר בדבר.

והאחרונים הקשו, שאם לא צריך את שחיטת כל הסימנים, והבהמה כבר מותרת בשחיטת רוב הסימנים, מדוע שחלדה בסוף השחיטה תפסול, והרי כבר הבהמה שחוטה כהלכה.

והנצי"ב כתב ליישב, שכיון ששחיטת רוב כשרה מדין רובו ככולו, זהו דוקא אם לא המשיך לשחוט את כולו, אבל אם המשיך לשחוט הכל נחשב למעשה שחיטה, ואף סוף המעשה פוסל.

אמנם עדיין צריך ביאור בעיקר דין זה שפסק השו"ע שלכתחילה צריך לשחוט את שני הסימנים, ואם שחט את רוב הסימנים כשרה. וצריך לבאר מה שייך לכתחילה ודיעבד בכשרות השחיטה, שהרי לאחר ששחט רוב סימנים כבר אינה נבילה, ומה שייך להוסיף ולשחוט עוד, ומה התוספת בשחיטת כולה באה להתיר.

אמנם לפי יסודם של האחרונים הנ"ל אפשר לבאר בפשיטות, שכיון שהשחיטה מתירה בכל רגע ורגע, לכן אף שמועיל שחיטת רוב סימנים להכשירה, אמנם כשהמשיך לשחוט את כל הסימנים אין היתרה מכח השחיטה הראשונה שהיתה שחיטת רובה, אלא עכשיו היתרה מכח שחיטת כולה, ואף שמקודם הותרה מצד רובה, אבל מכאן ואילך היתרה בכל רגע ורגע מצד שחיטת כולה.

ולפי זה אף מבוארים דברי רש"י לענין פסול חלדה במיעוט סימנים, שכיון שהבהמה ניתרת בשחיטת כולה מכאן ואילך, לכן יש פסול של חלדה אף לאחר ששחט את רובה, כי לאחר ששחט את כולה,

מעתה ואילך שחיטה זו היא המתירה את הבהמה לאכילה, שהרי בכל רגע ורגע צריך שיהא עליה שם שחוטה, ולכן יש בה פסולי שחיטה.

מצות צדקה בפחות משוה פרוטה

והקשו, שאם מדובר שאמר אתן צדקה לעני היאך חלה השבועה והלא הוא מושבע ועומד מהר סיני הוא שנאמר "נתן נתן לו", ותירצו, שאמר סתם שיתן מתנה לעשיר.

ואם נאמר שבצדקה צריך שיעור של פרוטה, יש לומר שמדובר שהוא נשבע ליתן פחות משו"פ ואין בזה חיוב צדקה אלא מדין חצי שיעור, ולשיטת התוס' אין דין מושבע ועומד על חצי שיעור, ולכן חלה שבועתו. אלא ע"כ שאין שיעור כלל לצדקה, ואף על פחות משו"פ הוא מושבע ועומד.

ד. ועוד הביא רא"י ממה שכתבו הטור והשו"ע שלא ישיב פני העני ריקם ואפילו גרוגרת אחת צריך ליתן לו. והרי גרוגרת היא פחות משו"פ ומשמע שגם בנתינתה מקיים מצות צדקה.

והוסיף המהר"י אסאד, שאע"פ שכתוב בצדקה לשון נתינה, אבל כיון שכתוב "נתן נתן" הוא מיעוט אחר מיעוט ואין בא אלא לרבות.

ה. ויש שהביאו ראיה ממה שאמרו ששומר אבידה הוא שומר שכר משום פרוטה של רב יוסף, והיינו שפטור מליתן צדקה לעני בשעה ששומר על האבידה מדין עוסק

א. "כי פתח תפתח את ירך לו וגו' נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו". בפסוקים אלו ציותה התורה על מצות הצדקה. ויש לדון בשיעור הנתינה, כיון שבלשון הפסוק כתוב "נתן נתן" ואין נתינה פחות משוה פרוטה. אמנם בתוס' כתבו שלא בכל מקום שכתוב בו נתינה צריך שיהא בו שוה פרוטה, ולכן יש להסתפק מה הדין בצדקה האם מקיים מצוה אף בפחות משוה פרוטה.

ב. בספר היראה לרבינו יונה כתב, "והיה רגיל בצדקה כפי כחך, ולכל הפחות שעבד עצמך לבורא לתת כופר נפשך חק קבוע בכל שבוע פרוטה או מחצה". וכן כתב בספר חסידים.

ולכאורה מבואר בדבריהם שאף בפחות משו"פ מקיימים מצות צדקה.

ג. וכן נקט בשו"ת יהודה יעלה שאף בפחות משו"פ מקיים מצות צדקה. והביא ראיה ממה שאמרו חמש פרוטות הן, ההודאה שוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה וכו', ולא מנו את מצות צדקה בתוכם, וע"כ שבצדקה אף בפחות משו"פ מקיים מצות צדקה. וכן כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין.

ועוד הביא ראיה ממה שמבואר שאם אמר שבועה שאתן לאיש פלוני שהיא שבועה.

במצוה שפטור מן המצוה. ולכאורה כיון שכתב הש"ך שאין שומר שכר מתחייב אלא אם מקבל שכר פרוטה, על כרחך שהחייב של צדקה הוא בפרוטה, ולכן הוא שומר שכר שמשותכר פרוטה כיון שפטור מליתן צדקה בשעת שמירתו.

אמנם הקהילות יעקב כתב לדחות, שיש לומר שמקיים מצות צדקה אף בפחות מפרוטה, אלא שכאן מדובר שבאו לפניו כמה עניים וצריך ליתן לכולם יחד פרוטה, וכיון שפטור מליתן נעשה על ידי כן שומר שכר.

ו. ובצפנת פענח כתב לחלק בין העשה של צדקה ללאו של צדקה, שאת המצות עשה מקיימים דוקא בשו"פ וכמו בכל מקום שכתוב בו נתינה, אבל על האיסור אם נתן אף פחות משו"פ כבר אינו עובר עליו.

ועוד הוסיף לחלק, שאת העשה מקיים אף אם אין העני תובעו אולם בלאו עובר רק במקום שהעני תובעו ואינו נותן לו.

ויש מקום לדון בדבריו, שהנה כבר הקשו האחרונים על הדין של שומר אבידה שפטור מלתת צדקה משום עוסק במצוה, שהרי במצות צדקה יש גם שני לאוין של "לא תאמץ" ו"לא תקפוץ" וא"כ מדוע נפטר מליתן צדקה והרי אין עוסק במצוה פטור מלאוין.

ותירצו האחרונים עפ"י דברי הרמב"ן שהקשה מדוע צריך לחייב נשים במצות

מעקה ושלוח הקן משום מצות עשה שאין הזמן גרמא והרי יש במצוות אלו אף לאו ונשים בכלל לאוין. ותירץ הרמב"ן, שהעיקר במצוות אלו זה העשה ואין הלאו אלא לקיים את העשה, ולכן אין נשים מוזהרות אף על הלאו, ורק משום שהם מצוות שאין הזמן גרמן שייך לחייבן.

ולפי זה אף לגבי צדקה יש לומר, שאין הלאו אלא לקיים ולחזק את העשה, ולכן גם לגבי עוסק במצוה נפטר הוא אף מהלאוין של צדקה.

ובשו"ת יד אליהו כתב ליישב באופן אחר, שכל הלאו הוא כשמאמץ את לבבו ולא נותן מחמת קמצנותו, אולם אם אינו נותן מפני ציווי התורה שפטרנו מליתן לא נחשב על ידי כך שמאמץ את ליבו.

אמנם אין תירוצים אלו עולים עם דברי הצפנת פענח, שלדבריו יש חילוק בין העשה ובין הלאו לגבי שיעור המצוה, וא"כ אי אפשר לומר שאין הלאו בא רק כדי לחזק ולהזהיר על העשה אלא הרי הוא מוסיף על דבריו, שהעשה אינו אלא בשו"פ ואילו הלאו בא להזהיר אף על פחות, וא"כ צריך ליישב מדוע עוסק במצוה פטור מליתן צדקה והרי יש בו אף לאוין.

ויש ליישב על פי שיטת הפמ"ג שעוסק במצוה פטור אף מלאוין אם הם בשב ואל תעשה, ולכן פטור אף מהלאוין בצדקה.

סתם הלואה שלושים יום

החוב, אבל בקבע לו זמן פרעון אין השביעית משמטת את החוב, כי אין לו זכות תביעה כלל בשנה השביעית .

וכן ביאר לפי זה מה שפסק השו"ע בדין חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, שהוא דוקא בקובע זמן, אבל בסתם הלואה אף על פי שזמנה שלשים יום, נאמן לומר פרעתין בתוך שלשים יום. ולפי מה שנתבאר שהחוב קיים בתוך שלושים אלא שיש איסור על המלוה לגבותו, לכן יש לחלק בין חוב שקבע לו זמן לפרעון שיש חזקה שלא פרע בתוך הזמן, לבין סתם הלואה שאין חזקה שלא פרע כי אין קביעת זמן לפרעון, ורק אסור למלוה לתבוע את החוב.

ג. אמנם הרמב"ם כתב, וסתם מלוה ל' יום בין בשטר בין על פה בין על המשכון, ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו שתנאי ממון הוא.

והקשה מרן הגרי"ז זצ"ל, מדוע הרמב"ם הוסיף שאם התנה שיגבה מתי שירצה התנאי מועיל משום שהוא תנאי ממון, ולכאורה יש לומר שכיון שהתנה שיוכל לגבות מתי שירצה, אין זה סתם הלואה כיון שהלוה על דעת שיגבה מתי שירצה, ולמה הוסיף הרמב"ם שזה מועיל מדין תנאי בממון.

ולמד מכאן הגרי"ז, שהרמב"ם סבר שסתם הלואה שלושים יום הוא גזיה"כ אף על דיני

א. המלוה את חבירו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלשים יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה. מנא הא מילתא וכו' א"ל דכתיב "קרבה שנת השבע שנת השמטה", ממשמע שנאמר קרבה שנת השבע איני יודע שהיא שנת שמטה, אלא מה תלמוד לומר שנת השמטה לומר לך יש שמטה אחרת שהיא כזו, ואיזו זו המלוה את חבירו סתם שאינו רשאי לתובעו בפחות משלשים יום דאמר מר שלשים יום בשנה חשוב שנה.

ויש להסתפק בגדר דין זה, אם הוא רק איסור על המלוה לתבוע את החוב, או שאף אין הלוה חייב כלל בתוך שלושים יום, וכמו שהלוה לו בקביעת זמן לפרעון שאינו חייב לשלם כל זמן שלא הגיע זמן הפרעון.

ב. והדבר אברהם נקט שהוא רק איסור על המלוה לתבוע, אבל מצד עצם החוב ודיני הממונות הוא חייב אף בתוך הזמן.

ועל פי זה ביאר את שיטת הב"ח לחלק לענין שמיטת כספים, שאם זמן הפירעון לאחר שנת השביעית, אין השביעית משמטת את החוב, אבל אם הלוה לו סתם בסוף שנת השביעית שזמנה שלושים יום, השביעית משמטת את החוב. ודבריו מבוארים אם נאמר שבסתם הלואה לא נפקע זכות המלוה מהחוב אלא יש עליו רק איסור לגבות בתוך שלושים יום, ולכן השביעית משמטת את

הממונות, ויש זכות ללוה שלא יתבעו אותו, והוא בנוסף על האיסור שיש על המלוה לגבות את החוב. ולכן אם מתנה שיוכל לגבות מתי שירצה הוא תנאי על מה שכתוב בתורה, אלא שזה מועיל משום שתנאי בממון מועיל אף נגד התורה.

ד. והוסיף לבאר לפי זה מה שכתב הרמב"ם לגבי ערב, מלוה שתבע את הלוה ולא מצא לו נכסים אינו יכול להפרע מן הערב עד אחר שלשים יום מיום שנתחייב הערב לשלם, לא יהיה כח זה פחות מן הלוה עצמו וכזה הורו המורים, ואם התנה עמו הכל לפי התנאי.

ובמגיד משנה ציין לדברי הרמב"ם בפרק כ"ב, שמבואר שם שנתנית שלושים יום הוא מדין זמן ב"ד שנותנין לכל מי שגובין ממנו.

וכבר בש"ך תמה עליו שאם כן צריך ליתן לו שלושים יום מיום התביעה ולא מיום שנתחייב. ולכן סבר הש"ך שהוא מדין סתם הלואה שלושים יום, שהרי זה כאילו הלוהו ולכן יש לו שלושים יום. וצ"ב בסברא זו, שבשלמא אצל הלוה יש לומר שהלוה לו על דעת שלא יפרע לו תוך שלושים יום, אבל הערב שלא הלוהו כלל מדוע אינו חייב אלא לאחר שלושים יום. ואם יש סברא אף אצל הערב, מדוע הוצרך הרמב"ם לומר שכל הדין אצל הערב הוא משום שלא יהא כוחו פחות מהלוה עצמו.

וביאר הגרי"ז, שכיון שאצל הלוה יש הפקעה מגיזה"כ בתוך שלושים יום מחיוב הממון, כמו כן אין הערב מתחייב יותר מהלוה, ואף שאצל הערב אין דין זה של סתם הלואה, שהרי לא הלוהו כלל, ורק משום שללוה יש זכות שלא יתבענו המלוה קודם השלושים יום, כמו כן יש זכות זו לערב.

אמנם יש חילוק ביניהם, שבתביעת הלוה בנוסף לזכות הממונית שיש ללוה בממון שאי אפשר לתבעו קודם שלושים יום, יש גם איסור על המלוה לתבעו, אבל אצל הערב אין איסור לתבעו, רק שאינו חייב כי לא התחייב יותר ממה שהלוה עצמו התחייב.

ולפי זה דקדק בדברי הרמב"ם, שלגבי הלוה כתב שאינו יכול לתבעו, ואילו אצל הערב כתב שאינו יכול לפרעו, והיינו, שאצל הלוה יש עליו גם איסור לתבוע אותו קודם השלושים יום, ואילו אצל הערב זה רק זכות ממון של הערב שאינו חייב, ולכן כתב שאינו יכול להיפרע ממנו.

וכן דקדק ממה שאצל הערב לא הוסיף הרמב"ם שאם התנה התנאי מועיל משום תנאי בממון, כיון שבאמת אצל הערב אין זה כלל מדין תנאי שבממון, כיון שכל דינו הוא מחמת שלא יהיה כוחו יותר מהלוה, אבל אם התנה שישלם מיד, אין זה מועיל מדין תנאי שבממון שמועיל אף נגד התורה, אלא מדין תנאי בעלמא.

בגדר שמיטת כספים

שלדבריהם אם תובע את החוב לאחר השמיטה וגובה אותו חוץ ממה שעובר על הלאוין ועשה של שביעית, עובר אף בלאו של גזל, כי הוא אפקעתא דמלכא והחוב נחלט ואינו מגיע לו כלום וצריך להחזיר לו את המעות.

ב. והנה שנינו בגיטין פרוסבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' עמד והתקין פרוסבול, וזה הוא גופו של פרוסבול מוסרני לכם פלוני דיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמים למטה או העדים.

והקשו, ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא. ותירץ אב"י, שהלל התקין פרוזבול רק בזמן הזה ששביעית אינה נוהגת מן התורה, ורבנן תקנו שתהא נוהגת שמיטה זכר לשביעית, וכיון שראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה עמד והתקין פרוזבול. ור"ב תירץ, הפקר ב"ד היה הפקר.

ונחלקו הראשונים בדברי רבא. רש"י כתב, שלדברי רבא שפרוזבול גדרו משום הפקר ב"ד, א"כ אף אם שמיטה דאורייתא יש כח לתקן פרוזבול נגד דבר תורה. אמנם תוס' כתבו, שאף לדברי רבא לא היה להלל לעקור שביעית שהיא מדאורייתא, ורק על תקנת

א. "וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה". בפסוק זה למדנו שבשנת השמיטה יש לוותר על החובות שחייבים לנו.

ונחלקו הראשונים בגדר מצוה זו האם החוב פוקע מעצמו, או שיש מצוה על המלוה לוותר ולמחול על החוב. היראים כתב, "וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא על פי מלוה, שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע, אלא לזה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר, וב"ד יחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צוהו חכמים וכו', ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד וכו'". ומבואר בדבריו שאין השביעית משמטת את החוב מאליו, אלא יש מצוה על המלוה לשמט את החוב, ואם אינו רוצה כופין אותו לקיים מצוה זו. אבל הרמב"ם כתב, אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה וכו', וכשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב. ומשמע מדבריו שאבד החוב מאליו. וכן כתב בספר התרומות בשם הרמב"ן, "שביעית משמטת את המלוה ומפקעת שעבודא לגמרי, ולא משום מצוה של זה בלבד אלא אפילו בא מלוה לעבור על דברי תורה ולתבוע חובו אחר שביעית הלוה פטור, שכבר נפקע שעבודו לגמרי, ומוציאין אותו ממלוה ומחזירין אותו ללוה". וכן כתב הרשב"א. וכ"כ המרדכי בשם רבינו אביגדור. ובמנחת חינוך כתב,

רבנן שאף בזמן הזה השביעית תשמט, סבר רבא שהלל התקין פרוזבול מכח הפקר ב"ד.

וכן נחלקו בכך הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם כתב, כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה ועוברין על הכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר וגו' התקין פרוזבול כדי שלא ישמט החוב עד שילוו זה את זה, ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי סופרים, אבל שמטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה. והשיגו הראב"ד וכתב, "זה אינו מחוור דאביי הוא דאמר הכי, אבל רבא פליג ואמר הפקר בית דין הפקר והלך נוהג בכל זמן".

ויש לברר מהו יסוד פלוגתתן.

ג. עוד נחלקו הראשונים בגדר הדין של מוסר שטרותיו לב"ד שאין השביעית משמטתו. שיטת רש"י שמוסר שטרותיו לב"ד הוא פרוזבול, וא"כ דינו שאינו משמט רק מדרבנן. אבל התוס' הוכיחו שהם ב' דינים נפרדים, ומוסר שטרותיו דינו מדאורייתא שאינו משמט, והביאו את דברי הספרי שדרשו מהפסוק "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך" - ולא של אחיך בידך מכאן אמרו המלוה חברו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין.

ואף כאן יש לברר במה נחלקו הראשונים.

ד. וביארו האחרונים גיטין, (יא) עפ"י מה שיש לחקור, שהנה בשמיטת כספים יש ב' דינים, דין אחד שעצם החוב נפקע ונשמט והלוה אינו מחויב כלל לפרוע. ודין נוסף

שהוא איסור על המלוה שלא לתבוע את הלוה, ואף אם רוצה להחזיר לו צריך לומר משמט אני.

ויש להסתפק אם ב' דינים הללו הם דינים נפרדים, שיש דין ממוני שהוא הפקעת חובו של הלוה, ויש דין איסור על המלוה, או שהם תלויים זה בזה והם באים בתולדה אחד מחבירו, ואף כאן יש להסתפק בב' אופנים, אם האיסור תביעה הוא מחמת שנפקע החוב הממוני, או שמחמת האיסור שאסור למלוה לתבוע הוא גורם שהחוב הממוני יפקע.

ויש לומר, שהנה כשמוסר שטרותיו לב"ד, הרי פשוט שרק התביעה נמסרת לב"ד ולא עצם החיוב, שהרי חוב אינו נקנה אלא בכתיבה ומסירה, ועל כרחך שרק על התביעה לבדה מועילה מסירת השטרות לב"ד, וכיון שתוס' סברו שבכה"ג אין השביעית משמטת מדאורייתא, ע"כ שסברו שהפקעת הממון היא בתולדה מאיסור התביעה של המלוה על הלוה, וכיון שאם מסר את שטרותיו לב"ד אין עליו שוב איסור תביעה, א"כ אף החוב לא פקע בשמיטה. ועל זה צריך קרא שמועיל מסירת תביעתו לב"ד ששוב לא תשמט השביעית.

וכ"כ הרמב"ם, המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה אינו נשמט שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך וזה בית דין תובעין אותו. ומבואר בדבריו שהוא דין דאורייתא ונדרש מקרא, כי מסר את התביעה לב"ד ושוב אין השביעית משמטת

את הממון, כי הפקעת הממון היא בתולדה מאיסור התביעה של "לא יגוש".

ומה שפרוזבול אינו רק תקנת הלל ומדרבנן, ביארו האחרונים שאף שכתוב בשטר מוסרי לכם פלוני ופלוני הדיינים, אינו מוסר להם את השטרות וזכות התביעה ממש, אלא כפירוש הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב, "ענינו מעיד אני אתכם בכך וכך", ונמצא שאינו אלא תקנה בעלמא שעל ידי כתיבת השטר אין השביעית משמטת את החוב.

אמנם רש"י סבר שפרוזבול ומסירת שטרות לב"ד הם דין אחד ומדרבנן, כי סבר שהאיסור תביעה הוא בתולדה מהפקעת הממון, ולכן אף אם ימסור את זכות התביעה לב"ד והם יתבעו את החוב, אין בידם זכות לתבוע, כי השביעית משמטת את עצם החוב. ולכן סבר שפרוזבול ומסירת שטרות גדרם מצד הפקר ב"ד, שיש כח בידי רבנן להפקיע את הזכות של הלואה שחובו יפקע, וכיון שלא נפקע החוב שוב אין איסור תביעה, כי האיסור הוא בתולדה ממה שנפקע החוב, וכיון שכתב פרוזבול ולא נפקע החוב, שוב אין עליו איסור תביעה.

ה. ובזה מובן אף מה שנחלקו אם מועיל פרוזבול בזמן שהשביעית נוהגת מן התורה או רק בזמן הזה. שרש"י סבר שלשיטת רבא שפרוזבול גדרו מצד הפקר ב"ד לכן מועיל אף נגד דין תורה. ובזה רש"י לשיטתו שסבר שאיסור התביעה הוא בתולדה מהפקעת הממון, וכיון שיש כח בידי חז"ל מצד הפקר

ב"ד שלא יפקע החוב, א"כ שוב אין עליו איסור תביעה מן התורה. אבל הרמב"ם סבר שפרוזבול אינו אלא תקנה דרבנן, ולא מועיל לעשות פרוזבול נגד דין תורה, והוא לשיטתו שסבר במסירת שטרות שפקיעת הממון תלויה באיסור, ורק אם מוסר את זכות תביעתו לב"ד שאין איסור תביעה שוב אף לא נפקע הממון, אבל בפרוזבול שאינו מסירת התביעה אלא רק הפקר ב"ד, א"כ אף אם ב"ד יפקיעו את זכותי הלואה בממון, עדיין ישאר איסור תביעה, כי אין כח בידם לעקור איסור בקום ועשה, וע"כ שתקנת פרוזבול אינה אלא בזמן הזה שהשביעית מדרבנן, ויש כח ביד רבנן לעקור את איסור התביעה שהוא רק מדרבנן.

ו. והנה נחלקו במכות לענין המלוה את חבירו לעשר שנים האם השביעית משמטתו, מפני שבשנה השביעית עדיין אינו יכול לתבעו כי לא הגיע זמן הפרעון, ולכן נחלקו אם גם בכה"ג קרינן ביה לא יגוש כיון שבסוף יבוא לנגשו. והביא הרא"ש מחלוקת ראשונים היאך לפסוק. וסיים הרא"ש "מיהו נראה דהלכה כלישנא בתרא וכו' דשביעית בזמן הזה דרבנן ואזלינן לקולא".

והקשה עליו הבית יוסף, שבכל מקום ספק ממון לקולא הוא לנתבע שהממון נשאר בידו, וכאן הוא ההיפך שהוא קולא לתובע שאין השביעית משמטת ויכול לתבעו. ותירץ, שהרא"ש סבר ששמיטה הוא דין איסור, ומקילין שלא תנהג, ואע"ג שיש נפק"מ לענין ממון שיוצא חומרא, מכל

מקום הנדון אם שביעית נוהגת או לא הוא ספק איסור והולכים לקולא שאינה נוהגת.

ויש שכתבו ליישב שהרא"ש סבר כשיטת היראים שהוא מצוה על המלוה לומר שהוא משמט את החוב, ואם לא אמר אין נפקע החוב מאליו. וא"כ ודאי שיש לדון מצד ספק איסור ולא מצד ספק ממון, כי היא מצוה על האדם לשמט את החוב, ובמקום ספק אינו חייב לשמט.

אמנם ביארו האחרונים שלפי יסוד הדברים הנ"ל בשיטת התוס' והרמב"ם יש לפרש את הרא"ש בפשיטות, שהם סברו שהפקעת הממון היא בתולדה מהאיסור לתבוע, וא"כ לעולם יש לדון על האיסור ולא על הממון, ולכן בספק הולכים לקולא לטובת המלוה שמותר לו לתבוע, ואם מותר לו לתבוע שוב אין נפקע הממון, כי הרי פקיעת הממון היא בתולדה מהאיסור, ובמקום שאין איסור תביעה אין הפקעת ממון.

ז. וכיון שנתבאר בדברי הרא"ש שסבר כתוס' שהפקעת הממון היא בתולדה מאיסור התביעה של לא יגוש, יש להבין בכך את שיטתו שסבר שאין השביעית משמטת אלא בסופה, אבל איסור לא יגוש כבר חל בתחילת השביעית. שזה לשונו ,

"והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית אף על פי שאינה משמטת אלא בסופה, נראה לפרש הטעם על פי המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו, מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו, אבל מיד כשהתחלה שנת השמיטה אין בית דין בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוה דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה' מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש, אבל אם יפרע הלוה מעצמו אין צריך לומר משמט אני וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שביעית".

ולפי מה שנתבאר שהפקעת הממון היא בתולדה מאיסור התביעה ולא ההיפך, יש לפרש את דבריו, שכבר בתחילת השביעית נאמר איסור לתבוע, אבל אין החוב נפקע עד מוצאי שביעית, ואז הוא נפקע מחמת האיסור. אבל אם נאמר שהאיסור הוא בתולדה מהפקעת הממון אין מקום לקיים את דבריו כלל, כי לא שייך שיהיה איסור קודם שנפקע הממון.

בגדר איסור יחוד

מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. ועוד אמרו, שיחוד מדאורייתא הוא רק

א. "כי יסיתך אחיך בן אמך". ושנינו, רמז ליחוד מן התורה מנין, שנאמר "כי יסיתך אחיך בן אמך", וכי בן אם מסית בן אב אינו

באשת איש, ודוד גזר אף על יחוד של פנויה, ותלמידי בית שמאי ובית הלל גזרו אף בעובדת כוכבים.

ועוד אמרו, אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד. אמר רב יוסף פתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד. רב ביבי איקלע לבי רב יוסף, בתר דכרך ריפתא אמר להו שקולי דרגא מתותי ביבי. והקשו, והא אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד. ותרצו, שאני רב ביבי דשושבינתיה הואי וגייסא ביה.

ונחלקו הראשונים בדין יחוד כשבעלה בעיר. רש"י כתב, "אין חוששין - להלקות, דמסתפי מבעל השתא אתי", והיינו שרק אין מלקין אותו אבל איסור יש אף כשבעלה בעיר. וכ"כ הר"ן.

אמנם בתוס' הקשו על דבריו, שאם יש איסור אף כשבעלה בעיר, א"כ מה הקשו מדוע רב יוסף אמר ליקח את הסולם אם הוא נמצא בעיר, והלא לרש"י יש איסור אלא שאינו לוקה. ולכן סברו התוס' שאם בעלה בעיר אין איסור כלל.

וצ"ב דעת רש"י מדוע יש חילוק בין איסור למלקות כשבעלה בעיר, ואם הוא מפחד שמא יבוא הבעל ולכן הוא פטור ממלקות א"כ מדוע יש איסור. ועוד צ"ב, מדוע כשהפתח פתוח פירש רש"י שאין איסור כלל, ומה החילוק בין הדינים.

ב. ובאבי עזרי כתב לחדש, שיש איסור יחוד שהוא מדאורייתא שבכל מקום שיש יחוד

הראוי לגלות ערוה יש בו איסור, אבל אינו מחמת חשש שמא יבוא לגלות ערוה אלא הוא איסור עצמי שלא יתייחד עמה, ואין דנים אם יוכל לגלות ערוה או לא, אלא אם הוא יחוד הראוי לגילוי ערוה יש בו איסור. אמנם יש דין נוסף מדרבנן שאסרו להיות בכל מקום שיש חשש שמא יבוא לגלות ערוה אף שאין בו איסור יחוד דאורייתא, וכדברי הבינת אדם שאיסור יחוד דאורייתא הוא רק עם איש אחד, אבל להתייחד עם ב' נשים הוא איסור דרבנן, וע"כ שביאור הדברים הוא שיחוד דאורייתא הוא איסור עצמי אף בלא חשש שמא יגלה ערוה והוא יחוד רק עם אדם אחד, אבל ביחוד עם ב' נשים אף שיש חשש שמא יבוא לגלות ערוה כיון שדעתן קלה, הוא רק איסור דרבנן, שגדר איסור יחוד מדרבנן הוא במקום שיש חשש של גילוי ערוה.

וזה ביאור דברי רש"י שכתב שאף אם בעלה בעיר ואין חשש שמא יבוא לגלות ערוה אבל יש בכך איסור יחוד, כיון שהאיסור הוא עצמי כל זמן שמתייחד, אלא שאין לוקין כיון שכל המלקות הם מדרבנן, ומדרבנן האיסור הוא דוקא במקום שיש חשש לגילוי ערוה, ולכן כיון שבעלה בעיר אין חשש שיבוא לגילוי ערוה ואין לוקה על יחוד זה, אבל ביחוד עם ב' נשים אם בעלה בעיר יהיה מותר, כי כל החשש בב' נשים שמא יבוא עליה וכיון שבעלה בעיר ואין חשש זה א"כ שוב אין אף איסור יחוד.

ובזה מתורצת קושית התוס' על רב יוסף שלקח את הסולם, כי אף שלא היה שם

איסור יחוד כי לא היו באותו בית שהרי היה בעליה, אבל יש חשש שמא ירד מהעליה לבית יבוא לגילוי ערוה, ובזה אם בעלה בעיר מותר, כיון שהוא רק איסור דרבנן שמא יבוא עליה וכיון שבעלה בעיר בכה"ג מותר, ולכן אף לשיטת רש"י שבעלה בעיר אסור ואין לוקין, כאן שלא היה יחוד כלל מדאורייתא אלא רק מדרבנן, לכן הקשו שאם בעלה בעיר מותר.

ג. ויש לפרש את דבריו בב' אופנים, או שאף שסיבת האיסור היא מצד הרחקה, אבל כיון שהיא הרחקה דאורייתא אין להתיר במקום שאין חשש של איסור, וכמו שאסרה התורה על נזיר באכילת ענבים כדי שלא יבוא לידי שתיית יין שיש בו שכרות, ואף אם נדע שהוא איש שלא יכול לבוא לידי שכרות לעולם, אין להתיר כיון שהוא איסור בעצם, והחפצא של האיסור הוא אכילת הענבים, וכמו כן הוא איסור יחוד, שאף שהוא הרחקה לגילוי ערוה, אבל החפצא של האיסור הוא עצם היחוד, או שנפרש שהתחדש בדין יחוד שהיחוד עצמו הוא קירבה בין איש לאשה, ולכן הדבר נאסר מצד הקירבה שבדבר ולא רק מפני חשש שיגלה ערוה. וכמו שמצינו כיוצא בדבר בדברי המסילת ישרים שכתב לענין איסור ניבול פה, "ואם לחשך אדם לומר, שמה שאמרו על נבול פה, אינו אלא כדי לאיים ולהרחיק אדם מן העבירה, ובמי שדמו רותח הדברים אמורים, שמדי דברו בא לידי תאוה, אבל מי שאמרו דרך שחוק בעלמא, לאו מילתא הוא ואין לחוש עליו, אף אתה אמור לו עד כאן דברי יצר הרע וכו', אלא האמת

הוא כדברי רבותינו זכרונם לברכה, שנבול פה הוא ערותו של הדיבור ממש, ומשום זנות הוא שנאסר ככל שאר עניני הזנות, חוץ מגופו של מעשה, שאף על פי שאין בהם כרת או מיתת בית דין, אסורים הם איסור עצמם, מלבד היותם גם כן גורמים ומביאים אל האיסור הראשי עצמו".

ד. אמנם יש להוסיף, שאף לדבריו שאיסור יחוד הוא איסור עצמי ואינו משום חשש שמא יגלה ערוה, ודאי שבמקום שאין יצה"ר שולט כלל אין איסור יחוד, וכגון מה שהיה ס"ד שבאונן אין איסור יחוד כיון שתביר יצריה, וכן בן מתייחד עם אמו ועם אחותו ובתו, כיון שאם אין יצה"ר שולט לא שייך איסור יחוד, אבל כשבעלה בעיר יש יצה"ר אלא מחמת הפחד אנו יודעים שתתגבר עליו, ולכן יש בכך איסור אף שודאי ידוע לנו שלא יבוא לגלות ערוה, כי האיסור הוא עצמי ואינו משום חשש שמא יבוא לגלות ערוה ממש.

אלא שיש להסתפק בגר שנתגייר שדינו כקטן שנולד אם מותר לו להתייחד עם אביו ואמו, שכיון שאינם נחשבים לקרוביו יש לאסור, אבל אולי בכה"ג שאין יצה"ר כלל אין מקום לאיסור יחוד, או שדנים לפי גדרי יחוד בכל מקום שבב' אנשים זרים יש יצה"ר ויש יחוד ואין מחלקים אף אם הם אביו ואמו כיון שלפי הדין אין הם קרוביו ואסור.

ה. והחזון איש הקשה על דברי האבי עזרי מדברי הרמב"ם שכתב, "אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה

גורם לגלות ערוה", ומבואר בדבריו שאיסור יחוד הוא משום חשש של גילוי ערוה.

ועוד הקשה, שמפשטות הסוג' משמע שיחוד עם ב' נשים הוא דאורייתא, ולא כדברי האבי עזרי שהוא רק איסור דרבנן שמא יגלה ערוה, ויחוד דאורייתא הוא רק באיש ואשה יחידים.

ולכן נקט החזון איש שאף לדעת רש"י אין איסור של יחוד כשבעלה בעיר, כי כל האיסור הוא רק כשיש חשש של גילוי ערוה, ובמקום שאין חשש אין איסור כלל, אלא שאינה מדה נכונה להתייחד אף בכה"ג.

ו. וכתבו האחרונים נפק"מ בין החזו"א לאבי עזרי, אם נתן גט לאשתו על מנת שלא יבוא עליה איש פלוני, האם מותר לאותו אדם להתייחד עם אשה זו מדאורייתא או לא, שהרי עכשיו אינה ערוה עליו והיא פנויה, וממילא דינה כפנויה שמותרת ביחוד מהתורה, או שמא כיון שכל איסור יחוד הוא מחמת החשש שמא יבוא עליה, והרי אם יבוא עליה הרי תהיה אשת איש למפרע, ולכן יחוד כזה אסור מן התורה.

וזה תלוי במחלוקתם של החזו"א והאבי עזרי, שלפי החזו"א שאיסור יחוד הוא שמא יבוא לגלות ערוה, א"כ יש לאסור בכה"ג מדאורייתא, ודנים את היחוד כלפי איסור הביאה אם היא אסורה מדאורייתא או מדרבנן, וכיון שכאן האיסור ביאה יהיה מדאורייתא לכן גם היחוד שלו אסור מדאורייתא, אבל לדברי האבי עזרי שאיסור יחוד הוא איסור עצמי אף בלא חשש שמא

יבוא עליה, א"כ יש לומר שכיון שהיום היא פנויה אין איסור יחוד אלא מדרבנן.

ו. נפק"מ נוספת יש לומר אם יש דין יהרג ואל יעבור על איסור יחוד, שאם הוא משום איסור קירבה יש לומר שהוא בכלל אביזרייהו של עריות שאף בהן יש דין של יהרג ואל יעבור, אבל אם הוא רק בגדר של הרחקה וחשש שמא ישל בגילוי ערוה, בזה לא התחדש דין של יהרג ואל יעבור.

ז. נפק"מ נוספת כתבו הפוסקים לגבי שיעור איסור יחוד, שבשו"ת מנחת יצחק נקט שהשיעור הוא חמש דקות, אולם המהרי"ל דיסקין כתב לאסור אפילו זמן מועט מדין חצי שיעור, ויש בזה אריכות גדולה בספרי הפוסקים לענין יחוד במעלית.

ולכאורה יש לומר שהוא תלוי בדברי האבי עזרי והחזו"א, שלפי דברי האבי עזרי שאיסור יחוד הוא איסור בפני עצמו אף בלא חשש של גילוי ערוה, א"כ יש לומר שאף רגע אחד אסור, כיון שאף ברגע אחד יש מציאות של קירבה, אבל לפי דברי החזון איש שהוא איסור מפני חשש של גילוי ערוה, בזה יש לדון שאם אין זמן של ביאה אין מקום לאסור.

ח. ובשו"ת בצל החכמה נראה מדבריו שסבר כדברי האבי עזרי, וכתב לאסור יחוד אף ברגע אחד, כי אין איסור יחוד מפני חשש שמא יבוא לגלות ערוה עכשיו בזה היחוד, אלא החשש הוא שמא יבוא לגלות ערוה

בפעם אחרת, ולכן אף רגע אחד יש לאסור מצד שיש בזה קירוב.

לביאה לא יעברו באיסור, והוא מחודש מאוד.

והוכיח כן, שאם נאמר שהחשש הוא שמא יבעול אותה ביחוד זה, א"כ במה שאמרו שאסור לאיש להתייחד עם ב' נשים מפני שדעתן קלה, ופירש רש"י, "ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחברתה שאף היא תעשה כמותה", וא"כ החשש הוא שמא יבוא על שתייהן, ונמצא ששיעור היחוד בכה"ג גדול יותר משיעור היחוד עם אשה אחת, ואיך לא חילקו הפוסקים בדבר זה.

ולכן נקט שאיסור יחוד אינו מהחשש שמא יבעול באותה שעה, אלא הוא איסור מצד עצמו, וכמו שהאיסור של חיבוק ונישוק הוא מפני שלא יבוא לגלות ערוה, אבל אינו חשש מצד גילוי ערוה באותו הזמן, שהרי אף כשאחרים רואים יש איסור של חיבוק ונישוק, וע"כ שהוא איסור מצד עצמו שהוא קירוב שמביא את האדם לידי הרגל עבירה. וכמו כן התורה אסרה ביחוד, שאם נמצא עם אשה באופן שיש אפשרות להתפתות לגילוי ערוה, יש בכך איסור כיון שהוא מביא לידי התרגלות לעבירה, וסופו לגרום שיבוא לידי גילוי עריות ממש, ולכן יש איסור ביחוד אף ברגע אחד.

ועוד, שאם החשש הוא שמא יבוא עליה א"כ נמצא שאף ששהו זמן מסוים יחד לא יעברו באיסור אלא על הזמן הראשון שהיה ראוי לבעול, אבל על שאר הזמן שלא ראוי

בגדרי קנין חזקה בקרקע

מהני אלא כנגד טענה, אבל למיקנא בה ארעא לא קני אלא מידי דמהניא לארעא כעין נעל וגדר".

וכן כתב בהמשך דבריו (הלכה טז), "המוכר שדה לחבירו ונכנס בה הלוקח וזרעה או נרה, או שאסף פירות האילן או זמרו וכל כיצא בדברים אלו הרי זה קנה שהרי החזיק ואין אחד מהן יכול לחזור בו, וכן אם אסף המוכר סל של פירות ונתן ללוקח, קנה לוקח מיד בחזקה, שהרי גילה דעתו שהקנה לו שדה זו קניין גמור ונעשו פירותיה שלו", ואף כאן השיגו הראב"ד וכתב, "כל זה הולך על הדרך שכתב".

א. **"כי אתם** עברים את הירדן לבא לרשת את הארץ אשר ה' אלקיכם נתן לכם וירשתם אתה וישבתם בה" (יא, לא). ושנינו (קידושין כו, א) **"דבי ר'** ישמעאל תנא, וירשתם אותה וישבתם בה - במה ירשתם בישיבה. ולמדו מכאן שקרקע נקנית בחזקה.

והנה נחלקו הראשונים באופני קנין חזקה. שהרמב"ם כתב (מכירה א, טו) **"היתה** הקרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה, ואינה בת זריעה, הרי החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם וכיצא בזה משאר התשמיש". והשיגו הראב"ד, **"הא מילתא** לא מיחזורא, דהא חזקה אכילת פירות היא ואכילת פירות לא

ומבואר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם שימוש בקרקע נחשב לקנין חזקה כמו נעל גדר ופרץ, שהרמב"ם סבר שאם שטח פירות או העמיד בהמה בקרקע או אסף את פירות האילן כל אלו הדברים קונים את הקרקע, אבל הראב"ד סבר ששימוש בקרקע אינו מועיל אלא לחזקת שלוש שנים אבל אינו מעשה קנין. וצ"ב בשורש מחלוקתן.

ב. וכדי לבאר את מחלוקתן יש להקדים ולחקור בגדר קנין חזקה, האם הוא מעשה קנין ככל שאר הקנינים, שעצם המעשה הוא סיבה לקנין, וכמו כן כשעושה חזקה שהוא תיקון המועיל לקרקע, עצם המעשה שלו הוא הקנין. או שאינו דומה לשאר הקנינים, שבהם המעשה הוא סיבה לקנין ובחזקה אינו כן, אלא התוצאה של המעשה הוא הקנין, והיינו שמראה בעלות על הקרקע שעושה דברים שרק בעלים עושים כן בשלהם, ונמצא שאין המעשה עצמו סיבה לקנין אלא תוצאתו שמראה ומוכיח בעלות, [ויש להוסיף, שאף לצד הראשון צריך לעשות מעשה בקרקע שמורה בעלות אבל אין ההוראת בעלות עצמה סיבה לקנין אלא גוף המעשה שמתקן בקרקע הוא סיבה לקנין, ודו"ק].

והנה באופן הקנין אמרו (בבא בתרא מב, א) שאם נעל גדר ופרץ אפילו כל שהוא הרי זו חזקה. וכתב הרא"ש (גיטין ח, ג) כתב, "מכאן מוכח דנעל הוי נעילת דלת בעלמא, ולא כמו שפירש רשב"ם בפרק חזקת הבתים (דף מב, א) דנעל הוי תיקון מנעול וכו', ונעילת דלת לא דמי למבריה ארי דכיון דנועל דלת בפני כל אדם מוכחא מילתא שהבית שלו, ומהאי טעמא אמרינן בפרק חזקת הבתים (דף נז, א) דהעמדת תרנגולין בבית הוי חזקה לפי

שנועל הדלת עליהן לשמרן". ומבואר מדבריו שנעילת הדלת הוא מעשה קנין, [וכן היא שיטת התוס' (ב"ב ג, א). ושלא כרשב"ם שסבר שדוקא אם מתקין מנעול לדלת הוא מעשה קנין].

ועוד כתב, "ראיתי מפרשים שפירשו דפתיחת דלת קונה כמו נעילת דלת מדקאמרינן הכא ותיחוד ותפתח דמשמע תיחוד או תפתח, ולא נהירא לי דאפי' למאי דפרישית דנעילת דלת קונה היינו נעילה במפתח שמונע כל אדם מליכנס בו אבל פתיחת דלת לא מוכחא שתהיה קנייה, ולא דמי לפרץ דהתם מיירי שפרץ גדר ותיקן הפתח ליכנס בשדה. ותפתח דהכא לאו דווקא. אי נמי בנעילה לחודה לא מוכחא שיהא לשום קנין אלא כמו שהיתה רגילה בכל פעם לסגור בתים של בעלה כדי שיהא שמור מה שבתוכו, אבל כיון שהיא פותחת מיד אחר הנעילה ניכר שהנעילה היתה לצורך קנין".

ומבואר בדבריו שלא די בנעילת הדלת לחוד כיון שאין הוכחה שעושה כן לשם קנין, שהרי היתה רגילה לסגור את בית בעלה, ורק כשהיא נועלת ופותחת מיד יש היכר שהנעילה היתה לשם קנין.

וצ"ב מה אכפת לן שאינו ניכר שהנעילה היא לשם קנין כיון שהיתה דרה בבית זה כבר, והלא עכשיו עושה מעשה זה לשם קנין, ומי"ש משאר קנינים כמשיכה והגבהה שאם מכוון לקנין הוא מחיל על המעשה שם מעשה קנין.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (א, לז) ביאר (וכתבתי על פי דרכו בסגנון אחר) בדעת

הרא"ש שאין כוונתו שצריך כוונה לקנין [וכפי שנקט שם השואל בתשובה], אלא כוונתו שיונה קנין חזקה משאר קנינים, שבכל קנין עצם המעשה הוא חלות הקנין ולכן אם אינו מכון לקנות באותו מעשה, כיון שעשה את הפעולה קונה את החפץ (ולכן כתב שאם הרועה לקח את הבהמות בלא כוונה לקנות, עצם המשיכה מועלת אף שלא ידע שקונה את הבהמות במשיכה זו, עיי"ש), משא"כ בקנין חזקה שעיקר הקנין אינו מצד עצם הפעולה אלא בתוצאת הפעולה שיש בה הוראת בעלות, ולא די במה שהוא מכון במעשה של הנעילה לקנין, אלא צריך שיהיה ניכר לרואים שהוא שימוש של בעלים, ואף אם אמר תחילה בפני עדים שכוונתו בנעילה לשם קנין, כיון שאין ניכר מתוך מעשה הנעילה הוראת בעלות שעושה שימוש בשלו אין הנעילה מעשה קנין, ולכן סבר הרא"ש שצריך לנעול ולפתוח, כי אם היתה רק נועלת אין ניכר שעשתה כן משום שהיא הבעלים של הבית, אלא כך היא רגילה לעשות בחפצים של בעלה, ורק מכח הפתיחה שלאחר הנעילה שוב נראה לכל שאף הנעילה היא כדרך בעלים, ורק בכה"ג מעשה הנעילה מועיל להיות מעשה קנין של חזקה, כיון שיש בו הוראת בעלות.

ג. ויש לומר שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בחקירה הנ"ל, שהרמב"ם סבר שהקנין הוא על ידי הוראת בעלות, ולכן אף על ידי אכילת פירות או העמדת בהמה הוא קנין כיון שיש בכך הוראת בעלות, אבל הראב"ד סבר שצריך לעשות מעשה בגוף הקרקע ולכן לא די באכילת פירות אלא צריך לעשות מעשה קנין ממש בגוף הקרקע.

ובזה אף מבואר דברי הרמב"ם שכתב שאף אם המוכר אסף סל של פירות ונתן ללוקח, קנה הלוקח מיד בחזקה, שהרי גילה דעתו שהקנה לו שדה זו קנין גמור ונעשו פירותיה שלו. ולכאורה צ"ב איך מועיל מעשה קנין שנעשה על ידי המוכר בלא שהלוקח עשה מעשה כלל. אמנם לפי המבואר שהרמב"ם סבר שעיקר הקנין הוא מצד הוראת בעלות א"כ אין נפק"מ מי עושה את המעשה כי עיקר הקנין הוא בתוצאה שיש הוראת בעלות לקונה, ולכן אף אם המוכר נתן לו את הסל פירות יש בכך הוראת בעלות כלפי הקונה ויש בכך קנין חזקה [ועי' בס' לבוש מרדכי (ב"ב, יז) שכן ביאר].

ד. ולפי זה יש לבאר את חילוקי הדינים שכתב הרמב"ם בין קנין מחבירו לבין זוכה בנכסי הפקר. שבהל' זכיה ומתנה (ב"ב, כתב, "כיצד הלוקח קרקע מחבירו והחזיק בה באכילת פירותיה קנה כמו שביארנו, אבל בנכסי הפקר או נכסי הגר אפילו אכל פירות האילן כמה שנים לא קנה גוף האילן ולא גוף הקרקע עד שיעשה מעשה בגוף הארץ או יעבוד עבודה באילן", ודבר זה צ"ב מדוע יש חילוק בין אכילת פירות מנכסי חבירו לנכסי הפקר.

ועוד כתב (שם, ג-ד), "יש דברים רבים שאם החזיק בהן הלוקח לא קנה עדיין, ואם החזיק באחד מהן בנכסי הגר או בנכסי הפקר קנה, כיצד המוצא פלטרים גדולים בנויין בנכסי הגר או בנכסי הפקר וסייד בהן סיוד אחד או כייר בהן כיור אחד, כגון אמה או יותר כנגד הפתח קנה. הצר צורה בנכסי הגר קנה, והמציע מצעות בנכסי הגר קנה, הנר את השדה בנכסי הגר קנה". והקשה הכסף

משנה על ניר שבהל' מכירה כתב הרמב"ם שהוא קנין אף בנכסי חבירו וכאן כתב שרק בקנין מהפקר [ועיי"ש שתירץ בשם הנגיד רבינו יהושע מבני בניו של רבינו שהוא על חזקת ג' שנים ולא על קנין, והוא דחוק].

וכן יש להקשות בדברי השו"ע. שבקונה מחבירו (חו"מ קצב, ט) כתב, "הציע מצעות בבית או בשדה ושכב עליהם וכו' קנה", ובזוהר מן ההפקר כתב (שם ערה, טו) "המציע מצעות בנכסי הגר, כיון שיפה הקרקע בהצעתו, קנה". והרמ"א הוסיף שיש אומרים שדוקא אם שכב על המצעות קנה. אמנם מדברי השו"ע משמע שחילק ביניהם ודוקא בקונה מחבירו צריך שישכב עליהן, וצ"ב מהו החילוק, [ועי' בתורת חיים (ב"ב נג, ב) מה שכתב לבאר].

וביארו האחרונים (לבוש מרדכי, אבן האזל) שהרמב"ם סבר שעיקר קנין חזקה אינו בגוף המעשה עצמו אלא בהוראת בעלות שיש על ידו, ולכן באכילת פירות יש חילוק אם היא בשדה של חבירו או מהפקר, שאם היה בעלים לשדה ועכשיו אוכל פירות יש בכך הוראת בעלות, שהרי היה בעלים לשדה ואיך לוקח פירות, וע"כ שיש בכך הוכחה שהוא הבעלים, אבל באוכל פירות משדה הפקר אין הוכחה הניכרת שאכילת הפירות היא משום שהוא הבעלים, כיון שהשדה הפקר ויש לו זכות לאכול פירות ממנה.

אמנם לגבי מעשה בגוף הקרקע יש חילוק לאידך גיסא, שאם יש בעלים אין הוכחה שעושה את הפעולה בשבילו, ויש מקום לתלות שעושה כן לצורך הבעלים, ולכן אם הציע מצעות אינו קנין כל זמן שלא שוכב

עליהם, שאז מוכח ונראה לכל שעשה כן בשבילו והוא הבעלים, משא"כ בנכסי הפקר כיון שאין בעלים א"כ אף בהצעת מצעות בלבד יש הוראת בעלות שהוא שלו ולכן הוא קנין אף כשלא שכב עליהם.

ולגבי ניר כתבו לדייק בדברי הרמב"ם שבקונה מחבירו הוא דוקא אם נר את כל השדה או רובה, וכמש"כ "ונכנס בה הלוקח וזרעה או נרה", והרי ודאי אינו יכול לזרוע אם לא שנכנס בה, וע"כ שכוונתו שנכנס בה בדרך בעלות וזרע את כל השדה או נרה, משא"כ בנכסי הפקר לא כתב שנכנס לשדה אלא סתם שנר את השדה או זרעה ומשמע אפילו מקצת, והחילוק הוא משום שאם יש בעלים אין ראייה ממה שהוא נר או זרע מקצת שהוא הבעלים כי שמא עושה כן לצורך הבעלים, ורק בשדה הפקר שאינה עשויה לזריעה והוא זרע בה אפילו מקצת קונה את כולה, אבל בנכסי חבירו קונה רק אם זרעה כולה, ואף שאין הוראת בעלות מפעולה זו, יש לומר שאף הרמב"ם מודה שאם תיקן בגוף הקרקע קונה את אותו מקום משום קנין ממש וכשיטת הראב"ד, אלא שאין יכול לקנות אלא רק את מקומו שתיקן, ולכן צריך שיזרע את כל הקרקע, [ובאבן האזל כתב קצת באו"א, עיי"ש].

ה. ויש להביא ראייה שזו סברת הראב"ד, מדברי הנתיה"מ (חו"מ קצב, א) שכתב על דברי הט"ז (שם, ז) שבקנין מקומות בבית הכנסת שאינו עשוי רק לשיבה קונה בישיבה. וכתב הנתיה"מ שאף לראב"ד שסבר שאין שטיחת פירות קונה קרקע, מודה בישיבה שקונה את המקום. ויש לבאר את החילוק בין קנין בקרקע לקנין

(שם בתשובה, ונדפסה בחו"מ, קצב) נקט שאינו מועיל אלא על ידי ישראל.

ולכאורה יש מקום לתלות מחלוקת זו בנדון הנ"ל, שאם עיקר הקנין הוא על ידי מעשה א"כ צריך שיעשה בעצמו או על ידי שלוחו, וגוי לא יועיל כיון שאינו בתורת שליחות, אבל אם עיקר הקנין הוא משום הוראת בעלות, א"כ אין חילוק אם הוא עצמו עושה את הפעולה או אחר שעושה עבורו ואין צורך לזה תורת שליחות.

ח. עוד נחלקו הפוסקים בשני שותפים בבית, שאחד שוכר מחבירו את חלקו, ואח"כ קנה השוכר את חלק השותף ועשה קנין חזקה. שדעת הרדב"ז (ד, קכב) שאינו קונה על ידי נעילת הדלת כיון שכבר דר בבית זה ונועל את הבית אף מפני דירתו ולא משום הקנין, אבל המחנה אפרים (שכירות, יג) נקט שמועיל חזקה אף בכה"ג.

וכן נחלקו הפוסקים אם מועיל שהמוכר יהיה פועל של הקונה לעשות מנעול בבית לשם קנין. שבשו"ת המבי"ט (א, קמה) כתב שמועיל, ובס' יד המלך (מכירה א, ב) כתב שאינו מועיל.

ולכאורה נדונים אלו תלויים בחקירה הנ"ל, אם צריך מעשה קנין או שצריך הוראת בעלות, ולכן אם הוא נועל את הבית שהיה דר בו או שהמוכר עצמו מתקין מנעול אין בכך הוראת בעלות מצד הקונה, [אלא שצ"ע שהמחנה אפרים סבר שמועיל חזקה בשותפין ומשמע שאינו משום הוראת בעלות, ולגבי פועל גוי סבר שמועיל אע"פ שאינו בתורת שליחות, וצ"ע].

השתמשות עפ"י המבואר, שהראב"ד סבר שצריך לעשות קנין בגוף דבר הנקנה, ולכן כשקונה את הקרקע צריך לעשות מעשה בגוף הקרקע (ואע"פ שאין השימוש בקרקע אלא להעמדת פירות וכגון שהיתה קרקע צחיחה, אבל קונה את גוף הקרקע וצריך מעשה קנין בה ממש), משא"כ כשקונה קנין השתמשות בלבד צריך לעשות מעשה קנין של השתמשות בלבד, ולכן כשיושב על מקומו בבית הכנסת הוא מעשה קנין.

ו. וראיתי להביא ראייה שהסברא של קנין באכילת פירות הוא משום הוראת בעלות, מדברי הריטב"א (קידושין כב, א) שכתב שאכילת פירות אינו קונה, והביא את דברי הירושלמי שסבר שאכילת פירות קונה, ודחה שהירושלמי חולק על הבבלי בדין זה, וכמו שנחלקו במסירת מפתח שהירושלמי סבר שקונה והבבלי סבר שאינו קונה, ה"ה שנחלקו לענין אכילת פירות.

ולכאורה צ"ב מדוע תלה הריטב"א דין אכילת פירות במסירת מפתח, וע"כ שניהם קנינים הוא מדין הוראת בעלות, והריטב"א סבר שהבבלי והירושלמי נחלקו האם מועיל קנין של הוראת בעלות או שצריך תיקון בגוף הקרקע.

ז. עוד נחלקו הפוסקים אם מועיל לעשות קנין חזקה על ידי פועל גוי שאינו בתורת שליחות. שבשו"ת אבני מילואים (סימן כה. והיא תשובה לבעל הנתיבות המשפט) כתב שמועיל, וכ"כ בס' מחנה אפרים (קנין מעות, טו) בשם שו"ת מהרשד"ם. אמנם הנתה"מ

בדין טף ונשים בעיר הנדחת

שהמלקות הם רק באופן שעובד עבודה והוא גרמא בעלמא ולא זממו כן, וביאר שכוונת התוס' שאין חיוב מיתה) אזי אם לוקין מתקיים בהם כאשר זמם, אבל אם זממו לחייב מיתה אף אם יקבלו מלקות אינם בכלל כאשר זמם. ועוד תירצו, שבעדות על בן חלוצה אין שום צד בעולם שיוכל להתקיים בהם כאשר זמם, כיון שרצו לפסול אותו שיהא אף פוסל את זרעו לכהונה, ולכן אינו חיסרון בעדות שאין אתה יכול להזימה בכה"ג, משא"כ במקום שלפעמים יכולים לקיים בהם כאשר זמם [עיי"ש בצירוף], א"כ באופן שאי אפשר לקיים הוא חיסרון בעדות שנחשבת שאין אתה יכול להזימה, [ובהבנת דברי התוס' יש אריכות גדולה באחרונים, ואכמ"ל].

ומעתה הקשה המנחת חינוך על העדות של אנשי עיר הנדחת, שבשלמא העדים שהעידו על חצי מהעיר הראשונים שאין הורגים על ידן את הטף והנשים על ידי עדותם שייך לקיים בהם דין כאשר זמם ולהרגן, אבל העדים שמעידים על העובדים שעל ידם העיר נהפכת לרוב עובדים ועל ידי עדותם הורגים אף את הנשים והטף, א"כ אי אפשר לקיים בהם כאשר זמם, שהרי הם זממו להרוג אף את ילדי העובדים ואי אפשר להרוג את הטף והנשים של העדים ולכן אף אותם לא יהרגו כיון שלא מתקיים בהם כאשר זמם, וא"כ היא עדות שאין אתה יכול להזימה, ואף שהם יקבלו מלקות יש לדחות, שלפי התירוץ הראשון של תוס' בזממה של חיוב מיתה אין קיום של כאשר זמם במלקות, ולתירוץ השני של תוס' יש לחלק בין עיר הנדחת לבן גרושה, שבבן גרושה

א. כתב הרמב"ם (עבודה זרה ד, ו), "נמצאו רובה מעלין אותן לבית דין הגדול וגומרין שם דינם והורגין כל אלו שעבדו בסייף, ומכין את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה, ואם נמצאו העובדים רובה מכים את כל הטף ונשים של עובדים לפי חרב". ומבואר בדברי הרמב"ם חידוש גדול שאף הטף והנשים שלא עבדו כלל עבודה זרה נהרגין יחד עם העובדים [ועי' בסוף משנה ובמגדל עוז שהביאו מקור לדבריו, וכדלהלן].

והקשה המנחת חינוך (מצוה שסד. וכן בשו"ת חת"ס חו"מ, כד) קושיא מפולפלת על הרמב"ם, וכדי לבאר את הקושיא יש להקדים את דברי התוס' (מכות ב, א) לענין עדים שהעידו על כהן שהוא בן גרושה ופסול לכהונה ונמצאו זוממין דינם במלקות כיון שאי אפשר לקיים בהן דין כאשר זמם, כיון שהם זממו לפסול אותו ואת זרעו ואף אם העדים כהנים אי אפשר לפסול את זרעם מן הכהונה כיון שכתוב אשר זמם ודרשו שדוקא הוא נענש ולא זרעו, ולכן דינם במלקות. והקשו התוס' שאם לא מתקיים בהם דין כאשר זמם היאך אפשר לפסול את הבן גרושה והלא היא עדות שאין אתה יכול להזימה, כיון שלא מתקיים בעדים דין הזמה.

ותירצו התוס', שאף שלוקין מתקיים בהן דין כאשר זמם במלקות אלו, אמנם הוסיפו להוכיח שדוקא אם זממו לחייבו בלאו וכגון לעשותו פסול לכהונה משום בן חלוצה שיש בזה לאו בעלמא (ועי' בצ"ח שכתב

בשום צד בעולם אין יכול להתקיים כאשר זמם כיון שהם רצו לפסול אף את זרעו לכהונה ואף אם היום אין לו בנים אבל אם יולדו לו הם יהיו פסולים, ואילו בעיר הנדחת יש אופנים ששייך לקיים בהם כאשר זמם וכגון שלא היו טף לעיר הנדחת או שלא היו טף לעדים, ובכה"ג שייך לקיים כאשר זמם בגוף העדים בלא טפם, וא"כ אם יש להם טף שלא מקיימים בהם כאשר זמם יש בכך חיסרון שאי אפשר להזימן.

ולפי זה כתב שאף בעיר הנדחת גדר העדות היא שבא להרוג את העובד ואת זרעו, והוא כמו שבא לחייב מיתה על כמה אנשים, ולכן שייך לקיים בעדים כאשר זמם כיון שכלפי כל אחד ואחד מתקיים בהריגתן כאשר זמם, ואין הגדר בחיוב מיתה של האב שאף זרעו נהרגין ולא שייך לקיים בעדים כאשר זמם, כי אין הורגים אלא את הטף שהיו בשעת העדות, וע"כ שהוא כחיוב מיתה כלפי כמה אנשים ולכן שייך לקיים בעדים כאשר זמם.

אמנם המנחת חינוך כתב לדמות את הריגת הטף בעיר הנדחת לפסול זרעו של הבן גרושה, כי סבר שהוא מדין העובדים עצמן שיש להרוג אף את הטף ואינו כעדות בפ"ע על חיוב מיתה של הטף.

ג. ומבואר שנחלקו האחרונים האם הריגת הטף הוא מדיני וחייבי עיר הנדחת שאף הטף חייבים מיתה, או שהוא מחייבי העובדים שיהרגו אף את נשיהם וטפם. ויש לומר שהוא נפק"מ אף אם הורגים את טפם שנמצאים מחוץ לעיר, שלגבי שריפת שללה כתב הרמב"ם (שם, י) "נכסי הרשעים שהודחו שהיו מופקדין במדינה אחרת אם נקבצו עמה נשרפין בכללה ואם לאו אין מאבדים אותם אלא ינתנו ליורשיהם", ובפשטות אין שריפת שללה מדין העובדים שא"כ אין סברא לחלק אם נכסיהם בתוכה או לא, ורק אם הוא מדיני העיר יש לומר שרק את שללה שבתוכה צריך לשרוף, וכן מוכח ממה שכתב (שם, ז) שאף נכסי הצדיקים שלא עבדו נכסיהם נשרפין, וע"כ שהוא מדיני העיר ולא מדין העובדים, וא"כ

בשום צד בעולם אין יכול להתקיים כאשר זמם כיון שהם רצו לפסול אף את זרעו לכהונה ואף אם היום אין לו בנים אבל אם יולדו לו הם יהיו פסולים, ואילו בעיר הנדחת יש אופנים ששייך לקיים בהם כאשר זמם וכגון שלא היו טף לעיר הנדחת או שלא היו טף לעדים, ובכה"ג שייך לקיים כאשר זמם בגוף העדים בלא טפם, וא"כ אם יש להם טף שלא מקיימים בהם כאשר זמם יש בכך חיסרון שאי אפשר להזימן.

ב. והקהילות יעקב (מכות, ב) כתב ליישב והקדים שלכאורה צ"ב מדוע בעידי בן גרושה היא עדות שאין אתה יכול להזימה כיון שלא מתקיים כאשר זמם בזרעו, והלא זה פשוט שאם העיד לחייב מיתה כמה אנשים ויש בתוכם אב ובנו נחשב שמתקיים בו כאשר זמם במה שנהרג כלפי כל אחד ואחד, וא"כ אף כשרצה לפסול לכהונה אותו ואת זרעו מדוע אם יפסלוהו לכהונה לא נחשב שמתקיים בו כאשר זמם כלפי כל זרעו. וע"כ צריך לומר שאין הגדר של פסול זרעו כחיוב מיתה של כמה אנשים אלא הפסול הוא בגוף הגברא שהוא פוסל את זרעו, ואין הזממה כלל על זרעו אלא רק עליו שהוא פוסל את זרעו, ואף זרעו שלא היו בשעת העדות נפסלים כשילדו כיון שאביהן פוסלן, ולכן לא שייך לקיים בעדים כאשר זמם כיון שאף שאפשר לפסלן מהכהונה אבל אי אפשר לעשותן שיהיו פוסלן את זרען כיון שדרשו כאשר זמם לו ולא לזרעו, ולכן דינו שונה מאשר אם זמם להרוג כמה אנשים יחד ששייך לקיים בו כאשר זמם אף שמקבל רק מיתה אחת עבור כולם, כיון שכלפי כל אחד ואחד מהנידונים מתקיים כאשר זמם במיתת העדים, ומה

אף לגבי הריגת הטף והנשים יש נפק"מ אם הם נהרגים מדין העובדים או מדיני העיר.

וכתבו האחרונים לתלות זאת במקור הדין של הרמב"ם שהורגים אף את הנשים והטף שלא עבדו כלל. שהכסף משנה כתב שהרמב"ם למד כן מהפסוק "החרם אותה ואת כל אשר בה", ומשמע שהוא מדיני העיר. והמגדל עוז כתב בשם חכמי לונל שאף הקטנים נענשים כיון שהם סבה וגורמים לישיבת הגדולים ועוד לרדות הגדולים בהריגתן שהן חביבין עליהן. ולפי זה נראה שהוא מדיני העובדים.

ד. והגר"ש רוזובסקי זצ"ל (מכות, שם) כתב ליישב באו"א, שהנה הרמב"ן (דברים יז, ו) הביא את דברי רב סעדיה גאון ששלושה מקבלים עדות אף על דיני נפשות, והיינו שדיני נפשות שדנים בפני ב"ד של עשרים ושלושה הוא רק לגבי הדין עצמו אבל קבלת העדות יכולה להיות אף בפני ב"ד של שלושה. והרמב"ן חלק עליו וסבר כי אף העדות של דיני נפשות אינה מתקבלת אלא בפני ב"ד של עשרים ושלוש.

והמנחת חינוך (שם) הקשה על דברי הרמב"ן מעיר הנדחת שנהרגת רק עפ"י סנהדרין של שבעים ואחד, וא"כ לשיטת הרמב"ן מצד הסברא אף קבלת העדות בכה"ג צריכה להיות בפניהם, ובמפורש אמרו (סנהדרין קיב, א) שאין מוציאים את כל העיר כולה לשעריך (לב"ד הגדול) אלא מרבין להן בתי דינין ומעיינין בדיניהן ומסקינן להו לבית דין הגדול וגמרי להו לדיניהו וקטלי להו, ומבואר שמקבלים את העדות בפני הב"ד שבעיר, ולפי הרמב"ן מדוע אפשר לקבל את

עדותם שלא בפני הב"ד שדנים אותן, וכתב שמכאן מוכח כדברי הרס"ג.

ויישב הגרש"ר, שהקבלת עדות של עיר הנדחת אינה אלא קבלת עדות של עובדי עבודה זרה בעלמא, שהרי אם לא ימצאו רוב מודחין תשאר הקבלת עדות רק לענין דיני נפשות של יחיד שעבד ע"ז, אלא שב"ד פוסקים אח"כ עליהם דין של עיר הנדחת אם נמצאו רובן שעבדו, ולכן בשעת הקבלת עדות אינן בדין עיר הנדחת ושייך לקבל עדות אף בב"ד של עשרים ושלושה.

ומעתה אף מיושבת קושיית המנחת חינוך על הרמב"ם לענין טף ונשים, שהרי אין עדותן אלא על היחידים שעבדו, ואין הם זוממין כלל להרוג את הטף שהרי הם מעידים בתורת יחיד שעובד ע"ז, ולכן אף אם נגמר דינם שטפם ייהרגו אין זה מכח העדות אלא רק בתולדה מעדותם יוצא גם דין הכאה על הנשים והטף, אבל אין זה בכלל הזממה שלהן, ולכן אין צריך שיתקיים על הריגת הטף דין של כאשר זמם.

ה. ומהלך נוסף מצינו בדברי הגר"א (אדרת אליהו, ראה. שנות אליהו לקוטים סוף זרעים א) שכתב לבאר מה שאמרו (סנהדרין קיא, ב) "זה חומר ביחידים מבמורבים שהיחידים בסקילה לפיכך ממונם פלט והמורבין בסייף לפיכך ממונם אבד", והקשה הגר"א, מה השייכות בין דין הממון לדין המיתה שהם חייבים ומהו "לפיכך". ופי', "דעיר הנדחת שכמעט כל העיר חטאו עשאן התורה כעובד כוכבים שחטא, ועובד כוכבים לכל העבירות שעשה מיתתו בסייף, וגם בעובד כוכבים אינו צריך התראה שאזהרתו זו התראתו (עיי"ש שהקשה כמה קושיות בדין ההתראה),

וגם ממונו של עובד כוכבים היה הפקר, אבל יחידים שעבדו עבודת כוכבים דינם כישראל, ובישראל יש מיתות חלוקות לפי העבירות שעשה, לכך יחידים צריכין התראה וגם מיתתם בסקילה וגם ממונם פלט כדין הרוגי ב"ד נכסיהם ליורשים".

ומבואר בדבריו שדין עיר הנדחת היא כבן נח, ולכן מיתתן בסייף וממונם אבד. ולפי דבריו יש ליישב את קושיית המנחת חינוך שהיא עדות שאין אתה יכול להזימה, אמנם אם דינם כבני נח א"כ אין חיסרון אף של עדות שאין אתה יכול להזימה, שדין זה לא נאמר בבני נח אלא בישראל.

והכלי חמדה (ראה) הביא מקור לדברי הגר"א שנכסי עכו"ם נאבדים מתרגום יונתן (שמות כב, יט) על הפסוק "זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו", והאבן עזרא פירש שאזהרה זו אינה לישראל שהרי כבר הוזהרו על כך בעשרת הדברות, אלא הוא נאמר לגר שנאמר בפסוק אחריו, שעל תנאי זה יגור בארצנו שלא יזבח לאלהיו כאשר היה עושה. והרמב"ן חלק עליו וכתב שבעשרת הדברות הזהיר על ע"ז בלאו, וכאן מפרש את העונש והמשפט שנעשה בו. ובתרגום יונתן כתב "כל מאן דדבח לטעוות עממיא יתקטל בסייפא ונכסוי יתגמרון בגין כן לא תהון פלחין אלהן לשמא דה' בלחודוי". ויש לומר שפירש שהפסוק מדבר בבן נח שאם עובד ע"ז מיתתו בסייף וממונו אבד, וזהו מקור לדברי הגר"א.

והוסיף לפלפל, שהנה אמרו (סנהדרין מז, א) שאם היו קדשי מזבח (כגון עולות ושלמי נדבה) בעיר הנדחת, אין להקריבם על גבי המזבח משום זבח רשעים תועבה, ולכן

צריך להניח בהמות אלו שימותו. והקשו, הרי לאחר שנהרגו אנשי עיר הנדחת כדין יש להם כפרה על עונם והקרבת זבח רשעים (ורצו להוכיח מכאן דין דיחוי בקרבנות שכוין שהיה ראוי ונדחה שוב אינו קרב לעולם), ותיצרו, שמי שמת מתוך רשעתו אין לו כפרה ולכן עדין הוא זבח רשעים.

והקשה ביד רמ"ה מדוע אמרו שרק לאחר מיתה יש להם כפרה והלא שנינו שכל המומתין מתוודין ויש להם חלק לעולם הבא, ואף אנשי עיר הנדחת מתוודין קודם שהורגים אותם. ותיירץ, ששם לא נאמר אלא שיש להם חלק לעולם הבא וזהו לאחר שיקומו בתחיית המתים, אבל בסוגי' הקשו מצד שיש להם כפרה מיד לאחר שמתו בעודן מתים.

וכתב הכלי חמדה שלדעת הגר"א כיון שחטאו רובן ונעשו כבני נח א"כ יש לומר שאצל בני נח לא שייך תשובה [ועי' בבית אלוקים למבי"ט שער התשובה, יג-יד. ובמש"כ הרמ"ע מפאנו בס' עשרה מאמרות חקור דין ב, יא], ולכן רק המיתה מכפרת ולא הוידוי שעשו קודם המיתה.

ו. ובאגרות הרמ"ה (סימן מט. הודפס אף בקובץ שיטות קמאי סנהדרין סא, ב) חלק על שיטת הרמב"ם לגבי נשים (ויש גירסאות שמחקו אף בדעת הרמב"ם את הריגת הנשים) ורק קטנים נהרגים, וביאר בטעם הדבר, "איכא למימר קטנים הוא דנהרגים משום דכי גופא דאבוהון דמו וכנכסיה דמו דהא לא תליא קורבא דידהו במילתא אחריתי אבל נשים דלא תליא קורבא דידהו אלא באישות ואי בעי מגרש לה ואזלא לה קורבא דידהו מיד לא מתקטלי". ומבואר בדבריו שכוין

שהקטנים שייכים לאביהן הם נהרגין,
ובפשוטו הוא מדין שלל העיר.

ויש מקור לכך אף מדברי הרמב"ם (תשובה ו,
א) שכתב, "יש חטא שהדין נותן שנפרעים
ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו
או בבניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים
שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות
כקניינו הן וכתיב איש בחטאו ימות עד
שיעשה איש", ומבואר שבניו של אדם הם
כממונו. והצפנת פענח (שם) ציין לדעת

הרמב"ם לגבי עיר הנדחת שהקטנים נהרגין,
ומשמע שסבר כן בדעת הרמב"ם שהריגתן
היא מדין שלל העיר.

ולפי גדר זה נמצא שאף הטף שיולדו לאחר
העדות יהיו חייבין מיתה כיון שאין נהרגין
מחמת העובדים עצמן אלא מדין נכסי העיר,
ולכן כל הנכסים שנמצאים בעיר בשעת
השריפה יש לשרפן, וזה שלא כדברי הקה"י
(הנ"ל) שהורגים רק את הטף שהיו בשעת
העדות.