

זמני ערב שבת

עיה"ק ב"ב

בן החמה 5.36

מנחה גדולה 1.13

שקיעה 7.40.45

שעון קיץ

השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי חיים משולם וידר שליט"א



מגוון נושאים בענייני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

- א. אונאה בשכירות פועל.
- ב. בגדר איסור חדש קודם העומר וקודם שתי הלחם.
- ג. גוד אסיק לדעת הרי"ף והרמב"ם והראשונים.
- ד. נכלא בעוון עריקה והועד להצלה משכנעים אותו שיתנגד ועי"ז יכנס לכלא לזמן רב, אם הוא כהוגן או לא.
- ה. דין עבד איניש דינא לנפשיה לדעת הרא"ש והרמב"ם.
- ו. תוספת יום טוב לחג השבועות דעת האחרונים ולהלכה שיש בו דין תוספת ככל הימים טובים.
- ז. חיוב מזוזה למשכיר שהשכיר למי שאינו קובע מזוזה.
- ח. הולך רכיל ומגלה סוד – על התופעה של גילוי סודות בשידוכין של פגישות וכיו"ב שיש בזה איסורים חמורים של גילוי סוד ורכילות.
- ט. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ז – על הלכות קידוש.
- י. 'דף של ספינה' מעט חידושי תורה לפי סדר דף היומי מסכת שבועות ל – לו
- יא. מדור חדש 'תורת נגע צרעת' על נגעים פ"ד משנה יא

הגות

והפרייתי אתכם והרבייתי אתכם

ויקרא (פרק כו פסוק ט) ופנייתי אליכם והפרייתי אתכם והרבייתי אתכם והקימתי את ברייתי אתכם: אבן עזרא ויקרא פרק כו

(ט) ופנייתי אליכם - להרבות עשרכם, ולהפרות ולהרבות אתכם בבנים ובבנות. והנכון בעיני להיות והפרייתי הפך עוצר רחם (משלי ל, טז). והקימותי את בריתי אתכם להיותכם ככוכבי השמים לרוב וכעפר הארץ: נמצא לפי פירושו האחרון כל הפסוק אזיל על בנים ובנות, וצ"ע אמאי בפסוק כתוב ופנייתי אליכם רק בדבר אחרון זה, הלוא כמוש"כ רש"י משל למה הדבר דומה, למלך ששכר פועלים וכו', כדאיתא בתורת כהנים: ושם איתא (כמו שהובא בשפתי חכמים) למלך ששכר פועלים - ולא עבדו לו באמונה חוץ מאחד שעבד לו באמונה נכנסו הפועלים לטול שכרם ונכנס עמהם גם הפועל ההוא אמר לו המלך בני אפנה לך כי אלו עשו עמי מלאכה מועטת ואני נותן להם שכר מועט אבל אתה חשבון רב יש לי עמך, כך הקדוש ברוך הוא לעכו"ם משלם שכרם במהירות וכשבא לישראל פונה מכל עסקיו ששכרם הרבה מאד וצריך פנאי לעשות עמהם חשבון לפרוע כל הזכיות. אם כן הוא מתן השכר עבור מי שעשה את עבודתו כראוי, אם כן מאי שנא כתב זאת בפסוק האחרון הלוא כבר מתחילה כתוב את הברכות והשכר הגדול שהקב"ה עתיד לתת.

ונראה בזה שכאשר הקב"ה מנחיל למשפחה בנים ובנות, הוא רק אחרי שפונה מכל עסקיו לתת למשפחה זו את הברכה

ושלמים בכל מידה נכונה ובין בגוף ובין
בנשמה מועלת מאד ובזמנים מסוגלים אלו
צריכים להשתדל בתפילה לא רק עליהם
אלא עלינו בעצמינו להיות ראויים לזה
שיהיה זרעינו וזרע זרעינו תלמידי חכמים
ויראי שמים כמו שכתוב בנוסח תפילת
השל"ה הקדוש.

המיוחדת הזאת וכי לא כל אחד מתאים
לגדל ילדים הן לפי תכונותיו ומדרגתו מצב
רוחו ושכלו והבנתו, וכאשר משפחה זוכה
לבנים ובנות הרי זה שהם התאימו לתפקיד
זה, ובודאי מוטל עליהם ליישם את התפקיד
שהוטל עליהם לגדלם בדעה והליכה נכונה
בדרכי התורה והחכמה, וכאשר כשלו
באשמתם הרי יאשמו ויענשו על זאת,
וחובתם הוא לעשות ככל אשר ביכולתם
ולא להזניח ולא להניח עד שיגדלם גדולים
בתורה ויראה והולכים בדרכי התורה
ובדרך ארץ.

וכידוע ערב ר"ח סיון גילה רבינו השל"ה
הקדוש את אשר בלבו שהוא זמן המתאים
לתפילה וטעם הדבר נראה משום שההכנה
של עם ישראל בימי הספירה הם ההכנה
המיוחדת להמשך וקיום התורה בקרבם, כי
כאשר נתן נותן התורה לעם ישראל לא נתן
לעם ישראל העומד למרגלות הר סיני בלבד
אלא לכל נשמות ישראל שעתידים להיות
מזרע ישראל גם להם ניתנה התורה וכשם
שניתנה ניתנת מחדש בכל מתן תורה
כמוש"כ שבת דף קכט: מעלי יומא דעצרתא
- סכנתא. וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא
משום יומא טבא דעצרת. דנפיק ביה זיקא
ושמיה טבוח. דאי לא קבלו ישראל תורה -
הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו. דהיינו
שבזמן זה מקבלים שוב את התורה כמוש"כ
במחצית השקל על שולחן ערוך אורח חיים
הלכות פסח סימן תסח סעיף י (ס"ק טו) שלא
כו'. נפק זיקא כו'. ונודע דבכל הזמנים
שאירע לאבותינו ענין מה, כשיגיע זמן ההוא
שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין
ההוא. ומשום זה התפילה מועלת כי גם
מעלת ישראל גדולה מאוד בתקופה זאת
ומסוגלת לקבלת התורה והתפילה על
הבנים שיקבלו כולם את התורה ויהיה להם
טבע זה להיות מקבלים תורה כי הכל
הסתייע בזמנים הללו להיות בריאים

בגדר הדין שאין אונאה לפועל

במשנה ב"מ נו. אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים, והשטרות, והקרקעות, וההקדשות, מנהני מילי? דתנו רבנן: 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' - דבר הנקנה מיד ליד, יצאו קרקעות שאינן מטלטלים, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות דכתיב וכן תמכרו ממכר - שגופו מכור וגופו קנוי, יצאו שטרות שאין גופן מכור ואין גופן קנוי, ואינן עומדין אלא לראיה שבהם. ע"כ בגמרא, ומבואר מזה שהעבדים אין בהם אונאה משום שהוקשו לקרקעות.

פועל אין בו אונאה - הרמב"ם משום שהרי הוא כמו עבד והראשונים פירשו דלאו מכר הוא

והנה הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ג הט"ו השוכר את הפועל לעשות עמו בין בקרקע בין במטלטלין אין לו הונייה מפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים אין בהם הונייה, עכ"ד הרמב"ם, אמנם הראשונים כתבו טעם אחר בחידושי הרשב"א ב"מ נו: כתב ששכירות ישראל כגון פועלים יש אומרים שאין להם אונאה משום שלא מכר הם וכן בקבלנות, וכן כתב הריטב"א בסוגיא שם שכירות פועל פשיטא שאין בו אונאה דממכר אמר רחמנא והכא ליכא מכירה כלל, וכתב הריטב"א, ויש סעוד לדבר מהא דאמרין בפרק הגוזל (ב"ק קטז). טול דינר והעבירני פטור דיכול לומר משטה אני בך, הא לאו הכי חייב ולא הוי אונאה וכי תימא דהוי כמי שאומר ידוע אני שיש בו אונאה שהדין שאין בו אונאה כמוש"כ ב"ב עח. דהא ההיא דפרק הגזול סתמא איתמר משמע שאפילו בכדי שאין הדעת טועה. הרי לפנינו שני טעמים בראשונים אם משום שהוא כמו עבד וקרקע, או משום שאינו מכירה בכלל ולא נתחדש בזה אונאה.

נפ"מ בין הטעמים אם יתר מפלגא

ולכאורה נפ"מ גדולה בין הטעמים, דאם נאמר שהטעם בזה כמוש"כ הרמב"ם שהוא דהוה שכירות קרקע משום שהוא כאילו קנה אותו לזמן ועבדים אין בהם הונייה, הרי דעת ר"ת שיש אונאה ביותר מפלגא, והובא בתוס' בכתובות צח: ודעת הרמב"ם הלכות מכירה פ"ג ה"ח שאפילו מכר שוה אלף בדינר או שוה דינר באלף נמי אין בהם הונייה, וכן דעת הר"ף וכ"כ המחבר (סי' רכז) שיש לפסוק הלכה שאין אונאה אפילו מכר שוה אלף בדינר כדברי הרמב"ם, משום שהר"ף והרמב"ם מסכימים לדעה זו, אבל הרמ"א יש אומרים דוקא עד פלגא אבל יותר מפלגא הוי אונאה והטור כתב כן בשם הר"ח והרא"ש, והכוונה בזה כמוש"כ הסמ"ע ס"ק נב שיהיה בזה ביטול מקח שהרי הוה יתר משתות, וכן הוא לשון התוס' בב"ק יד והפוסקים נקטו לשון אונאה במקום ביטול מקח, לומר שהוא בכלל לא תונו שכתוב בתורה עכ"ד, בפשטות ביאור המחלוקת ר"ת והרמב"ם הוא מהו יסוד הדין של קרקע אין בה אונאה אם משום שיש בה שווי של כל דבר או שהוא גזה"כ שאין בו אונאה, דאם הוא יש בה שווי י"ל שעד פלגא אבל אם גזה"כ אין מקום לחלק ונחלקו בזה רשב"ם ותוס' בגיטין לז. (ועיין ערוך השולחן בסימן רכז שכתב מדעת עצמו שזהו טעמו של דבר).

אם הפועל כמו קרקע לדעת ר"ת יהיה אונאה יתר מפלגא

עכ"פ נפ"מ בפועל מהו הגדר במה שאין בו אונאה שאם נאמר שאינו ממכר בכלל אם כן אפילו יתר משתות ויתר מפלגא אין

בו אונאה משום שאינו ממכר בכלל אבל לדעת הרמב"ם שכתב שהוא משום שהוא קרקע הרי הוה ליה כדין אונאה ולדעת ר"ת בקרקע יתר מפלגא אמנם הרמב"ם לשיטתו שלא פסק כן א"ש ובה גם מובן היטב הסוגיא שהביא הריטב"א ממש"כ בפרק הגזול ב"ק קטז שאפילו אמר לו העבירני בדינר פטור משום משטה משמע שבלא"ה היה חייב ולדעת הרמב"ם שבקרקע אפילו יתר מפלגא אין אונאה א"ש גם לפי טעמו אבל לפי דעת הראשונים שסוברים שיש ביתר מפלגא צריכים לומר את מש"כ הרשב"א והריטב"א משום שאינו נחשב כמכירה בכלל. ולפי"ז מיושב מה מקור דבריו של הרמב"ם דסבירא ליה שיתר מפלגא אין אונאה והרי בירושלמי כתוב כדברי ר"ת שיש אונאה, אבל לפי הנ"ל הרי יש לו מקור נאמן מהסוגיא בב"ק קטז. דאמרין שם שאין אונאה וסבירא ליה שפועל הרי הוא קנין כמו עבד ואם כן אמאי אין בו אונאה יתר מפלגא ועל כרחך שהבבלי סובר שאין אונאה אפילו יתר מפלגא. ולכן פסק כן.

דברי הרמב"ם שכתב שהפועל הוא כמו עבד מוכח שבן חורין הוקש לקרקע

ולכאורה דברי הרמב"ם שהרי הוא כמו עבד תליא במחלוקת גדולה בין הראשונים האם בן חורין נקרא קרקע או אינו נקרא קרקע, דהתוס' בקידושין ז (ד"ה אם כן) כתבו שאדם בן חורין לא הוקש לקרקע, ורק בעבד אבל בן חורין לא איתקש, וחולקים בזה על רש"י שפירש שהוקש בן חורין, אם כן הרמב"ם שסבירא ליה שהפועל הרי הוא כמו עבד על כרחך שסובר שהוקש לקרקע גם האדם בן חורין והראשונים שפירשו טעם אחר במה שאין אונאה על פועל סברו שהבן חורין בכלל לא הוקש לקרקע ולכן לא שייך לומר על זה שהסיבה שאין אונאה משום עבד שהרי לא הוקש לקרקע.

ובאמת בעבד עצמו יש מחלוקת בב"ק יב אם כמקרקעי או אינו כמקרקעי. ובקצוה"ח סימן תכ סק"א כתב שבזה גם תליא מחלוקת הרא"ש ורש"י אם שמין את הנחבל כעבד עברי או כעבד כנעני שיטת רש"י שנישום כעבד עברי ומשום דישראל אינו נישום כעבד כנעני אבל סנהדרין טו גבי דמי עליו היינו נמי כעבד עברי והקשה שם אם כן אמאי שמין אותו תשעה וכהן הרי עבד עברי אינו קרקע ועיין עוד הר"ן בשבועות (לג לדפי הר"ף) ובריטב"א בקידושין.

קשה דמשמע מהרמב"ם שאינו סובר שהוקש לקרקע

והנה קשה שמדברי הרמב"ם בפרק ה' ה"ב מהלכות טו"נ נראה שסובר שהאדם בן חורין לא הוקשה לקרקע שאיתא שם שדמי קרקע אינו חייב שבועת מודה במקצת, ולכן אם טען נגד חבריו שהזיק לו את הקרקע והלה מודה שהזיק לו חלק, הרי זה פטור משבועת מודה במקצת, והקשה הראב"ד שהרי המזיק את חבריו והודה לו במקצת חייב שבועת מודה במקצת, וכתב המ"מ שיש לומר שאין זו ראייה שיש לומר שאדם עבד הוקש לקרקע אבל בן חורין לא הוקש לקרקע. וכאן לכאורה הרי הוה בן חורין ואם כן לא הוקש לקרקע, ולמה כתב הרמב"ם הכא שנחשב הוא הפועל כמו קרקע שהוקש לקרקע, ונצטרך לומר שלדעת הרמב"ם אליבא דהמ"מ עבד עברי והפועל הוה ליה כעבד גמור לכן הם הוקשו לקרקע. דהפועל שווה בענין זה שהוקש לקרקע (ובסמ"ע כתב טעם משום שעשה עצמו כמו עבד וצ"ב דבריו) ולדעת הראשונים שנקטו לומר טעם אחר י"ל משום שהם סוברים שהפועל אע"ג שהוא קנוי בו אבל הוא בן חורין שנקנה בו ולא שייך שיהיה נחשב כקרקע אם הבן חורין לא הוקש לקרקע ועל כרחך כל מה שאמרין ביה שאין בו אונאה אינו משום שהוא קרקע אלא משום שאינו נחשב כמכירה בכלל. ובחי' רבינו חיים הלוי בהלכות טו"נ (פ"ה ה"ב)

טעמא נמי כשהזל אינו נותן רק כפי מה שעשה וכן כמה פעמים מסיק הש"ך ס"ק כה וסק מז שאין לבעה"ב בפועל קנין בגוף הפועל בכלל עכ"ד הנתי"מ.

ומדברי השו"ע נראה שלא כדברי נתי"מ שאע"ג שהוא קנין בכ"ז החזרה לשניהם בין לבעה"ב ובין לפועל

ולכאורה הן הן מחלוקת הרמב"ם והראשונים באם יש אונאה לפועל האם הוא קנוי או לא דאם נאמר שאינו קנוי שוב שפיר לא שייך בו אונאה משום שאין בו קנין כדברי הראשונים אבל מדברי הרמב"ם נראה שהוא קנוי, אבל קשה אם כן, כל הדינים הללו שכתב נתי"מ שתליא בזה הלוא כתבם השו"ע ולפי"ד הנתי"מ ליתנייהו כיון שיש בו קנין, דזה ברור שדעת השו"ע בהלכות אונאה שיש לו קנין וכדברי הרמב"ם וכ"כ בסימן רכז סעיף לג ומפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים אין בהם אונאה. אם כן חזינו אע"ג שהוא קנין לזמן והקנין מוגבל ולא מכח דין של גרעון כסף אלא אפילו שהוא קנוי בכ"ז יכול לחזור בו.

ולכן לא יועיל קנין בפועל שלא יוכל לחזור בו כי אע"ג שיש קנין יכול לחזור

ונפ"מ בזה הוא לדברי הריטב"א בשו"ת סי' קיז בשם רבותיו שהובא בב"י סימן שלב והש"ך ס"ק יד שם כתב ששאר הפוסקים לא נראה כן ושכן נראה שהרי טעם של לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים אין חילוק בין אם עשה קנין ועוד שהרי עשה קנין הוה ליה כמו משיכה של כלי אומנות שבקבלן אינו יכול לחזור אבל בפועל יכול לחזור בו ואין הבדל בין משיכה של הכלי אומנות או שהוא עושה קנין ממש, והג"א פרק האומנין סי' ו' מדמי להדי את הקנין. ולכאורה הריטב"א לשיטתו דבר הכא שלא שייך אונאה בכלל בפועל משום שאינו קנין גמור ולא הוצרך למה שכתב הרמב"ם שהוא קנין עבד, כיון שאינו קנין עבד בכלל, אבל לדעת הרמב"ם דסבר שהוא כמו קנין עבד אם כן לא שייך לומר שיהיה הבדל ולפעמים יהיה יכול לחזור ולפעמים אינו יכול לחזור כיון שהוא עושה קנין בכל ענין ולדעת הריטב"א כל פועל אינו אלא שעבוד בלבד אבל כאשר עשה קנין מועיל הקנין וכעבד ובזה אינו יכול לחזור בו. והריטב"א בזה לשיטתו והרמב"ם לשיטתו. והשו"ע שפסק שהוא קנין על כרחך שלא סבר את דברי הריטב"א כמוש"כ הש"ך הנ"ל.

מה שכתב הרמב"ם קנין דברים הוא רק כאשר קונה ללכת אבל כאשר קונה בגוף הפועל אינו קנין דברים

אמנם קשה דהש"ך שם סק"ד הוסיף לומר שנראה מדברי הרמב"ם שאינו אלא קנין דברים שכן כתב בסוף פ"ה מהלכות מכירה והסמ"ג עשין פ"ב שאינו אלא קנין דברים וכך כתב הרמב"ם הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן כלום כיצד הרי שכתב שטר קנינו מפלוני שילך בסחורה ע"פ לוני הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסוים וידוע לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע והראב"ד שם השיג אבל השתוף עצמו קנה בקנין. ורק בשתוף סובר הראב"ד אבל בפועל אינו יכול לקנות, ומזה הוכיח שאין הבדל אם עושה קנין כיון שהקנין הוה קנין דברים. וכל זה תימה שהרי הרמב"ם בכאן כתב להדיא שהוא כמו עבד. נראה שלדעת הרמב"ם ההגדרה של פועל הוא ממש עבד אבל אם קונה קנין בשביל לעשות מלאכה שאינו בתורת פועל אין לו דין של פועל והוה קנין דברים בעלמא ובזה לא צריכים להגיע לדין חזרה.

קשה בסתירת דברי הריטב"א שכתב בב"מ י. שהוא קנין

כתב הסבר אחר בדעת הרמב"ם אמאי אין בחבלה חסרון של דמי קרקע משום שהחיוב של חבלות אינו משום תשלום בעבור החסרון, אלא הוא תשלום שהתורה חייבה כי אין דמים לבן חורין. ולפי"ד יש לומר שהרמב"ם סובר שגם הבן חורין הוקש לקרקע ולכן שייך לומר בו שיהיה נחשב כקרקע, אמנם אם נאמר שאין דמים לבן חורין צ"ע אמאי לגבי פועל אמרין שהוא נחשב כבר דמים. עכ"פ יש לומר לדעת הרמב"ם שהפועל הוא דין אחר לגמרי. ולפי"ד הגר"ח צוק"ל גם מש"כ הרמב"ם בהלכות טו"נ אינו משום שלא הוקש לקרקע אלא משום שאינו תשלום על החסרון אלא שחיובן התחיל ע"י התורה. ולכן לא חשיב כדמי קרקע.

עבדי הם ולא עבדים לעבדים מוכרח שהפועל הוא קנין ויש בזה מחלוקת אם יש לו קנין בפועל

ולכאורה הסבר דברי הראשונים שאינו מכר צ"ע הרי הוא מכר והלוא אמרין בכל פועל שיכול לחזור בו בחצי היום משום דכתיב עבדי הם ולא עבדים לעבדים, אם כן חזינו שהוא נחשב כקנין, ולכאורה חזינו מדברי הראשונים שהילפותא דילפינן עבדי הם ולא עבדים לעבדים חידש שאין שום קנין בגוף האדם אלא הוא רק התחייבות בסך הכל של העבודה אבל אינו קנין בגוף האדם, ובנתי"מ סימן שלג חקר בזה וכתב שהוא מחלוקת גדולה ביסוד הדין של פועל יכול לחזור בו בחצי היום האם הפועל חוזר במו שהעבד יכול לחזור בו בחצי היום משום דין גרעון שבזה שהוא חוזר בו ואינו לוקח את הכסף המגיע לו חשיב כמו גרעון כסף או משום שיכול לחזור מפני שהקנין שקנה בו אינו קנין גמור, ונפ"מ בזה מה הדין אם כבר קיבל את כל הדמים ואין בידו להחזיר את הדמים השו"ע סימן שלג סעיף ג כתב שיכול לחזור אפילו אם כבר את כל הדמים ובקצוה"ח סק"ו הביא את דברי הראב"ד בהלכות שלוחין פ"ד ה"ב שהורו רבותי שאדם יכול להקנות עצמו בקנין כדין עבדים והראב"ד מדמה את האומנין לדין פועל והמהר"ק שורש קפא כתב דמדמה הראב"ד לדין עבד משום שאין עבד יכול לחזור בו, אלא ע"י גרעון כסף, אבל פועל יכול לחזור ואפילו כבר קיבל ואין מעות בידו ואינו יכול לשם ומשום זה מביא ראיה מדין עבדים ולא מדין פועל שאם יש קנין לא יוכל לחזור בו וסובר כדברי הריטב"א שכאשר פועל עשה קנין אינו יכול לחזור בו בחצי היום והובא דבריו בש"ך שם סימן שלג סק"ד. אבל כשלא עשה קנין יכול לחזור וזה מתאים להנ"ל שהפועל אינו קנין, והביא שמדברי המהר"ם בשו"ת מיימוניות סי' לא כתב שיכול חזור בו שילפינן לה מעבד עברי שיוצא בגרעון כסף וממילא נותנים לו את הקולי של עבד עברי. והקצוה"ח י שאינו משום גרעון כסף. ובנתי"מ סי' שלג כתב לומר שהדבר תלוי במחלוקת אמוראים בירושלמי ב"מ פ"ו ה"ב על המשנה שכל החוזר בו ידו על התחתונה דרב אמר כי לי בני ישראל עבדים שאין ישראל קונין זה מזה, אמר רבי יוחנן עבד עברי הוא על דעתיה דרב בין פועל בין בעה"ב יכול לחזור ועל דעתיה דרבי יוחנן פועל יכול לחזור, ולא בעל הבית, והפירוש בזה כתב בנתי"מ שלדעת רב אין קנין כלל בפועל ישראל רק בעבד עברי וחייב לשלם כאשר הבעה"ב חזר רק מדינא דגרמי, אבל לא צריך לשלם רק מה שהזיקו ואם נאנס בעה"ב אינו חייב לשלם דחייב רק כפי מה שעשה אבל רבי יוחנן סובר שיש קנין בפועל ומה שיכול לחזור בו הוא מטעם גרעון כסף כמוש"כ בשו"ת מיימוניות סי' לא הנ"ל, וממילא אם הוזל מחשב עמו ואינו מנכה לו רק כגזלא דלקמיה והש"ס דילן ב"מ ע"ז פסק להלכה כרב שפועל יכול לחזור בו ותפסו לשון חזקה, משמע שקיי"ל שאין לו קנין ולא דמי לעבד עברי שיש לאדון בו קנין, ולכן צריך קנות שכיר אין בו קנין ויכול לחזור וכיון שיכול לחזור אפילו אין לו מה לשלם המעות רק חוב יכול לחזור בו ומהאי

בעבד עברי לענין מעשי ידים וכ"כ הרמב"ן וכן עיקר ומש"כ הקצוה"ח סי' רמ"א ס"ק ב ג ונתה"מ סק"א. ואם כן הוה ליה כעין משכון שזה מוגדר קנין מבחינה מסויימת משום שהשעבוד כאן הוה בגדר של משכון אבל איננו קנין גמור רק משכון ולכן אפשר שמועיל מחילה ויש נידון גדול אם מועיל מחילה בדבר שהוא ממושכן. אבל לענין ההלכה של אונאה איננו נחשב מכירה כיון שהוא רק משכון אבל נחשב בכ"ז עבד ומה שחוזר בו אפשר שאיננו כמוש"כ המח"א משום גרעון אלא גזה"כ כמוש"כ שם. שמועיל חזרה על קנין של פועל כיון שאינו דומה ממש לקנין עבד עברי.

א. אלו דברים שאין עליהם אונאה העבדים השטרות והקרקעות ואפילו מכר שוה אלף דינר או שוה דינר באלף אין בהם אונאה והרמ"א כתב ויש אומרים דוקא עד פלגא אבל יותר מפלגא כגון שמכר לו אחד יותר משנים הוי אונאה שו"ע רכז סעיף ל ובש"ך שם כתב שהעיקר כר"ף שאין אונאה אפילו באלף, וביותר ועכ"פ הוה ספיקא דדינא בש"ך סק"ז ובספיקא מוקמינן אחזקת מרא קמא ובטל המקח (גליון רע"א בשם המהרי"ט).

ב. מה דין של פלגא נחלקו הפוסקים האם צריך יותר מפלגא או פלגא מספיק הרמ"א כתב שהוא יותר מפלגא עיי"ש בש"ך.

ג. למה אמרינן דיותר מפלגא אונאה אם הוא רק בעבור המכירה אבל אם הוא עבור מה שיטפל בו בעת חוליו בזה לא שייך לומר דהוה אונאה משום שהוא לא תמורת המקח (כסף הקדשים).

ד. כשם שאין לקרקע אונאה כך אין לשכירות קרקע אונאה ואפילו שכר טרקלין גדול בדינר לשנה או רפת קטנה בדיר כל יום אין לו אונאה שם סעיף לב משום ששכירות ליומא ממכר הוא ואע"ג דמדאורייתא שכירות לא הוה ממכר מ"מ לענין אונאה כאן דצריכים לפסוק לשכירות מטלטלין ממילא בקרקע אין אונאה הגהת אמרי ברוך בשם תוס' ב"מ נו' ומ"מ פ"ג הלכה יב

ה. השוכר את חברו לעשות עמו במטלטלין או בקרקע אין לו עליו אונאה משום שהוא כקונה אותו לזמן ובעבדים אין בהם אונאה ואע"ג דהותנחלתם אותם נאמר רק בעבד כנעני מ"מ זה שהשכיר עצמו כפועל שם עבד עליו סמ"ע ס"ק נט ואע"ג שיכול לחזור בחצי היום כל שלא חזר בו דין עבד עליו סמ"ע שם ובש"ך בשם שו"ת מהר"י לבית הלוי כלל ו סכ"ו ותה"ד סימן שיח שכתב כן.

ו. שכר פועל עם סו"ס אע"פ שמצד הפועל אין אונאה מ"מ מצד הבהמה יש בה אונאה ומשכרין מה בא לשכר הסוס ומה שנתאנה בזה צריך להחזיר לו רמ"א בשם תה"ד שיח.

ז. הקבלן יש לו אונאה כיצד כגון שקיבל עליו לארוג בגד זה בעשרה זוזים או לתפור לו חלוק זה בשני זוזים הרי יש עליו אונאה וכל אחד משניהם חוזר לעולם וטעם הדבר משום שאין שם עבד עליו ובדידיה קטרח סמ"ע ס"ק סו וצ"ע דוסס הוא משועבד ועל שעבוד לעשות כן משלם ולא רק על שבח וצריך לומר שהקציצה על השבח אע"ג שהוא משועבד התשלום על השבח בלבד, ועיין ברשב"א ב"מ נו' שכתב שאין עליו אונאה.

ח. אם הוא קבלן לעבוד בקרקע לזרוע חטים בגמרא מספקא ליה אם נחשב כמטלטלין משום הזרע או קרקע משום שהזרע בקרקע ואין מוצאין מיד התנבע שו"ע שם לד וכאשר היה זה בנייה בקרקע ועשו אונאה לקבלן וצרה לחזור בעמודי אור סיק קז כתב שהוא ממש האיבעיא הזאת ובפת"ש שיש לשער את שפיית

אמנם בדברי הריטב"א יש סתירה כמו שהקשה ע"ז המח"א הלכות שכירות פועלים סימן א שהרי בפ"ק דב"מ י. כתב שהפועל הוה כיד בעה"ב משום שהפועל גופו קנוי לבעל הבית וכך כתב שם, ולאו משום דאין קנינו קנין גמור אלא גזרת הכתוב משום כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, הא כל כמה דלא הדר ביה ידו כיד בעל הבית. ולפי"ז כתב המח"א מוכרחים לומר שהחזרה בו כמו עבד עברי ומאי קנוי מגרע בפדיונו ויצא כמו"כ הפועל עוזב שכרו וכדברי המהר"ם וכ"ה ברש"י ב"מ דבא לעזוב שכרו. מכאן ואילך ולחזור חוזר, וכדברי הרא"ש בפרק הזהב והמרדכי בפרק אומנין שיכול לחזור בו כמו עבד עברי שמגרע פדיונו ויוצא, וזה ממש כדברי הרמב"ם בהלכות מכירה שהוה ליה כמו קונה עבד והעבדים אין בהם אונאה, וכן הביא ממש"כ הרא"ש בשו"ת כלל עח שאין מחיבים ללוה להשכיר עצמו כדי לפרוע לבעל חוב משוםש כתיב ונמכר בגניבתו ולא בחובו, עכ"פ בדברי הריטב"א הוה סתירה גלויה שבפרק קמא כתב שהוא קונה אותו אבל בפרק הזהב לגבי שכירות ליומיה ממכר כתב ששכירות פועל אינו קנין בכלל.

וכתב במח"א ליישב - שיש לחלק בין היכא שנשכר לבעה"ב לכל מלאכה שבזה גופו קנוי ויכול לשנותו לכל מלאכה שירצה אבל בשוכר פועל למלאכה ידועה אין זה חשוב קנוי אצלו שהרי אינו יכול לשנותו למלאכה אחרת ומטעם זה כתב בפרק האומנין גבי שכיר שאינו נותן לו אלא שכרו כיון שנאנס דכשכרו למלאכה ידועה אבל אם שכרו לעשות לו כל מלאכה דינו כמו עבד עברי, אבל מדברי המהר"ם בשו"ת והרא"ש שנכתב לעיל פרק יג מהלכות מכירה ובהלכות שאלה נראה שבכל פועל אמרינן שגופו קנוי.

אם כן לפנינו סתירה בדברי הריטב"א שבחידושי הריטב"א י. לאו משום דאין קנינו קנין גמור אלא גזרת הכתוב משום כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, הא כל כמה דלא הדר ביה ידו כיד בעל הבית. ולקמן נו' ושכירות פועל פשיטא דאין בו אונאה דממכר אמר רחמנא והכא ליכא מכירה כלל, ותימה שהרי הוא ממש סתירה בדברים ודחוק מאוד לומר מש"כ המח"א ביישוב הקושיא.

אפילו עבד עברי אינו אלא כמו משכון ושעבוד

ולכאורה מזה חזינן שקנין עבדות בעבד עברי אע"ג שהוא קנין ויש עליו דין של עבדים אבל אין בו קנין כמו ממון שיש בו דין של אונאה משום שהעבדים בעבד עברי אין יכול לקנות בחזקה וככל הקניינים שיש בממונות, משום שהקנין של עבד עברי הוא קנין מחודש כמו שיש קניינים של איש באשה שאינן שייכים לקנין ממון כך הקנין של עבד עברי הוא קנין אחר ואיננו קנין כמו ממון ולפיכך אין בו דין אונאה אע"ג שהוא באמת קנין לענין עבדות. אמנם בעבד כנעני יתכן שיש בו דין אונאה משום שעבד כנעני נחשב כמו קנין ממון אבל עבד עברי וכ"ש פועל אין בו דין קנין ממון אלא קנין מיוחד של עבדות. והריטב"א בזה לשיטתו שכתב בקידושין טז. שהדין של עבד עברי גופו אין הכוונה הקנין ממון שזה הוא רק כמו שעבוד ומועיל בו מחילה ורק הקנין איסור שיש בו שמותר בשפחה ומשום זה אינו מועיל מחילה אמנם יש ראשונים שפירש שלא מועיל על הגוף בכלל כ"כ רש"י הר"ן והמאירי ובקהילות יעקב סי' כ מש"כ בזה, אבל דעת הריטב"א בעצמו שהוא רק קנין של שעבוד ויש בו קנין נוסף של קנין איסור, ובגיטין כתב הריטב"א לח שגם עבד עברי לא מהני מחילה משום שהוא כמו משכון ובמשכון אינו מועיל מחילה והוה ליה כמו קנין וכתב שמועה זו מפי רבי אע"ג שבקידושין כתב שמועיל מחילה דהוה ליה כחזרת משכון מה שכתבו משמעו עיקר ובסוף השלוח נדפה השמטה ולפי"ז נתקיים מש"כ רבינו בקידושין שמועיל מחילה

אנן סהדי ובנתייה"מ העתיק את דברי הש"ך (פת"ש סק"ב).

יז. אם השיעור להראות לתגר תלוי במציאות או הוא הזמן הרגיל בחכמת שלמה בתוס' ב"מ מט: דהוא הזמן הרגיל להיות והפוסקים השמיטו ואדרבה מדברי הט"ז משמע שתליא במציאות ונשאר בצ"ע.

יח. טעמא דאין אונאה לקרקע הוא מחלוקת תוס' ורבינו שמואל בגיטין דרבינו שמואל כתב שהוא שוהה כל והתוס' חולקים עליו ועיין בערוך שולחן שכתב מסברא כן.

**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

העצים ותיקונם בפני עצמו ואחר כך את החיבור לקרקע ובזה באנו לספק (פת"ש ס"ק כו).

ט. מכר פירות מחוברין לקרקע ואונה אותו לדעת הרמב"ן הוא גופא מספקא דאע"ג שהחטים שווים כמטלטלין אבל עכשיו הם מחוברים לקרקע והמכירה נעשתה במחובר קרקע אבל לפי דברי התוס' כהאי גוונא שהמכירה לפי שווי המטלטלין נחשב הוא מטלטלין (נתייה"מ סק"ה) ולכאורה הנידון הוא אם אין אונאה בקרקע משום שהערך של קרקע אין לו גבול או גזה"כ (עיין תוס' גיטין לז) ובגליון רע"א מכר לו קורות ביתו חשיב כמו מטלטלין משום שעיקר המכירה הוא לעקרו ולתלשם נחשב הוא כמו מטלטלין ויש בהם אונאה שכ"כ שו"ת מהריט"ץ סימן רסח.

י. אחים שותפים שחלקו במטלטלין הרי הם כמו לקוחות ויש בהם אונאה ואם חלקו בקרקע הרי הם כלקוחות בקרקע שאין בהם אונאה (סעיף לז).

יא. כל מה דאמרינן שאין אונאה בקרקעות או בעבדים ושטרות והקדשות תורת אונאה ובטול מקח אבל כתב הרמב"ן בפירוש עה"ת והחינוך דמ"מ עבר על הלאו של לא תונו בדברים אלו ובמל"מ פ"ד ה"א מהלות מלוה שמדברי התוס' ב"ב ר"י שפרק (ד"ה דבבמ מבואר שסוברים שאינו עובר על הלאו, גליון רע"א) והסמ"ע ס"ק נא שהמהרש"ל כתב שמ"מ לא גרע מאונאת דברים וגניבת דעת ובכלל לא תונו איש את עמיתו ופתחי תשובה ציין לרמב"ן והחינוך שעובר גם על אונאת ממון (פת"ש ס"ק כא).

יב. גוי אין עליו אונאה שנאמר איש את אחיו אבל גוי שאונה את ישראל מחזיר אונאה כדין שלנו ולא יהיה זה חמור מישראל שו"ע רכז סכו ואם ישראל וגוי שותפים שאינו את ישראל ואת הגוי אינו יכול לקחת משום שבדתיים אינו חייב ואומרים פתח עיניך וראה, צריך ישראל להחזיר את הכל משום שאם ליכא לאשתלומי מהאי משתלמי מהאי וקיי"ל כר"נ אבל במקח טעות שבדיניהם הוא חייב אע"ג שהוא אלם דמי למש"כ בסימן תי שיש מחלוקת שם כאשר הוא אלם אם אמרינן דליכא לאשתלומי מהאי (ש"ך ס"ק יד).

יג. כל הדין של שותף שיש עליו אונאה רק שותף בגוף הסחורה אבל אם הוא רק שותף ברווחים וההפסדים אינם שלו ומכר את החלק של הרווח שלו אין בזה דין אונאה כיון שאין לו בגוף הסחורה (מהרי"ט).

יד. בכל דבר יש אונאה אפילו בספרי תורה ואפילו באבנים טובות ומרגליות ויש ללוקח לחזור בהם עד שיראה לתגרים הבקיאים בהם בכל מקום שהם לפיכך כשאין תגרינן באותו מקום יכול לחזור בו כשבא התגר ויאמר לו ואף אחר זמן מרובה (סעיף טו).

טו. יש הבדל בין אונאה דמכירה לבין אונאה דשכירות, שהאונאה של מכירה הוא עד הזמן שיכול להראות לתגרים או לקרוביו שהה יותר אינו יכול לחזור בו ולא לתבוע אונאתו אבל אם היה לו אונס יכול לחזור בו ואפילו אם ידע שאינה אותו מ"מ יכול לחזור בו וזהו במקח ומ"מ כמוש"כ בסעיף ז. אבל בשכירות כלים או בהמה שיש בהם אונאה אפילו אחר זמן מרובה יש אונאה משום שאין דרך השכירות להראות ולכן לא אמרינן ביה מחילה וכ"כ המ"מ פ"ג ובפרישה כאן כתב טעם אחר משום שהשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אין דרך להראות רק בעת התשלומין אם עבר זמן מרובה תו לא חלקו בזה (רכז סעיף לה).

טז. אם עבר זמן רב במקח כתב הש"ך שמדובר שנתן כבר מעותיו אבל אם לא נתן מעות לא, אבל קצוה"ח כתב שאפילו לא נתן דכך משמע מסתימת הפוסקים משום שחזקה מחל לו ומגו במקום חזקה אלימתא הוה כמו

סוגיות בהלכה

בגדר איסור חדש קודם העומר וקודם שתי הלחם

איסור חדש יש בו שני חלקי האיסור אחד כלפי ההדיוט והשני כלפי המקדש, כלפי ההדיוט הוא כל שנזרע אחרי העומר מחמשת המינים נאסר מלאכלו עד שיביאו את העומר בשני הבאה בט"ז ניסן, או שבזמן שאין בית המקדש יעבור עליו יום טז ניסן עדיין אסור הוא באכילת החדש ואחר כך מותר לאכול ולמקדש אסור להביא מן החדש למקדש עד שיביאו את שתי הלחם בעצרת חג השבועות. ורק אחר כך אפשר להביא מן החדש. ולדין אין נפ"מ של החדש למקדש אלא רק בדין החדש להדיוט ונפסק כן בשו"ע סימן תפט סעיף י אסור לאכול חדש אף בזמן הזה בין לחם בין קלי ובין כרמל עדת חלת ליל יח בניסן ובארץ ישראל עד תחילת ליל יז בניסן, בגמרא מנחות סח. משקרב העומר הותר החדש מיד הרחוקים מותרים מחצות היום ולהלן משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהא יום הנפך כולו אסור אמר רבי יהודה הלוא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה, וזהו הדין שאסור להדיוט ובמשנה לקמיה סח: העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש.

יש חילוק בין קודם העומר לבין קודם שתי הלחם גם לענין מקדש אם יהיה פסול בדיעבד

הנה בגמרא שם סח: יתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם כלומר מאי שנא גבי העומר שאם הביא פסול קודם העומר ולגבי שתי הלחם אם הביא כשר אמר לפניו יהודה בר נחמיה לא אם אמרת קודם לעומר שלא הותר מכללו אצל הדיוט תאמר אצל שתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט שתק רבי טרפון צהבו פניו של רבי יהודה בן נחמיה אמר לו רבי עקיבא יהודה צהבו פניך שהשבת את הזקן תמהני אם תאריך ימים אמר רבי יהודה ברבי אילעאי אותו הפרק פרוס הפסח היה כשעליתי לעצרת שאלתי אחריו יהודה בן נחמיה היכן הוא ואמרו לי נפטר והלך לו.

קושיית התוס' הרי יש חומרא בקודם העומר משום 'משקה ישראל'

ובתוס' (ד"ה לא אם אמרת) הקשו אמאי קאמר האי טעמא משום שהותר מכללו דהוה ליה למימר משום דבעינן ממשקה ישראל, ונראה דרבי טרפון לא אשתמטיתיה האי טעמא דלא אקשיה ליה אלא מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם דנילף קודם לשתי הלחם מקודם לעומר ולהכי מהני לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו, דהיינו שבאמת התיירוץ על הקושיא אמאי באמת קודם לעומר הרי זה פסול משום שאינו ממשקה ישראל, אבל בקודם שתי הלחם אסור להביא לקרבן וכחאי גוונא אין בו שום פסול משום שהותר מכללו.

והנה לפי מה שכתוב כאן שקודם שתי הלחם אינו כשר להקריב ואף אינו ראוי לנסכים קודם שתי הלחם וצריך בשביל נסכים רק אחרי שתי הלחם, וכן נפסק ברמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ט אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ואין צריך לומר מערלה וכלי הכרם וכו' ואם הביא לא

נתקדש להיותן ראויין לקרבן אבל נתקדשו להפסל ויהיו כקדשים שנפסלו ובהלכה י כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם לכתחלה שהרי נאמר בהן בכורים לד' ואם הביא כשר ומביאין נסכים מן המוקצה ביום טוב. וכ"ה בגמרא מנחות פ"ד: איתא קרבן ראשית לכל המנחות וכחאי אומר בהקריבכם מנחה חדשה לד' בשבועותיכם אין אלא חדשה של חטים חדשה של שעורים מנין ת"ל חדשה חדשה אם אינו ענין של חדשה של חטין תנהו ענין לחדשה של שעורים, ומנין שתהא קודם לבכורים ת"ל וחג השבועות תעשה לך בכורי קציר חטים קציר שעורים מנין ת"ל חג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע מנין שתהא קודם לנסכים ופירות האילן נאמר כאן בכורי מעשיך ונאמר להלך באספך את מעשיך מן השדה מה להלן נסכים ופירות אילן אף כאן נסכים ופירות אילן, ופירש רש"י אף כאן חג הקציר אע"ג דכתיב תזרע בשדה נסכים ופירות האילן במשמע דשתי הלחם קודם להן. הרי שהדין הוא גם על הנסכים.

דברי הרמב"ם פירש הכ"מ שגם הנסכים פסולים כשהביאם קודם עומר

אמנם מה שצ"ע על מש"כ הרמב"ם שאין מביאין נסכים וכו' ואם הביא לא נתקדש כתב הכ"מ לשון הרמב"ם באותה הלכה ביחד את כל המנחות ונסכים שכתב אין מביאין מנחות ונסכים ולא מן החדש קודם לעומר, משמע שבשניהם יש פסול וכתב הכ"מ י"ל דלא אמנחות בלבד קאי אלא אף נסכים כדאיתא בפרק כל קרבנות הצבור. ולכאורה האיסור להדיוט אינו בנסכים אלא רק בחמשת המינים כמוש"כ במשנה במנחתו ע. שחמשת המינים אסורים בחדש מפני הפסח ולקצור מלפני העומר, ונפסק כן ברמב"ם פי מהלכות מאכ"ס ה"ב וביו"ד רצג סעיף א אבל בנסכים אין את האיסור הדיוט מ"מ איסור לגבוה אסירא, ואם כן לכאורה צ"ע אמאי אם הביא פסול הרי כיון שאין עליהם איסור הדיוט שוב אין את הפירכא של הגמרא מה לקודם לעומר שלא הותר להדיוט תאמר בקודם לשתי הלחם שהרי לא נאסר בכלל להדיוט קודם לעומר, וממילא אמאי הוא פסול משמע שבנסכים נמי אם לא הביא פסול וכבר תמה בזה בשאג"א סי' צו, הלוא הביא נסכים קודם לעומר כשר בדיעבד. ואף שלכתחילה צריך לבוא ומדברי הכ"מ משמע שסובר קודם לעומר הרי זה פסול.

שני סברות מה הפסול קודם העומר אם משום משקה ישראל או משום שהוא קודם לשני מתירים

ולכאורה תליא ביסוד הנ"ל שכתבו התוס' האם מה שפסול קודם לעומר הוא משום משקה ישראל או שהאיסור בזה הוא משום שהוא קודם לעומר וחמירא קודם לעומר מקודם לשתי הלחם לדעת התוס' הוא רק משום משקה ישראל אם כן ודאי שאין משקה ישראל על נסכים, אבל אם נאמר שיסוד הדין מה שהוא פסול היינו משום שקודם לעומר ולא הותר מכללו היינו שקודם לעומר חמור אע"ג שלענין הנסכים היין הותר מכללו מ"מ כיון שלא הותר מכללו כל החדש שהרי יש חדש שנאסר להדיוט בזה עושה את הדין של עומר כחמור יותר דמשום זה יהיה פסול בדיעבד למזבח לפיכך גם הנסכים יש עליהם דין שיהיו אחרי העומר ושתי הלחם, דכיון שהדין של העומר אינו רק להתיר את החמשת מינים אלא גם להתיר את הקרבנות למזבח, ובגמרא מספיקא ליה אם צריך שיהיה רק כסדרן או אפילו שלא כסדרן דהיינו אם הושרשו אחרי העומר האם יהיו

הגברא אסור והוה ליה כמו יום כפורים שאין בו פסול של משקה ישראל.

הפסול משקה ישראל הוא בחפצא אבל הפסול של שני מתירים יתכן בגברא

אמנם לפימשנ"ת מה שהחדש הוא פסול לאו משום משקה ישראל אלא הוא פסול משום שנאסר לגבוה שהרי חסר לו את ההיתר גם של העומר וגם של שתי הלחם וכחאי גוונא התורה אסרה להקריבו, אבל אם רק שתי הלחם לבד הרי הוא באמת כשר בדיעבד אע"ג שאסור לכתחילה.

טעם כעיקר ליכא בחדש

ונפ"מ בזה האם יש טעם כעיקר על החדש, שאם נאמר שהאיסור על הגברא לכאורה לא שייך בזה טעם כעיקר אבל אם נאמר שהוא איסור על החפצא יהיה בו דין של טעם כעיקר, ובשאג"א החדשות (סימן יג) דן בענין זה אם יש דין טעם כעיקר על חדש ורוב הפוסקים פסקו שבכל האיסורים טעם כעיקר הוא מדאורייתא ובשאג"א שם כתב להוכיח שלא יהיה בו טעם כעיקר משום שכל הלימוד בפסחים מ"ד שיש טעם כעיקר הוא מכח ק"ו ממשרת של נזיר שאינו אסור איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו ובכ"ז נאסר טעם כעיקר ושאר האיסורים כמו כלאים דחמירא בזה ודאי שיהיה אסור, ולפי"ז בחדש שיש בו את כל הקולות לא שייך ללמוד שאין בו את הק"ו. ועיי"ש שהסיק שיש טעם כעיקר בחדש, אמנם לפימשנ"ת יש לומר שאין טעם כעיקר בחדש משום שהוא אינו איסור על חפצא אלא על הגברא ובזה לא יאמרו וכזה נפ"מ ראיתי בשם הגרמ סולובייצקי לגבי מעשה שבת לפימש"כ בשם הגר"ח זצוק"ל שמוכח מדברי הרמב"ם שהאיסור להנות ממעשה שבת אינו איסור שהמעשה שבת נאסר, רק שאסור להנות מהחילול שבת ואינו איסור אלא על הגברא ובזה לא שייך לומר טעם כעיקר וחולק על מש"כ הרשב"א שיש טעם כעיקר שבזה נחלקו, וה"נ יש לומר שלענין חדש אי אפשר לומר בו דין של טעם כעיקר ולא משום הפירכות כמוש"כ השאג"א הנ"ל אלא הוא משום שהאיסור אינו אלא איסור על הגברא ולא על החפצא. אמנם התוס' סובר שיש בו משום משקה ישראל, ובאמת יש גירסא בגמרא מנחות ה: דאם הביא קודם לעומר פסול משום דבעינן ממקה ישראל ומחקו זאת הגירסא. אמנם קשה מה שהקשה התוס' אמאי האיר מזרח מתיר מ"מ הרי יש בו עשה עד הביאכם את קרבן אלוקים, וכתב שאפיל עשה ליכא דאינו אלא מצוה מן המובחר ולכאורה היה מקום לחלק חילוק פשוט שזהו מצוה לא לאכול קודם שיבוא את העשה ולכן אין בו פסול אבל לפימשנ"ת שגם עיקר האיסור חדש אינו אלא איסור בגברא יש לומר דהסיבה הוא לא משום שזה איסור בחפצא וזה בגברא אלא שהאיסור בזה אינו חמור כל כך שיהיה על ידו דין של משקה ישראל.

גוד אסיק מחיצתא לדעת הרי"ף

והרמב"ם והראשונים

בגמרא סוכה ד: תנו רבנן: נעץ ארבעה קונדיסין וסיכך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. אמר רב הונא: מחלוקת על שפת הגג, דרבי יעקב סבר: אמרינן גוד אסיק מחיצתא, ורבנן סברי: לא

מותרים מצד שתי הלחם ואחר כך ע"י העומר או שהוא צריך דוקא כסדרן ע"י העומר ושתי הלחם, ולכאורה אם לא הותר כסדרן מה שייך לומר שיהיה פסול הרי כיון שלמעשה אין בו משקה ישראל, ומשמע שכיון שצריך את הסדרן לא יהיו מותרים ויהיה נחשב בזה כמו שלא הותר לגמרי ואז יהיה פסול, והרמב"ם משמע שהוא מעכב עיין בדבריו פ"ז ה"כ שכתב שאם הביא הורצה מספק, משמע שהוא מעכב, ומוכרח מזה שלא כדברי התוס' שאין ההיתר משום שאינו משקה ישראל אלא הוא היתר משום המזבח שצריך שיהיה בו שני הדברים גם עומר וגם שתי הלחם. ומשום זה שפיר יש לומר שגם הנסכים מעכב בהם אם לא הביא קודם העומר וכדברי הכ"מ הנ"ל.

מ"מ לא קשה אמאי לא מצינו שיהיה דין שלא לעשות קידוש על יין שהם קודם שתי הלחם שהרי לדעת הרמב"ם כל מה שאינו כשר למזבח אינו כשר לעשות עליו קידוש אם כן נאמר שגם בכאן לא יהיה כשר לעשות עליו קידוש, דצריך לומר שהדין של ראוי לנסכים הוא רק בטיב המשקה אבל לא בדינים שיש עליו כלפי מזבח, ובזה לא חסר מידי בטיב והשבח של היין ולכן הרי זה כשר ואפילו לכתחילה כיון שלמעשה להדיוט אין שום איסור מן החדש.

קודם התר חדש אמרינן עשה דוחה לא תעשה ולא בשאר איסורים

והנה השאג"א דן אם יש היתר של עשה דוחה לא תעשה בחדש או אין בו היתר של עשה דוחה לא תעשה, וכידוע הוא דברי התוס' (ד"ה אקרוב) בקידושין לח. שהביאו מדברי הירושלמי שהקשה אמאי לא אכלו מן החדש ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה ל"ת דאחר הדבור אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ומבואר שבאופן עקרוני היה אפשר לעשות עשה דוחה לא תעשה, והאריך בזה לומר דקיי"ל שהוא דוחה לא תעשה ולכן תמה על מש"כ הרמב"ם פ"ו ה"ז שאין יוצא ידי חובה רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ז אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו. הרי יש בהם איסורים שיש בהם לאו גרידא ומשום זה יהיה בו עשה דוחה לא תעשה, ובאור שמח פ"ו ה"ז כתב שיש לומר שיש הבדל באיזה איסור דלא מצינו בבלי שדיחה עשה אכילה של דבר אסור וטמא ולא יתכן שעבור קיום עשה שיקויים דהיינו אכילת מצה שצוהו השי"ת לאכול דבר האסור באכילה ואכילתו נמנעת מחפץ ד' וכזאת כתב בקרן אורה צז: עמש"כ בגמרא דיבוא עשה ודיחה לא תעשה של כל שבקדש פסול והקשה שם הקרן אורה דהוה מצוה הבאה בעבירה וכתב שהעשה של אכילת קדשים הוא בחפצא ולכן גם דוחה את העבירה שבחפצא משא"כ באכילת מצה על הגברא אינה דוחה את האיסור שבחפצא, אמנם קשה ע"ז מאיסור חדש שמבואר בירושלמי שיש על איסור חדש דין עשה דוחה לא תעשה וכתב שיש לומר שהאיסור של חדש הוא על הגברא ולא על החפצא וגם בספר ברוך טעם כתב כן שבמאכלות אסורות לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה מלבד גבי תקדש להיות כמוהו. ולכאורה תמוה מאוד הרי החדש הוא איסור שגורם לפסול ממשקה ישראל ואם היה הדין רק על הגברא שלא לאכול קודם הבאת העומר אם כן אמאי יהיה פסול משום משקה ישראל הלוא החפצא עצמו מותר רק

אמרינן גוד אסיק מחיצתא. אבל באמצע הגג - דברי הכל פסולה. ורב נחמן אמר: באמצע הגג מחלוקת. איבעיא להו: באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג - דברי הכל כשרה. או דלמא: בין בזו ובין בזו מחלוקת - תיקו.

מחלוקת הראשונים הרמב"ם והרי"ף אם אמרינן גוד אסיק בסוכה או לא ולדעת הרמב"ם כשר

ונחלקו הראשונים להלכה דעת הרי"ף שיש לפסוק שאין מועיל גוד אסיק בסוכה כדברי רב נחמן וכמו שמסיק הגמרא בספק וממילא לא מועיל גוד אסיק לגבי סוכה, ולדעת הרמב"ם הרי זה כשר, וכתב לפי"ז הרי"ף דמש"כ בגמרא לקמן ו: אלא לרבי מאיר מאי איכא למימר כי אתאי הלכתא לגוד לבוד ודופן עקומה, ופירש רש"י לגוד להיכא דצריך למי או גוד אחית או אסיק כגון אכסדרה בבקעה דאמרינן בה פי תקרה יורד וסותם עכ"ל, ומפורש שהדין של הלל"מ הוא לעשות גוד אסיק על מה כתוב הלל"מ אם על שבת או על סוכה לדעת הרי"ף שפסק שהמחלוקת הוא על שפת הגג וכיון שכן פוסקים להלכה כרבנן שלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא, הדין של גוד אסיק יהיה רק על שבת ובשבת אמרינן גוד אסיק אבל לא לגבי סוכה דבעינן בה מחיצות הניכרות טפי דומיא דדירה כעין דירה ולא דמי לסכך על גבי אכסדרה שיש פצימין דאמרינן בה פי תקרה יורד וסותם, דפי תקרה חשיב מחיצות ניכרות טפי מעמוד. אבל לדעת הרמב"ם פסק שעל שפת הגג כשרה אם כן מה שכתוב גוד הוא לגבי סוכה שאמרינן גוד אסיק לגבי סוכה, וטעמו של הרמב"ם לפי שהיה גורס רב נחמן אמר בשפת הגג כו"ע כשרה ולא היה גורס אבעיא להו וזהו גירסתושל רב שרירא גאון והראב"ד השיגו.

דעת הרי"ף לפי שאין דין גוד אסיק בכלל בסוכה ואיצטרך לשבת

ומשום זה כתב הרי"ף גם מש"כ בגמרא איצטרך קרא לגוד לדעת הרי"ף היינו לגוד אסיק בשבת אבל בסוכה הרי כיון שלא אמרינן גוד אסיק לא משכחת ליה הי"ת שיהיה צריך גוד אסיק, ולדעת הרמב"ם צריך את הגוד אסיק במקום שאין מחיצות ממש, אבל לדעת הרי"ף שסובר שאין אומרים גוד אסיק כשאין מחיצות ממש, מוכרחים לומר שצריך את הגוד אסיק לענין שבת ולא לענין סוכה כי לענין סוכה לא צריך, ומבואר מדברי הרי"ף שלדעתו במחיצות עשרה ורחוקות מן הסכך אין צריך גוד אסיק כדי להכשיר. והאחרונים תמהו בזה אמאי לא צריך לגוד אסיק וריטב"א לקמן טז כתב שצריך גוד אסיק ובערול"נ תמה בזה והביא שגם הפנ"י תמה בזה ונשאר בצ"ע. וכתב הערול"נ שיש לומר שלדעת הרי"ף כיון שיש מחיצות כבר לא צריכים שיגיע לסכך וכל הדין גוד אסיק הוא כדי לעשות מחיצות אבל כאן כבר יש מחיצות. ורק בשביל שיגיע בסכך בשביל זה לא אמרינן גוד אסיק. וכל זה תימה שהרי צריך שיהיה מחיצות ומה שייכות של המחיצות שלמטה למעלה הלא בעינן ש'לסכך' יהיה מחיצות ואיך יועיל הדפנות להשתייך למעלה לסוכה להיות חלק ממנה. וצ"ע.

בפשטות בכלל לא צריך גוד אסיק בשבת – ולדעת הרמב"ן צריך גוד אסיק

ועוד קשה שהרי כבר הוכיח הגר"ח זצוק"ל בחי' רבינו הלכות סוכה פ"ד הי"א שלגבי שבת לא צריכים בכלל לדין גוד אסיק שהרי עמוד אין בו דין גוד אסיק זאת מדחזינן שלדעת הרמב"ם סוכה כשרה

בגוד אסיק, כשהסוכה ע"ג בית, ובכ"ז בעמוד פסול, על כרחך שאין דין גוד אסיק בעמוד כמוש"כ התוס', אם כן למה לענין שבת אמרינן עולה עד לרקיע, ומוכרח מזה שבשבת עולה עד לרקיע הוא אפילו ללא גוד אסיק. אם כן איך כתב הרי"ף שצריך גוד אסיק לדעת הרי"ף לשבת הרי בשבת לא צריכים בכלל לגוד אסיק, וצריך לומר שלדעת הרי"ף חולק גם בענין זה על הרמב"ם וסובר שצריכים גם בהלכות שבת לגוד אסיק, ומה שכתוב דלא אמרינן גוד אסיק בעמוד הוא לענין סוכה בלבד, ושם צריכים שיהיה מחיצות הניכרות אבל אפילו ללא גוד אסיק לא יהיה בו רשות היחיד עולה עד לרקיע ויש גוד אסיק גם בעמוד רק דרבא קאמר שאין גוד אסיק בסוכה דבעינן בסוכה מחיצות הניכרות, ורק דעת הרמב"ם שע"י שהרשות חצוצה למעלה מבני רשות הרבים הרי רשות היחיד אבל לדעת הרי"ף אינו כן כמוש"כ שם בחי' רבינו חיים הלוי, אבל עכ"פ קשה בסברת הדברים אם אין גוד אסיק שלא ניכרות הדפנות למעלה בעמוד אמאי יאמרו גוד אסיק בסוכה כאשר יש מחיצות בתוך הבית ניכרות מה מועיל הניכרות למטה לעשות ניכר למעלה הרי סו"ס אינו ניכר למעלה והסברא אומרת שהניכרות הוא בשביל שיהיה נחשב כבית אצלו והרי סו"ס על הגג הרי הוא פתוח לגמרי ואין כאן שום מחיצות שניכרות לעשותו בית. מה שייכות של הסוכה למחיצות שלמטה.

אמנם לדעת הרמב"ן בשבת צט (כמו שהובא שם בחי' הרשב"א) שאין אומרים ע"ג העמוד שיהיה מחיצות עולות על לרקיע ורק מה שהוא על פני העמוד הוה רשות היחיד כי צריך בשבת גם גוד אסיק, ולפי"ז ביאר שם בחי' רבינו חיים מה שכתוב בגמרא לדברי רבא דלא אמרינן גוד אסיק איננו לענין סוכה בלבד אלא הוא דין כללי לענין שבת בדין של גוד אסיק שאין אומרים אם אין מחיצות הניכרות, ואם נאמר כן מובן לומר שכאשר המחיצות ניכרות למטה יהיה בזה גוד אסיק ובדין של גוד אסיק אפשר לומר היטב חלוקים אלו. אבל זה חידוש גדול לומר וגם הרי"ף לא לומד כן בשיטת הרי"ף.

כשיש מחיצות ניכרות בבית מועיל להחשב גם למעלה וצריך ביאור הסברא

והנה בעיקר המחלוקת אם אמרינן גוד אסיק מחיצתא דלדעת הרמב"ם אליבא דרב נחמן בשפת הגג כו"ע לא פליגי דאמרינן גוד אסיק אפילו לגבי מחיצות סוכה, ורב הונא דאמר סבר שהמחלוקת על שפת הגג ולרבנן לרב הונא פוסלים ולא מכשירים ע"י גוד אסיק משום שלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא דבעינן מחיצות הניכרות וליכא וכדאמר רבא לעיל דעמוד שהיה גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה סבר אביי למימר גוד אסיק א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא, וקשה הרי לפי רב נחמן דסבר שבשפת הגג כשר מאי שנא עמוד דלא אמרינן ביה גוד אסיק הלא מכשירים בגוד אסיק, והקשה זאת התוס' (ד"ה אבל על שפת הגג) ותירץ דיש לומר שחשיב מחיצות הניכרות משום שניכרות בבית. וצ"ב הסברא הרי סו"ס למעלה אין מחיצות, והפשטות בדברי התוס' שמתכווין לומר שבסוכה צריכים מחיצות הניכרות ובכ"ז כאשר המחיצות ניכרות למטה מועיל וזה צ"ב מה שייכות של המחיצות למטה למחיצות שלמעלה.

ובחי' הריטב"א בסוגיין סייע לזה מסוגיא מפורשת בעירובין פט. דלמחיצות שיש בתוך הבית כלפי הגג נחשב הוא כמחיצות 'הניכרות' והקשה ע"ז אם כן אמאי אינו מועיל לפי דעת הרי"ף וכתב שצריך לומר שזה לענין שבת, אבל לענין מחיצות של סוכה צריך

שיהיה ניכרות על שפת הגג ולא מועיל מה שהם ניכרות בתוך הבית וכ"כ בדברי רבא דבעינן מחיצות ניכרות וליכא דהיינו שבסוכה בעינן נכרות ונראות עמה משא"כ בשבת דלא בעינן ונראות עמה, וכמו שכתבנו לעיל שהסברא המסתברת הוא שאין אומרים מחיצות ניכרות אלא לענין סוכה ולא לענין שבת, וזהו דעת הרי"ף שלענין סוכה לא אמרינן ולענין שבת אמרינן.

גם לגבי שבת צריך שיהיה ניכרות למי שבפנים וקשה מבית שחקקו שחזינן שמחיצות שבת הם נועדו למנוע רגל הרבים ולא בשביל מי שבפנים

ומ"מ כתב שם הריטב"א, שנראה שלא רק לגבי סוכה יש הלכה מסוימת שיהיה ניכרות אלא גם בשבת לא הוה רשות היחיד אם אין האדם רואה את עצמו בתוך המחיצות, שהרי אם לא כן אמאי כל העולם כלול אינו רשות היחיד שהרי הים מקיף אותה דעמוק כמה ואמרינן גוד אסיק מחיצתא שהרי לדינא דאורייתא כל שמוקף מחיצות אפילו יותר מבית סאתיים כל מה שאפשר אפילו בידי שמים ושלא לדירה כלל רשות היחיד גמורה היא כדמוכח בדוכתא אם כן לא משכחת לה רשות הרבים כיון שכולם הוה בתוך המחיצות ועל כרחק שבמחיצות שבמים לא חשיבא מחיצות לפי שאין נראות ונכרות ואין אדם רואה עצמו בתוך המחיצות, ולפי"ז צריכים לדחוק מש"כ שם הריטב"א שבעמוד נחשב כרואה ורק במים לא נחשב כרואה עצמו. ומ"מ גם ברשות היחיד של שבת צריך 'שיהיה אדם רואה את עצמו בתוך מחיצות' וכ"כ בחי' הריטב"א בעירובין כב: בשם רבינו הרב הגדול ז"ל והתוס' כב: חולק על זה וסובר שאין צריך לראות את עצמו דאפילו אלף כורים נמי רשות היחיד ומה שמקשה הש"ס דהרי מקיף את עולם אוקינוס דמשמע מזה שהמחיצות רחוקות הרבה לא מקרי מוקף תירצו התוס' דהיינו משום שמחיצות שלא נעשו בידי אדם אינן מחיצות, ולפי דבריו אפילו שיש מחיצות גמורות אם אין ניכרות למי שעומד באמצע לא יועיל כיון שאינן ניכרים, ובחי' הריטב"א שם בשם הרמב"ן גם כתב שצריך שיהיה אדם רואה את עצמו ואם הוא מרחק גדול איננו נחשב כרואה את עצמו ושם משמע בדבריו שמדובר אפילו אם היה מחיצות מ"מ אם אינו רואה את עצמו איננו נחשב מחיצה, ובביאור הלכה סימן שמו (ד"ה קרפף יותר מבית סאתיים) הביא את דבריו שצריך שיהיה רואה את עצמו אפילו אם יש שם מחיצות ומשמע שאפילו נעשה בידי אדם, וזה ושכן כתב הרשב"א לצדד בדבריו והביאור הלכה דייק ממש"כ הרמב"ן בסוגיא של עיר של יחיד שרק כאשר הם מחיצות העומדות מאליהם וע"ז כתב שכל היכי שהם רחוקים טובא אבל במחיצות הנעשות בידי אדם אפילו אלף כורים וכשיטת התוס' עכ"ד וכל הנידון בזה אם הוא צריך שיהיה מחיצות שהם ממש מחיצות אבל בדברי הריטב"א בסוגיין נראה שסובר שלא מועיל מחיצות שאינן ניכרות כיון שאינן, ובאמת דעת הרמב"ם בפיה"מ שאפילו יש כמדתו אל מיל מותר לטלטל בכולו וברמב"ם פי"ד ה"א והטור סימן שנח אפילו מאה מילין שרי.

אמנם דעת הריטב"א בשם הרמב"ן שהכל צריך שאפילו מחיצות שיראה את עצמו ובנשמת אדם כלל מט כתב שהוא שיעור של טז מיל. וקשה הרי כבר ייסד התוס' (ד"ה פחות משלשה טפחים) ליישב את מש"כ בגמרא שבת ז: דבית שאין תוכו עשרה וחקק בו להלשימו לעשרה לא אמרינן שם שצריך שיהיה מהחקק לכותל פחות משלשה טפחים משום שברשות שבת שאני שהוא למנוע רגל הרבים

ומשא"כ הסוכה שצריך שיהיה דפנות הם כלפי הסוכה. וכ"ה בביאור היטב בתוס' ישנים ישבת ז: שם, וכמו שביאר היטב גם בחי' רבינו חיים הלוי הלכות סוכה (פ"ד הי"א) שזהו הסיבה לדעת הרמב"ם שמעל העמוד אפילו ללא גוד אסיק מחיצתא הוה רשות היחיד משום שהרשות הזאת חצוצה מן בני רשות הרבים, חזינן שעיקר הדין של מחיצות בשבת הוא בשביל בני רשות הרבים. ורק אם נאמר שהרמב"ן בזה לשיטתו דסבר בשבת צט עמוד ברשות הרבים גבוה י ורחב ד' וזרק ונח על גביו חייב וכתב שם הרשב"א בשם הרמב"ן שכל מה שהוא רשות היחיד היינו רק פני העמוד אבל לא למעלה מהעמוד, וחזינן שצריך שיהיה מחיצות ממש ולשיטתו הרמב"ן סובר שצריך שיהיה רואה את המחיצות, אבל אכתי קשה מה יענה על קושיית התוס' מבית שאין תוכו עשרה אמאי לא צריך שיהיה פחות משלשה טפחים עד הכותל.

גם דין עמוד שיש רשות היחיד למעלה על העמוד צ"ע הרי אין לעמוד שם מחיצות

וכן עיקר הסברא שיהיה ניכרות כלפי העמוד בפנים צ"ע הסברא שבעמוד נחשב ניכרות כלפי פני העמוד שלמעלה (לדעת הרמב"ן) הרי עד כמה שחזינן שלענין סוכה לא נחשב ניכרות אמאי לענין שבת נקרא ניכרות מה שיש מחיצות למטה מן העמוד ואיך יתכן שכאשר יש מחיצות למטה הרי זה מועיל הלוא אינן ניכרות ואפילו אם נאמר שיש בזה דין של גוד אסיק אבל הלוא כיון שאינן ניכרות לזה שעומד בפנים כמוש"כ הריטב"א בשם הרמב"ן לאו מחיצה הוא לגבי שבת גם שיש בו דין גוד אסיק, אבל לזה שבפנים אינו מועיל כמו"כ בעמוד לא מובן לומר שיהיה בזה גוד אסיק הלוא איננו רואה את המחיצות וכיון שאינן רואה את המחיצות לאו מחיצה היא. (הריטב"א ענה על זה שנחשב ניכרות כיון שהוא עומד למעלה ורואה את הלמטה, אבל הרי חזינן שלא חשיב ניכרות לענין סוכה ומאי שנא).

שני דינים ברשות היחיד מחיצות והב' הוא שם רשות היחיד

ונראה שיש שני דינים ברשות היחיד האחד שיהיה לו מחיצות והב' שיהיה לו שם רשות היחיד, ולכן יש נפ"מ היכן הוא הרשות שאנו צריכים להפוך לרשות היחיד אם הרשות שאנו רוצים לעשות רשות היחיד הוה 'רשות הרבים' לרשות היחיד או שאנו רוצים להפוך את הרשות הנפרדת שבתוך רשות הרבים לרשות היחיד, כי כאשר אנו צריכים להפוך את רשות הרבים בעצמה לרשות היחיד הרי יש עליהם שם רשות הרבים שהרי הרבים נמצאים בה, כדי להפקיע את ה'שם' צריך שיהיה רשות הרבים נראת ליושבים בפנים שאם לא כן אין לו שם 'רשות היחיד' כלפי היושבים בפנים, ונשאר לו שם רשות הרבים, וכשאין שם רשות היחיד נשאר עליה דין רשות הרבים.

עמוד לא צריך שיהיה ניכרות ונראות לעומד בתוכה כיון שאין עליה הולכי רשות הרבים

ולפי"ז א"ש דאם יש עמוד ברשות הרבים השטח שעל העמוד לא נמצאים שם הרבים וממילא אין לו 'שם' רשות הרבים מצד עצמו וכל מה שצריכים רק לתת לו דין רשות היחיד וזה יכול להעשות ע"י המחיצות לחוד כי שם רשות הרבים לית ליה ובזה שהוא נמנע מרגל הרבים הרי הוא רשות היחיד. ולכן א"ש מה שאמרינן בבית שאין בתוכו עשרה שאין צריך שיהיה מהחקק עד הכותל פחות משלשה טפחים ואילו בהלכות סוכה בור פחות מעשר וחקק

ומעתה יש להסביר את דברי הר"ן שמספיק שיהיה מחיצות למטה והקשינו איך יש שייכות של הלמטה לסכך שלמעלה ולפי הנ"ל יש לומר שע"י שיש מחיצות למטה ויש לו שם רשות היחיד ודירה למטה ממילא יש 'שם' רשות דירה למעלה ואפילו ללא גוד אסיק כמושג"ת לדברי התוס' הנ"ל דשם רשות היחיד של סוכה מעל הגג מועילה ושהו ההסבר בדברי התוס' דמועיל הניכרות למטה כדי לתת לו שם של רשות של בית וסוכה, דממילא גם על הגג יש לו שם זה, אף בזה אם היה מחיצות ניכרות למטה אע"ג שאינן ניכרות למעלה כיון שלמטה יש לו שם רשות היחיד ממילא מה שלמעלה יש לו שם רשות היחיד ולענין מחיצות הוא נמצא בתוך המחיצות שלמטה והרי זה מהני וההשתייכות של הסכך שלמעלה הוא ע"י שם הסוכה שלמטה ומחיצות שלמטה מועילות גם ללא גוד אסיק היות שיש כאן מחיצות

להשלימו לעשרה דמועיל רק כאשר יש פחות משלשה טפחים אם יש משפת החקק עד לכותל וכתב התוס' שיש חילוק שברשות הרבים שהוא למנוע רגל הרבים לסוכה שבעינן מחיצות ניכרות לסכך, והקשינו איך מועיל הרי לדעת הרמב"ן צריך שיהיה ניכרות כלפי היושב בפנים, ולפי הנ"ל א"ש משום שאין שם הולכי רשות הרבים, וכל מה שצריך רק מחיצות למנוע את רגל הרבים וזה מהני אבל שם רשות הרבים אין שם ולכן גם ללא שהמחיצות הוה כלפי היושבים בפנים מועיל בעצם מה שיש שם מחיצות. וכל זה הוא לענין רשות היחיד אבל לענין רשות סוכה צריך שיהיה המחיצה כלפי פנים כדי ליצור את כל השם של הסוכה ולא רק כדי לבטל שם אחר, לפיכך כל שאין כאן מחיצות כלפי הפנים אינו נחשב סוכה.

איך מהני מחיצות הניכרות למטה לסוכה הרי למעלה אין ניכרות

ומעתה יש להסביר גם את דברי התוס' הנ"ל (ד"ה אבל) אמאי מועיל בבית גוד אסיק לסוכה מכא מה שהמחיצות שלמטה ניכרות, הרי סו"ס למעלה אינן ניכרות, ואפשר לומר שגם לגבי סוכה צריך שיהיה לו שם דירה ובית, וכל שהוא ע"ג עמוד אין לסוכה שם של בית שאפילו אם נאמר גוד אסיק לגבי שבת אבל לא יועיל לסוכה כי הגוד אסיק הוא רק לעשות מחיצות שהם מונעים רגל הרבים, אבל שם של דירה ובית אין לו שהרי העמוד הוא בלא שם דירה כלל. אבל כאשר המחיצות שלמטה בבית ניכרות, נמצא שיש שם בית ללמטה וממילא אמרינן שהשם שלמטה גם למעלה ומחיצות יש בכאן כיון שאמרינן גוד אסיק ולפיכך הרי זה מועיל משא"כ בעמוד אין לו שם רשות היחיד כלפי הפנים ולכן אינו מועיל אפילו אם היינו אומרים שיש מחיצות לעמוד (לדעת תוס') אבל כיון שאין לו שם של רשות היחיד של 'פנים' שצריכים בסוכה, אלא רק כלפי החוץ וזה לא מועיל לענין סוכה, ממילא גם מה שמעל העמוד לא מועיל לענין סוכה אבל לענין רשות הרבים ורשות היחיד מועיל מה שהוא נחשב כרשות היחיד כלפי החוץ וזה גם מהני. ולפי"ז אפשר ליישב את דברי הרמב"ם בדרך זו, שגם דעת הרמב"ם שיש גוד אסיק על עמוד רק שלא מועיל הגוד אסיק לעמוד לענין סוכה משום שאין עליו שם של דירה ובית של סוכה אבל באם מחיצות ניכרות בפנים הרי זה יש עליו שם של בית בפנים וממילא למעלה גם מועיל הגוד אסיק, ולענין רשות היחיד הרי עולה עד לרקיע כי מחיצות של גוד אסיק כלפי חוץ הרי הם מועילים לגבי רשות היחיד וככל שנתבאר, אמנם לשונו של הרמב"ם שהוא כמו סכך בלא דפנות מדויק כדברי הגר"ח זצוק"ל שאין כאן מחיצות בכלל. ובאבי עזרי פ"ד הי"א כתב להוכיח שבתל יש מחיצות של גוד אסיק ממש"כ לקמן כה. דבתל גבוה עשרה הרי זה מועיל להעשות את המקום להיות מקום שביתה, ובתל יש לו את כל התל ומפורש שאף בתל אמרינן גוד אסיק, משום דמה שהוא מוגבל לבני רשות הרבים אין טעם לעשותו מקום שביתה לשבות שם ועל כרחך שיש שם מחיצה וגם בתל אמרינן גוד אסיק, וכתב שיש לומר דהוא דרבנן ובדרבנן אמרינן גוד אסיק גם בתל, אמנם לפימשנ"ת יש לומר שגם הרמב"ם מודה שיש בו גוד אסיק רק אינו גוד אסיק שעושה סוכה כיון שאין לו שם בית למטה שיהיה למעלה גם שם בית.

לדעת הר"ן ע"י מה שיש לו שם דירה לכל מה שנמצא גם למעלה מועיל לשייך את הדפנות לסכך

תוספת יום טוב לחג השבועות

מצות תוספת שבת נפסק להלכה בסימן רסא סעי' ב ויש אומרים שצריך להוסיף מחל על הקדש וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה וכו' ובמ"ב בין בכניסתו ובין ביציאת וכדאיתא לקמן בסימן רמג אין על הזמן הזה לא ולא כרת כי אם מצות עשה מן התורה וילפינן מדכתיב תשבות שבתם כל מקום שנאמר שבות כמו שבת ויום טוב גם כן צריך להוסיף ולשבות ממלאה וזמן תוספת הוא על כרחך קודם בין השמשות דבבין השמשות הוא ספק שמא הוא לילה וחייב עליה אשם תלוי ולא צריך קרא לאוסופי. ובס"ק כתב ולא סגי בהוספה של כל שהו אלא צריך קצת יותר ושיעור התוספת עם בין השמשות ביחד עולה כמעט חצי שעה ועיין בביאור הלכה (ד"ה איזה זמן והביא (בביאור הלכה שם) שלא איתברר שיעור מן הגמרא וכתב שנראה עכ"פ הוא פחות מכדי שלשת רבעי מיל.

לענין שבועות כתוב וקראתם בעצם היום הזה

והנה כל זה לענין כל הימים טובים והשבת, אבל לענין שבועות דנו בזה האחרונים היות שהדין של חג השבועות מתלי תלי בספירה והספירה צריכה שתהיה תמימות אם כן הימים מסתיימים בצאת הכוכבים, אם כן לא שייך בזה שיהיה תוספת שהרי הזמן הוא רק יום החמישים, כמוש"כ בפרשת אמור פרק כג פסוק כא וקראתם בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם פֶּלֶא־מִלֵּאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ תַקַּת עוֹלָם. והתקשו בזה מהו הלשון של וקראתם בעצם היום הזה.

נצי"ב בהעמק דבר שאין עושים קידוש אלא בצאת הכוכבים

ובהעמק דבר כתב לחדש מכח זה שכל הדין של קידוש אי אפשר לעשות אלא בעצם היום הזה וכמו"כ תפילה וזהו המבואר שנהגו לאחר את תפילת מעריב אינו משום דין תמימות כמוש"כ הט"ז והמ"א אלא הוא משום שהזמן הוא דוקא בעיצומו ולא דמי חג השבועות לכל החגים, ומבואר מזה לכאורה שסובר שאין דין תוספת בחג השבועות, ובשו"ת משיב דבר חלק א סימן יח גם כתב כן דעייש שכתב, ואני אוסיף עוד דשיטת הרי"ף והרמב"ם דאין דין תוספת כלל ואפ"ה יוצא, אבל באמת ראייה קלישתא היא דהתם אין הטעם משום דמחוייב מדרבנן אלא שאני התם דלמדין מדכתיב בחג השבועות וקראתם בעצם היום הזה למעוטי מבע"י ש"מ דבכל שבת ויו"ט אפשר לקדש מבע"י נמי ומתחיל החיוב מבע"י. כלומר שבשבועות אין יכול לעשות קידוש מבעוד יום משום שנאמר במפורש בפסוק שעושים רק בעצם היום הזה. ובפשטות לפי דברי הראשונים שסוברים שיש דין תוספת וצריך תוספת על כרחך מוכרח שאין תוספת בשבועות כמו שאין יכול לומר ולדעת הרי"ף והרמב"ם גם אינו יכול לומר קידוש אע"ג שאין תוספת מ"מ לומר קידוש אינו יכול רק בעצם היום הזה. ובמשך חכמה למד מאותו פסוק של בעצם היום הזה ראייה לומר שאין דין תוספת בכל התורה כולה כי מקרא קדש היינו שיש לנהוג קודש רק בעצם היום הזה ומה שהזכירה התורה את החידוש הזה שאין דין תוספת בשבועות כדי לאשמועין שהדין של שבועות אינו אחרי שבת כמו הצדוקים

שזא בלא"ה יש לשמור מקרא קדש משום השבת אלא אפילו ביום חול אין לנהוג מקרא קדש ואין שום דין של איסור מלאכה קודם החג וזהו שיטת הרמב"ם שמדינא רק לענין תענית ביום כפורים יש בו דין של תוספת, וכל זה הוא בא להסביר את שיטת הרמב"ם.

בדברי הרמב"ן שהוא בא לחדש שאין הדבר תלוי בספירה לבדה

אבל שיטות שאר הראשונים מפורש בדברי הרמב"ן שם שבא הפסוק לומר בעצם היום הזה שלא נאמר שהזמן תלוי בעומר ובקרבות, שהיה מקום לומר שכל הדין של חג השבועות הוא אחרי ספירת העומר דאורייתא שבא אחרי הקרבת העומר אבל אם לא יהיה הקרבת העומר או שאין זמן הקרבת העומר ולא יהיה ספירת העומר לא יהיה בו דין של חג השבועות על זה בא הכתוב לומר בעצם היום הזה דהיינו שהוא דין בימים שהימים חמישים מצד 'היום' החמישים יש בו דין של חג ולא משום הספירה והקרבת העומר, עיי"ש בדבריו וז"ל, וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש, כי גוף היום הוא קדוש ואסור בעשיית מלאכה ואיננו תלוי בעומר ולא בקרבות. אם כן יש לפנינו הסבר ברור בפסוק מהראשונים ולא שיש חילוק בין חג השבועות לשאר החגים לענין תפילה או קידוש או דין תוספת שזה היה צריך להיות כתוב בגמרא או במשנה ואיך אפשר לחדש ולומר שאין דין תוספת שהוא מצוה מדאורייתא. ויש דעות בראשונים שיש חיוב להוסיף להדיא.

ובשו"ת בנין שלמה כתב לחדש חידוש הנ"ל שאין תוספת ודחה

ובשו"ת בנין שלמה ח"ב או"ח סימן לה שכתב בתחילה שיש לומר שהפסוק בעצם היום הזה ממעט תוספת בחג השבועות משום דבעינן תמימות ובספר ראשית ביכורים ח"ב סי' יד כבר הדפיס אחיו בשמו את החידוש הזה, אבל כתב שנראה לחזור מזה אי אפשר לומר מעצמינו דבר חדש כזה שבעצרת אינו נוהג תוספת ולא דמי דמי לשאר יום טוב וגם אינו ענין למימות משום שהמה שהוא בטל ממלאכה אינו ענין לזה וכתב שיש בכאן פסוק לומר שאת מקרא קדש היינו את הקידוש תעשו רק בעיצומו של יום ולא בתוספת עכ"ד, וזה גם חידוש שלא מוזכר בשום מקום ואיך אפשר לחדש כמו שתמה על החידוש הקודם שלו.

ובחי' מרן רי"ז הלוי על פרשת אמור פירש בעצם היום הזה בא לומר שלא יכול לבטל את הקביעות של הזמן ע"י קידוש החודש משום שהכל תלוי במספר חמישים יום אם כן לא שנא אם נשתנה היום מצד קידוש החודש.

ובביאור הדברים שלענין תמימות אין להתפלל י"ל עפ"מש"כ בשו"ע הגר"ז בסימן רסא שיש שני דיני תוספת שבת יש את הדין תוספת שבת שהוא מקבל על עצמו את הקדושת שבת אבל לא שמקדים את היום ויש שמקדים את היום וזה רק ע"י תפילה, וכאשר מתפלל נחשב שמקדים את היום כבר ליום שישי, ולפי"ז יש לומר שזהו כוונת השל"ה לא להקדים להתפלל או לפי מש"כ המ"א שגם כאשר עושה קידוש הרי זה מקדים את היום ולא רק את הקדושה של תוספת שבת, והדין של תוספת בין אם נאמר שהוא מדאורייתא לקדש או לא לעשות מלאכה וכיוצא בזה ונאמר שיש חלות בזה קדושה אבל הוה חלות קדושה על היום חול של יום שישי אבל לא נשתנה יום שישי מכל יום שישי ואין בזה חסרון של תמימות, אבל

במזוזה זו פסולה הרי מפסיד המשכיר את החיוב מבית זה שהוא חייב מדאורייתא ואילו השוכר רק מדרבנן כמו שיתבאר.

דעת התוס' דספק אם נשאר החיוב של רגע אחד של יום יד

והנה יש לומר שהוא מחלוקת גדולה בין הראשונים והנה בפסחים ד. מספקא ליה אם בדיקת חמץ על המשכיר דחמץ ידידה או על השוכר שברשותו עומד, ופירשו שם התוספות פירש שהספק של הגמרא היה אם כיון שחל עליה שעה אחת כבר תו לא יפקע ממנו החיוב, וצע"ג מה אם כן מביאים ראיה ממזוזה דבשלמא לענין חיוב בדיקת חמץ שלא יבוא לאכלו כשיטת התוספות דהוא חיוב דרבנן יש לומר שחז"ל חייבו כל מי שחל עליו החיוב אפילו שעה אחת להיות חייב כל הזמן משום תקנה, אבל הרי הגמרא מביאה ראיה ממזוזה מה שייך במזוזה שהוא חיוב דאורייתא שיהיה תלוי אם היה חייב שעה אחת והגמרא דחי ליה רק משום שהמזוזה חובת הדר וכי אם היה חובת הבית היה נשאר החיוב כמו שהגמרא קאמר בטלית שהוא חובת הטלית לחד מ"ד יהיה הדין שאם השכיר את הטלית יהיה חייב כיון שהיה רגע אחת חייב בה, והוא דבר תימה.

אולי הספק של הגמרא מצד חיוב ממוני לבדוק ולא מצוה

ומזה היה נראה שהדיון בגמרא הוא כמוש"כ הפנ"י בסוגיין שאינו דיון על חיוב 'המצוה' אלא הוא דיון על חיוב ממון מי חייב בשוכר ומשכיר שיש לכל אחד חיוב אם החיוב הוא על המשכיר או על השוכר, שהרי המבואר בגמרא שם בב"מ קב. דעל השוכר לעשות מזוזה מדובר שם לענין חיובי ממון ולא לענין חיובי המצוה, ובזה אמרו כיון שחל רגע אחד יש לומר שכבר חל עליו החיוב לעשות את המזוזה וממילא הוא צריך לשלם את ההוצאות של עשיית המזוזה, או לא, אבל בדברי הרבינו פרץ מבואר להדיא שאינו כן שכתב לומר שאינו דיון אם הוא עובר בבל יראה ובל ימצא דפשיטא שכל זמן שלא ביטל ודאי שעובר בו המשכיר בבל יראה (כדברי המהרש"ל) אלא מבעיא ליה לענין שמא יבא לאכלו ונקיט י"ד דאז חל חיוב בדיקה על המשכיר ומבעיא ליה אם אמרינן כיון שחל חיוב בדיקה על המשכיר שעה אחת תו לא פקע או דילמא כיון ששכרה פקע מיניה חיוב וחל על השוכר, משמע להדיא שהנושא כאן הוא לענין חיובי המצוה, וכן משמע מהרמב"ם שהביא את כל ההלכה בהלכות חמץ ומצה ולא בהלכות שכירות, משמע שהוא מדין המצוה, ואם כן הדרא קושיא.

מזוזה לשוכר נחלקו אם הוא חיוב מדאורייתא

כאשר מקדים את היום הרי זה מחסר בתמימות משום שהקדים את יום החמישים ואין כאן תמימות אבל אם רק מקבל על עצמו תוספת אין בזה שום חסרון.

יש דין תוספת גם בשבועות

וממילא הדר הדין שבאמת יש בו דין של תוספת דאורייתא שהוא קבלת קדושת השבת או היום טוב אבל מ"מ להתפלל לא יתפלל ולדעת המ"א גם לא יעשה קידוש, (והמ"ב הביא רק שלא יתפלל ונראה שבדוקא נקט הכי כי ההקדמה של היום באה ע"י תפילה ולא ע"י קידוש שזה יתכן רק שמקדש את היום שישי בקדושת השבת אבל לא מקדים את היום משא"כ תפילה מקדים את היום). ולפי"ז הכל מיושב שיש דין תוספת על היום ומש"כ עיצומו של יום כבר פירש רבינו הרמב"ן את הפירוש בזה או כמוש"כ המשך חכמה לדעת הרמב"ם. והדר הדין למקומו שיש לקבל שבת אבל לא להתפלל קודם צאת הכוכבים כמוש"כ המ"ב.

בשלה כתוב שלענין תפילה יכולים להתפלל רק קידוש

אמנם קשה שבשל"ה מסכת שבועות כט כתב להדיא שאין להמתין בתפילה לצאת הכוכבים וממש היפך ממשנ"ת דכל הדין הוא רק על הקידוש והשל"ה כתב שהחילוק הוא משום שהספירה כתיב שבע שבתות תמימות וכשמקדש בעוד יום מחסר אותו מקצת מ"מט ימי ספירה שהרי חג השבועות הוא לאחר ספירה וכשיש ספירה אינו שבועות וכשמקדש אם כן מקבל על עצמו החג ומחסר אותו המקדצת מימי הספירה ונימא שאינן תמימות ואל תשיבנה ממה שמתפללין איזה תפילה בעוד יום זה אינו כלוך שהרי יכול להתפלל של מוצאי שבת בשבת אע"ג שהוא עדיין שבת אם כן חזינן שהתפילה אינה שום ראיה וצ"ב דבריו שהרי גם הבדל העושים מבעוד יום.

אם יש חיוב מזוזה על המשכיר כאשר משכיר לגויים או מי שאינו קובע מזוזה

בערוך השולחן יורה דעה סימן רפו סעיף מט כתב: אמרו חז"ל במנחות [מ"ד א] הדר בפונדק פטור ממזוזה דדירת עראי היא לפני האורח שאינו עומד שם רק איזה ימים אך אם יושב שם שלשים יום חייב במזוזה דהוי כקבע ונ"ל דזהו כשבעל הפונדק הוא עכו"ם אבל ישראל חייב הוא לעשות מזוזות בהחדרים של האורחים שהרי ביתו היא בשביל אורחים וכמ"ש בסעי' י"ח ע"ש ואין חילוק בפונדק בין ארץ ישראל לח"ל כמו שיש חילוק בשכירות.

ולפי"ז מי שמשכיר לדיירים שאינם מקפידים כל כך על ההידור במזוזות הרי המשכיר מפסיד את המצוה ויתכן גם כאשר השוכר קובע מזוזות שלפי דעת המשכיר הם פסולות כגון שיש בזה חילוקי דעות והשוכר מיקל כדעות המקילות והמשכיר סובר שהכתיבה

ואפשר אולי לומר שהדבר תלוי האם החיוב של שוכר הוא מדרבנן, דיש לומר שמדאורייתא המשכיר הוא צריך להיות חייב ורק מדרבנן הטילו את החיוב על השוכר, והתוס דן בזה במנחות מד. לומר שכל החיוב הוא רק מדרבנן דהרי כתוב ביתך משמע שאתא לאפוקי בית אחרים, וכתב התוספות או דילמא לומר דרך ביאתך ולא לאפוקי בית אחרים שלא מסתברא דכיון דלשימור עביד לא שנא, מיהו י"ל דמזוזה נמי מדרבנן דתרי ביתך כתיב, ומה שבעי בסוף השואל מזוזה על מי אם על המשכיר או על השוכר ומקשי רב משרשי מזוזה חובת הדר אין הכוונה שהשוכר חייב מן הדין אלא דפשיטא שהוא אינו על המשכיר כיון שהוא אינו דר שם, אבל החיוב של השוכר הוא רק מדרבנן, ובתוספות בע"ז כתב שהשוכר בית בא"י פטור מן המזוזה מן התורה.

ובתוספות מסכת עבודה זרה דף כא. דהכי קיימא לן דהא אמרינן פרק התכלת (מנחות דף מד. ושם ד"ה טלית) השוכר בית בחו"ל כל ל' יום פטורה מן המזוזה מכאן ואילך חייבת בא"י חייבת מיד מכל מקום אין חיוב זה מן התורה דמדאורייתא פטורה לעולם כדכתיב ביתך ולא של אחרים ואף על גב דדרשינן ביתך ביאתך להניחה בימין דרך ביאה מ"מ תרי ביתך כתיבי אבל רבנן הוא דחייבוהו לאחר ל' יום מפני שהיא נראית כשלו מידי דהוה אטלית שאולה דכל ל' יום פטורה מן הציצית וה"ה לעולם מן התורה משום דכתיב כסותך ולא של אחרים ורבנן הוא דגזרו לאחר ל' יום מפני שנראית כשלו. ולכן מובן לומר שיש סיבה למשכיר לקבוע מזוזה ובכ"ז חז"ל הפקיעו והטילו על השוכר כ"ש שלגבי בדיקת חמץ.

דעת הנימו"י שיש לעולם חיוב על המשכיר

ובנימו"י סוף הלכות מזוזה כתב דהחיוב על השוכר היינו רק משום שיש שוכר אבל אם לא היה השוכר חייב היה המשכיר חייב מידי דהוה אבית תבן ואוצר, שהמשכיר חייב אף הכא חשיבא ליה כמו בית תבן ואוצר, רק משום שהשוכר חייב ממילא פטור המשכיר /אבל החיוב חל עליו, ולפי"ז שפיר י"ל שחייב כאשר חל עליו שעה אחת, כיון שבעצם יש לו סיבה להיות חייב. ולפי"ז מוכרח שהתוס' חולק על הנימו"י. ובאמת כ"כ בערוך השולחן סימן רפו מעצמו וכיון לזה מדעתו עיי"ש שחייב מצד מה שהוא כמו בית האוצר עיין בערוך השולחן יורה דעה סימן רפו אמרו חז"ל במנחות [מ"ד א] הדר בפונדק פטור ממזוזה דדירת עראי היא לפני האורח שאינו עומד שם רק איזה ימים אך אם יושב שם שלשים יום חייב במזוזה

דהוי כקבע ונ"ל דזהו כשבעל הפונדק הוא עכו"ם אבל ישראל חייב הוא לעשות מזוזות בהחדרים של האורחים שהרי ביתו היא בשביל אורחים וכמ"ש בסעי' י"ח ע"ש ואין חילוק בפונדק בין ארץ ישראל לח"ל כמו שיש חילוק בשכירות. עכ"ד.

ובשיטמ"ק בב"מ (קא:) בשם הר"ר יונתן כתב שודאי אי אפשר לומר שהחיוב הוא חיוב הדר שרק אם דר שם הרי זה חייב, שהרי חייבים אפילו אם לא דרים שם, אלא הכונה הוא שכיון שהוא לשמירה (עיין ברש"י בסוגיין, וברמב"ם) וז"ל, הא אמר רב מזוזה חובת הדר היא. כלומר על השוכר לעשותה לפי שהיא עשויה לשמירה מי שהוא עומד בבית, כדאמרינן באגדה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם עבדיו משמרין אותו וכו'. אבל ליכא לפרושי חובת הדר לפי שאין בית חייב במזוזה אלא אם כן דר בו, דהא קיימא לן אפילו יש לו עשרה בתים שאינו דר בהן דירה קבועה אלא שנכנס בהן פעם אחת בשנה חייבות כולן במזוזה חוץ מבית העצים שהנשים נאותות בהן ומאי ניהו רוחצות וכו' עכ"ד ומשמע מדבריו שהחיוב של מצות מזוזה אינו על מי שדר ומ"מ מי שדר הרי הוא נשמר ולכן הוא מחוייב במזוזה וזה אינו מתאים לדברי התוס' שכל החיוב הוא מי שדר בו. ומדברי התוס' נראה שרק מי שנמצא בפנים חייב במזוזה. ולפי"ז יתכן שלדעת הרבינו יהונתן יהיה חייב המשכיר מן הדין רק מדרבנן חייב השוכר.

חובת הדר לדעת הרמב"ם על מי שדר

ומדברי הרמב"ם נראה שהחיוב ממש רק על הדר ולא על הבית עיין בדבריו בהלכות מזוזה הלכה יא מפני שהמזוזה חובת הדר ולא חובת הבית הרי השוכר חייב במזוזה משמע שאינו חייב בכלל, ובהגמ"י שם כתב שאין השוכר גורם חיוב לעצמו כאשר שכר מן הגוי ורק כאשר שכר מן הישראל, וטעמא משום שכתוב ביתו ולא בית אחרים, הנה דבריו צ"ע ואם נאמר שכל החיוב רק מדרבנן הרי א"ש אבל אם נאמר שהחיוב בזה הוא מן התורה הרי הדבר תמוה מאוד, הלוא ממ"נ אם הוא מספיק בעלות כדי להתחייב במזוזה מאי שנא אם שוכר מן הגוי או מישראל, והביא שם הגמ"י דדעת הרמב"ם שהוא אפילו בשכרו מן הגוי. ואם כן אם נאמר שהחיוב הוא רק מדרבנן א"ש אבל אם נאמר שהחיוב מדאורייתא ומדברי התוספות בפשטות נראה שהכל הוא חיוב מן התורה ובכ"ז יש חילוק בין אם הוא חל שעה אחת או לא.

העמידה בזה יימנע לגמרי גזירת הגיוס להיות בפועל משום התנגדות הציבור החרדי, וכאשר יהיה אחד שיאסר יצאו להפגנה גדולה ובזכות ההתנגדות הזאת באמת נמנעה מאז המשטרה מלאסור ולקחת את אלו שנחשבים כעריקים והחלטה זו של דעת תורה טהורה הוכיחה את עצמה כנכונה ויעילה. וחבל שלא כולם הצטרפו להחלטה זו וליישום משימה זו שהיתה מצילה אותנו לגמרי מכל גזירת הגיוס והנסיונות הכבירים שמטילים על כלל הציבור החרדי. שהננו ערבים עליהם לבל יאבדו את צביונם הרוחני.

יש תועלת בהתנגדות הגיוס לכלל הציבור

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

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

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

והנה לשון התוספות רבינו פרץ בטעם החיוב שיש על השוכר, משום שכשם שהבית בא ליד השוכר כך 'בא החיוב ליד השוכר' ודבריו צ"ב,

משמע שגדר החיוב של השוכר הוא משום שקיבל את כל חיובי המשכיר, משמע שבעצם מצד הבעלות הרי יכול להיות שישאר חייב הבעלים אלא שהשוכר קיבל את החיוב מן המשכיר, כי זהו חיובו לעשות את כל חיובי המשכיר, וכמו שכתב התוספות לענין דין של חצר המשתמרת דמה שאינו שמור מן השוכר אינו נחשב שאינו שמור כיון שהשוכר הרי הוא כמו שלוחו של המשכיר, וכיון שכן יש לומר שזהו הסיבה שהשוכר הרי זה חייב משום שהוא כמו שלוחו של המשכיר, וכך גם לענין חיוב של הבדיקה וגם החיוב של המזוזה, וכיון שכן י"ל שכל זה הוא כאשר לא היה חייב שעה אחת אבל כאשר היה חייב כבר המשכיר שעה אחת אינו נעשה שלוחו לענין זה כיון שהוא כבר התחייב, וגדר החיוב של שוכר הוא להיות נחשב כמו שלוחו.

ולפי"ז שפיר יש לומר שיכול לברך על בל יראה ובל ימצא אע"ג שאין זה חיובו שלו משום שהוא שלוחו של המשכיר, וכן החיוב של המזוזה סברנו שהוא נעשה כמו שלוחו של המשכיר להיות חייב במזוזה, וזהו מה שנתחדש בחיוב של שוכר, כיון שהחיוב הוא חיובו של המשכיר.

שיטת הר"ן ורבינו דוד שמדאורייתא אין אחד מהם עובר בבל יראה וכל הדיון הוא מדרבנן, והוא להיפך ממש"כ הרבינו פרץ, והיינו משום שאינו בביתו, ואין נחשב כביתו גם לשוכר, וכל התחייבות הוא מדרבנן בלבד ועל זה האבעיא על מי לבדוק.

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

אין חייבים להכשל בעבירות בשביל הציבור

לכאורה פשוט נראה שאין חייבים להכשל מכשולים חמורים שכאלו שהם חשש של עריות וקרוב לעריות, ויש לו להציל את עצמו מידי מכשולות חמורים אלו כמה שיותר וכל מה שבידו לעשות שלא להכשל יש לו לעשות, וידוע מה שעשו קדושים לעצמם בשביל לא להכשל וכ"ש שיש לו לעשות הכל כדי להנצל ואין אדם חייב לחטוא בשביל חבירו אלא רק איסורא קלילא וגם באיסורא קלילא כתבו התוס' בשבת (ד"ה וכי) שכל זה הוא רק כאשר המכשול נעשה ע"י החבר וע"ז צריך לעבור מכשול קלילא כדי שלא ייכשלו על ידי החבר, אבל בשביל להציל או לעשות תועלת לחבירו באיסורא אפילו בקלילא אין שום היתר, אמנם מבואר שם שבמחצית דברים 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 להתייר

ולענין הנידון השני אם מותר לומר שהוא רוצה להתגייס אולי עצם האמירה שהוא רוצה להתגייס אסורה וידוע הוא מש"כ המהרש"ל בב"ק לט. ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ד שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה, אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה, דלפי חד שינוי דתו' (ד"ה קראו) שמלכות הרשעה גזרה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם. הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהזיקן, והם חייבים. וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאינו. וא"כ היה להם לשנות, או שניהם חייבים, או שניהם פטורין. אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין, שור של ישראל שנגח לשל נכרי, ושל נכרי שנגח לשל ישראל. ועל כן השיבו האמת על קדושת השם. כי לא היה יכולת בידם לשמט את עצמם מדין זה. והא דאיתא בפ"ק דמגילה (ט ע"א) מעשה בתלמי שכינס ע"ב זקנים וכו', ושינו התורה.

התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדיהו, וכעין רוח הקודש היה. – אמנם כאשר אומר שרוצה להתגייס אינו אומר שהוא מותר להתגייס אלא אומר שרוצה להתגייס. בזה נראה שאין בזה איסור של אומר וכל מה שיש ענין לומר להם שאינו רוצה ולא מוכן להתגייסות הוא רק מפני שיש תועלת בזה שייבינו שהציבור מתנגד, אבל זה ודאי אינו על חשבון ירידה רוחנית אישית שלו וחייד קודמין וכ"ש בחיי רוחניות שלו אישית אינו חייב למסור את נשמתו הרוחנית לתועלת הציבור ודבר פשוט ואין צריך להאריך בו.

אסור לומר שהוא גוי

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

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

עבדא דנורא אנא

והנה לכאורה בגמרא נדרים סב: איתא שמותר לומר עבדא דנורא אנא כדי להפטר ממיסים, והראשונים נחלקו האם הפירוש שהוא אומר על עצמו דעבדא דנורא דעובד עבודה זרה או לא לדעת הר"ן ועוד הראשונים במקום סוברים שמדובר שאומר על עצמו שהוא עובד אצל עובדי עבודה זרה אבל אינו אומר שהוא עצמו עובד עבודה זרה, וכן בשיטמ"ק בשם הרא"ם שאינו אומר שהוא עובד עבודה זרה רק שעובד אצל עובדי עבודה זרה שאם אומר שהוא עובד עבודה זרה ודאי שיש בזה איסור כמוש"כ בגמרא בעבודה זרה פרק דיניח ונמצא מהנה וכ"ש שאסור לומר שהוא עובד לו שהרי מקבלו עליו באלוה. ובשם הרי"ף כתב שהוא מתכון שהוא עבוד ועמל כמו שרו לעול דהיינו שהוא עבד לאש אין הכוונה שעובד ממש אלא שהוא חייב לעבוד במרץ וכשור לעול וזה כמו שהוא עבד, עכ"פ זה

בזה שום חילול השם אלא שלמרות שמותר מצד החילול השם החיצוני לומר כן אבל לו עצמו אסור לומר גם כאשר חושבים שהוא גוי שהוא כופר שעצם המעשה עצמו לומר שהוא כופר בהשם יתברך הרי זה דבר איסור ויש למסור את הנפש על זה ולכן כאשר אומר על עצמו שהוא גוי הרי זה חייב למסור את הנפש לא לומר זאת אמנם כאשר אומר שהוא עבדא דנורא וחושבים שהוא גוי והוא חושב לעצמו על הקב"ה שהוא עבד להקב"ה שהוא אש אוכלה, בזה אין איסור לא מצד האחרים שיש בו חילול השם מכיון שחושבים שהוא גוי ולא מצד האדם עצמו כיון שהוא חושב על זה על הקב"ה שהוא כאש אוכלה.

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

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

נמצא לפי כל משנ"ת כאן שכאשר אומר שהוא גוי ואין יודעים שהוא אינו גוי אין בזה שום איסור, וכל האיסור של חילול השם הוא רק כאשר אומר על מי שידוע שהוא יהודי שאומר שהוא עובד עבודה זרה, ולכן נראה שאם גם אומר שלפי דעתו מותר 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 להתגיירות 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.

מתכון אבל הגויים עצמם אינם מבינים שכן הוא אלא שחושבים שהוא עובד לאש, וקשה איך מותר למיעבד הכי אע"ג שהוא אינו חייב על זה אבל אמאי יהיה מותר, ובנימו"י ב"ק מ. לדפי הרי"ף האריך שם אם מותר להתלבש כגוי או לא, וכתב שמותר לא מבעיא לפי מה שמפרשים המפרשים בנדרים סב: שיכול לומר שהוא עבדא דנורא אלא אפילו לפי הדעות שמפרשים שהוא עבד לעבדי עבודה זרה מ"מ מוכח שמותר שודאי שהם חושבים שהוא גוי ועל 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 מתכון להקב"ה שהוא אש אוכלה הלוא למעשה נראה שהוא מודה לעבודה זרה ומאי איכפת לן מה שהוא חושב לעצמו שהוא כלפי הקב"ה שהוא אש 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 הגוזל שכתב שהוא רק לצורך פיקוח נפש אבל לומר בלא"ה לצורך ממון אסור אבל כתב שבנדרים משמע שאפילו לצורך ממון מותר ומ"מ כתב שרק לתלמיד חכם מותר לומר שהוא עבדא דנורא שלא יבוא להתפקר ולזלזל יותר וכן משמע להדיא ברא"ש בנדרים 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 משתחוה או כמו כופר היינו רק כאשר חושבים שהוא יהודי אבל אם חושבים שהוא גוי מותר שהרי כל הגויים הרי הם כופרים ואין

הולך רכיל ומגלה סוד - בשידוכין

ימי הספירה יש להקפיד במיוחד על כבוד הזולת

בימי הספירה יש לנו להקפיד יותר על העבירות שבין אדם לחבירו שעל זה נענשו תלמידי רבי עקיבא כדאיתא ביבמות סב: אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה. מאי היא א"ר נחמן: אסכרה. ולכאורה כל מעשי הקב"ה צדק ומשפט ולמה לא היה מתחשב בחשבון הזה שאם ימותו כולם יהיה העולם שמם והרי מאבדים את כל התורה מן עם ישראל רח"ל והרי הכל דין וחשבון כמו שידוע בשם הגר"א שכל דבר שנעשה צער לאיזה אדם רחוק מכח מה שעשו לאותו אדם הרי זה גם נכלל בחשבון אם כן כל העולם היה שמם היה מחושבן במעשה הזה שכולם מתו. משום שהעונש הזה על שלא כיבדו זה את זה צריכים להעניש גם אם עי"ז העולם יהיה שמם. ועיין בפסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא יא - יהודה וישראל מה הכוכבים חולקים כבוד זה לזה ושלום ביניהם עושה שלום במרומיו (איוב כ"ה ב') כך הצדיקים חולקים [כבוד] זה לזה ואוהבים זה לזה, כשם שהכוכבים אין להם מריבה כך הצדיקים יצר טוב ביניהם. והנה אחד מהדברים המצויים בזמנינו הוא מעשה הרכילות שאם אדם שואל את חבירו על חבירו מיד הולך לומר לחבירו שפלוני בירר עליך ובמיוחד מצוי הדבר אצל בחורים בתקופת השידוכים שמגלים אחד לשני זה על זה מ אמר זה על זה ומי בירר ומה אמר וכל זה כרוך באיסורים חמורים ביותר, כי ידוע שיש קפידא לאנשים אלו שלא יאמרו שביירו עליהם והדבר נעשה כהיתר מחוסר ידיעה ועל כן באנו לבאר את הדברים.

באיסור מגלה סוד יש בו שני ענינים אחד הוא הפסד הזולת והשני הוא צניעות

בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג אות רכה כתב, וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב): "הפר מחשבות באין סוד", והשנית - כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט): "גולה סוד הולך רכיל", רצונו לומר: אם תראה איש שאינו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין במחשופו הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם

לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרון. עוד אמר (שם יא, יג): "הולך רכיל מגלה סוד", רצונו לומר: אל תפקיד סודך למי שהולך רכיל, כי אחרי אשר איננו שומר שפתיו מן הרכילות אל תבטח עליו בהסתר סודך, אף על פי שמסרת דבריך בידו דרך סוד וסתר, והוזהרנו מן התורה שלא לקבל לשון הרע, שנאמר (שמות כג, א): "לא תשא שמע שוא", ונאמר (משלי כט, יב): "מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים", ופירשו חכמינו זכרונם לברכה (מדרש תהלים נד): כאשר המושל מקבל לשון הרע ודברי רכילות יעשו משרתיו רשעים והולכי רכיל למצוא חן בעיני אדוניהם. והנה לאלה שלשת החלקים אשר זכרנו כווננו בזכרם רבותינו ז"ל (סוטה מב, א): כת מספרי לשון הרע.

והנה יש בעבירה זו שני ענינים כמוש"כ רבינו יונה חזק דאף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד 'נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו', כמו שנאמר (משלי טו, כב): "הפר מחשבות באין סוד", והשנית - כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט): "גולה סוד הולך רכיל". ולכאורה הדין המבואר גם ברמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כב דאסור לאחד מן הדיינים כשיצא מבית דין לומר אני הוא המזכה או המחייב וחברי חולקין עלי אבל מה אעשה שהם רבו עלי ואם אמר כן הרי הוא 'בכלל הולך רכיל מגלה סוד', ומעשה בתלמיד אחד שהוציא דברים שנאמרו בבית המדרש לאחר שתים ועשרים שנה והוציאוהו בית דין מבית המדרש והכריזו עליו זה מגלה סוד הוא.

איסור בדיינים משום הפסד

לכאורה יסוד הדבר מה שאסור לאחד מן הדיינים לומר כן משום שיש בו נזק לבעליו וזהו יסוד הדין שאסור לדיין ולא משום שהוא יצא מדרך הצניעות להעביר על דעת בעל הסוד. והנה אם הדיינים מסכימים שיאמר עליהם את הדבר האם יכול לומר או לא, ומשמעות הדברים שבכל ענין אין אומרים, ועל כרחך שהטעם בזה הוא משום דרכי הצניעות הוא שלא לומר והטעם השני גם שייך בבית דין ולא רק הטעם הראשון. משום שאינו דרך ארץ ודרך הצניעות לומר את הדברים שנאמרו בצניעות ובשקט שלא יתערב בו זרים. ואע"ג שהם מסכימים מ"מ אינו דרך צניעות לעשות כן.

בגילוי מה שהיה בשידוכים שנוגע לשני הצדדים אין רשות לגלות שהוא נחשב כסוד

ומעתה במיוחד כאשר מבררים בשידוכים או אפילו אם נפגשים אם יאמרו אחד לשני עם מי נפגשת וכל כיוצא בזה הו מהדברים שהם צנועים ואין רצונו של הנפגש השני אלא שיהיה בסוד ובצניעות, ואף שהוא לא איכפת לו אבל אם יאמר שנפגש עם פלונית וכל כיוצא בזה ולא רק זה אלא מספרים מה היה ומה דיברו כל הדברים האלו הם איסורים חמורים לא רק של

מגלי סוד אלא רכילות ועל זה יש ומר שמעשה בתלמיד אחד שאמר דברים שאמרו בבית מדרש והוציאוהו אחרי עשרים ושנים שנה והכריזו עליו זה מגלה סוד הוא. כך יש להכריז על אותם אלה מגלה סוד שהוא גנאי ומום גדול באותו אחד שיש להוציאו מבית המדרש.

כשיש הפסד מותר לגלות

בפתחי תשובה חושן משפט סימן יט ס"ק ד הביא את מחלוקת האם יכול השלישי להמנע מלחתום כשטוען שהדיינים טעו וכתב ע"ז הנה כבר נחלקו בזה גדולי ישראל כמ"ש כנה"ג בהגה"ט אות (ז') [ו] וז"ל, כשרבו המזכים על המחייבים או איפכא, אם צריך השלישי שלא הסכים עם הרוב לחתום בפס"ד, יש מחלוקת בין רבינו הב"י ובין מהר"ם מטראני ז"ל, שהר"ם מטראני בח"ב סי' קע"ג כתב שא"צ לחתום, ורבינו ב"י שם כתב שצריך לחתום, והרדב"ז ז"ל בס' קע"ב הכריע דאם מניעת חתימתו אינה מבטלת המעשה אין כופין אותו לחתום, ואם חתימתו גורמת מניעת המעשה מחויב הוא לחתום. עכ"ל. ותשובה זו דהמבי"ט עם הב"י איתא גם כן בתשובת אבקת רוכל בס' י"ט וכתב הכרעת הרדב"ז ז"ל שם בס' כ"א, עיין שם [ומבואר שם דבנידון ההוא היתה מניעת חתימתו מבטלת המעשה]. ועיין בקצוה"ח [סק"ב] דנראה דעתו כרדב"ז, וכ"כ בספר שער משפט [סק"ב] דנ"ל להלכה כדברי המכריע, אם לא היכא דע"י מניעת חתימתו יתגלה שלא הסכים בהפסק דין, יש לו לחתום בכדי שלא יהא בכלל הולך רכיל, אבל היכא דמצי לאישתמוטי שלא לחתום ולא יודע שלא הסכים בהפסק דין, עדיף טפי שלא לחתום במאי דלא סבירא ליה, עיין שם. אכן באו"ת [אורים סק"ד] הסכים לגמרי לדעת מרן הב"י, והביא ירושלמי סנהדרין פרק ג' הלכה (י"א) [י'] דאיפלגו בזה ר"י ור"ל, דאיתא שם גמרו הדבר כו' אמר רבי יוחנן כופין המחייב שיכתוב זכאי ור"ל פליג, וידוע דהלכה כר"י לגבי ר"ל כו', עיין שם. ועיין בספר ברכי יוסף [אות ב'] הביא ג"כ דברי כנסת הגדולה הנזכר ורמז לעיין עוד בזה בהלק"ט חלק א' סי' רכ"ז ובתשובות דבר משה חלק א' סוף סי' ד' ובתשובת מהר"ם זכות סי' ל"א. ועיין עוד בתשובת המבי"ט שם [ח"ב] סוף סי' קע"ד, שכתב להרב"י, שגם אתם לא הייתם יכולים לחתום שהוא פטור מאחר שאני כתבתי בפסק הא' בסופו ואני קרוב לחייבו בדין אם לא יעשה פשרה הרי זה כאומר איני יודע כו' ע"כ.

ולכאורה יש בזה משום הולך רגיל ומגלה סוד כך הקשה בתשוה"נ בזה שאומר שהשני דיינים טעו, ואיך יכול להמנע, אמנם נראה שכל הדין של הולך רכיל מגלה סוד הוא כאשר הוא לא מפסיד אחרים אבל כאן שהוא מציל אחרים אין בזה משום מגלה סוד, ומזה נלמד גם לדידן שכאשר הוא מציל אנשים מהפסד בזה אין איסור של מגלה סוד. אבל כשאין בזה אלא דיבורים הרי הוא איסור חמור ביותר ועליו יש לומר שהכריזו עליו מגלה סוד.

סימן כח

הלכות קידוש

הלכה נז

אם לא קידש בלילה יכול להשלים ולקדש ביום ונחלקו הראשונים¹ אם הוא רק בשוגג או גם במזיד שייטת רב אמרם שהוא רק בשוגג אבל הרמב"ם פסק שהוא אפילו במזיד וכן פסק בשו"ע סעיף ז, ואומר את כל הקידוש מלבד ויכולו², ואינו צריך לקדש עוד הפעם בשביל קידוש היום אלא רק קידוש הלילה³. בדעת תורה⁴ כתב שלפי דברי רב עמרם צריך לעשות פעמיים קידוש. כמו בתפילה אבל להלכה בלא"ה פוסקים כדברי הרמב"ם וממילא יכול לפטור את עצמו בפעם אחת קידוש⁵.

הלכה נח

יכול לקדש כל היום כולו עד השקיעה, ומשעת השקיעה שהוא בין השמשות⁶ אם לא התפלל יכול לומר את הקידוש עם ברכה משום שהבין השמשות הוא ספקא דאורייתא, אבל אם התפלל ויצא ידי חובה את הקידוש דאורייתא לדעת המ"א, ממילא אינו יכול לברך. והפמ"ג כתב שיאמר את הנוסח של הקדוש בלי הזכר שם ומלכות בתיחה וחתמה⁷. ואע"ג שהוא עדיין תוספת שבת וחייב עדיין בשמירת השבת מדאורייתא מ"מ מצות קידוש הוא לקדש את השבת ולא לקדש את התוספת שבת רק כאשר יש תוספת שבת שמקדש הכל הרי זה מקיים מצוה אבל כאשר יש לפניו רק תוספת שבת אינו מקיים מצות קידוש של שבת. כאשר מקדש יש לו לעשות את הסעודה מיד אחר כך כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ובזה אפילו אם הסעודה תהיה כבר בצאת הכוכבים⁸.

הלכה נט

אם היה פטור בכלל משום שהיה עוסק במצוה ולא משום האונס, לדעת רב עמרם גאון הוא פטור בכלל מקידוש אבל לדעת הרמב"ם שאינו תשלומין⁹ אפילו אם היה פטור ישאר חייב בשבת, ומ"מ מי שנזכר כאשר טעם כבר קודם הקידוש ואפילו עשה סעודה יעשה מיד קידוש ולא ידחה למחר, לא מבעיא לדעת רב עמרם אלא גם לדעת הרמב"ם יש לעשות מיד משום שלכתחילה מצות קידוש בלילה משנכנס הלילה וכ"כ המרדכי. ודעת הרשב"ם שיברך רק למחר¹⁰, והב"ח פסק כן, אבל במ"ב¹¹ פסק שיעשה מיד קידוש. ומי שאכל סעודה קודם הקידוש גם יעשה מיד אחר כך קידוש ודעת שו"ע הגרז שלא צריך לעשות סעודה אחר כך.

⁶ ולדעת ר"ת בין השמשות ידידה ולדעת הגאונים בין השמשות הוא מיד בשקיעה.
⁷ וצ"ע הרי אינו יוצא ידי חובה בלי שם ומלכות ומה מהני בלא שם ומלכות כיון שהוא מדרבנן ספק דרבנן לקולא ואינו חייב כבר לעשות קידוש.
⁸ לפי"ד התוס' בפסחים ק. שאם עשה סעודה בערב שבת יכול לעשות קידוש בתחילת השבת ללא סעודה אבל לחולקים שם ודאי שלא מועיל הסעודה כיון שהסעודה כבר במוצאי שבת. ואם נאמר שנמשך בזמן הסעודה תוספת שבת גם אם כבר עבר עיקר השבת לא מועיל ע"י תוספת לעשות קידוש לעיצומו של יום.
⁹ וכן פירש הב"ח שיטתו שאינו מדין תשלומין בכלל.
¹⁰ וצ"ע אם לדעת הרשב"ם לא יצא ידי חובת קידוש כאשר יעשה באותו לילה, או שלכתחילה יעשה זאת קודם הסעודה ולא אחרי שטעם. כי מצות הקידוש הוא להתחיל את הטעמה בקידוש.
¹¹ ס"ק לז וטעמו כמוש"כ הב"ח ודברי הרשב"ם צ"ע.

¹ הובא בטור רע"א סעיף ח וכתב ע"ז שהרמב"ם בהלכות שבת פרק כט ה"ד כתב בין בשוגג ובין במזיד יקדש למחוק וכתב ע"ז וכן מסתבר טפי.
² משום שבלילה נגמר מעשי הקב"ה ולא ביום מ"ב ס"ק מ.
³ ערוך השולחן סעיף כא.
⁴ עיי"ש שכתב שכיון שגם השאלות סובר כדברי רב עמרם דעת הרמב"ם הוה יחיד נגד דעת רב עמרם והשאלות ושיש להחמיר את שיטתם ולכן כתב שכיון שילפינן מתפילה שהוא תשלומין יש לעשות פעמיים קידוש תחילה לברך בופה"ג לקידוש היום ואחר כך יקדש לתשלומין כמו תפילה ונשאר בצ"ע למעשה. והרי זה תימה שאין אפשר לעשות קידוש היום קודם ולאכול שהרי אסור לאכול קודם הקידוש של לילה שהוא עכשיו חייב בו. ויש שכתבו לאסור לשתות מים בבקר מכיון שהוא חייב קידוש הלילה מהלילה ודחו את דבריו דסוס עכשיו אינו יכול לעשות קידוש כיון שהוא קודם התפילה.
⁵ וכן בכף החיים סק"ג

ביבמות קבא. אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה, וראיתי ספינה שנסברה והייתי מאטער על ת"ח שבה ומנו ר"ע, וכשעליתי ליבשה בא וישב ודן לפני בהלכה א"ל מי העלך א"ל דף של ספינה נזדמן לי כו'. – פירש הרב מלוצלין רבי מאיר שפירא ז"ל דף נזדמן לי דף הכוונה הוא – לדף יומי.

נשתדל להביא כאן על סדר הדפים מעט חידושי תורה ששייכים לאותו דף

מסכת שבועות ל - לו

ל - לו

דף ל

מורה לבעלי דינים ולעדים שיעמדו, וטעמא דמילתא משום שכתוב ועמדו שני אנשים אשר להם הריב לפני ד' והלשון של ועמדו שני אנשים למדים שני שני לומר שמדובר בעדים ואשר להם הריב ילפינן שהוא גם לבעלי דינים, וכמו שפירש רש"י (ד"ה מורה לבעלי דינים) ולכאורה חזינן שהם שני דינים שונים לגמרי שהרי בעדים יש שיטות הסוברות שהוא מעכב ובעלי דינים לכו"ע אינו מעכב שיעמדו. וקשה איך יתכן שיהיה כלפי העדים מעכב וכלפי הבעלי דינים הוא הלכה של לכתחילה בלבד. ועל כרחק שגם לגבי עדים אינו מעכב. ובר"ן בסוגייתנו הביא את שיטה זאת שעדים שהעידו הרי הוא מעכב דדיעבד, וראייתם ממש"כ בזהבחים טז. מה ליושב שפסול לעדות, ש"מ שהוא מעכב, ותמה על זה הר"ן הלוא אם חזינן שמעכב מה שייד לומר שתלמיד חכם מעיד מיושב הרי זה מעכב את העדות ש"מ שאינו מעכב והרשב"א הביא ראיה שאינו מעכב ממש"כ בגיטין עא דבדקין למשאול תולמנתו ולעדיות וגרסינן בירושלמי אמר ריש לקיש זאת אומרת מעידין מיושב אלמא דדיעבד כשר וכיון שכן לבעלי דינים יושבין בשעת גמר דין נמי דדיעבד כשר שהרי עדים כגמר דין דמי וכן נמי דיינין שקבלו עדותן כשהם עומדים מה שעשו עשו והביא לזה ראיה מירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ח שהדיינים עומדים על רגליהם וקורעין ולא מאחזין וגרסינן אמר ר"ש בן ליהש מכאן לדיינים שקבלו עדותן כשהן עומדין דיניהם דין וכיון שכן ה"ה לדיינין שגמרו דין מעומד שדינן דין לעדות כגמר דין דמי עכ"ל.

ואפשר שיש לומר שהחילוק בין עדות לבין תביעת בעלי דינים שהעדות יסוד דינה הוא במה שהוא מקיים מצוות עדות אבל אם הוא אינו מקיים מצוות עדות אינו כשר להעיד כיון שהעדות צריך שתהיה כמאונתה, וראיה לזה ממה שחזינן ברמב"ם שהשואה פסול לעדות כתב הרמב"ם בהלכות עדות פרק ט הלכה ט השואה פסול לעדות מן התורה לפי שאינו בן מצוות,

הרי שכתב שהפסול של שואה הוא משום שאינו בן מצוות ומה שייכות של מצוות לדין של העדות חזינן מצד שכל גזה"כ של נאמנות העדות הוא רק בקיום מצוות עדות השואה כיון שאין לו קיום מצוות עדות אין בו את הגזה"כ שיש דין נאמנות לעד שפטור מן המאונת, וממילא כאשר אינו מקיים מצוות עדות שתהיה בעמידה ממילא הרי הוא פסול והראשונים הביאו ראיה נגד דעה זו ממה שחזינן שבית הדין יכול לעמוד בשעת קבלה וכסם שבית דין יכול לעמוד כך גם העדים יכולים לעמוד, ולפימשת"ת יש לומר שכן בית דין אינו משום המאונת רק כח העדות הוא משום המאונת כי בעדות הוא גזה"כ וכל הגזה"כ כאשר יש את המאונת של העדות. אלא שהביאו ראיה ממה שחזינן שהעדות של תלמיד חכם מועילה ולפי דברי הראשונים שסוברים שהוא מעכב צריך לומר שכיון שאין דין שיעמוד ממילא מתקיים מצוה של עדות גם ללא עמידה כיון שאם יש מצוה שיעמוד ולא עומד הרי זה מבטל את מצוות העמידה אינו נחשב שיש בזה מצוות עדות אבל אם אין מצוה שיעמוד ממילא מקיים מצוות עדות בלא עמידה וכיון שיש מצוה שוב הרי זה כשר לעדות. אבל כל זה הוא רק בעדות שצריך להגיע לכח הגזה"כ של העדות וזה רק כאשר יש מצוה אבל אין שום דין כשרות וגזה"כ מיוחדת לדיני תביעת בעלי דינים, ולכן דין בעלי דינים לתבוע אינו מעכב מה שהוא יושב שלא כמוש"כ שיש לעמוד. וברמב"ם בהלכות סנהדרין פכא ה"ה שכבר נהגו כל בתי דיני ישראל שאחר התלמוד בכל הישיבות שמושיבין את הבעלי דינים ואת העדים כדי לסלק המחלוקת שאין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תלם וכ"ז הוא משום שסובר הרמב"ם שאין צדין זה עיכוב והוא מצוה בעלמא וכנראה שסובר שהוא מצוה מפני כבודם של בית דין ולכן גם לא שייד לומר בזה שהוא מעכב שאם היה זה ממאונת העדות אם כן י"ל שכאשר אינו עומד אינו מקיים מצוות העדות. אבל מדברי הרמב"ם על כרחק נראה שסובר שאין זה שייד למצוות העדות אלא הוא מצוה של כבוד בית דין ולכן שפיר יש לומר שאינו מעכב.

ובספר עטרת חכמים בחי' לשבועות כתב שהטעם מה שאינו מעכב הוא כיון שיש עליו דין של כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולפי הג"ל כיון שאינו מקיים מצוה לא יועיל מה שראוי לבילה שכיון שצריך מצוה וכאין כאן קיום מצוה אין בזה עדות, ובפשטות מה שאינו מעכב משום שאינו שייד 'לכשרות העדות' דעמידה הוא דין כלדי ואינו הלכה בהלכות עדות ולא דמיא למפיהם ולא מפי כתבם שהתם הוא הלכה בהלכות העדות ולא במצוה שאינה בעיקר דין העדות.

שכדי לשלם את השבועה יכול לשלם במקום להשבע אבל אם היה חיוב ממון בכלל לא היה שייך שהעד המסייע יפטור מן השבועה אם כן גם אחרי שאינו יכול להשבע מכיון שאינו יודע כל החיוב שלו נשאר שבועה וממילא לא שייך שלא יהיה נאמן, ומוכרח מזה שכל מקום יש חיוב ממון כמוש"כ הרא"ש אם כן זה גופא יעשה שלא יוכל עד המסייע לפטור אותו משבועה כיון שאינו יכול לפטור מחיוב ממון וכל מה שהוא יכול היינו רק לחייב שבועה ולא לפטור ממון. אמנם כל זה הוא המגדיר של עד המסייע לפטור מחיוב של שבועת השומרים או שבועת מודה במקלע אבל חיוב של עד אחד אפשר שיהיה מוגדר חיוב ממון רק שהתורה אמרה שתחילה לא מוציאים ממנו ממון רק שיכול להשבע אבל אם אינו רוצה להשבע דינו הוא שהוא נאמן אפילו להוציא ממון וידוע הוא שכבר כתב בתוס' רא"ש לחקור בגיטין יא: אם הפסול של עד אחד הוא משום חשש שקר או שהוא גזה"כ, והיינו שאם הגדר של הפסול עד אחד הוא משום גזה"כ יש לומר שיש לו זעזע נאמנות אפילו של שני עדים אלא שהתורה לא נתנה כח להוציא ממון עפ"י עד אחד אע"ג שהוא נאמן לגמרי, ובמקום שאינו רוצה להשבע או שאינו יכול להשבע יש לומר שהוא יכול גם להוציא ממון. אבל הגדר של העדות הוא כח אפילו לממון. ויש בזה אריכות דברים בכמה מקומות. ויש לעיין שאם נאמר שהוא נחשב כעד אחד לממון ונאמן מה חקר התו' רא"ש אם הוא גזה"כ הרי אם חזינן שהוא בא לממון מוכרח שהעד אחד פסול רק משום גזה"כ ולא משום חשש שקר, ואפשר שכל חקירתו הוא למסקנת הסוגיא הכא שצא לשבועה אם כן יתכן שהוא משום חשש שקר או שגזה"כ לפסול את העד אחד לגמרי ורק שיש לו כח נאמנות לענין שבועה.

דף לג

או דילמא השתא מיהא לא אודי, ונ"ע הרי קיי"ל בכ"מ שהקנס אינו מתחייב אלא עד שיחייבוהו בית דין כמוש"כ במכות ה. אם כן מה האז לומר שהוא נחשב ממון כל זמן שלא הודה הרי כיון שלא חייבוהו עדיין אינו חייב בכלל. וביותר קשה לפי המסקנא דמיתתי ברייתא דהוציא שם פלוני שם רע על בתי חייבין, ומוקמינן בגמרא דאתיא לראב"ד"ש ורש"י פירש לדעת ראב"ד"ש הרי זה חייב ותימה הרי לדעת ראב"ד"ש רק שההודאה אינה פוטרת אבל מאן יימר דסבר שהקנס הרי הוא ממון ורש"י פירש (ד"ה הא מני) לדעת ראב"ד"ש לדידיה לא איבעי לי לדידיה הוי קנס ממון כיון שלא מיפטר בהודאה. וזה חידוש גדול שכל הסוגיות שכתוב בהם שהקנסות אינן חלות בחיוב אלא ע"י בית דין היינו רק לדעת רבנן דסברי דמודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור אבל לדעת ראב"ד"ש הוה חיוב ממון כבר מיד ולא

שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר ת"ל מדבר שקר תרחק, ולכאורה הרי כיון שהתביעה אינה תביעה אמיתית אינו חייב שבועה ולמה לריכים להגיע לדין של דבר שקר תרחק.

הנה נחלקו הראשונים בגדר הדין של שבועת מודה במקלע, התוס' בכ"מ ג. כתב שסוד הדין של מודה במקלע משום שרגלים לדבר שהוא אומר אמת, אבל לדעת התוס' בכתובות יח. דהוא כמו גלגול שבועה שכיון שהודה וחייב וצריך לשלם יכול כמו"כ להשביע אותו על הטענה השניה שהוא טוען עליו ונתנה התורה זכות להשביענו על זה, אם כן י"ל שהוא הדין לענין דין זה כיון שהחיוב שלו הוא חיוב גמור, ורק שצריך לטעון את ההשבעה ביחד עם הטענה שמודה עליה לפיכך צריך לטעון טענה שישביענו עליה והרי זה כמו מגלגל על חזירו שבועה בדבר שאינו חייב שיש לחקור בזה אם יכול להשביע כאשר כבר חייב לו שבועה גם על דבר אחר או שאינו יכול להשביענו. שיש מקום לומר שכיון שיש לו כח להשביענו ישביענו על דברים אחרים נמי אפילו שאינו יודע בהם, ואפשר שצזה תליא אם צריך טענת בריא בשביל השבועה.

דף לב

מר סבר עד כי אתא לממון קאתי וחד אמר כי אתא לשבועה אתא, ולצדק דחי ליה משום שחזינן שאפילו אם לשבועה קאתי מ"מ תליא אם דבר הגורם לממון הוה או לא, ולכאורה אף אם נאמר שאתא לממון קאתי יתכן שיהיה חיוב על דבר הגורם לממון רק שאין צריך לומר שהוא קאתי לממון כיון שגם גורם לממון גם יכול לחייב שבועת העדות.

והנה בפשטות בזה נחלקו הראשונים בריש ב"מ ברא"ש (סימן ג) אם עד המסייע פטור משבועה, דהקשו דאיך אפשר לומר שעד המסייע פטור מן השבועה הרי בפרק המפקיד לה: השוכר פרה מחזירה והשאלה לאחר ונאנס ישבע השוכר שמתה כדרכה וישלם השואל לשוכר, וע"ז כתב הרא"ש שלא קשיא דקמל רק שע"י שבועתו של השוכר יפטור והשואל משלם לשוכר ולא אמרינן כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חזירו, אבל הקשו ממש"כ שומר שמסר לשומר חייב לומר ליה את מהימנת לי בשבועה איהו לא נאמן לי אמאי חייב יפטרנו שומר שני בעדות משבועתו שהוא חייב, והרא"ש כתב ע"ז שהקושיא אינה קושיא, משום שכיון שאינו יכול להשבע הרי זה כבר חייב ממון ואין עד המסייע רק פטור מן השבועה אבל לא פטור מחיוב תשלומין. ולכאורה נראה שלדעת הרמב"ן שהקשה את הקושיא הנ"ל סובר שכל מה דשייך לומר שעד המסייע פטור מן השבועה הוא רק אם נאמר שהחיוב שלו הוא רק חיוב של שבועה שבעצם התורה מחייבת שבועה אלא שאם אינו רוצה להשבע חייב לשלם משום

כריכים את הבית דין לעשות חלות ממון ובפסקות אין בזה מחלוקת ואע"ג שהוא נפטר ע"י הודאה מ"מ אינו חייב, ובתוס' במכות ה' (ד"ה דבעידנא) להביאו את רש"י אמאי בחיוב קטלא כל זמן שלא באו עדים לאו בר קטלא פירש רש"י משום שאי בעי מודה ומיפטר ותמיהו התוס' ע"ז לא נראה שזה ל' אמאינו שאם כן כל חייבי מיתות יכול להודות ולפטור עצמו ולכן פירש שלא בר קטלא פירוש קודם שנגמר דינו דשמה לא יבואו עדים ואם יבואו עדים לא יהא עדותן קיים ועוד שאסור להרגו עד שיגמר הדין וכשנגמר דינו ודאי בר חיובא הוא הואיל וכבר באו עדים ונתקבל עדותן וההורגו פטור. ומ"מ נחשב הוא קודם גמר הדין לאו בר חיובא, הנה רש"י לשיטתו סובר שכל שאין בו דין של מודה מיפטר, הולך גם כאן אבל ל"ע להסביר את סוגיית הגמרא בכאן שלדעת ראב"ד נחשב הוא כבר חיובא כבר קודם. ובאמת בתחילת הסוגיא דקאמר הגמרא שלא אבעיא לן אליבא דראב"ד נ"פ מפרש רש"י משום שהוא מפסיד ולא משום שהוא ממון, אבל הכא קאמר משום שהוא ממון. וזה תימה שהרי גם ראב"ד נ"פ סובר שאינו ממון מ"מ נחשב הוא מפסידו ממון שהרי ע"י זה שיבואו ויעידו הבית דין יחייב ממון לטובתו. וזה גם נחשב כהפסד ממון. משום שאת סיבת החיוב לממון יש לו רק את החיוב צפועל אין לו ולכן שפיר חשיב בזה הפסד ממון. ובאמת הרמב"ם כשכתב את ההלכה של משביע עדי הנם לא כתב את לשון הגמרא דכיון שאי בעי מיפטר לאו ממוןא קא כפר ליה, אלא כתב את עצם הדבר הזה דכיון שאם הודה לא תועיל עדותן אם כפרו בה ונשבעו פטורים, משמע שזה עצמו שאם יודה מיפטר גם יכול לגרום שלא יהיה חיוב שבועה, ואפילו בדבר שבממון אם היתה ההודאה פוטרתו לא יהיה בזה חיוב כגון שאמר התובע שאם יודע מוחל, גם כהאי גוונא אינו נחשב כתביעת ממון כי תביעה הוא רק כאשר הממון הזה בחזקתו אבל אם אינו בחזקתו ע"י העדים זה לא נחשב כתביעת ממון.

וכנראה מקורו של הרמב"ם מהסוגיא שם בסנהדרין לז. דאמרינן שם שצדיני ממונות אמרינן כרב אחא משמע שיש חילוק בין נפשות לממונות, ובסהמ"א מלות לא תעשה רב הביא הרמב"ם מכילתא מפורשת הכי דראוהו רודף אחר חבירו להרגו והתרו בו ואמרו לו ישראל הוא בן ברית הוא אם הרגת אותו תיהרג והעילמו עינים ומלאוהו הרגו ומפרפר והסכין מנטף דם מיד ההורג שומע אני יהא חייב ת"ל ונקי ולדיק אל תהרגו, הרי שיש לפנינו פסוק וזה סותר את הסוגיא בשבועות דר"ס בן שטח קאמר רק משום דכתיב ע"פ שנים עדים משמע שפ"י שני עדים יהרג במקרה זה, והרמב"ן בסהמ"א לא תמה בזה על הרמב"ם אלא רק תמה דהרי קיי"ל דלא כרב אחאואם כן לא בא הכתוב הזה ונקי ולדיק אלא לפטור צדיני נפשות המחוייבין

הרמב"ם שיש חילוק בין ממונות לנפשות בהלכות סנהדרין פ"כ ה"א כתב הרמב"ם אין בית דין עונשין באומדן הדעת אלא ע"פ עדים בראיה ברורה ואפילו ראוהו העדים רודף אחר חבירו להרגו והתרו בו ולהעלימו עיניהם או שנכנס אחריו לחרבה ונכנסו אחריו ומלאוהו הרגו ומפרפר והסכין מנטף דם ביד ההורג הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי ולדיק אל תהרג וכן אם העידו עליו שנים שעבד ע"ז זה ראהו שעבד את החמה והתרה בו וזה ראהו שעבד את הלבנה והתרה בו אין מלטרפין שנאמר נקי ולדיק אל תהרג הואיל ויש שם דל לנקותו ולהיותו לדיק אל תהרגו. ולכאורה תמוה מאוד חדא שבסוגיא משמע שאין הבדל בין ממונות לנפשות ואם בממונות מחייבים אף בנפשות מחייבים ובצברי הרמב"ם שלמד מכא הפסוק של נקי ולדיק אל תהרג משמע שהוא דין בנפשות וכמו שבאמת פסק כן הרמב"ם פכ"ד ה"א יש לדיין לדון צדיני ממונות ע"פ הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבם שהוא כן אע"פ שאין שם ראיה ברורה ואין כריך לומר אם הדין הוא ידע בודאי שהדבר כן שהוא דן כפי מה שידע, הרי שצדיני ממונות דנים שלא ע"פ ראיה אלא גם ע"פ אומדנא, והלוא בסוגיין משוים את הדיני ממונות לדיני נפשות, ועוד גם מהמעשה דר"ס בן שטח שאמר לו אבל מה אעשה שאין דמך מסור ביד שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים וכו' משמע שהיה יכול לחייב מיתה רק משום שאין כאן שני עדים, אבל לולי זאת היה מחייב מיתה ועל מקרה זה בעלמא כתב הרמב"ם שאינו יכול לחייב מיתה מדכתיב נקי ולדיק אל תהרג. וכבר עמדו על זה הראשונים הרמב"ן והרשב"א והריטב"א על קושיא זו דמשמע שאם היה שני עדים היה נאמן והיו הורגים מאומדנא, וכתב שלא לזכור למימרא שאם היו שם שני עדים היו הורגים שהרי זה אומדנא וחדא ועוד קאמר דר"ס היה מתרה היה בו והולך. אבל באמת הטעם בזה משום שהוא אומדנא ואין הורגים עפ"י אומדנא. ומה שאין הורגים ע"פ אומדנא לדעת הראשונים הוא משום שגם בממון לא הורגים ע"פ אומדנא ואין כריכים לדון של נקי ולדיק אל תהרגו.

דף לד

התוס' (ד"ה דאי אית ליה) מקשה דבסוגיין משמע שאם בממונות אית ליה אומדנא ה"נ בנפשות והקשה ע"ז שהרי בסנהדרין לז כיצד מאיימין על דיני נפשות שמה תאמרו באומדן ראיתם ומדייק בגמרא דמשמע שצדיני ממונות אית לה דרבי אחא משמע שיש חילוק בין נפשות לממונות. ותייראו תוס' דבאמת אין חילוק בין ממונות לנפשות ואם משכחת ליה בממונות יהיה אותו דין בנפשות אלא שבגמרא שם סברה דלא אתיא כרבנן דאמרי שאין דנין באומדנא בממונות ולכן מעמידים כרב אחא דסבר דלדין בממונות ורק בנפשות אין דנים אבל לפי המסקנא דמוקי ליה כרבנן אם כן לפי רב אחא כשם שמועיל לענין ממונות כך מועיל לנפשות עכ"ל התוס'. אבל באמת דעת

אבל להלכה כמוש"כ בסוגיא בסנהדרין כמוש"כ במכילתא סוברים שיש הלכה וגזה"כ של דין נקי ולדיק אל תהרוג.

דף לה

הרי לא ייחד לו עדים ול"ע הרי השציע את כולם ולמה לא נחשב שייחד את כולם, ובמה לא נחשב שייחד אותם הלוא אם כולם היו עדים היה יכול להשציע את כולם ומאי שנא אם אינם עדים הוא באמת משציע את כולם ובתוכם יש את העדים האמיתיים שהם נשבעו שזוהי שקר.

וחזינן מכאן יסוד שהדין של חיוב של שבעת העדות אינו חיוב רק על השבעה אלא על 'התביעה' במה שכפר את התביעה כמו שיש דין של כפירת פקדון שהוא נחשב כגזלן ה"נ גם בתביעת עדות יש דין של תביעה וללא התביעה אין כאן כפירה גמורה שיהיה חייב בשבעת העדות כי אינה חיוב רק על השבעה אלא החיוב של שבעת העדות הוא על הגזילה של העדות. ובפסוק זהו יסוד מה שכתבו הראשונים לדון אם כאשר קבלו עליהם יהיה זה קרבן שבעה, הרמב"ן וכן הובא בחי' הרשב"א בחידושו בסוגיין כתב שאינטריק למיתני או שהיה אחד מהן קרוב או פסול הרי אלו פטורין והרי כבר כתוב ברישא ששבעת העדות אינה אלא בכשרים ותירץ דקמל שאפילו קבל עליו הנתבע את העדים הפסולים בכ"ז לא יהיה זו חיוב שבעת העדות כי לריק דוקא עדות של כשרים, ובשבות יעקב חו"מ סי' קמו כתב בפסוק שטוהג שבעת העדות במי שקיבל עליו את העדים הפסולים. ולכאורה תליא בהנ"ל שאם הוא תביעת ממון לא שנא אם יש לו דין עדות גמורה או שהוא מכח קבלו עליהם סו"ס הרי זה מפסיד מון ולכן יש מקום לומר שיהיה חייב ע"י התביעה הזאת, וכך הוא לשון המשנה עד שישמענו מפי התובע, וכאשר אינו תובע בעצמו אלא רק ע"י שליח או עצדו אינו מועיל ואמאי הרי לכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו אבל אם נאמר שיש דין 'תביעה' אפשר שיש חילוק בין אם הוא תובע בעצמו למקרה שאינו תובע בעצמו וכל זה הוא חילוק בחפלא של 'התביעה' שאינו נחשב כתביעה מספיקה בשביל שיהיה חייב עליה חיוב שבעת העדות.

דף לו

על שם המיוחד במיתה ועל הכינויים באזהרה, ופירש"י באזהרה לאזהרם לא תקלל והקשו התוס' שאם נאמר אלוקים הוא קדש הרי איש איש כי יקלל אינטריק לכרת ומש"כ באזהרה למעוטי מיתה ולא למעוטי כרת.

ובתוס' הקשו ממה שילפינן רק השמר לך ושמור נפשך מאד שהוא אזהרה למקלל חבירו ועצמו, ותימה בקללה דברי הכל

בדין ממון, והרי בדין ממון הרי הם פטורים. ובאמת בסוגיא משמע הכי דקאמר בגמרא כאן לר. וכי לא משכחת ליה אומדנא בנפשות דאי אית ליה דרבי אחא דיני נפשות נמי ולא משכחת לה הרי משכחת ליה כר"ס בן שטח, וחזינן שכאשר רץ אחריו הוה ליה רק אומד זה של רב אחא, ובתוס' הקשו דמשכחת ליה אומדנא בנפשות לכו"ע גם לרבנן כגון שעלתה לו נשכיה על גבו ובין אלילי ידיו לאפילו רבנן מודו בהאי אומדנא, הרי שגם התוס' פירשו שהאומד הזה של רץ אחריו עם סכין אינו אומד שרבנן מודו וזוהי רבנן חולקים. ומדברי הרמב"ם נראה שהאומד הזה בממונות היו מחייבים וכמו שבאמת פסק הרמב"ם צפרק כד שהורגים ע"פ אומדנא אע"ג שפסקינן הלכתא שלא כדברי רב אחא היינו רק באומד של חזקה והחזקה אינה אלא כמו רוב אבל באומדנא זו של היה רודף אחריו והסכין מנטף דם ודאי שהיו מוליאים ממון, וכנראה הוכיח זאת מהסוגיא ב"ב כג. רבי אחא אומר: גמל האוחז בין הגמלים ונמלא גמל הרוג בלדו – בידוע שזה הרגו; סברוה דרובא וחזקה כי הדדי נינהו, לימא: רב דאמר כר' אחא, ושמאל דאמר כתנא קמא! אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לתנא קמא, עד כאן לא קאמר תנא קמא התם – אלא ללא אזלינן בתר חזקה, אבל בתר רובא אזלינן; ושמאל אמר לך: אנא דאמרי אפילו לר' אחא, עד כאן לא קאמר ר' אחא התם – אלא דאזלינן בתר חזקה דהוא גופיה מוחזק, אבל בתר רובא לא אזלינן. הרי לן להדיא שכל הדין של החזקה אינו אומדנא אלא דין של 'רוב או חזקה' אבל אינו דומה לאומדנא של ר"ס בן שטח, ובאומד זה סובר הרמב"ם שהוא ודאי מוליא ממון, רק הגמרא כאן בשבעות לר. מיייתי לרב אחא לדעת רב אחא ודאי אזלינן בתר אומד, ואחר מה שנקיט הגמרא ואזיל מיייתי את מעשה דר"ס בן שטח, אבל למעשה לפי מש"כ בסוגיא ב"ב כג. רב אחא לא איירי בכלל באומדנא אלא הוא מדין חזקה ורובא, ולא שייך מידי לאומדנא והדין של האומדנא הוא דין בהלכות וגזה"כ של דיני נפשות מדכתיב נקי ולדיק כמוש"כ במכילתא.

ומ"מ עדיין אינו מיישב את דברי הרמב"ם שמחלק בין נפשות לממונות דאם כן מה כל סוגיית הגמרא דאמרינן שאם סוברים את רב אחא ממילא גם יחייב בנפשות הרי לדעת הרמב"ם יש חילוק בנפשות יש דין של נקי ולדיק אל תהרוג ולענין ממונות אזלינן בתר אומדנא, ומה קשיא לגמרא וסוגיית הגמרא להדיא שיש להשוות את דיני ממונות לדיני נפשות. ונראה שהגמרא הוכיחה זאת מגוף דברי הברייתא דמשכחת ליה ידעהבלא ראייה כי מנה הודיתה לי בפני פלוני זו היא ידיעה בלא ראייה, משמע מלשון זה של הברייתא שהוא דברי ר"י הגלילי שכל מה שמשכחת ליה ידיעה רק בהודאת בעל דין אבל לולי זאת היה מחייב, אם כן מצוה שחולק וסובר שאפשר להרוג עפ"י אומדנא רק לא משכחת ליה וע"ז מקשה הגמרא שפיר שמשכחת ליה ידיעה בלא ראייה ומשני דאה"נ גם לרב אחא משכחת ליה

חייב ונחוצל בעצמו יס מחלוקת אם הרי זה אסור והרי תיפוק ליה מהאי קרא דכתיב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ועוד דדחיק לאשכוחי אזהרה למקלל אציו מנשיא וחרש צסנהדרין סו הרי ליגמר ממקלל עצמו ותירצו דאי לאו לאשכחנא אציו לא הוה גמרינן בעצמו מה שלא מלינו שאסור בחצירו. ולכאורה מבואר מכאן שהקללה לעצמו שייך לקרוא לזה שמור נפשך מאד שהקללה שייכת לנפש אבל חזלה לא שייכת בזה שהרי החזלה אינה הולאת הגשמה לגמרי אלא הוא רק חזלה בגוף ולכן לא סבירא ליה להאי מ"ד דיש צו איסור.

תורת נגע צרעת

בס"ד

איתא במסכת שבת לא. אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת וגו' - אמונת - זה סדר זרעים, עתיך - זה סדר מועד, חסן - זה סדר נשים, ישועות - זה סדר נזיקין, חכמת - זה סדר קדשים, ודעת - זה סדר טהרות.

ובברכות לג. אמר רב אמי: גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול. ואמר רב אמי: גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות, שנאמר: כי אל דעות ה'. וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר: כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו. אמר רבי אלעזר: גדול מקדש שנתן בין שתי אותיות, שנאמר: פעלת ה' מקדש ה'. ואמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו דעה - כאילו נבנה בית המקדש בימיו; דעה נתנה בין שתי אותיות, מקדש נתן בין שתי אותיות.

ילקוט שמעוני שמואל א רמז פ"ד ואמר ר' אלעזר כל אדם שיש בו דעה, לסוף מתעשר, שנאמר ובדעת חדרים ימלאו. וא"ר אלעזר כל אדם שאין בו דעה, אסור לרחם עליו, שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו. וא"ר אלעזר כל הנותן פתו למי שאין בו דעת, יסורין באין עליו, שנאמר לחמך ישימו מזור תחתיד אין תבונה בו, ואין מזור אלא יסורין, שנאמר וירא אפרים את חליו ויהודה את מזורו. וא"ר אלעזר כל אדם שאין בו דעת, לסוף גולה, שנאמר לכן גלה עמי מבלי דעת: כל לימוד בסדר יש בו דברים עמוקים וקשה להסביר את ההבדלים שהדעת נקרא סדר טהרות אבל חז"ל ברוח קדשם גילו לנו דבר זה, ואדם שאין בו דעת הוא פגם גדול בעיני חז"ל וכיון שקבעו את סדר טהרות להיות מקור 'הדעת' ודאי שמצוה גדולה הוא ללמוד בסדר טהרות ונביא כאן בס"ד מעט חידושים על משניות נגעים שהוא מסדר טהרות. ויקבל השי"ת את שועתינו להוושע ישועת עולמים לבנין מקדש וביאת גואל בב"א.

משנה יא

דעת הר"ש שיש לפסוק להלכה כדברי רבי יהושע משום שבסוגיא בפרק השוכר את הפועלים חזינן שהלכה כוותיה דהרי הקב"ה אמר טהור משמעות לשון הר"ש משמע שמה שהוא משמיה דקודשא בריך הוא מספיק ומסתמא בנזק לטומאה פליגי במתיבתא דרקיעא שאם לא כן לא הוצרכו לומר מאי טעמייהו שיהיה טמא ועל כרחך שמדובר גם כאשר חזקת טומאה ולכן טימאו ובכ"ז הקב"ה טיהר ולכן הלכה כוותיה, ועוד כתב שיש לומר שמדובר שלא נזקק לטומאה בכלל ובכ"ז טעמייהו דרבנן משום דאין דרך לשער יהפך לבן אם לא ע"י הנגע אלא שהתקשה אמאי אם כן בזקן שכל שערותיו לבנות יהיה ראייה הרי בזה כו"ע אין ראייה ומזה מוכרח שמדובר בהזקק כמוש"כ ר"ת. עכ"פ דעת הר"ש שיהיה הלכה כהקב"ה והרמב"ם לא פסק כן בהלכות טומאת צרעת פ"ב ה"ט, והסביר זאת הכ"מ שם מדוע הרי הקב"ה אמר טהור ותירץ דכיון שלא בשמים היא, ומה שפסק כן רבה בר נחמני כתב שהוא גם נקרא בשמים והתוי"ט האריך גם להסביר מדוע הלכה שלא כדברי רבי יהושע משום שכמה מקומות חזינן שהלכה כן, אמנם לכאורה דברי הר"ש צ"ע שהוכיח ממה שהקב"ה אמר הרי אמרינן בזה לא בשמים.

ונראה שהר"ש סבירא ליה דכל מה דשייך לומר לא בשמים היינו רק כלפי מלאכים או בית דין של מעלה אבל לא נגד הקב"ה דלא אמרו נגד הקב"ה לא בשמים שהוא בכל מקום ולא נחשב בשמים. ומשום זה יש לפסקו כוותיה בכל מקום ואע"ג שחזינן שיש מחלוקת בענין זה במתיבתא דרקיעא ומה שייך מחלוקת הלוא אם הקב"ה אומר במתיבתא ממילא המחלוקת צריכה להתבטל וע"ז צריך לומר שיש מושג של מחלוקת במתיבתא של רקיעא וכך רצונו יתברך ואין לנו במושגים שלנו להבין דברים עמוקים אלו, אבל לענין הלכה פסק הר"ש שבכל מקום שיש לפסוק כקודשא בריך הוא, והקבה גם מניח תפילין ולומד תורה והוא גם יכול להכריע, ורק שיש לעיין מה הקב"ה ומתיבתא דרקיעא בקשו לשאול את רבה בר נחמני הלוא כיון שהלכתא כקודשא בריך הוא מה יש לשאול יותר וצריך לומר דכמו שיש מחלוקת במתיבתא דרקיעא כך מועיל הוא במה ששואלים במתיבתא דארעא מה סוברים במתיבתא דארעא וע"ז אמר רבה בר נחמי שהלכה טהור, והרמב"ם שפוסק להלכה כדברי החולקים על רבי יהושע וסובר שיש בזה טומאה היינו משום שיש ראיות שיש לפסוק כת"ק כמושנ"ת בדברי תוי"ט והכ"מ.