בצילתא דרשב"י

פרשת תולדות

גליון שבועי 210

בענייני הגות והלכה

זמני ערב שבת

עיה"ק ב"ב

נץ החמה 6.07

מנחה גדולה 11.54

שקיעה 4.42

שעון חורף

השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי **חיים משולם וידר** שליט"א

בהיכל התנא הקדוש

רבי שמעון בר יוחאי

מגוון נושאים בעניני דיומא

הנושאים שנכתבו השבוע (מלבד המאמר באגדה)

א. הנתינה לאחרים הוא עלייה לעצמו

ב. דיני שדכנות

ג. מועד לקרן ימין הוה אינו מועד לקרן שמאל.

ד. ברכת חתנים בבית החתנים דעות הראשונים.

ה. מינים והצדוקים של זמנינו של דורשים בעל פה וכותבי עלונים למיניהם שיצאו נגדם גדולי ישראל.

ו. בענין הספר המפוקפק 'קול התור'

ז. בענין גזירת המעונות .

ח. תפילה על מיתת הרשעים אם אמרינן יתמו חטאים ולא חוטאים.

ט. מדור חדש בהיכל הישיבה שיעורים על המסכת הנלמדת כעת בישיבות – כעת על ' פ"ק דכתובות דף ט.

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

יא. הלכתא לשבת קובץ הלכות סימן כ"ט - על מצות שלשה סעודות בשבת.

יב. דף של ספינה הערות לפי סדר דף היום בכורות נט ס – ערכין ב - ו

יג. תורת נגע הצרעת פי"ג משנה ב

הגות

כָּל־אָרְחוֹת ד' חֶסֶד וֶאֱמֶת לְנֹצְרֵי בְרִיתוֹ

(מט) וְעַתָּה אִם־יֶשְׁכֶם עֹשִׂים חֶסֶד וֶאֱמֶת אֶת־אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם־לֹא הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל־יָמִין אוֹ עַל־שְׂמֹאל:

הפירוש חסד פירש התרגום טיבו, דהיינו שאם יעשו טוב לאדוני אברהם הגידו לי, ולכאורה אמאי לא כתוב טוב עם אדוני, וכמו שכתוב אחר כך (נ) וַיַּעַן לָבָן וּבְתוּאֵל וַיֹּאמְרוּ מֵיְקֹוָק יָצָא הַדָּבָר לֹא נוּכַל דַּבֵּר אֵלֶיךָ רַע אוֹ־טוֹב: הכא נמי יכול היה אליעזר לומר טוב. אלא הפירוש הוא שכאשר עושים טוב לשני נראה שהטוב הוא רק לשני אבל העושה זאת לו עצמו יתכן שאינו טוב רק לשני הוא טוב ובזה יכול לומר הנותן שאולי יש להעדיף את עצמי מאשר השני, אבל 'חסד' הוא הגדרה של עשיית טוב לשני שהמקבל בזה גם מרויח וזהו תכלית בפני עצמה שיש בזה טובה גם לנותן, וזהו מה שאמר אליעזר עשו חסד עם אדוני שהרי גם אתם מרויחים בזה שעושים חסד אדם העושה חסד עם השני הריוח אינו רק של השני אלא הוא השתפרות המידות שלו וסיפוק עצום כמו שידוע כח הנותן.

והנה בפסוקים כתוב (א) וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיקֹוָק בֵּרַךְ אֶת־אַבְרָהָם בַּכֹּל:

(ב) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי:

(ג) וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּיקֹוָק אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ:

(ד) כִּי אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק:

בפסוקים הקדים לומר וד' בירך את אברהם בכל הלוא כל הפרשה איירי על נישואין מה שייכות של בירך את אברהם בכל, ועוד למה

הקדים לומר שלא תקח אשה לבני והוה ליה למימרת קח אשה לבני מארצי ומולדתי ולא תקח מבנות הכנעני להתחיל לקחת אשה ולא להתחיל במה שלא תיקח אשה.

והביאור בכל זה הוא שיסוד גדול הוא שעיקר העיקרים הוא ההתרחקות מהרחוב וההשפעות הזרות, וכאשר הוא מרוחק מההשפעה הטמאה מאליו יהיה עולה ומתדבק בעבודת השי"ת ובתורתו. כמוש"כ שהטבה הוה עבודה והשלהבת עולה מאליה, כי ההטבה עיקר וההדלקה עולה מאליה כך הוא בעבודת השי"ת העבודה הגדולה הוא להתרחק כמה שיותר מהעבירות והשפעות הסיט"א ובזה יתקדש ולשון קדושה הוא לשון של הפרשה וזהו קדושה, כמוש"כ הרמב"ם רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק יג הי"ד ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האלהים 'ופרק מעל צואריו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם' הרי זה נתקדש קדש קדשים' ויהיה י"י חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים, הקדושה באה בעקבות הפרישות וההתרחקות, וזהו שהזהירו אברהם אבינו יצחק יש להרחיק אותו מכל פרצה ח"ו של השפעה זרה ולכן לא תקח אשה לבני דהיינו ההתרחקות מהאפשרות של לקיחת אשה מארץ כנען מהוה המכשול הגדול ביותר ליצחק. והשפעת החברה גדולה שאי אפשר להמלט ממנה כמוש"כ הרמב"ם - רמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה א - דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו', וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים.

כשאליעזר בא לדבר עם לבן ואביו בתואל ואמו, אינו מדבר על התרחקות מן הרע אלא מדבר על הטוב, כי הרי מידותיהם היו טובות, רק שהיו רשעים אבל לא במידותיהם, ולכן מדבר רק על החסד והאמת שיעשו, וחשב לומר להם שאתם בעלי מעלה ולא רק מרוחקים ממעשיהם המכוערים של הכנענים, אמנם לבן ובתואל לא היו בדרגה גבוה כל כך אע"ג שהיו רחוקים מן הכנענים ולכן בחר אברהם אבינו ללכת לקחת משם את האשה לבנו יצחק.

שיעור הלכה מתוך פרשת השבוע

דיני שדכנות

הרא"ש בשו"ת כלל קה סי' א כתב על ראובן שהיה סרסור של שמעון למכור ביתו והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו ולא אבה למכור ללוי כי אמר שהיה שונאו ומכרו לאחר ותובע הסרסור דמי סרסרותו. לא ידענא במה נתחייב לו מעות מעשים בכל יום שיש במקח אחד כמה סרסורים זה מסרסר ללוי וזה מסרסר ליהודה ומי שנגמר המקח על ידו זכה בסרסרותו, אבל ודאי אם אחר שאמר לו הסרסור שלוי רוצה לקנותו ואמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו ואחר כך מכרו ללוי זה ודאי היה רמאות וצריך ליתן לו שכרו, אבל בנדון זה אינו חייב ליתן לו כלום ודמיא להא דהגוזל בתרא (ב"ק קטז.) ירד להציל ולא הציל מהו אמר ליה זו שאלה אין לו אלא שכרו פירוש שכר טרחו ולא דמי חמורו הכא נמי יתן לו שכר טרחו שהלך ודבר עמו ולא שכר סרסרותו. ועוד דלא דמי כלל דהתם הפסיד המציל חמורו כדי להציל חמור חבירו אבל הכא לא הפסיד מאומה הסרסור עכ"ל. ודברי הרא"ש כאשר אחר כך מכר לו

ובפשטות היינו שמכרו ע"י עצמו, והרמ"א סימן קפה כתב שגם כאשר שלח אחר וגמר את הסרסרות. אבל לא הוזכר בדברי הרא"ש, והרמ"א סבר שאין הבדל.

דברי הרא"ש שוים בין שדכנות ובין בתיווך

כמו"כ נראה שהדין של סרסרות בממונות שווה לדין של סרסרות בשדכנות ומשוים את שני הדינים להדדי, וכך הוא גם לשון הרא"ש שם - כי זה פשוט הוא **'שהסרסורים והשדכנים'** אם לא נגמר הדבר אין המוכר נותן כלום. אבל כתב שאם אחר שאמר לסרסור שלוי שונאו ולא רוצה למכור לו, ואחר כך מכרו ללוי זה ודאי רמאות וצריך ליתן לו שכרו. הרי שהשוה את הדין של שדכנות לסרסרות.

בשידוכים הכל תלוי במתחיל ובגומר ושניהם מקבלים את דמי שדכנות

ודברי הרא"ש צ"ע - שמשמע מדבריו שכיון שהיה זה ברמאות חייב לשלם לגמרי לסרסור הראשון, והרי למעשה מי שגמר את המכירה לא הוא גמר אם כן אמאי יהיה חייב לשלם לו את הכל מכיון שעשה ברמאות, והרי קי"ל דבכל שידוך יש מתחל ויש גומר כמוש"כ הפת"ש שם סק"ג בשם העטרת צבי ס"ק יז שמצא כתוב בפנקס ארצות שהמתחיל והגומר יחלוקו ביניהם בשוה, וכתב שראה שנוהגים שמחלקים לג' חלקים שליש למתחיל שליש לאמצעי ושליש לגומר, ובשו"ת שב יעקב חו"מ סי' יג שבעסק השדכנות המתחיל מקבל שליש וכן נהגתי פה במדינה זו ואם היה המתחיל רק אצל צד אחד יש לו החציה היינו חלק שישית וכתב שם ללמוד מדברי הרא"ש לנידון של שדכנות, - שאף דמשמע משו"ת הרא"ש הנ"ל שדוקא בהיה רמאות, אבל באין רמאות בדבר מה שלא נגמר ע"י המתחיל ונגמר ע"י אחר אין להמתחיל כלום, נראה לחלק בענין המתחיל דאם המתחיל אף שלא היה יכול לגמור מ"מ היה הממציא לשידוך הלזה שע"י נתגלה הדבר ובאו שדכנים אחרים או אותו צד שהיה מרוצה לשידוך מעמיד אחרים אשר דבריהם נשמעין יתר לצד השני בודאי שיש לו דין מתחיל, וזה הכלל באופן שאפשר לומר שאלולי שהיה זה המתחיל אשר התעורר לזה לא היה עולה על דעת אחרים לדבר שידוך הלזה אם כן ודאי שמחוייב ליתן למתחיל לפי המנהג, משא"כ אם הגומרים נתעוררו מעצמם וסוברים לפי דעתם שהם הראשונים המתחיל לא עשה שום פעולה טובה בזה הואיל שבעל דבר שאינו מרוצה ע"י ואילולי שבאו אחרים היה נשתקע הדבר, והשדכנים האחרים באו מעצמם אין שום טעם ליתן דבר למתחיל ולא נחשב מתחיל. [עיין לקמן בשם בנו של הקרבן נתנאל הגר"י וייל זצ"ל שכתב שבכל ענין יש דין מתחיל].

ראיה ליסוד הדבר מתי נקרא מתחיל ומתי אינו נקרא מתחיל

ויסוד לדין של גומר כתב השב יעקב, הוא מהגמרא בסוטה יג: דאיתא שם ויקח משה את עצמו יוסף עמו וכתיב ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל קברו בשכם, אמר רבי חמא בר חנינא כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו, וקשה ע"ז ממה שכתוב במדרש שוחר טוב (רמז תשיג) מזמור שיר חנוכת הבית לדוד וכי דוד בנאו הלא שלמה בנאו אלא אמר הקב"ה הואיל וחשבת לבנותו מעלה הכתוב כאילו בנאו, וקשה סתירת הדברים, ולפי הנ"ל כתב השב יעקב מיושב, דיש לומר שגבי עצמות יוסף בלא התחלה דמשה היה גם כן מתקיים המצוה ע"י אחרים, משום השבועה שנשבעו ישראל ליוסף להעלות את עצמותיו, רק דאמרו שהניחו לו כבודו בגדולים לכן נקרא על שם הגומר כיון שאלולי זה שקדם המתחיל היה הגומר נמי מתחיל, ולכן אצל משה נקרא הדבר על שם ישראל כיון שאם משה לא היה מתחיל היו ישראל עושים זאת, וכהאי גונא אם גמרו נקרא על שמם ולא נקרא על שם המתחיל, משא"כ בבנין בהמ"ק אצל דוד, ללא ההתחלה לא נקבע זמן קבוע לבנין, ואי לאו דהתעורר דוד, אפשר שלא היה מתעורר מלך אחר, כמו שלא התעורר שאול לכן נקרא על שמו, ומזה ראיה לנידון דידן בדין המתחיל שדכנות שאם המתחיל היה הממציא לדבר ואי לאו המצאתו אפשר שלא היו גומרים מסקי אדעתייהו ודאי ראוי לו השכר המתחיל על כ"פ אבל אילו לא היה מתחיל היה הגומר עושה זאת מעצמו ועלה בדעתו לולי המתחיל אין מגיע למתחיל דבר ואינו נקרא מתחיל כיון שהוא לא הועיל כי הגומר היה עושה את הכל עכ"ד.

וקשה על הרא"ש אמאי נותן המתחיל את הכל הרי למעשה גמר הגומר

ועכ"פ חזינן שיש בשדכנות דין של 'גומר' אם כן למה הרא"ש כתב שכיון שהיה בזה רמאות יש לו לשלם את הכל לשדכן אע"ג שהיה גומר סו"ס הרי היה הגמר על ידו אע"ג שהיה להגמר על ידי הראשון מ"מ למעשה נגמר הדבר ע"י הגומר ולמה שלא ישלם, וכל מה שכתב השב יעקב שיש ראיה שאינו נקרא אלא על שם גומרו לגמרי ולא מחשיבים את ההתחלה לכלום, בזה שהיה יכול הגומר לעשות הכל כמו אצל עצמות יוסף, אבל כאשר לא היה יכול המתחיל יש לו שם מתחיל ומגיע לו כמתחיל אבל להפקיע מהגומר את זכותו ודאי שאין להפקיע ומגיע לו שכרו כגומר, אם כן מאי שנא אם הוא רמאי הלוא סו"ס הוא עשה את הגמר, למה כאשר הוא רמאי חייב לשלם את הכל למתחיל הלוא הוא למעשה גמר. ואע"ג שבמקור אצל דוד כתוב מזמור שיר חנוכת הבית לדוד ומשמע שמחשיבים את דוד, אבל כבר השב יעקב פירש זאת שהיינו ש'גם' הוא נחשב כבונה, ושייך לקרות לו חנוכת הבית לדוד אבל לא כתוב שרק נחשב שהוא נחשב בונה לבד. וקשה אם כן הוה לן לא לתת הכל למתחיל אלא להתחלק כמו שפסקו הפוסקים.

גם הנוב"י נקט כדבר פשוט שהשני הגומר מגיע לו כיון שרק מנע ריוח מהראשון

ובאמת עמד בקושיא זו בנוב"ת עי"ש שהובא בפת"ש הנ"ל, שהנוב"ת (חו"מ לו) הקשה על דברי הרא"ש למה משלמים למתחיל הרי יתכן שלוי רצה לקנות, אבל היה לו תנאים וכיון שלא היה למעשה הגמר ע"י הסרסור הראשון אלא ע"י הסרסור השני, יש לשלם לשני, שאפשר שהוא הטעים לו שלא יעכב משום השנאה, ועיי"ש שדן על מקרה שהסרסור אומר שהכניס את הסרסור השני כדי שישלמו לו למתחיל, ולא שהוא יגמור, אם כן הפסידו שהוא לא גמר בגללו, ויהיה נחשב כאילו הוא גמר כיון שהוא היה יכול לגמור, ויהיה לו דין של גומר, והנוב"י כתב על זה חדא שאינו אומר זאת בטענת ברי וגם אם היתה כוונת רמאות, מ"מ גם מסתבר לו שלא ישלם לו כיון 'שלמעשה הוא השני גמר', ורק גרם לא ומנע ממנו את הריוח. ואין חייבים על מניעת ריוח, ובמיוחד ב'שדכנות' נישואין ולא בסרסרות, שבזה ודאי שהוא חייב רק לשדכן השני כיון שידוע שיש דברים רבים בשידוך ובזה ודאי שיתכן שלא היה מצליח לגמור ורשאי לתת לשני כדי שהוא יגמור את השידוך. כי הרבה פעמים בשביל דבר קטן נפרדת החבילה, הרי שכתב גם כדבר פשוט כיון שלמעשה גמר השני נחשב הוא מניעת ריוח מהראשון אבל אין סברא לומר שיתנו לראשון משום שהשני מנע ממנו את

הריוח אם כן קשה טובא דברי הרא"ש דמשמע מדבריו שהראשון צריך לקבל את מלוא הסכום של התיווך. והוסיף עוד סברא שיש לחלק בין מקום שהיה יכול בקלות לעשות זאת או שלא היה יכול לעשות, שאם היה הראשון לא יכול לגמור בקלות ואפשר שרק מכח השני ודאי שצריכים לתת לשני מ"מ מסברא פשוטה כתב שהשני הוא מקבל כיון שלמעשה זה מה שעשה את השידוך והסרסרות.

מדובר שהסרסור נלקח ע"י הראשון למכור לו את הבית

ונראה שמדובר שלכתחילה לקחת את הסריס כדי שיגמור את הדבר וכן מבואר מתוך לשונו של הרא"ש בשו"ת הרא"ש כלל קה סימן א וששאלתם על שמעון שהיה סרסור של ראובן למכור ביתו והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו. ע"כ. ולפי"ז מתיישב היטב, דיש לומר, וכיון ששכר אותו לגמור את הדבר ואחר כך לקח בעצמו את הדבר או שנתן לאחר ונראה הדבר כרמאות הרי זה התחייבות והרי הוא משלם משום שוכר פועל וביטלו בעה"ב שחייב בעה"ב לשלם משום שהתחייב בתחילה, ומקור הדברים הוא בגמרא ב"מ עה: השוכר את האומנין והטעו את בעה"ב או בעה"ב הטעה אותם אין לה זה על זה א"א תרעומת בד"א שלא הלכו אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה פועלין ומצאו שדה כשהיא לחה נותן להם שכרם משלם אבל אינו דומה הבא טעון לבא ריקן עושה מלאכה ליושב בטל בד"א שלא התחילו במלאכה אבל התחילה במלאכה שמין להם מה שעשו.

מחלוקת ראשונים בטעם מה שחייב בעה"ב שחזר

ונחלקו הראשונים בטעם הדבר - התוס' ב"מ עו: (ד"ה אין להם) פירשו למה כתוב שיש הבדל בין אם התחילו במלאכה או לא התחילו הלוא לרבי מאיר דדאין דינא דגרמי והכי קיי"ל למה שלא יתן להם כיון שעל ידו נתבטלו אותו היום ותירץ דמיירי שכשיחזור עוד ימצאו להשתכר ומ"מ יש עליו תרעומת שעתה לא ימצאו אלא ע"י טורח ומה שנקט אם הלכו או לא הלכו הוה מצי פלוגי אף בלא הלכו בין יכולים עוד להשתכר ובין חוזר בו אחר שלא מצאו עוד להשתכר אל אורחא דמלתא נקט. אם כן לפי טעם זה החיוב הוא משום גרמי לא שנא אם התחילו ללכת והוא שאינו יכול להשתכר. והרמב"ן הביא כן בשם הר' יצחק אלברגלוני ותמה הרמב"ן אם כן למה כתוב בין הלכו או לא הלכו, מ"מ כתב שהוא מודה שכאשר יעכב אותם עד שעה שאין מוצאין להשכיר ודאי נותן להן שכרן דהוה לה לדידהו כדבר האבד, ומיהו בברייתא הלכו דוקא קתני שאע"פ שלא היו יכולים מתחילה להשכיר עצמן שאינן במקום שמשכירין בו פועלים או שהיו נשכרין בתלתא והוא אומר להם בעשרה כיון שהתחילו במלאכה נתחייב מעכשיו ליתן להם שכרן משלם כמו שקבל עליו, שכשם ששאר הדברים נקנין בקנין, כך **'שכירות פועלים נקנית בתחלת מלאכה'** ובזה יפה כח פועל מכח בעה"ב שפועל חוזר בו בדבר שאינו אבד אפילו בחצי היום, אבל פועל מפסיד שכירות דיומיה כבר נשתעבד לו בעה"ב בתחלת מלאכה, מיהו אם מוצאין להשכיר עצמן משכירין ואם מוצאין לשכור בפחות שוכרין ומשלים הוא להם עד כדי שכרן, שקבל עליו משלם, הרי לפנינו מחלוקת ראשונים בדין של תחלת מלאכה האם הוא רק ה"ת שנאמר שמסתמא כבר לא ישיג מלאכה אחרת, או שהוא משום דהוה התחייבות וקנין שע"י זה מתחייב בעה"ב לשלם את דמי שכירות הפועל, ולדעת הרמב"ן זהו המחייב את בעה"ב שנלמד מכח גזיה"כ שנאמר בפרשת פועל, שכשם שכל הדברים נקנין בקנין כך שכירות פועלים נקנה בתחלת מלאכה, והא דפועל חוזר בו בחצי היום גזרת הכתוב הוא משום כי לי בני ישראל עבדים, הילכך כיון שאין מוצאין עצמן לשכור חייב בעה"ב בשכרן לא שנא אם היה להם שם אפשרות למלאכה אחרת או לא היה שם. בכל ענין יש התחייבות והרי הוא חייב.

שכר שדכן תליא בהנ"ל אם כדברי התוס' או כדברי הרמב"ן שהתחייב בתחילת פעולתו

ומעתה לפי"ז בשדכן שהרי הוא כמו פועל שיעשה דבר בקבלנות, אם התחיל במלאכה הרי התחייב בעה"ב, אפילו שלא היה לו עבודה אחרת מ"מ התחייב, ורק כשלא התחיל במלאכה אינו חייב. אבל אם נאמר כדברי התוס' שכשלא היה לו מלאכה אחרת ולא מפסידו דבר, לא שנא התחיל במלאכה לא שנא לא התחיל לא שייך לחייבו כיון שאין כאן הפסד לא שייך לחייב מדינא דגרמי, ואם כן הנידון הנ"ל תליא בזה, שאם נסבור כדברי הרמב"ן יהיה חייב ואם נאמר כדברי התוס' יהיה פטור.

דעת הרא"ש כדברי הרמב"ן

ומה דעת הרא"ש בזה י"ל דסבר כדברי הרמב"ן, והנה לכאורה קשה לומר כן שהרי הרא"ש בפרק ו ב"מ סימן ב הביא את דברי התוס' - דמאחר דקיי"ל כרבי מאיר לא שנא אם הלכו או לא הלכו ויש בכ"ז לדעת הרא"ש נפ"מ בהלכו הוא שאם הלכו במקום שאין פועלים נשכרים הרי זה חייב לשלם כיון שהלכו הרי זה חייב לשלם, וכך נפסק בטור ובשו"ע סימן שלג סעיף ב. ועייש בסמ"ע סק"ו שהשיג על הלבוש שכתב שאם לא היה מוצא לא משלם כשהתחילו ללכת, דדבר זה מתאים לדברי התוס' ומ"מ חזינן שתליא בתחילת מלאכה והגם דקיי"ל כדברי הרא"ש והטור, שהרי מבואר בדברי הטור והרא"ש שאם התחיל במלאכה ופשע בעה"ב הרי זה חייב לשלם כפועל בטל. והש"ך שם סק"ז הביא את דברי הסמ"ע שכתב שלא תליא אם היה לו עבודה אחרת או לא (כתוס') אלא בכל ענין חייב וכתב הש"ך שדבריו נכונים להלכה, כשפשע בכל ענין הרי זה חייב אם חזר בו, אבל דברי הלבוש הם לפימש"כ התוס' שכן הוא. והפוסקים הבינו בדברי הרא"ש והטור וכן נפסק בשו"ע שכאשר פשע בעה"ב כשקרא לפועלים נותן להם שכרן כפועל בטל. וגם אם לא היה מוצאים כיון שהיה תחילת מלאכה.

הרא"ש סובר כסברת הרמב"ן וכדברי התוס' ביחד וצ"ב

וקשה טובא מה שהקשה המח"א בהלכות שכירות פועלים סי"ד כתב שיש סתירה בדברי הרא"ש עצמו דלדעת התוס' שכתבו שהכל תליא אם הפסידו או לא הפסידו, לא שנא אם הלכו שההלכו הוא רק שאז לא ימצאו אחרים ולכן הוא חייב, ולכן פירשו את הברייתא כשהלכו משום שהוא רק הי"ת שלא ימצאו אחר, אבל סוברים התוס' ודאי דההליכה אינה עושה קנין, וכן בדברי המהר"ם סי' רצב לענין קהל ששכרו חזן דאם לא היו מוצא אין חייבים ורק אם היה מוצא הרי זה חייב מדינא דגרמי, ובשיטמ"ק בשם ר"י שאם הוזלה מלאכה וחזר בו בעה"ב שאינו נותן להם אלא מה שעשו, וכן בהג"א דלסברת ר"ת כשמשך את התספורת אין יכול לחזור ש"מ שאין התחילת מלאכה עושה קנין, אבל הרא"ש והטור כתבו שאם הלכו נותן להם שכרן כפועל בטל משמע שסוברים שבכל ענין משלמים דהיינו כדברי הרמב"ן וחולקים בזה על הראשונים הנ"ל, והקשה המחנה אפרים - אם כן למה לא פירשו את הברייתא שכתוב בב"מ עו: כשהתחילה במלאכה והלכו דחייב לפועל כפועל בטל, משום שעי"ז שהלכו הפסידו מלמצוא מלאכה

אחרת כדברי התוס', הלוא לדברי הרא"ש כמו שכשחזר משום שהמחיר ירד כתבו שבכל ענין משלם בעה"ב, אמאי הכא לא פירש כן בברייתא. ולמה הוצרך הרא"ש לומר כדברי התוס' ולהדחק דוחק גדול כזה כמו שהקשה הרמב"ן, הלוא יכול לפרש משום שהליכה הוה תחילת מלאכה ומתחייב מיד בכל תשלום השכירות בין היה יכול למצוא או לא ואינו משום דינא דגרמי ובדברי הרא"ש משמע שצריכים להגיע לדינא דגרמי כדברי התוס' . וזה קושיא גדולה וסתירה בדברי הרא"ש. ומשום זה כתב המחנה אפרים שם, דמוכרח מזה שדעת הרא"ש שאין תחילת המלאכה עושה קנין, וכל הדין שהוא חייב כשחזר בו והתחיל במלאכה, הוא משום 'קנס' וכאשר היה סיבה שלא פשע כל כך שיחזור בו לא קונסים אותו, דאע"ג שהיה יכול לדעת בעה"ב כגון שלא ביקר, אבל כיון שהוא לא עשה זאת בפשיעה גמור שלא מחמת סיבה בזה סובר הרא"ש שאין קונסים אותו, ולכן בברייתא שמדובר שהיה יכול לדעת אלא שלא הלך לבקר אי אפשר לומר שיהיה חייב משום הליכה זה קנין כי לדעת הרא"ש אין הליכה קנין אבל הכל הוה קנס וכאן לא שייך לקנוס, ולכן הוצרך לומר שהוא חייב כמוש"כ התוס' משום דינא דגרמי ורק כאשר ע"ז לא מצא ולולי זאת היה מוצא עבודה אחרת, אבל אם היה גם לולי זאת לא היה מוצא, לא היו מחייבים את בעה"ב וקונסים אותו כיון שהיה לו סיבה שלא היה פשיעה גמורה, כי כשיש איזה סיבה אין קונסים אותו אלא בחצי. ואם אין סיבה קונסים אותו לגמרי. וכל זה הוא דוחק גדול ולא מוזכר בדברי הרא"ש שיש שני דינים יש דין של קנס ויש דין של תחילת מלאכה ולא מוזכר מידי מענין זה של הקנס.

הרא"ש יכול לסבור כדברי הרמב"ן

ולכאורה אפשר לומר, דהנה לכאורה קשה לדברי הרמב"ן אמאי כאשר לא פשע בעה"ב ונאנס, הדין שאינו משלם מאומה, וקשה הרי התחייב ע"י קנין מלאכה ואמאי אינו משלם לדעת הרמב"ן, ומוכרחים לומר שהקנין לא היה על דעת זה, שהרי לא ידע ובודאי שלא התחייב כאשר אינו צריך בכלל, אע"ג שבאמת עדיין לא היה השדה לחה אין לפועלים כלום בכל ענין כיון שהיה אנוס ממילא לא היה על דעת זה. אם כן חזינן שלא בכל ענין הרי זה מחוייב, ולפי"ז גם דברי הרא"ש שכתב שאם חזר בו מחמת שהוזל משלם לו חלקית היינו , שבזה ההתחייבות שלו היא חלקית לפצות את הפועלים במה שהוא חזר בו, דגם זה נחשב כקצת כאונס ומשום זה אינו משלם לגמרי אלא משלם חלקית אבל ההתחייבות הוא בעד ההליכה, ומה שלא פירש כן בברייתא שההליכה מחייבת גם יש לומר כמוש"כ המח"א שלא מסתבר לומר שיהיה התחייבות על דעת זה כיון שלא היה ממש פשיעה גמורה, לענין זה שלא ביקר בערב ורק משום שהוא הפסיד שלא יכול להשיג מלאכה אחרת ובלא"ה היה יכול להשיג, ובזה שלא פשע כל כך לא יהיה חייב לדעת הרא"ש ע"י התחילת מלאכה כי מסתמא לא התחייב על דעת כשהיה קצת אנוס.ומעתה ניהדר לדברי הרא"ש בשו"ת הנ"ל, דיש לומר הסבר דברי הרא"ש שכתב שאם הוא 'דרך רמאות' בכל ענין יהיה חייב לשלם, למרות שאדם אחר גמר את השידוך, כיון שהוא התחייב בתחילת המלאכה לשלם את הכל, והרא"ש לשיטתו שפסק כן.

גם בקבלן יש תחילת מלאכה שמתחייב בה

ואע"ג דהכא בשדכן הוה קבלן הלוא המח"א סובר בדעת הרא"ש שבקבלן מועיל תחילת מלאכה להיות כמלאכה, כמוש"כ המח"א בסימן ה, שכן הוא ברא"ש בשו"ת כלל קד סי' ב שכתב שאפילו בדבר שאינו אבד לא מצי לחזור בו מדינא ומטעם זה כתב שיכול בעה"ב להטעות אותו וכן הוא דעת הטור שכתב בסימן שלג שאם הוא קבלן שקבל עליו המלאכה בכך וכך גם הוא אינו יכול לחזור בו משמע שקבלן משהתחיל מלאכה זכה בעה"ב בשעבוד גופו עד שיגמור מלאכתו דהתחלת מלאכה עביד קנין, וכמוש"כ אחר כך, ולפיכך אם התחיל במלאכה וחזר בו אע"פ שהלך דהוי כמו התחלת מלאכה וכן הביא מהמרדכי בפרק האומנין שכתב שבקבלנות כל שהתחיל במלאכה אינו יכול לחזור בו, וכן הריב"ש (סי' עו) כתב בין פועל בין קבלן אין צריך קנין אלא התחלת המלאכה קנין אלא שהפועל יכול לחזור בו משום דכתיב כי לי בני ישראל אבל קבלן אינו יכול לחזור בו, ובסימן תפט כתב הריב"ש לענין אפוטרופוס שאין יכול לחזור בו משהתחיל להתנהג במינויו, אבל מדברי התוס' ב"מ י. משמע שיכול לחזור בו. ואם כן לדעת הרא"ש שבקבלן תחילת המלאכה קנין א"ש וגם מסתברא שיהיה כן בפועל, כי כשם שהקבלן תחילת מלאכה עושה קנין מסתברא שאם קבלן שעושה את המלאכה בדברים דידיה אמרינן תחילת מלאכה עושה קנין, כ"ש פועל שעובד בדברים של בעה"ב, ואפשר שיש לחלק לומר שכיון שהפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום לפיכך אינו התחייבות ואינו קנין גמור שיהיה מכח זה התחייבות שהרי יכול לחזור בו ואינו פועל פעולה גמורה אבל בקבלן שאינו יכול לחזור בו זהו גופא קעביד שיהיה הקנין קנין גמור וממילא גם ההתחייבות תהיה התחייבות גמורה. אבל עכ"פ לפימשנ"ת גם בפועל הדין כן וכן בקבלן, וכמו שנתבאר מתו"ד הרא"ש בריש השוכר את האומנין ושהביאו המח"א הנ"ל.

הג"א והריטב"א חילקו בין קבלן לפועל

ובהג"א הסתפק אם הקבלן יכול לחזור בו בתחילת מלאכה, כיון שקבלן כי טרח בדידיה טרח משא"כ בשכיר יום שהוא עושה מלאכה בעה"ב שבזה יש סברא לומר שהתחילת מלאכה קונה. ועיי"ש במחנה אפרים סי' ו מש"כ מדברי הריטב"א נמי שתחלת מלאכה לא עביד קנין בקבלן, ושבנימו"י כתב כן ומ"מ בפועלים יודה הנימו"י שתחלת מלאכה עביד קנין ומדברי התוס' לעיל י משמע שפועל בין קבלן יכולים לחזור גם כשנגמר הקנין. עכ"פ לדעת הרא"ש יש לומר שתחילת מלאכה גם בקבלן עושה קנין וממילא סובר הרא"ש שכאשר היה בדרך רמאות הדין בזה שיהיה חייב לשלם כאשר היה זה בדרך רמאות כיון שכבר קנה ע"י תחילת מלאכה. וזהו קנין מיוחד שהתחדש בשכירות פועלים.

בשומרים אפילו אמירה או הזמנה קונה

ומצינו תחילת מלאכה בפועל אבל יש דברים שאפילו אמירה עושה את הקנין כגון שמירה, ונחלקו הדבר הראשונים בב"מ צד. מה הדין של שומרים אם האמירה לחוד כבר מחייבת אותו ונחשב כשומר או רק כאשר התחיל לפחות להזמין את עצמו שהמבואר בב"מ צד. דהפרה במשיכה והבעלים באמירה, ופירש רש"י משאמר לו הרי פרתי ואני נשאלין לך הוי גופו שאול לו ופרה אכתי מיחסרא משיכה ומשמע מדבריו שברגע שאמר כבר הרי הוא שומר, אבל התוס' (ד"ה פרה במשיכה) כתב שם שלאו דוקא אמירה שהרי מפורש שרק בעידן עבידתייהו הוה ליה שמירה בבעלים בשעת הליכתן ומזמנים את עצמן לילך ולעשות אבל ודאי משעת אמירה של קודם לא נתחייבו עדין ולא חשיבא שאלה בבעלים. וטעם הדבר כתב משום שאינו עידן עבידתייהו, ובטור סימן שמו כתב כדברי התוס' ושגם דעת הרא"ש הכי שהאמירה לחודא נמי הוה ליה שמירה, אם כן קשה אמאי אמרינן הכא שרק תחילת מלאכה הוה פועל הלוא גם כאשר לא היה תחילת מלאכה כגון שלא התחיל ללכת אלא

הזמין את עצמו ללכת אע"ג שלא התחיל הוה ליה כמו תחילת מלאכה, ולמה כתב הרא"ש והטור שאם 'הלכו' הרי גם אם לא הלכו אלא הזמינו את עצמם ללכת וכ"ש לפי דברי רש"י שפירש שאם דיבור נמי מהני, וכן הריטב"א אם כן אמאי הכא לענין פועלים צריך שילכו בשביל שיהיה תחילת מלאכה הלוא מיד מתחייב, ובשלמא אם נאמר כדברי התוס' דהכל אתיא מחמת דינא דגרמי א"ש אבל אם נאמר שהוא בא מחמת כח הקנין למה הכא אינו נקנה ע"י אמירה או הכנה והזמנה נמי.

דין שומרים הוא פרשה נוספת שבה האמירה או ההזמנה מחייבת

ואפשר שיש לחלק בין הדין של תחילת מלאכה בפועל לבין תחילת מלאכה בשומרים שהשומרים דינם הוא בדיבור או בזמנה בעלמא, אבל פועל הוא פרשה אחרת שבהם הפעולה הוה תחילת המלאכה. ובמח"א סי" לו הביא את המחלוקת הזאת ולא הקשה מהדין של תחלת מלאכה בפועלים דהתם רק כאשר התחילו ללכת ולא הזמינו או דיברו ולא מספיק הדיבור. ועיין גם בסימן רצא סעיף כד אם נתן לאשתו ולבניו ולא אמר להם שהוא פקדון יש אומרים שחייב לשלם והיינו גם משום שהתחייבות היתה לו להיות אחראי על הפקדון שנתנו לו ואפשר דהתם הוא מדין ערבות על הממון הזה, כמו"כ יש לומר שיש לו דין ערבות על לשלם לו על פעולתו שנכנסו לזה. ושם הוא דבר פשוט יותר אבל בשמירה רגילה מספיק לדברי רש"י והראשונים פחות מתחילת מלאכה.

יש שפירשו דברי הרא"ש אפילו שלא היה סרסור מתחילה

והנה כל זה הוא אם נאמר שהיה הסכמת המקבל והבעל להשתמש עם השדכן בתחילה ורק אחר כך הוסיף שלא לגמור אלא ע"י אחר בזה יש לומר שכיון שהיה כאן רמאות ובתחילה הסכים לעשות ע"י הפועל הזה הרי זה חייב לפועל אבל אם מתחילה כאשר אמר לו השדכן את השם הזה לשידוך ודחה אותו לגמרי ואחר כך שלח שליח אחר, בזה לפי משנ"ת לא יהיה חייב, אבל ראיתי שהגאון רבי ידידיה ויילב בנו של ה'קרבן נתנאל' זצ"ל (מוריה מט נא) שהיה ממלא מקום אביו על כסא הרבנות, כתב בזה שנראה מדברי הרא"ש והרמ"א קפה סעיף ו הביא את דברי הרא"ש הללו שכאשר סירס לראובן למכור ללוי ואמר לו שאינו רוצה למכור ללוי משום שהוא שונאו ולבסוף מחר ע"י אחר דחייב לשלם לסרסור הראשון כיון שהוא הביא את הכל, והרמ"א לא הזכיר אפילו רמאות משמע מדבריו שבכל ענין יהיה חייב ועכ"פ אם הוא ברמאות ודאי שיהיה חייב אע"ג שדחה אותו מיד על המקום מ"מ משום שכהאי גוונא הוה רמאות שנהג עמו ברמאות לדחותו אותו כדי שלא יצטרך לקחת אותו לשדכנות, מבואר מדברי הרא"ש והרמ"א שחייב וכתב שאולי יש לחלק דדברי הרא"ש המה לגבי סרסרות ולא לגבי שדכנות ומכיון שבשדכנות יש מתחיל ויש גומר אם כן לא קרב זה אל זה. מ"מ מה הדין שלא היה ברמאות משמע מדברי הרא"ש שיהיה חייב לשלם לגומר, וכך דייק הגר"י ויילב זצ"ל בנו של הקרבן נתנאל הנ"ל דאינו צריך לשלם בכלל למתחיל אלא רק לגומר, ושכן כתב גם הלבוש שכיון שהיה רמאות יש לו לתת למתחיל אבל אם לא היה רמאות משמע שמשלם רק לגומר, והביא ראיה לזה ממש"כ בביצה לד והובא ברמב"ם פ"ט מהלכות שבת שאם אחד נתן קדירה והשני נתן משלם, והשלישי הביא עצים ואחד נתן את האור האחרון חייב, (עיי"ש שדחה זאת) אבל קשה שהרמ"א לא הזכיר רמאות ואולי מניחים שהיה זה ברמאות אע"ג שלא היה מפורש כן. ומ"מ חזינן שאפילו שלא שכר אותו כפועל מ"מ יהיה חייב לשלם לו את הכל, וזה תימה אמאי חייב לשלם לו ואיך התחייב על הכל אע"ג שלא עשה דבר. ובשב יעקב חו"מ סי' יג כתב שאם התחיל אחד ולא הצליח ובאו שדכנים אחרים וגמרו שאין לראשון כלום כיון שלא עשה דבר ע"ז גם נחלק שם הגר"י ויילב זצ"ל כיון שסו"ס התחיל. עכ"פ הדרא קושיא לדוכתא אמאי יהיה חייב כאשר לא היה שום הסכמה.

מדין יורד לשדה חבירו והשביח

ונראה שסובר שיש בזה דין יורד כיון שהוא זרע ונתן את השם שיעשו את הסרסרות, מכיון שנתן את השם ומכוחו הלך ועשה את הסרסרות או השידוך, נחשב שהכל בא מכוחו של הראשון וכאילו עשה לו את השבח הזה אבל אם לא היה זה ברמאות אנו מניחים שבאמת לא היה זה מכח הראשון והראשון לא עשה אלא אחרים באו ושיכנעו אותו לעשות נמצא שהראשון לא עשה דבר לכן אין חייבים לשלם לו. וכל שהתחיל שאומרים לו גמור נחשב שהכל נגמר על ידו. [וכעין זה כתוב בשו"ת דברי מלכיאל על זכות יוצרים שהוא נחשב בכ"מ כיורד כיון שע"י ההמצאה שלו השביח את הספרים ההם שהוציאו אחרים] אבל האמת שבדברי הרא"ש בשו"ת כתוב להדיא שהיה הוא סריס של ראובן והלך ללוי והסכים משמע שהיה זה שעשה את פעולתו מכח מה שביקש ממנו להיות סריס ולא שהוא עשה זאת מאליו אם כן לא צריכים לכל זה ואמנם הרמ"א לא כתב את הלשון הזה שראובן ביקש ממנו להיות סריס, אלא כתב רק לשון זה - ראובן היה לו בית למכור, ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי, ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור לו, ואחר כן מכרו ללוי ע"י אחר, חייב ליתן לשמעון סרסרותו.

א. מי שברח מבית האסורים והיתה מעברת לפניו ואמר לו העבירנו ואני נותן לך דינר אין לו אלא שכרו הראוי לו וכן כל כיוצא בזה ויש אומרים שבדבר שדרכו ליתן בו הדבר כגון השבעת שדים או רפואה חייב ליתן כל מה שהתנה עמו ובשדכנות אין לו אלא שכרו אע"פ שהתנה עמו לתת לו הרבה (שו"ע חו"מ רסד סעיף ז וברמ"א).

ב. אם יתן לו משכון או שטר חוב כיון שיש דעות שחולקות על הרמ"א וסוברות שהוא חייב לתת כל מה שהתנה עמו כתב הפנים מאירות ח"א צג שיכול לומר קים לי, אבל בלא זה קיי"ל כדברי הרמ"א שנותן כמה שמגיע לו ולא יותר והוה יתד שלא תמוט, ובחכם צבי סימן נז שאם תפס השדכן יכול לומר קים לי כדעת הסוברים שמועיל תנאי אך סתם כתב בשטר לא חשיב תפיסה משום דקיי"ל דכל העומד ליגבות לאו כגבוי דמי.

ג. אם נשבע או נתן תקיעת כף כתב בקצוה"ח רסד סק"ב שצריך ליתן כל שכרו כדי לקיים שבועה וגם מצד דיני ממונות שלא שייך בזה השטאה שהרי נשבע וכל הטענה הוה מחמת משטה אני בך אבל בכהאי גוונא אינו משטה, וכך אם הבטיח לעני נמי כיון שהוא נדרי מצוה שוב לא שייך לומר בזה משטה אני בך.

ד. דעת המהרש"ל ביש"ש פ"י סי' לח שנותן לו את הקצבה שקצב עבורו, וכתב הש"ך ס"ק טו דלא חולק על הרמ"א אלא איירי במקום שאין קצבה למחיר של שדכנות, ואז לכו"ע הוה התנאי תנאי שמחייב. ושכן נראה מדבריו שם ועיין במח"א הלכות שכירות סי' טו.

ה. אסור לקדש עד שיראנה שו"ע אהע"ז לה סעיף א ומה שאין אנו נזהרין בזה שאין רואה בשעת השדוכין משום שקודם הקידושין הוא רואה, ולזה מובן מה שעושים סעודה בערב יום שלפני החופה, ועוד טעם שאנו מתי מעט בית שמואל לה סק"ב ובעזר מקדש שיש נוהגים להביא

משודכת לביתם לאיזה יום טוב מטעם זה. (סימן לה בעזר מקדש).

ו. שדכן שאמר אשדך לך פלוני בחינם, אין חייבן לשלם שלא כאומרים שצריכים לשלם (שו"ת חוט השני סי' ב) מי ששלח לראובן שידוך לגיסתי האלמנה ועשה ראובן את השידוך אין השולח מקבל משום שראובן טוען שהוא השדכן, אבל אם ראובן הוא אבי הבת או שהוא קרוב שדואג לבתולה שאין מי שידאג לה, נחשב כבעל דבר והשולח מקבל שדכנות כיון שבעל דבר לא מקבל, והוה כמו שמציע לאביה שאין האב נחשב כשדכן לקבל משום גומר, ואם אמר לו להדיא שלא יעכב את הדבר הרי ודאי שעשאו כבעל דבר ואין מגיע לו דבר, כלומר שהשולח גילה דעתו שהוא השולח השדכן ולא הוא. (שו"ת חוט השני הבוא בפת"ש סקט"ז).

ז. יש הבדל במחיר של השדוך בין מקום השדכן למקום החתן אם השדכן גם במקום הזול היוקר והכלה במקום הזול מחייבים לשלם כמקום השדכן (פנים מאירות ח"ב סג) הובא בפת"ש שם.

ח. בספר חוקי דרך (הובא בפת"ש הנ"ל) חצי נותנים למתחיל חצי לגומר ולאמצעים כלום, ולקרובים פסולי עדות אין נותנין רק בניכר לפי ראות עיני הדיין שעשו פעולה.

ט. היכא שהמנהג לתת מיד אחרי השדוכין אפילו אם חזרו הצדדין חייבים לשלם השכירות שלו ובמהרש"ל ב"ק פרק י לט כתב שאם אין יכולים להוציא קנס צריכים להחזיר את השדכנות משמע שאם כן יכולים להוציא את הקנסות אין צריכים להחזיר את השדכנות.אבל לשלם שדכנות י"ל שאינו חייב ומכ"ש שאין משלמין אלא בעת הנישואין וחזרו שאין משלמין לו שדכנות ולא כלבוש חו"מ קפה שסתם שצריך לשלם לו שדכנות, וכבר השיגו עליו הסמ"ע (בית שמואל נ ס"ק כג) ומ"מ כתב בערוך השלחן ס' ט שהצד החוזר צריך לשלם את דמי השדכנות לצד המקיים, והצד החוזר לדעת הרמב"ם כשמתקשרים בשידוכין וכותבים ראשי פרקים או תנאים, ונוסעים המחותנים ממקום למקום ומוציאים הרבה הוצאות, אם חוזר אחד יש לשלם את כל ההוצאות שהוציא עפ"י עדים או אומדנא מבקיאים או ע"פ בית דין והשו"ע פסק הרמב"ם בזה וכן המנהג פשוט בכל בתי דינין ועפ"י רוב עושין פשרה ביניהם (ערוך השולחן סעיף טז).

י. אין להכניס לשום אחד מהצדדים את קרובו או אוהבו לשדכנות כשהתחיל כשהכניס אחרים להתעסק בזה כמעט גזל גמור ולא גרע עכ"פ מעני המהפך בחררה ולא מהני לומר שיש שאין מקפידין בזה ואין לזה טעם נכון ואם אמר השדכן שעוסק בחינם אין לו שכר שדכנות (ערוך השלחן אהע"ז סימן נ סעיף מ"ב).

יא. אם צד אחד רוצה לשלם קנס ולנתק את השדוך יש עליו גודא רבה מתקנת הקדמונים אם אינו אנוס ולא נתהוו השתנות בהצד השני ואפילו ללא תקנה הקדמונים הרי קבל קנין על זה (ערוך השלחן סעיף לח).

יב. אם השדכן רוצה שישלמו מיד והבעלים אינם רוצים תלוי במנהג המקום המדינה, ובמקום שאין מנהג הדין עם הבעלים ובמקום שנהגו רק בנישואין וחזרו אין צריך לשלם שכר שדכנות אא"כ התנו להביא ע"מ שיתפוס צריך לשלם מיד אפילו יחזור בהן רמ"א קפה מתה"ד פ"ה.

יג. ראובן הבטיח לשמעון להשתדל בעדו בחינם כשקרב הדבר לגמר חזר בו ראובן ואמר שאם לא תתן לי כך וכך לא אגמור ונתן לו שמעון ואחר כך הגיע מעות ראובן לשמעון ואינו רוצה לתת כי לקחת ממני מעות שלא כדין כי הייתי אנוס כשפייסתו אותך הדין עם ראובן (גליון רע"א בשם מהרי"ק קלג).

יד. בשדכנות כאשר הבטיח לו הרבה כתב הרמ"א שאין לו אלא שכרו וכתב קצוה"ח סק"ג כאשר הפסיד זמן או פרוטה משלם עליו את הכל וחלק בזה על הסמ"ע וכתב בקצוה"ח דבלא"ה דעת המהרש"ל לשלם הכל ובנתיה"מ נראה שהסכים לדברי הרמ"א ודוקא במאנה אותו יותר משתות ודוקא במקום שיש להם קצבה אבל במקום שאין קצבה נותן הכל (נתיה"מ חדושים סק"ט).

טו. אם עשו קנין או שטר הביא בתומים שזה מחלוקת רשב"א ורא"ש ולדעת הרא"ש שו"ת כלל סד ג מהני ענין והסיק שאם מידי דמצוה יכול לטעון משטה אני בך אפילו בקנין ולא מהני, אבל במידי שאינו מצוה אם היה קנין או טען משטה מועיל ומה נקרא אינו דבר מצוה פועל סרסור שדכן וצ"ע אמאי לא נחשב מצוה וצריך לומר כיון שעושה זאת תמורת כסף ועיין בש"ך סי' עג ס"ק כב שהשידוך הוה מצוה. והיינו שהוה ליה מסייע ללא לתוהו בראה ועושה שלא יהיה תוהו ולכן נחשב כדבר מצוה ממש. אע"ג שמקבל על זה כסף.

טז. אם השדוך שהתחיל לא הועיל ובא שדכן אחר וגמר ללא שידע מהראשון בפשטות אין משלם לראשון כלום כיון שלא הועיל אבל הגר"י וייל זצ"ל בנו של ק"נ כתב שהוא רק גומר אבל המתחיל מקבל כמתחיל ומביא ראיה מרש"י שהמתחיל יש לו דין ממש"כ אצל נתנאל בן צוער מפני שהיה הראשון שיעץ את העצה להביא קרבנות למשכן, וגד לפי שהוא זה שהציע לעבר הירדן הוזכר קודם ראובן.

יז. מתקנות העיר פראג שהובא מבנו של הק"נ והיה זה ע"י הגאון המהר"ל זצ"ל - מתחיל שלא דברו מזה כל השנה אינו נחשב כמתחיל שנחשב כדבר חדש . אם המחותן שלח לאיש שידבר לזה שיתחתן עמו לא מקרי מתחיל דמתחיל הוא רק מי שמתחיל את השידוך בפועל אבל אם אמר לאחר או שאמר לשדכן זה אינו נחשב כמתחיל וצריך להפעיל איזה דבר.

יח. אלא מתחיל מקרי לצד אחד ואמצעי צריך שני צדדים וגומרים מקרי דוקא שהיה בגמר ממש ולא בשעת התנאים כך מנהג פראג. המנהג בפראג שרק בנישואין משלמין שדכנות, ולכן אם נפרדו קודם אינם משלמים. בית דין שואל בחרם מי המתחיל מי הגומר או אמצע ובאשכנז נוהגין לשלם גם לאמצעי.

יט. הציע שידוך קודם שנפטרה אשתו ואחר כך גמר לא מקרי מתחיל הגר"י וייל והביא בשם החות יאיר שצריך לשלם.

כ. הציע שידוך ונשתדכו לאחר ונפרדו ואחר כך חזרו לראשון שהציע אם צריך לשלם הביא בשם הגאון מהר"י מהמבורג שהוא דבר חדש ואינו צריך לשלם ולא חשיב בזה כשדכן דידיה שיצטרך לשלם (וצ"ע).

שיעור זה מתקיים כל ליל שישי במירון בשעה 23.00 בחדר יעקב אבינו קודם שיעורו של חכם ששון לוי שליט"א – לתגובות תרומות ורשימת התפוצה: V5791025@GMAUL.COM

סוגיות בהלכה

מועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל במחלוקת הראשונים

בב"ק מה: אמר רב מועד לקרן מין אינו מועד לקרן שמאל ומקשה בגמרא דלפי מאן דאמר זאת שאינו מועד, אילימא לרבי מאיר האמר שצריך תמיד שמירה מעולה אם כן צריך לעולם לשמור שמירה

מעולה בין אם הוא תם בין אם הוא מועד, ולפי רבי יהודה בלא"ה יש חילוק בשור עצמו להיותו שור מועד שור תם שהרי צד תמות במקומה עומד אליבא דרבי יהודה כדאמר רב אדא אם כן כלפי הצד תמות צריך לשמור שמירה מעולה ולצד מועדות שמירה פחותה ונפ"מ שאם ישמור שמירה פחותה יועיל לפטור אותו מהצד מועדות ולא מהצד תמות, נמצא שבשור עצמו יהיה חילוק שיש בו צד תמות וצד מועדות. אם כן מה החידוש בקרן ימין וקרן שמאל, ומשני דלעולם כרבי יהודה ולא סבירא ליה דרב אדא בר אהבה וסובר שיש חילוק בין שור תם לשור מועד והשור המועד צריך שיהיה שמירה פחותה והשור תם שמירה מעולה ורק בכהאי גוונא שהוא מועד לקרן ימין ואינו מועד לקרן שמאל משכחת באותו שור שיהיה גם תם וגם מועד. ואם שמרו שמירה פחותה והזיק בקרן ימין הרי זה פטור לגמרי ואם נגח בשמאל יהיה משלם חצי נזק. וזהו הפירוש לפי דעת רש"י.

קשה על רש"י - מאי שנא דנקט קרן ימין וקרן שמאל ממועד למינו אינו מועד לשאינו מינו

והנה סוגיית הגמרא אליבא דרש"י צע"ג מה מיוחד במועד לקרן ימין שאינו מועד לקרן שמאל לענין שמירה הלוא גם משכחת ליה כל המקומות שהוא אינו מועד לשאינו ינו כמוש"כ רש"י בעצמו דודאי קרן ימין וקרן שמאל הוה ליה כמו שור מועד למינו שאינו מועד לשאינו מינו, ובו גם מצי למימר שכשיגח שאינו מינו יהיה חייב חצי נזק וכלפי שאינו מינו צריך שמירה מעולה ומכיון שהוא מועד למינו כשישמור שמירה פחותה פטור ומשכחת ליה שפיר כגון שמועד למינו שאינו מועד לשאינו מינו, שאם שמר שמירה פחותה והרי הוא מועד למינו אם ינגח את מינו הרי זה פטור כאשר שמר שמירה פחותה וכאשר יגח את שאינו מינו יהיה חייב משום שהשור תם חייב בשמירה פחותה, ומאי שנא אם הוא קרן ימין או קרן שמאל, הלוא יש באותו שור גם תמות וגם מועדות ומשכחת ליה שפיר כמו שבקרן ימין וקרן שמאל משכחת ליה אם כן ה"נ בכל הדברים שהוא מועד לדבר אחד ואינו מועד לדבר השני כאשר שמר שמירה פחותה ודאי שיהיה פטור לדבר שהוא מועד וחייב לדבר שאינו מועד מכיון שלשור תם צריך שמירה מעולה.

דברי הרמב"ם שהמועדות של קרן ימין הוה לחצאין שיש בה צד תמות

וכנראה מפני טעם זה פירש הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פ"ז ה"ב את הגמרא בדרך אחרת, דמועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל היינו שהוא נשאר תם גם לקרן ימין אע"ג שהוא מועד לקרן ימין כיון שנשאר תם לקרן שמאל צריך שמירה מעולה גם כלפי הקרן ימין ולא רק כלפי הקרן שמאל שהוא צד התמות אלא גם הקרן ימין אינו שמירה ויהיה חייב לפחות כלפי הקרן ימין חצי נזק, וזהו מה דקאמר אע"ג שאם הזיק ללא שמירה פחותה יהיה חייב נזק שלם כלפי הקרן ימין ולא קרן שמאל, והיינו שהוא נחשב כמועד אבל החידוש שמועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל היינו שכלפי השמירה הרי הוא כמו שור תם בדין של חצי נזק גם כלפי הקרן ימין, ובזה הרויח הרמב"ם את הקושיא הנ"ל דזה ודאי כאשר הוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו יהיה הדין כאשר שמר שמירה פחותה חייב למין שהוא תם כלומר לשאינו מינו חצי נזק אבל אם הזיק את מינו יהיה פטור, אבל בקרן ימין וקרן שמאל יהיה חייב חצי נזק על הקרן ימין שתמיד חייב עליה נזק שלם כאן יתחייב השמירה פחותה להיות חייב עליה חצי נזק, ונשאר בקרן ימין צד תמות, כדי לחייב את החצי נזק בשמירה פחותה, ובזה גם לשון הגמרא א"ש דקאמר כי האי גוונא הוא דמשכחת ביה צד תמות ומועדות, ולדברי רש"י אינה דומה כלל לצד תמות שהיה אצל רבי יהודה לדעת רב אדא בר אהבה, אבל לדברי הרמב"ם א"ש שהוא ממש דומה לצד תמות במקומה עומדת, והראב"ד השיג דאם הוא כך הרי זה משלם מגופו משום צד תמות והמ"מ כתב דאה"נ שגם הרמב"ם סובר כן דכך הדבר פשוט ולא הוצרך הרמב"ם לפרש כן, שאם חייב חצי נזק ודאי שהוא חייב לשלם מגופו. עכ"פ דברי הרמב"ם אינם כדברי רש"י ומ"מ הם מחודשים מאד דאיזה סברא יש לומר שיהיה בזה דין של חצי נזק משלם על הצד מועדות והרי הוא מועד גמור. ומאי שנא מכל מועד למין כשאינו מועד לשאינו מינו שלמין שהוא מועד הרי זה מועד גמור ולא מחלקים שאם שמר שמירה פחותה יהיה חייב לשלם חצי נזק למרות היות תם כלפי השאינו מינו. וצ"ע.

שיטת הראב"ד דהקרן שמאל חשיבא מועד לשלם נזק שלם וחייב על הצד תמות כאשר שמר שמירה פחותה

והנה מצינו שיטה נוספת היא שיטת הראב"ד בשיטמ"ק והוה שיטה ממש הפוכה ממש"כ הרמב"ם וכתב - שהמועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל, והקרן ימין יש לה דין לשלם נזק שלם וכאשר ישמור שמירה פחותה פטור לגמרי ואם לא ישמור כלל משלם נזק שלם מן העלייה, ובקרן שמאל שם יש צד תמות והרי הוא מועד דאם ישמור שמירה פחותה יהיה חייב חצי נזק מגופו וחצי נזק מן העלייה, שהרי הוא מועד ורק צד תמות בקרן שמאל הרי זה במקומה עומדת. אם כן יש בזה חידוש גדול שמועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל היינו שהוא נשאר צד תמות בקרן שמאל אבל הוא באמת מועד בקרן שמאל, והביא את דברי הצרפתי היינו דברי רש"י שאם מועד לקרן ימין ודאי שאינו מועד לקרן שמאל מידי דהוה מועד למינו שאינו מועד לשאינו מינו וגריס במילתא דרבי מאיר פשיטא והכי פירושו שלענין נזיקין פשיטא כמוש"כ במשנה שמועד למינו אינו מועד לשאינו מינו וה"ה לענין קרן ימין וקרן שמאל, וע"ז כתב הראב"ד דאצלנו אין את הגירסא ואין הדבר פשוט כאשר אמר דאם איתא כמו שכתב רש"י איבעיה ליה למתנייה במתניתין דהא עדיפא ממין לשאינו מינו מאדם לבהמה והמבין יבין עכ"ד הראב"ד. כלומר מבואר מדברי הראב"ד שגם מועד לקרן ימין הרי הוא מועד לקרן שמאל אבל לא לגמרי אלא לעשותו מעוד עם צד תמות, וצ"ב שני הדברים חדא אמאי הוא נחשב מועד והב' אמאי נשאר צד תמות במקומה עומדת ממ"נ אם הוא מועד שיהיה מועד לגמרי.

כל מועד לרבי יהודה הוא שני כוחות של תם ומועד בכל שור מועד

והנראה בהסבר הדברים, דהנה יש לחקור בדברי רבי יהודה דצד תמות במקומה עומדת מה הסבר הדין של צד תמות במקומה עומדת, האם הכוונה משום שלעולם לא נפקע שם תמות ממנו, אע"ג שיש לו שם מועד, מ"מ לא נפקע הדין של התמות שלו ולכן דיני התמות נשארים, עיין תוס' (ד"ה לא פטר ר"י) דמשמע כן או שיש לומר שבכל שור מועד יש לו שני כוחות חדא של מועד ושני של תמות, ולכן משלם את הנזק שלם חצי מגופו וחצי מעלייה משום שיש כאן צד תמות, ויש להכריח כצד זה מתו"ד התוס' מ"א: (ד"ה הביאוה לבית דין) שהקשו שהרי לפי דעת רבי יהודה המועד משלם כופר

שלם אע"ג שחצי מגופו, אם כן חזינן שאע"ג שדינו של השור למיתה מ"מ משלם כופר גם את החלק שחייב לשלם מגופו משלם מן העלייה, חזינן שכופר גם התם משלם מן העלייה, מה מקשה רבי עקיבא הביאהו לבית דין ואשלם לך כלומר שכיון שבתם גובים את הכופר מגופו לא משכחת שיגבהו כיון דאזיל למיתה ונאסר בהנאה, הלוא לרבי יהודה חזינן שבכל מועד כשמשלם נזקין גובין מגופו ובכ"ז כופר שלם משכחת ליה על כרחך שהתורה חייבה את הכופר מן העלייה וגזיה"כ בכופר שהוא חלוק מכל החיובי נזיקין, ותירצו שהחלק של המועדות הוא המחייב את הכופר ולא החלק של התמות, ודבריהם צ"ב, ולפי הנ"ל יש לומר שזהו ההסבר שיש בו בשור הזה המועד כח תמות וגם כח מועדות, ולכן שייך שהכח מועדות יחייב כופר שלם מן העלייה אבל כאשר הוא תם לגמרי שאין כאן כח מועדות בכלל צריך לשלם מן הגוף ולא שייך שיהיה חיוב מן הגוף כאשר דינו הוא למיתה ונאסר בהנאה. חזינן מזה שיש שני כוחות מועד ותם בשור והחלק התמות מחייב מגופו והחלק המועדות מחייב מן העלייה. והיינו משום שגם כאשר נעשה מועד אין זה שנהפך להיות שור אחר לגמרי שטבעו שונה מכל שור, אלא שיש בו באמת מועדות שגורם לו להזיק אבל מצד שני יש לו גם עדיין את הטבע של התמות שנמנע מלעשות ולכן חשיב שיש בזה שני כוחות והצד מועדות מחוייב נזק שלם והצד תמות מחייב עדיין חצי נזק מגופו וכך מורכב המועד.

הסבר דברי הראב"ד שהקרן שמאל חייב נזק שלם כיון שהשור מועד למין הזה

ומעתה אחרי שמצאנו יסוד זה - ששייך לומר שיהיה בשור שני כוחות, ומשום זה נשאר צד תמות במקומה עומד, יש להסביר את דברי הראב"ד הנ"ל דגם בדין הזה של מועד לקרן ימין שאינו מועד לקרן שמאל לדעת הראב"ד הרי זה הקרן שמאל משלם נזק שלם ומ"מ יש בו דין של חצי מגופו וחצי מן העלייה, דסבירא ליה שרק בכאן שייך לומר שיהיה שני כוחות ואז נוכל לומר שיהיה חציה תם וחציה מועד, משום שבמועדות של קרן יש שני דברים האחד הוא החלות שם מועד והב' הוא המורגלות והמעשה כאורחיה (ויסוד זה שמעתי ממרן הגרא"מ ש"ך זצוקל"ה ונדפס בספרו אבי עזרי על סוגיין פ"ז ה"ב), כאשר הוה מועד לקרן ימין שאינו מועד לקרן שמאל, היינו לאו שאין לו שם מועד דהשם מועד חל על כל הבהמה וכיון שהבהמה מועדת כלפי המין הזה בקרן ימין הרי זה חל עליו שם מועד כלפי המין, וממילא חייב לשלם נזק שלם גם כאשר הזיק ע"י קרן שמאל ואע"ג שהוא שלא כדרכו מ"מ מכיון שהשור הזה מועד כלפי המין הזה, ובכאן סובר הראב"ד שבכהאי גונא נשאר הדין של צד תמות במקומה עומד, כיון שיש כאן צד תמות שהמעשה הוה שלא כדרכו למרות שהוא מועד נמצא שהוא נחשב כמועד שלם שמשלם חצי מגופו ונחשב שמעורב כאן שני כוחות כח אחד הוא המועדות, שזה סיבה לעשותו מועד והכח השני האי מורגלות שזהו כעין מניעה מלנגוח, אבל המועדות מושכת לעשות וע"ז מחייבים מ"מ אין מחייבים על זה נזק שלם מעלייה כיון שיש כאן כח של תמות, והכח של התמות גורמת שיתחיבו לשלם רק חצי נזק. וזהו ההסבר גם בדברי רבי יהודה שצד תמות במקומה עומדת, וכנ"ל.

דעת הרמב"ם שהקרן ימין מועדות אבל לא גמורה כיון שלאותו מין הוא אינו מועד בקרן שמאל

ומעתה לדעת הרמב"ם הוא בדיוק להיפך שהמועד לקרן ימין ואינו מועד לקרן שמאל לקרן שמאל אינו נחשב כמועד ולית ליה שם מועד בכלל, ורק הקרן ימין הוה מועד לגמרי ומ"מ הקרן ימין יש לו דין של חצי מועד חצי תם, וטעמא דמילתא משום שכיון שהשור הזה איננו מועד גמור למין הזה שהרי שאינו מועד ומורגל לקרן שמאל, נמצא שיש כאן שני שמות משתמשים בו בערבוביא האחד הוא המועדות של הקרן ימין, והב' הוא התמות של הקרן שמאל, ולפיכך אי אפשר לחייב את הקרן ימין כמועד רגיל, למרות שהוא מורגל ויש לו שם מועד אבל כיון שאינו שם מועד שלם מתחייב רק חצי נזק, וגם מגופו, לפירושו של הראב"ד בהשגות לדעת הרמב"ם, ולדעת המ"מ גם הרמב"ם סובר כן. משום שאז הצד תמות עושה שהנגיחה של צד ימין גורמת שישאר בו צד תמות מכיון שהשור אינו מועד שלם רק לקרן ימין, ולפיכך נשאר בו צד תמות. ומשום זה כאשר ישמור שמירה פחותה יהיה חייב חצי נזק מצד התמות ויהיה פטור מצד המועדות.

לדעת רש"י החידוש יש שור שהוא מועד למינו ולאותו מין גם אינו מועד

ולפי"ז מיושב מה שהקשינו על רש"י מה החידוש בקרן ימין וקרן שמאל הרי זה בכ"מ מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו דיש לומר שזהו חידוש גדול להגדיר את הקרן ימין מועד בשעה שהקרן שמאל תם, שהרי הבהמה שמועדת לאותו מין בקרן ימין, אינה מועדת לאותו מין בקרן שמאל ונחשב גם אינו מועד גם מועד כלפי המין הזה, דאע"ג שאינו מועד כלפי 'המעשה נגיחה' אבל הוא מועד כלפיו, ובזה יש מקום לומר שיהיה חיוב של שמירה פחותה, פוטרת לגמרי כיון שיש לו שם מועד כלפי המין הזה והתורה פטרה את המועד ע"י שמירה פחותה והרי הוא נחשב כמועד וכל מה שהוא חייב לשלם חצי נזק יש לומר שאינו משום שהוא אינו מועד אלא הוא באמת מועד אבל מכיון שהוא אינו מורגל למעשה זה הרי זה חייב חצי נזק אם כן יש מקום לומר שיהיה פטור כאשר שמר שמירה פחותה ולא יתחייב כלפי הקרן שמאל ע"י שמירה פחותה, ע"ז קמ"ל שיהיה חייב אף בשמירה פחותה וצריך הוא שמירה מעולה כלפי הקרן שמאל.

לדעת הרמב"ם בכופר השם מועד לכל דבר גורם לחיוב כופר

ולפי היסוד הנ"ל שיש שם מועדות ודין שני מורגלות, יש מקום ליישב את הקושיא על הרמב"ם בדין של כופר שאם הוה מועד לבהמה הוה מועד לאדם, והרי קשה הלוא לענין נזיקין קיי"ל דמועד למינו אינו מועד לשאינו מינו ואמאי לענין כופר מועיל מועד לבהמה הוה מועד לאדם, ואפשר לומר לפי היסוד הנ"ל דכיון שיש לו שם מועד לא שנא אם הוא מועד לזה או מועד לשני אבל השם מועד שלו גורם חיוב של כופר, ורק לענין נזקי ממון התחדש שיש דין של מועד לזה לא הוה מועד לזה אבל כלפי הדין של כופר כל שיש עליו שם מועד כבר יש עליו חיוב של כופר. למרות שאינו מורגל לשאינו מינו ולענין נזיקין גם נחשב שאינו מועד כי האינו מינו לדעת הרמב"ם מתחלק שבזכות זה אינו נחשב כמועד כלפי המין השני, אבל לדיני כופר כאשר הוא מקבל שם מועד לא שנא וכבר מחייבינן ליה אע"ג שאינו מורגל כלפי הדבר השני. כי הדין מועד שלו הוא המחייב בכופר. ומדוייק גם לשון הפסוקים ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או שה גם בעליו

יומת ואם כופר יושת עליו. הרי שכתוב והועד בבעליו ולא ישמרנו, וכל הדין של והועד בבעליו כתוב לענין מיתה אבל לא כתוב לענין נזיקין דהתם כתוב שמות פרק כא אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁמּוֹ יְשַׁלֵּם. רק שנודע אם שור נגח, שיש לומר דהתם הטעם משום שצריך שיהיה מורגל, ובשביל זה צריך את החיוב ולולי זאת לא היו מחייבים ולא משום המועדות אבל הדין של כופר הכל מתלי תלי במועדות וכיון שיש עליו שם מועד הרי זה חייב כופר. אם כן עיקר המחייב שיהיה מורגל ואם אינו מורגל לזה אין לו דין של חיוב נזיקין אע"ג שהוא מועד, אבל לענין כופר העיקר הוא המועדות.

<u>לסיכום</u>: שלש שיטות בראשונים בדין של מועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל שיטת רש"י שאינו מועד בכלל ולכן שמר שמירה פחותה בקרן שמאל הרי זה חייב ובקרן ימין פטור, לדעת הרמב"ם בקרן שמאל שהוא תם פטור ובקרן ימין שהוא מועד חייב חצי נזק , ולדעת הראב"ד להיפך בקרן שמאל חייב נזק שלם ושמר שמירה פחותה חצי חייב צד תמות וחצי פטור ובקרן ימין הרי הוא מועד ופטור בשמירה פחותה לגמרי.

ה: נתן הוא ואמרה היא +

בגמרא נתן הוא ואמרה היא, אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהוו קידושין, נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוו קידושין. ואב"א: נתן הוא ואמר הוא - מקודשת, נתנה היא ואמרה היא - אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא וחיישינן מדרבנן. הרי לפנינו שההלכה של נתנה הוא ואמרה היא אינו קידושין ובטעם הדבר כתב הרשב"א הא נתן הוא ואמרה היא לאו הוו קדושי. פרש"י ז"ל דדמי לכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתרצה לקדושין וקידושין נינהו אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה וכן פירשו בתוס'. הרי שכתב הרשב"א שיסוד הדין הוא משום שצריך מעשה עם האמירה והכל צריך להיות ע"י הבעל, והביאור לפי פשוטו שבקידושין אינו דומה לכל המעשה קניינים שבעולם שמספיק בהו שיהיה מעשה קנין אלא צריך שגם יהיה מעשה חיצוני שיהיה ניכר שהוא לוקחה לקידושין וכמו"כ בגיטין צריך מעשה חיצוני של שילוח ולכן צריך שיהיה אמירה מפורשת בגיטין שהוא משלח אותה, וכך גם בזה ולכן צריך שיהיה המעשה שלו כיון שהוא לוקחה והוא משלחה. וזהו שכתב הרשב"א שצריך שיהיה גם הנתינה וגם האמירה תלוין בו ואז נקרא הוא שיש בזה מעשה לקיחה. אמנם דברי הרשב"א בהמשך צע"ג שכתב בדרך אחרת לגמרי,

וז"ל בהמשך הדברים, ואף על פי שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי מ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, א"כ כיון שלא פירש כן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין אף על פי שהוא מודה (נ"א: מוכח) דלשם קדושין נתן כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם קדושין (נ"א לשם עדות) אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות, אבל בשהיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשי' קא סמיך ויהיב. [עי' בתשו' סי' תרי"ג]. הרי שכתב טעם חדש לגמרי והוא שצריך שיהיה עדים ולפי שאם נתן בשתיקה והאשה אומרת ברור הדבר שהוא בשביל קידושין אבל אין כאן בטחון מוחלט ואין בזה עדי ראיה ושמיעה וצריך בקידושין שיהיה עדות שמיעה וראיה וליכא. וזה טעם אחר לגמרי ממה שכתב הרשב"א לעיל שהוא משום דכתיב מעשה לקיחה, וכבר האחרונים הקשו זאת עיין בחי' רע"א שכתב שאם הדבר היה תלוי באשה שהאשה עושה את המעשה קידושין היה זה נחשב שיש בזה עדות על הקידושין אבל מכיון שהמעשה קידושין תליא באיש לפיכך אין כאן עדות עכ"ד וצע"ג הרי ודאי שליכא הו"א שהמעשה קידושין עושה האשה וכל מה שצריך היינו שצריך שיהיה המעשה החיצוני שהוא גם נצרך בשביל הקידושין אבל ודאי שאין מעשה קידושין נעשה ע"י האשה, ושרק היא עושה את המעשה שהרי הבעל הוא הקונה ולא האשה קונה. ועיין כן גם באבינ מילואים סי' כ"ז סק"ו מש"כ בענין.

ולכן נראה בביאור הענין שמדברי הרשב"א מבואר שאין דין כזה שיהיה מעשה חיצוני כמושנ"ת (והאריך בדבר בברכת שמואל קידושין בשם הגר"ח זצוק"ל שצריך שיהיה מעשה אמירה ומדברי הרשב"א נראה שאינו כן) אלא שכל הדין הוא רק בשביל העדות ולולי זאת שהיה צריך עדות לקיומא ע"י העדים, היה המעשה קידושין מושלם גם אם היה האמירה ע"י האשה כיון שמצד מעשה קנין קידושין יש בזה מעשה מושלם לגמרי, רק זה גופא מה שהתורה הצריכה שיהיה אמירה של האיש ולא מספיק האמירה של האשה ואומדנא שלדעת זה נתן האיש מעות הוא משום שהקידושין צריכים שיהיה עדים לקיומא, וכאן הצריכה התורה יתר מהעדות שבעלמא, וכאן צריך שיהיה עדות ראיה גמורה ללא עוררין בכלל אע"ג שבכל התורה כולה מספיק שיהיה עדות על האומדנא הזאת ובודאי שאם יהיה אצל מוכר וקונה שיתן הקונה מעות ויאמר שבזה הוא קונה והמוכר יקבל את המעות יהיה הוא עדות גמורה לקנין הקרקע שקנה ללא ערעור, זה הכל התם שהקנין נעשה ע"י המעשה לחודיה, אבל בדין של קידושין שצריך גם עדות לקיומא כיון שהעדים אינם רואים בצורה מוחלטת רק מסתמכים על אומדנא וסברא גזיה"כ בקידושין שהעדים פועלים רק כאשר הראיה מוחלטת לגמרי והוא חומרא בדין ראיית העדים שפועלת בקידושין שצריך יתר מכל עדויות שבתורה כי פעול עדים לקיומא בקידושין צריך ראיה גמורה יתר מכל התורה כולה. וצריך משום זה ראיה להדיא.

ולפי"ז א"ש מש"כ הרמ"א בסימן מ"ב סעיף ד שצריך שהעדים יראו את הנתינה ממש ולא מספיק שיראו את הטבעת אצל האשה אחרי שהיה אצל האיש, והוא בשם הרשב"א בשו"ת סי' תשפ. והבית שמואל סקי"ב כתב שברמבם בהלכות עדות פיז ה"ד כתב וכ"ה בטור חו"מ סי' צ בשם הרמ"ה שדיני ממונות מקיימים בידיעה ולא בראייה ולפי"ז כתב הבית שמואל ודאי שגם לענין קידושין הכי הוא ובחות יאיר בסי' יט כתב והובא שם בפת"ש סקי"ט שאם החופה נעשית בפני קהל אם יוצאת הטבעת מתחת ידה מהניא וסגי ליה בשמיעה וכתב שלפי"ז אין מחלוקת בין המרדכי לבין הרשב"א שהובא שם בפוסקים, שלדעת המרדכי מועיל אומדנא ולדעת הרשב"א צריך שיראה את הנתינה ממש, אין מחלוקת אלא תליא איזה אומדנא אם הוה אומדנא גמורה בזה גם הרשב"א מודה למרדכי והמרדכי איירי באומדנא טפי מאשר הרשב"א. ובתומים חו"מ סי' צ כתב שיש לומר שלא דמי דיני ממונות לדיני קידושין דבדיני

ממונות לא איברו סהדי אלא לשקרי ואילו בקידושין הוה המעשה קידושין נעשה ע"י העדים כמוש"כ הבית שמואל סק"ט ובטיב קידוישן הקשה מה מהניא אם בשעת הקידושין לא ראו ובבית מאיר (ד"ה הגהה כתב שדוקא ידיעה קרובה לראיה מהני למרדכי ע"כ. עכ"פ לפי דברינו אי אפשר לדמות את העדות שצריך בקידושין לכל העדויות שכתוב שהרי העדות שצריך בקידושין יש גזיה"כ שלא מספיק עדות של כל התורה כולה לקידושין אע"ג שהעדות בשביל לגלות אם היה קידושין יספיק אבל העדות לקיומא את הקידושין לא מספיק וזה ילפינן מדכתיב כי יקח ולא כי תלקח שהתורה גילתה בזה שצריך שיראו את המעשה קידושין אע"ג דתמיד מבינים שיש כאן מעשה קידושין זה לא מועיל לענין קיומא בקידושין. ולכן כתב הרשב"א בשו"ת הנ"ל שצריך שיראו את הנתינה ממש כי זהו הקיום של הקידושין שנעשה ע"י העדים ולא ע"י מה שראו אחר והבינו שהיה כאן מעשה קידושין דזה הוה רק הבנה למרות שבכל התורה כולה הרי זה מועיל.

ובזה יש גם להסביר את דברי המבי"ט ח"א רכו שהובא בפת"ש סימן לא סק"ה שהביאו הקהלת יעקב שם (ד"ה נוהגין לכסות) שאין קידושין לקיומא אלא אם כן רואין את הכלה והביא המהרי"ט בחידושיו (ד"ה והא דכתב הרשב"א) את דברי אביו הנ"ל שאם ראו אותה בשעת הקידושין ולא ראו את פניה כדי שיוכלו לדעת מי נתקדש כתב המבי"ט דהוה ליה כמו מקדש בלא עדים, ודימה זאת למש"כ הרשב"א בשו"ת סי' תשפ שאם קידוש באתרוג ולא ראו את עדים את נתינה של האתרוג אלא רק שראו מקודם היה אצל האיש ואחר כך אצל האשה אינו מועיל לדעת הרשב"א. דכיון לא ראו כלל את המעשה קידושין וזה לא מהני והקהלת יעקב כתב שכיון שיכולים להחזיק בה ולראותה הוה ליה כמו שראו מי שרצח וכיולם להעיד אחר כך ב ולא חשיב עדות של ידיעה אלא עדות ראיה וגם כיון שלא זזה הש עד שראו אותה הוה ליה כידיעה וראיה ובודאי אם לא בדרו אם היא גדולה או קטנה הוה ליה קידושין גמורין, עכ"ד הקהלת יעקב ופתש סי' מ"ב סקיג הב"י אאת דברי המבי"ט וכתב בשם הישועות יעקב שיש לו חבילות ראיות ואין ספק כלל שאם העדים לא הכירו כלל קידושין גמורים הם לכו"ע וחלילה לסמוך על המבי"ט אפילו לעשות סניף להיתר אחר ולפי הנ"ל נראה שהרשב"א לשיטתו בסוגיין שיש הלכה מיוחדת בהלכות קיום שלא דמי לכל התורה כולה ולכל עדות שבתורה שהעדים פועלים ע"י הראיה גמורה וכיון שבזמן הקידושין ש'אז' פועלים את הקידושין לא ראו אם כן לא חשיבא ראיה הפועלת את הקידושין ואע"ג שאם יראו אחר כך ידעו את מי היה לפני כן זה אינו מועיל כי העדות קידושין אינו לצורך שיהיה עדות על זה אחר כך בשביל להודיע את הקידושין אלא הוא שיש ראיה מסויימת של העדים שהם פועלים לעשות קידושין לפיכך אינו מועיל.

א. עדות קידושין לדעת הרשב"א[1] אינו דומה לכל העדויות שבתורה שצריך שיהיה עדות להוכיח ולקיים את הקידושין אלא הוא עדות חדשה שפועלת רק ע"י ראיה גמורה ממש, ולדעת המרדכי[2] שאר הראשונים העדות הוא רק שיהיה עדות להוכיח שיתקיים בזה הקידושין ואם העדות הזאת מספיקה בשביל הוכח לקידושין של כל התורה מהני[3].

ב. ומשום זה גם סובר המבי"ט[4] שאם העדים אינם רואים את הקידושין באותה שעה שמתקיים הקידושין לא הוה עדות והוה כמו קידושין ללא העדים, והרשב"א בזה לשיטתו שהרי כל דברי המבי"ט אמורים לדעת הרשב"א הנ"ל והרמ"א הרי פסק את דברי הרשב"א שלא כדברי המרדכי.

ג. והרשב"א מודה שעדות להעיד על הוכחה שהיה קידושין או גיטין כהאי גוונא יועיל עדות של כל התורה כולה ורק עדות לקיומא שם צריך שיהיה עדות גמורה של ראייה גמורה.

הלכה בשעתה

ברכת חתנים בבית החתנים

בגמרא כתובות ז: ת"ר ברכת חתנים בבית חתנים, רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה אמר אביי וביהודה שנו, תניא אידך מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית אירוסין ברכת האירוסין מאי מברך וכו' . ובענין זה יש מחלוקת ראשונים גדולה אם צריך שיהיה דוקא בית חתנים ורוב הראשונים סוברים שצריך שיהיה בית חתנים, וללא בית חתנים אי אפשר לברך ברכת חתנים ונבאר את הדברים.

רוב הראשונים שצריך שיהיה בית חתנים לברכת חתנים

ברבינו יונה בשיטמ"ק ז: כתב אומר מורי הרב מדקאמר מברכין ברכת חתנים משמע שרק במקום החופה מברכין ברכת חתנים אבל אם אנשי החופה אית לון בית ואוכלין בבית אחר ואין השמש מצרפן אין להם לברך ברכת חתנים ויש סיוע לזה במסכת סוכה.

---

[1] רשב"א בשו"ת ח"א סי' תשפ והובא בפוסקים סי' מ"ב סעיף ד והרמ"א דאינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש (תשובת רשב"א סי' תש"פ). ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות.

[2] הובא בבית שמואל סקי"ב שלא צריכים יותר מאשר בכל התורה כולה ואם מועיל לענין כל התורה כולה יספיק גם לענין קידושין.

[3] והפת"ש כתב לקיים את שני השיטות שאין מחלוקת ורק תליא באיזה מידה העדות אם הוה עדות גמורה או לא, אמנם בדברי הרשב"א בחידושיו ה: משמע שהוא הלכה אחרת לגמרי ואינה דומה לכל התורה כולה דאע"ג דבכל התורה כולה מהני עדות זו אבל לענין קידושין לא מספיק וגילתה התורה בזה משום דכתיב כי יקח ולא כי תלקח. ועיי"ש היטב.

[4] ח"א רכו והובא במהרי"ט בחידושיו, והפת"ש סימן לא סק"ה הביא את דבריו ובשם הקהלת יעקב שאי אפשר לומר כן שהרי בכל התורה כולה הוה ליה עדות גמורה ויש את העדות אחר כך אבל לדברי הרשב"א הוא דין קיום ובזה סובר המבי"ט שזמן העדות הברורה הוא זמן הקידושין לא אחר כך אע"ג 'שיכול' אבל כיון שבאותה שעה לא היה עדות לא נתקיים העדות ע"י מה שיכול אחר כך כי עכשיו צריכים שיהיה עדות לקיומא וכאילו זהו הזמן היחיד שאפשר להעיד בו.

וכן הוא בחי' הרשב"א ח. כתב שאין מברכין ברכת חתנים אלא 'בחופה' לפי שאין מברכין אלא מחמת שמחה ואין שמחה, אלא בחופה ולשון הגמרא בסוכה שאין שמחה אלא בחופה אלמא שאין מברכין אלא בחופה, ואין מברכין גם ברכת אשר ברא רק בחופה אף שהיא בכלל ברכת חתנים, אבל השמחה במעונו אינה מכלל ברכת חתנים ומברכין אותה חוץ לחופה וביאור דברי רבינו יונה נראה שדייק זאת מלשון הגמרא 'בית חתנים' - אבל הרשב"א כתב לדייק משום שברכת חתנים אינו אלא משום 'שמחה' לכן לא שייך ביה אלא בחופה שהוא מקום השמחה. והרשב"א בזה לשיטתו כמושי"ת לקמיה שהברכה של ברכת חתנים הוה ברכה על השמחה.

מצינו גם בלשון הגמרא בית אירוסין – ולכן הרמב"ם חולק על כל זה

ודיוק זה שדייק הרבינו יונה לכאורה קשה הרי בגמרא כתוב שגם את הברכת אירוסין אומרים בבית האירוסין וכי צריך דוקא בית אירוסין. ובאמת גירסת הרמב"ם בגמרא צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן שש ברכות, הרי לא שגרס בית חתנים אלא בית החתן משמע שאינו חופה אלא בית החתן, והריטב"א לקמן ח. כתב שהוי יודע שאין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה, ושיהיו שם החתן והכלה כדאמרינן בפרק הישן, ומיהו הני מילי לענין ברכת חתנים, אבל השמחה במעונו לא צריך שיהיה דוקא חופה, והרא"ש בסוכה פ"ב סימן ח וברבינו ירוחם כתבו שאם החתן והכלה יצאו לאכול בבית אחר על דעת להשאר שם מברכים שם ברכת חתנים. וראייתו כנראה מזה שכתוב בית חתנים ולא כתוב חופה. כלומר לדעת הרא"ש הדין הוא בבית חתנים אע"ג שבגמרא סוכה קאמר שאין שמחה אלא בחופה מ"מ הדין נאמר על בית החתנים ולא נאמר דוקא על החופה. והרשב"א כתב שיסוד הדברים הוא כמוש"כ בגמרא משום שהשמחה בחופה. ואפשר שהם נחלקו אם צריך שיהיה חופה.

דעת התוס' שצריך גם לשמחה במעונו חופה וללא זה אין אומרים והראשונים חולקים על זה

ובאמת התוס' בסוכה כה: כתבו ממש"כ חתן השושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה מ"ט משום דבעו למיחדי וליכלו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה ולעבדו חופה בסוכה, ומשני עכ"פ מבואר שהשמחה הוה 'בחופה', וכתב התוס' (ד"ה אין שמחה אלא בחופה) משמע מכאן שאם יצא חתן מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר שאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כין שאין שמחה אלא בחופה ועוד בפ"ק כתוב מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, עכ"ד, הרי שהתוס' כתבו שגם שהשמחה במעונו אין אומרים, וטעם הדבר משום שהתוס למדו כפירושו של הרשב"א שמכין שצריך שמחה והברכה על השמחה ואין שמחה אלא בחופה ממילא אין ברכה ולכן הוסיפו לומר שאם אין שמחה אלא בחופה נאמר שאף השמחה במעונו ליכא, וע"ז הרשב"א חולק וסובר שהשמחה במעונו איכא ביה אף שאין בו שמחה גמורה כי חזינן שלענין הזכרת השמחה במעונו לא צריך את השמחה המושלמת שהרי גם מכי התחילו לעשות את השכר נמי מברכין שהשמחה במעונו וכדאמרינן בכתובות ח. ועל כרחך שאין צריך שמחה שלימה אבל לענין ברכת חתנים הסתבר לו לרשב"א שכיון שהגמרא קאמר שאין שמחה אלא בחופה ש"מ שהשמחה הוה בחופה ולענין ברכת חתנים לא חדשו שיהיה שמחה מועטת מספיקה ולכן צריך שיהיה שמחה שלימה וזה רק בחופה.

דעת הרא"ש שהחופה הוה עיקר מקום החתן והכלה גם אם הולכים שלא לחזור נחשב הוא כמו חופה

וגם הרא"ש שם סי" ח הביא זאת, והסתפקו שם מה נקרא חופה אם הוא במקום שברכו תחלה ברכת נישואין לזה קרינן חופה כיון שאת החופה עושים ברחוב העיר כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה. עכ"ד התוס' והרא"ש הוסיף דנוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה הוא נקרא חופה ומ"מ סיים נראה שאין ראיה מהכא שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר דהכי פירושו הכא אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ולחזור לחופה אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחביריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים וכן היה מעשה באדם אחד שהוליך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך ברכת חתנים ויש אומרים שאם אוכלים בד או בה' בתים שאין מברכין שהשמחה במעונו וברכת חתנים אינו אלא בבית החופה כדמשמע הכא שאין שמחה אלא בחופה ואם יש שמש ששמש בכל הבתים השמש מצפרן ומברכין בכולן ז' ברכות והר"ר יחיאל בשם הר"ר יהודה שאפילו אין שם שמש כיון שהתחילו לאכול עם אותם שבחופה כולם חשובים כאחד לשמחה ומברכין ברכת חתנים כין שאוכלים מסעודה שתקנו בשביל החופה וכן עמא דבר ובהגהת אשרי שם שהמרדכי והאור זרוע כתבו שאם אכלו במקום אחר שאין מברכין ובית חתנים היינו עיקר ישיבתם ולא מקום שברכו ברכת נשואין ואפילו אם החתן ולה עמהם ובשם המהרם שאם אכלו במקום סעודת נשואין שמברך אשר ברא כל ז' וריצב"א הורה לברך לבתים פתוחים לבית חתנם ע"י צירוף שמש. וכל זה מובא בטור סימן סב.

להלכה פוסקים שצריך שיהיה בית חתנים – דעת הט"ז שבזמן הזה כו"ע מברכים בכל מקום

ובשו"ע סימן סב סעיף י הביא השו"ע שאם החתן יוצא מחופתו והולכים לאכול בבית אחר אין מברכים כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו. ולפי"ז אי אפשר לברך, אבל בבית שמואל כתב שהט"ז מאריך בדין זה וכתב עכשיו מברכים שבע ברכות אפילו במקום שלא היתה חופה וכתב בשם הגאון מהר"ל מפראג שפסק כן וכתב דהא דאמר אין שמחה אלא מחופה שאני התם שלא היה יכול לשמוח כראוי אבל בעלמא איכא שמחה ומברכים שבע ברכות אפילו שלא במקום החופה עכ"ד המהר"ל. ולכאורה כל זה הוא שלא כדברי כל הראשונים הנ"ל.

לדעת הט"ז כו"ע מודו בזה

והט"ז שם האריך להסביר שדברי הרא"ש וכן דברי הטור ואף המרדכי כל כוונתם שאם אין זה אלא בסוכה שם אי אפשר לשמוח כראוי ולכן אי אפשר לברך שם משום שאין שם שמחה כראוי אבל אם והל ך לאכול ולשמוח שם כדרך אכילת נשואין אז יהיה עיקר שמחתו שם יכול לברך שם שרק כאשר הולך למקום שאינו יכול כל כך לשמוח כמו בסוכה, שלא היו סועדים שם דרך שמחת נשואין ולא נעשית הסעודה לכבוד חתן וכלה ודעתם היה לחזור ולשמוח בבית החופה אבל בנדון דידן שאדם אחד עושה סעודה לכבוד חתן וכלה לשמח אותם שם מעוד לא יברך הברכות אין לך בית חופה גדול מזה ומה לי מקום שמשמחין בו שנים או שלשה ימים ומה לי מקום שמשמחין בו יום אחד ועכשיו יש לברך אפילו בבית אחר כשהחתן וכלה אוכלים ושמחים שם דעיקר בית חופה שזכרנו שיש שם שמחה דהיינו מקום עיקר ישיבת חתן וכלה ושם מברכין כל שבעה ונוהגין באשכנז מה שמחה זו עושה בבית זו טפי

מבתים אחרים מה לי כותלי בית זה או בית אחר וסיים הט"ז על כן נראה ברור שיש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושין בו סעודה לכבוד החתן וכלה ושמחים שם וכ"ש לפי מה שאמר הר"ן דלפי הנראה לו יש לברך בכל גווני בבתים אחרים ושכן נוהגין היום לברך בכל אחת מהבתים אפילו שלא במקום חופה אלא שיש לחוש לדברי התוס' ולענ"ד דאין פוצה פה עכשיו שלא לברך נאום דוד הוא הקטן והביא אחר כך את דברי המהר"ל שכתב כן. עכ"ד.

והריטב"א הביא יש אומרים שיש לברך בכל מקום

ובחי' הריטב"א בסוכה כה: הביא יש אומרים שאפשר לברך שבע ברכות בכל מקום ולא אמרו אין שמחה אלא בחופה רק למעוטי שאין אומרים שבע ברכות בארוסין בשם התוס' וכ"כ הראשונים בדעת רש"י שם בכתובות ז והר"ן בכתובות כתב שכן נוהגים וכתב מ"מ יש לחוש לדעת רבותינו הצרפתים.

מחלוקת אם הברכת חתנים הוה ברכת שירה או שהוא ברכת הודאה

ולכאורה צ"ע מה שייך ברכת החתנים באירוסין הרי כל מה דשייך ברכת חתנים הוא בזמן שהוא נישואין אבל אירוסין אין שייך בכלל ברכת חתנים ולמה צריך שיהיה משום שאין שמחה ומשמע שאם היה שמחה היה בו ברכת חתנים אבל יש להוכיח ממש"כ שם שלרבי יהודה אף בבית ארוסין מברכין אותה ואמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה וקשה הוה רק אירוסין ואמאי מברכים וצריך לומר שביהודה יש שם גם נישואין.

לדעת הרמב"ם לא הוה ברכת חתנים על השמחה ואזיל לשיטתו בכמה דברים

ומ"מ עדיין קשה הרי ודאי שאין שם שמחה אע"ג שמתייחד עמה מ"מ אם התנאי לברכת חתנים שצריך שיהיה שמחה למה מברכים שם ברכת חתנים, ולכאורה זהו גופא המחלוקת אם יכולים לברך או לא וזהו מש"כ הריטב"א בשם יש אומרים שאין מברכים אלא במקום שמחה לאפוקי מבית הארוסין, אבל לא בא לומר שצריך שיהיה בפועל מקום שמחה רק שיהיה סיבה לשמחה כמו נישואין, וכאשר הוה רק אירוסין אין כאן סיבה לשמחה לכן אין מברכין אלא במקום שמחה דהיינו שיש סיבה לשמחה אבל לא שצריך שיהיה שמחה בפועל. לכאורה הדבר תליא האם הדין של ברכת החתנים הוא על השמחה והוה שירה, או שהוא ברכת הודאה או תפילה ובקשה, בדין של ברכת נישואין אם הוא מעכב ברכה על הכוס דלדעת הרמב"ם אין הכוס מעכב ולדעת הרא"ש הכוס מעכב ולכאורה אזלא לשיטתם דלדעת הרמב"ם שעיקר הדין הוא אינו השמחה, אם כן אינו מעכב ברכה על היין שכן הברכה אינה משום השמחה אלא הברכה הוה משום הנישואין רק שתקנו זאת במקום שיש סיבה לשמחה, שהוא השלימות של הנישואין אבל לדעת הרא"ש הברכה הוה רק משום השמחה דישנה וכיון שבאירוסין אין שמחה אין חיוב כוס ואינו מעכב ואילו בנישואין שהוא חיוב של השמחה ודאי שהיין מעכב כי בכל מילי דשירה שהוא 'ברכת השמחה' ודאי שצריך שיהיה יין שאין שירה אלא היין ויסוד הדין של ברכת החתנים הוה שירה. ואף המחלוקת אם פנים חדשות הוא בשביל ריבוי שמחה שכתבו התוס' והרא"ש ואילו לדעת הרמב"ם הוא משום הברכות, גם אתיא לשיטתייהו דלדעת הרא"ש והתוס' שהברכה הוה על השמחה אם כן י"ל שהוא על הריבוי שמחה ולכן יש לברך אבל לדעת הרמב"ם אינו על השמחה ולפיכך הפנים חדשות אינם בשביל ריבוי שמחה אלא בשביל שלא ברכו בשעת החופה אבל הדין שווה בהו בין החופה ובין כל הימים, [ויש חילוק שלשון הרמב"ם בהלכות אישות על ברכת הנישואין בשעת החופה בבית החתן אבל בשאר הימים בהלכות ברכות כתב שהוא ברכת חתנים ולפימשנ"ת אין הבדל והברכות אינן ברכה על השמחה אלא ברכה על הנישואין]

מוכרח שאינו ברכה על השמחה ממה שאלמוואלמה מברכים יום אחד בלבד ושמחים ג' ימים

וראיה לדברי הרמב"ם הוא ממש"כ בגמרא כתובות דף ז עמוד א איבעית אימא: באלמון, יום אחד לברכה, ושלשה לשמחה; ואם נאמר שהברכה הוה על השמחה אמאי הברכה הוה רק יום אחד והשמחה הוה שלשה ימים ועל כרחך שהברכה אינה שייכת לשמחה אלא אפילו שיש שמחה שלשה ימים מ"מ הברכה הוה רק יום אחד. וכך כתב הרמב"ם בהלכות אישות פרק י הלכה יב ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון. והיינו שהרמב"ם סובר שהברכות אינן ברכה על השמחה אלא הם ברכות על הענין ותפילה וברכה לחתן והכלה והרי כתב במעשה רקח בשם תשובת הרמב"ם שראה שכיבדו את החתן בעצמו לברך לא נחה דעתו. והיינו משום שהוא ברכה ותפילה על החתן, וכך יש להוכיח ממש"כ במסכתא כלה שלמדים את הדין של ברכת הנישואין מויברכו את רבקה ומנין לברכת חתניממן התורה שנאמר ויברכו את רבקה ומנין שאפילו אלמנה שנאמר ויקח עשרה אנשים הרי שכתב במסכתא כלה ריש פרק א' שלמדים זאת ממש"כ ויברכו ובשיטמ"ק שם כתב בעל השיטמ"ק שהקשה שם איך מצינו למימר שהוא ברכת נישואין הרי פשטא דקרא על שברו אמה ואחיה אחותו את היי לאלפי רבבה ותירץ דאי להכי אתי למה ליה למימר ויברכו את רבקה אלא לדרשא אתא לאשמועינן שברכו אותה בברכת נישואין . עיי"ש. מכל זה משמע שזהו גם יסוד הדין של ברכת חתנים שהוא ברכה לברך את החתן והכלה.

יש שמחת הלב ויש לשמח את הכלה ולפתותה

ובאמת הרשב"א התקשה בזה וכתב שם לענות על זה - וכתב להדיא, דברכה באה על 'שמחת הלב' והילכך בחור כיון שלא נשא עדיין שמחת לבו נפישא בין שנשא בתולה בין שנשא אלמנה ולפיכך מברכין לה שבעה אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה כדי לשמחה כיון דאלמנה היא אינה צריכה פיתוי ואינו זקוק להתבטל מפני שמחה יתר משלשה אבל אלמן שנשא אלמנה שאין שמחת לבו גדולה כל כך די לו ביום אחד, ומ"מ צריך הוא להתבטל ממלאכה שלשה ימים כדי לשמחה דשקדו חכמים על תקנת הכל כדי לחבבה על בעלה, ואלמן שנשא בתולה דמברכין לה כל שבעה נמי מהאי טעמא הוא דכיון שהוא נושא בתולה שמחת לבו נפישא, וכן דעת הנגיד רב שמואל והרמב"ם ז"ל דליכא אלמנה דבצירא ודיתירא משלשה לשמחה. אמנם לפימשנ"ת בדעת הרמב"ם הם שני הלכות והדין של הברכות אינן על השמחה אלא הם על הנישואין עצמן.

בזמן הזה אם מברכים בכל מקום לדעת הפוסקים שמברכים

ואפשר לומר שבזמן הזה כו"ע מדו שהשמחה העיקרית הוא בסעודות השבע ברכות שעורכים להם, דיש לומר שבמקום שהיו נוהגים לעשות בית חתנים וזה היה מקום שמחתם אם כן בכל מקום שלא היו יושבים שם היה חסר בשמחתם כיון שהרגילות הוא לשמוח במקום שמחתם באפריון וכאשר שינו זהו גופא מבטל את השמחה אבל במקום שעיקר השמחה מתחילה היה להיות בכל המקומות הללו, השמחה עיקרה של החתן והכלה הוה בכל המקומות הללו כמו"ש הט"ז ולפיכך יש בה שמחה ויכולים לברך הוה ברכה על השמחה. ולכאורה הרי ודאי שנפסק להלכה שהברכה

היא ברכה על השמחה שהרי להלכה קיי"ל שאין מברכין ללא כוס של ברכה את ברכת הנישואין ועל כרחך שהברכה הוה ברכת השמחה כמו שמגדיר זאת הרשב"א ז. ולפי"ז יש לומר שבבית המיוחד בזמנינו שאין בית מיוחד לחתן והכלה עיקר השמחה שלהם הוא בעשות להם סעודה מיוחדת ונותנים להם את מלא תשומת הלב בזה השמחה שלהם גואה ויכולים שפיר לברך רק בזמנם שהיה חופה ואם היו הולכים למקום אחר הרי שנתמעט להם השמחה לכן לא היו מברכים אבל בזמנינו עיקר השמחה הוא שעורכים להם במקומות אחרים כי במקום שדרים שם אין שום ביטוי מיוחד לשמחה שלהם, וזהו שנפסק הכל לפני הענין אם השמחה שלו הוא במקום זה ודאי שיש לברך וכך המנהג.

א. נחלקו הראשונים האם ברכת הנישואין הוא ברכה על השמחה או שהוא ברכות הודאה או תפילה, דעת הרשב"א והרא"ש שהוא ברכה על השמחה אבל דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שאינם ברכה על השמחה. נפ"מ בזה אם צריך שיהיה ברכת נישואין על היין לדעת הרא"ש הכוס מעכב את ברכת הנישואין ואם ליכא כוס לא יברך, אבל דעת הרמב"ם[5] הוא אינו מעכב רק אם יש כוס יברך על הכוס.

ב. עוד נפ"מ בזה אם ברכת הנישואין צריך שמחה של פנים חדשות לדעת הרמב"ם כל מה שצריך הוא בשביל הברכות שאין מברכים מי שכבר יצא ידי חובה אבל לדעת הרא"ש והתוס' הסיבה הוא משום שמחה, ונפ"מ אם יהיה שמחה ללא פנים חדשות שלדעת הרא"ש והתוס' יש לברך כמו שאין אוכלים שמרק היו שם[6]. וכן שאפילו לילה ויום מברכים[7] זה שיטת הראשונים הסוברים שתלוי בשמחה אבל המחבר שם הביא את הרמב"ם שצריך שלא יצאו ידי חובה. וכתב יש אומרים שאפילו היו בשעת החופה ושמעו אם לא אכלו שם מקרי פנים חדשות וכן פשט המנהג ולכאורה היינו משום השמחה. ובסעודה שלישית מטעם שרגילים לדרוש והדרשה הוה כפנים חדשות[8]. ומשום זה גם הרמב"ם הקפיד שלא יהיה החתן מברך כיון שלפי דעתו הברכות אינן שירה על היין אלא שמברכים את החתן והכלה.

ג. כאשר הולכים לבית אחר שהם נמצאים שם כל הזמן לכו"ע הוה ליה כמו בית חתנים, אבל רק כאשר אין דעתם לחזור אבל אם דעתם לחזור שוב המקום שבאו לשם אי אפשר לברך כיון שאינו מקום בית חתנים[9], אבל להלכה האריך הט"ז[10] לומר אפשר לברך כפי המנהג בזמנינו, ויש לקיים את דבריו שבזמנינו אין מושג בכלל של בית חתנים ועיקר השמחה שלהם הוא כמקובל לעשות להם סעודות מיוחדות להם ושמחים הרבה שם, ולכן אפשר לברך גם בזמן הזה לכו"ע ברכת חתנים עם שהשמחה במעונו[11].

ד. ברכת חתנים של אלמון ואלמנה הוא יום אחד למרות ששמחים שלשה ימים, וזה מתאים לדברי הרמב"ם שאין צריך שמחה בשביל ברכת חתנים ולכן אף שהשמחה שלהם שלשה ימים מ"מ ברכת חתנים יום אחד והרשב"א פירש לדעתו שהברכת חתנים הוה משום השמחה דשמחת הלב הוא יום אחד והשמחה שחייב לשמח את אשתו הוא שלשה ימים, ולכן כיון שהשמחה יום אחד אין לברך אלא יום אחד[12]. אבל שהשמחה במעונו מברכים שלשה ימים[13].

ה. שמשים שאחרי הסעודה אוכלים נחלקו אם מברכים ברכת חתנים או לא, והשו"ע כתב שמסתבר לומר משברכים והט"ז תמה בזה דאדרבה מסבתר לומר שאין מברכים וכ"ש שיש לומר ספק ברכות להקל[14].

במינים והצדוקים של זמנינו

במכתב מאת גדולי ישראל שליט"א התריעו מפני מין ואפיקורס של זמנינו שפועל בעיקר בכתיבת עלונו הידוע למסית ומדיח ומקרר את כל המקובל לנו מדורי דורות. 'אז נדברו' שדנו אותו לשריפה ולהרחקה מכל מקום. והכתיבה הוא מכשיר שמשפיע ביותר על האדם והוא נמצא לידו כל הזמן ולפעמים הוא יותר משפיע מאשר דיבור ע"פ שהרי אין יכול לחזור על הדברים עצמם ולאט משתכח אבל הכתוב יכול להיות כל הזמן ומול עיניו וזה יכול להשפיע מילה כתובה פעמים יותר מאשר דברים בע"פ. ולא פלא שחוזים ירידה בישיבות בהתמדה ובהעמקת התורה הכל בא מקרירות שמובילים אותם והעלון הידוע הזה לשימצה מסתובב בתוך הישיבות מכניס את האוירה הרחובית ואפיקורסות וחוסר האמונה והקדושה ברבותינו זצ"ל ואפילו בתנאים והאמוראים עפ"ל מסיר מאיתנו את כל קדושת העבר שלנו ומשתדל בכל כוחו ליצור אוירה חדשה של קרירות וחוסר קדושה. ואם לא נלחם בתופעה הזאת מי יודע מה יקרה.

ספרי מינים נושרים מחיקו

וידוע הוא מש"כ בגמרא בחגיגה טו: אמרו עליו על אחר, בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו. וברבינו חננאל - דלא פסק זמר יווני מביתו ובשעה שהיה עומד מבהמ"ד הרבה ספרי מינין היו נושרין מחיקו ויצא לתרבות רעה.

ובספר משנה שכיר - מועדים מאמר האמונה דרשת שביעי של פסח ביסוד האמונה מעתיק מכתב מאת השפ"א ז"ל.

חטאת הכתבנים הכופרים המלעיגים בכל קודש ומלעיבים במלאכי ה' הלא היא כתובה בתוה"ק ונאמר ונשנית במקומות רבות, וכש"כ המסיתים ומדיחים בספריהם הטמאים שגיהנם כלה והם אינם כלים, אבל אין אנו באים לדון הזדים החוטאים בנפשותם רק על היוצא מטמא טמא על ספרי מינים המטמאים במגע ובמשא וכל הנוגע בהם לא ינקה ויורדים חיים שאולה ר"ל. על כן הנני קורא לכם אחינו בשרנו בני ישראל, זרע אברהם יצחק ויעקב שבאו באש ובמים בעד תוה"ק, חדלו לכם מקרוא בספריהם המלאים דברי מינות וכפירה. ואל יטעה אתכם יצריכם שנחוץ לכם לדעת חדשות או עניני מסחר, כי הוא מעצת היצה"ר והבאים עליכם במחתרת. ואם אבותינו הקדושים פשטו צוארם נשחטו ונהרגו ומאסו בחייהם בעד קדוש

---

[5] אישות פ"י ה"ד והובא בבית שמואל סב סק"ב והרא"ש כתב פ"א סימן טז שהוא מעכב.

[6] הובא ברמ"א סעי ז והיינו אע"ג שאין יוצאים ידי חובה.

[7] ולהלכה כתב הבית שמואל שם סק"ט שאין פוסקים כן.

[8] רמ"א סעיף ח ובפת"ש סקטז שהרמ"ע מפאנו סימן מ שהסעודה שלישית נמי מיקרי פנים חדשות ע"פ הסוד.

[9] שו"ע סעיף י

[10] סק"ח

[11] והתוס' בסוכה כה: כתב שאפילו השמחה במעונו אין מברכים.

[12] רשב"א כתובות ז.

[13] שו"ע סעיף יג ומ"מ אפילו ברכת אשר ברא אין מברכים שלשה ימים והטור כת בששלה ימים שהם ימי משתה מברים אשר ברא

[14] סק"ט

שמו יתברך, קל וחומר בן בנו של קל וחומר שעלינו לוותר על הריוח שבאפשרות רחוק נצמח ע"י הקריאה בהם, הרי זה ספק ושריפת נשמה להקורא בהם, הוא ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. לבי! לבי! לחללי ישראל שנפלו שדוד בחרבם הקשה אשר כחץ שחוט לשונם, האומרים שפתינו אתנו מי אדון לנו. בטוח אני בעם קדוש כי יטו אוזן קשבת לדברינו ולהכיר הבור אשר כרו להם, ואלו אשר נפלו בשגגה במכמרותיהם ישובון אל ה' אלוקי ישראל ותוה"ק בכל לבבם ונפשם. וממעון קדשו ישפות שלום לעמו ישראל מעתה ועד עולם.

נאם הקטן ארי' ליב מפק"ק גור. מוצש"ק בראשית כ"ה תשרי תרס"ג, [עכלה"ק].

ויש צדוקים גמורים בזמנינו

והנה בסוכה מח: מעשה בצדוקי אחד שניסך ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן ואותו היום נפגמה המזבח והביאו בול של מלח וסתמוהו לא מפני שהוכשר לעבודה אלא מפני שלא יראה מזבח פגום.

למדונו חז"ל שהמעשה הזה של הצדוקי ותגובת העם למעשה הזה לרגום אותו באתרוגיהן, ורש"י מפרש שהיה זה באבנים ולא רק באתרוגים כמוש"כ שנפגמה המזבח ע"י אבנים שזרקו בו. דזהו התגובה הנכונה לעשייה האסורה הזאת. ומשמע במעשה הזה מת כמו שמבואר מתו"ד הירושלמי ביומא פרק א דף ז עמוד אתמיה אני אם יאריך אותו האיש ימים בעולם אמרו לא באו ימים קלין עד שמת וי"א יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו אית דבעי מימר היא דפרה היא דסוכה היא דיום הכפורים ר' סימון לא אמר כן אלא אי דפרה ודסוכה חד ודכפורים חד או דפרה ודכפורים חד ודסוכה חד מ"ד לא באו ימים קלים עד שמת תלתיהון עבד מ"ד יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל יצאת מתוך מצחו כמ"ד אי דפרה ודסוכה חד ודכפורים חד או דפרה ודכפורים חד ודסוכה חד צווחה עליהן העזרה צאו מיכן בני עלי טימאתם בית אלהינו. אם כן הרגימה בזה הרגה אותו. בזה שחז"ל הביאו את המימרא הזאת בא לומר שהוא שבח והודאה להקב"ה שכך קרה וכמו שמשמע כן בירושלמי הנ"ל.

והנה במימרא דבתר הכי בגמרא מח: הגמרא מאריכה בדברי הנהו תרי מיני, חד שמיה ששון וחד שמיה שמחה, אמר ליה ששון לשמחה: אנא עדיפנא מינך, דכתיב ששון ושמחה ישיגו וגו'. – וכל זה מעורר תמיה במש"כ בגמרא דברי הבל שאמרו אותם מינים וכשהשתמשו בפסוקים אלו בכדי להקניט אחד את השני. כמוש"כ המהרש"א בח"א כן דרך המינים לפרש הכתובים על עצמם לפי סכלותם והבלם כמ"ש בזה בר"פ כ"ה ותשובתן בצדן גם לפי טעותן וכו' ונראה בביאור הדברים, כי דרך המינים הוא ללכת לפי רצונם ולא לפי השכל והדעת, ובתחילה מעוררים שאלות כדי לגרום ספק וכל כוונתם הוא לפסול ולהדיח, ומכיון שהתחילו ממשיכים גם בדברי שטות והבל ומסבירים את הפסוקים מבלי משים בדרך שכל שומע מעורר דבריהם גיחוך וצחוק והם אינם שמים על לב. וזהו מה שרצו חז"ל לומר שיש השגחת הקב"ה על אותם מינים שככל שמתגברים במינותם טיפשותם גדל עד שכולם יודעים ורואים את השטות הניכרת והם ממשיכים בשלהם, עד שכולם מתרחקים מהם ולא משום שהם מוקצה מחמת מיאוס אלא במה שכולם רואים את סכלותם וטפשותם שדבקים בדברי שטות והבל. שכל בעל שכל מועט מבין שהם דברי שטות והם אינם שמים על לב.

בזמן האחרון התגלו בקרב הציבור החרדי מסכילים כאלו, שכבר רואים את טפשותם והבל דעתם אשר מרחיק כל אחד מהם, אבל מכיון שתחילת טפשותם התחיל בלעורר ספיקות בדברים שבאמת הם עמוקים ואותם בעלי שכל של שטחיות אינם יכולים ואף צעירים שעדיין מוחם לא הבשיל אינם יכולים לענות, הדבר יכול להיות סכנה גדולה לצעירים שבתוכינו ולכן צריכים להוקיע ולזלזל בהם ולצחוק עליהם ועל זה נאמר ליצנותא דעבודה זרה שיש בהו מצוה. ומה כואב הוא הדבר שמכיון שכלפי חוץ נראים ידענים ותלמידי חכמים מכיון שהדבר הזה יכול להיות גם למי שיודע הרבה ולמד הרבה אבל הוא שטחי ואינו למדן ולעולם לא היה לו טעם בלימוד ולכן תמיד התעניין בדבר שיוכל להתבטאות ולהראות שהוא חכם, כי בלמדנות אינו יכול ובניתוח סוגיות לעומקם אינו מסוגל רק מסוגל לזלזל בדברי הגמרא ולשאול שאלות שכל ילד שואל וגם אינו יכול לענות, ומדבר בעיקר לצעירים ולשיטחיים, וכלפיהם שהם באמת תמימים ואינם אשמים בחוסר כשרונותיהם, וצריכים להלחם בהם כיון שכאשר אדם מזלזל בהדבר הכי יקר היא התורה שבעל פה, הרי הכל נאבד והיצר חוגג ומיד מביא תחליפים שיוכל לעבור עבירות וזהו השטן של ההשכלה שהתחיל במנדלסון שר"י שהיה נראה ת"ח ולכן היה לו כח השפעה ובשאלותיו באפיקורסות שלו הצליח לסחוף אחריו את כל השטחיים והתמימים.

והרמבם בהלכות חובל ומזיק פרק א כתב את הדבר הידוע מאוד לדוגמא בעצם לכל מה שמקובל אצלנו בהלכות מפי חז"ל וכתב כך פ"א מהלכות חובל ומזיק הלכה ד -וכן זה שנאמר בחובל בחבירו ומזיקו לא תחוס עינך שלא תחוס בתשלומין שמא תאמר עני הוא זה ושלא בכוונה חבל בו ארחמנו לכך נאמר לא תחוס עינך. הלכה ה ומנין שזה שנאמר באיברים עין תחת עין וכו' תשלומין הוא, שנאמר +משפטים כ"א כ"ה+ חבורה תחת חבורה ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרוף וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא, הא למדת שתחת שנאמר בחבורה תשלומין, והוא הדין לתחת הנאמר בעין ובשאר איברים. הלכה ו **אף על פי שדברים אלו נראים מענין תורה שבכתב כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בידינו וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו.**

ויהסוד הפשוט הזה שהכל הוא הלל"מ מנסה אחד מהאפיקורסים של זמנינו לקעקע בטפשותו והאוילות שלו ויש הבעלי שכל קצר שאינם יודעים מאומה וחסרים בכל אמונה וידיעת התורה והם כילדים צעירים שאינם רוצים לשמוע מרבותיהם רוצים לסתום את העינים ואת השכל ולשמוע את דברי המשני וכופרים וכאילו ראש פתוח ללא הבנה מוקדמת, וכל זה הוא טפשות שצריכים לעקור אותה את אותה אפיקורסות מהשורש. ולהלחם נגדה.

לדאבונינו חלק מהציבור החרדי שיודע את הסכנה הגדולה הזאת אבל ידיו קשורות בעבותות המפלגתיות, כי כדי לצרף לעצמם יותר ויותר אנשים והם להוטים להתגבר על החולקים עליהם בדרכם לכן מקרבים כל צרוע וכל זב למחניהם, הראשון מתוכם הוא

מורגנשטרן בעיריית בני ברק שהוא משכיל מושלם, והמפלגת שנמצא בתוכה ששייכת לציבור החרדי והקימה מרן רבינו הגרא"מ ש"ך זצוקלה"ה אבל הצליחה מעשה שטן להוריד את המפלגה הזאת לפאתי שחת ולחנפנות יוצאת מן הרגיל כדי להגדיל את הציבור שלהם ואז להוריד את כל הרמה הרוחנית, וכך נמשך הדבר לחיים ולדר, ולפייבלזון, עינבל, וכל הרשעים עמי הארץ הללו, שאין להם שום שייכות לעמקות וניתוח תלמודי וכל כוחם הוא בליצנות ובדברי אפיקורסות, וזאת מגלה לנו הגמרא תשמעו את פירושם ודבריהם בדברי תורה ותבינו איזה רמה הם נמצאים לאיזה תחתית הם מגיעים. ואז תוכלו להסביר לצעירים למה להתרחק מהם כי הם אנשים בלי רמה ללא שכל וללא אינטלגנציה תלמודית הכל הוא רק הבל ורעות רוח בלון נפוח עם הרבה אויר.

אנו נמצאים בערב ר"ה יום הדין וחותמו של הקב"ה אמת, ובתפילה אנו מסיימים וטהר לבנו לעבדך באמת כי אתה אלוקים אמת ודברך אמת וקים לעד, הגיע הזמן להתעורר ולחשוב אמת ולא להסחף אחרי רצונות זרים של שליטה וכבוד ודברים אחרים שיש בהם רצון לנהנתנות ולשחרור מהמסגרת התורנית המשעבדת אותם כל כך לא לנהוג כמו החילונים. אבל עכשיו הגיע רגעי אמת שכל העננים שמפזרים הרשעים מתפזר ונמוג רואים מה צריכים לעשות איך לחשוב הגיע הזמן עכשיו ערב ר"ה וכל אחד יכול להתעורר ולא להסחף אחרי דעות משונות שלא שערום אבותינו. כמה השתדל רבינו הגדול הגרא"מ ש"ך זצוק"ל להכניס השקפה נכונה, וכידוע שמרן המשגיח רבי יחזקאל זצוק"ל היה אומר שמי שאינו למדן ועמקן אינו יכול להיות בעל השקפה נכונה. וזה אנו רואים מול העיניים, כיצד אנשים דלים בלמדנות בהבנה הם שולטים על הציבור ומובילים אותו כיצד יתכן שאחד כמו פולק עם העלון שלו 'אז נדברו' שנוסחיו ודעתו מעוררים בחילה אינם נדחים ולא נזרקים לאשפתות. הרי זה מראה על דלות המחשבה. אבל ברוך השם שישנו ציבור גדול שאינם יכולים להראות את דעתם אבל בהחלט חושבים את הנכון ומקיימים בזה וטהר לבנו לעבדך באמת יזכנו השי"ת שיתגלה מלכותו יתברך באמת במהרה אמן.

בענין הספר המפוקפק 'קול התור'

בימים האחרונים הוציאו עוד הפעם את הספק קול התור, עם הגהות ממי שנראה חרדי, אם כי נושב מתוך הספר לאומיות וציונות והספר קול התור הוא ספר שלא נדפס בזמן תלמידי הגר"א הגר"מ שקלובר זצ"ל ויצא הספר בשנים האחרונות וזה עצמו מעורר תמיהות וכבר ערערו על זה והספר הזה לא התקבל בציבור החרדי לגמרי והדתיים לאומים מחבבים ספר זה מאוד, וזה עצמו מורה שלא מקדושה זה בא הרי הציונות כל כולה רואים שהוא כח הסטרא אחרא שבא לעולם להעביר מליוני יהודיים על דתם ולהופכם לחילוניים, רק שהצליחה כח הקדושה להביא לכאן לארץ ישראל גדולי עולם שיצילו את המעט מן המרובה לקדושה ולטהרה. אבל הסטרא אחרא השתלטה על האפשרות הזאת להשלטת הקדושה בארץ ישראל והשליטו את טומאתם. אבל לומר שמדינת הטומאה הזאת היא אתחלתא דגאולתא וכיום שרואים במוחש את המלחמת עולם שמנהלים נגד כל דבר שבקדושה גם כשהוא משולל הגיון לגמרי שלא העיזו החילונים שלפני שנים לעשות מעיזים רשעים אלו לומר בגלוי ולעשות בגלוי, ולהלחם נגד הציבור הקבוע כבר כאן לעקרו ולהשמידו בכל כוחם, ולא יצלח. וצריכים אנו להתפלל בכח כוחינו להעביר ממשלת זדון מן הארץ. לא שנא אם הוא ממשלת ימין או ממשלת שמאל שניהם באים לעקור ובמיוחד הדתים לאומים שהפכו את היהדות אצלם למין תחביב וכל אחד לפי דעתו כאילו זהו המלצות ולא חובת חיים. זהו רפורמים הרגילים שהיו פעם והראיה הוא מבניהם ומדעותיהם לא שנא הדור הצעיר לא שנא הדור המבוגר שלהם שגם דוגל בכל אחד והאמת שלו זהו דעותיהם האמתיות. ובזמנינו הצליחה הטומאה להחדיר בתוכינו גם בעלי תשובה שלא חזרו לגמרי בתשובה ונשאר בהם את הדעות והתחושות של חילונים ואפיקורסים, ומתרגמים כעת שהם בלבוש חרדי את הכל להיות בדרך זו ואף את התורה מנסים לשנות וכבר כתב ביעבץ שעל העמי הארץ הללו, כתוב בגמרא בחגיגה שהקבה בוכה עליהם שאלו שאין בידם לעסוק בתורה ועוסקים, דהיינו שהם צריכים להתבטל ולא ללמוד כי כשילמדו יפרשו את התורה לפי דעתם ויעשו הרס וחורבן כמו שרואים היום עם עינבל ימ"ש וכל חבורתו. והדבר ניכר בכל הנסחפים לדרכים אלו כמו העלון 'אז נדברו' שגם מנסה בכל כוחו לעשות אוירה של זלזול בתורה ושחרור של חובת מצוות והאיסורים של התורה כל זה הוא דרכם והעתקת חיי המשכילים המסכילים שהרסו את עם ישראל ונשארו מעט מהרבה, וצריכים להודיע ולהוקיע את כל המחריבים הללו. ולהשאיר את צנצנת המן הטהורה.

ובהקשר לספר קול התור כבר פירסם הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בשנת תשכט ונדפס שוב בתשובות והנהגות כרך ד סימן שכח. וכך כתב שם.

הופיע בארץ ספר חדש בשם "קול התור" המיוחס לר' הלל שקלובר זצ"ל תלמיד רבינו הגר"א זצ"ל, ויסודו לבאר את סדר הגאולה, קיבוץ גלויות, ובנין ירושלים לפי שיטת הגר"א, ואם כי יש לפקפק בהרבה דברים המובאים שמה, מ"מ נראים הדברים שיש שם גם כמה דברים שאכן יצאו מפי רבינו הגר"א זצ"ל.

והנה יסוד שיטתו המתבארת שם באריכות היא, דלגאולה העתידה צריך מקודם אתערותא דלתתא, דהיינו לבוא לארצינו הקדושה ולעסוק שם בתורה ותפילה ובעבודת הבורא ית"ש בכוונות מיוחדות שמסר רבינו הגר"א זצ"ל לתלמידיו, ומפרש שבכל בית ובית ממש שבונין בא"י באופן זה מקרבין בכך את הגאולה, והעיקר הוא לגור בירושלים עיה"ק דוקא וללחום שם נגד הס"מ, שפרש כנפיו ר"ל בעיר הקודש, ואין רצונו של הס"מ בשום קדושה שם וגורם עיכובים להמבקש לעלות לירושלים ולא"י, אבל יש להתגבר על כל המכשולים ולעלות שמה, ולדעתו בגאולה כזו באופן טבעי דהיינו להתיישב בארץ ברשות העכו"ם ששולטים כבימי כורש, כובשים בית אחר בית מהס"מ לכח קדושה, ובזה מתגלה לן בחינת משיח בן יוסף, וניצלין בזה מגוג ומגוג ונגיע בזה לנסים גלויים ולתקופת משיח בן דוד.

ורב אחד שהדפיס את הספר הנ"ל עם הגהות וספר משלו, מטשטש ומערבב את הדברים עד שלדעתו רבינו אור העולם הגר"א זצ"ל היה "לאומי" שדרש לעמול ולפעול למען מדינה עצמאית, והענין החל בכיבוש ירושלים ובמלחמת ששת הימים ואסור לסגת

מהגבולות וכו', וכביכול את הכל מוצא בתוך ספר הזה, ולדעתו מעכשיו מי יבוא אחרי רבינו הגר"א זצ"ל לחלוק ח"ו על דברי קדשו.

והנה העלים עין שבספר "קול התור" גופא מפורש שלא כדבריו ואעתיק כאן כמה דוגמאות:

א) בריש פרק שני כותב "ולכן המלחמה בערב רב היא המלחמה הכי קשה ומרה, ועלינו להתגבר בכל שארית כחינו במלחמה זו, וכל מי שאינו עוסק בפועל במלחמה נגד הערב רב נעשה ממילא שותף לקליפת הערב רב, ויהיה מי שיהיה מוטב לו שלא נברא, עיקר כח הערב רב הוא בשערי ירושלים" וכו'.

ב) בריש פ"ה כותב "את כל זאת חובה עלינו לדעת ולהבין מראש בעבודתינו הקדושה למען קיבוץ גלויות ובנין ירושלים, לדעת מראש שבמדה שעבודה הקדושה הזאת תגדל, [כך יגדל] ויגבר הסט"א להפריע ולהכשיל בנשקו העיקרי שהוא עקירת האמת וכו' ואנחנו נדע כיצד להילחם נגדו בזה לעומת זה וכו' ועל ידי גאולת האמת וקידוש ש"ש וזה נכלל בכוונת הפסוק מלחמה לה' בעמלק מדור דור".

ג) בפרק ראשון מביא להדיא שהגאולה תלויה בלימוד חכמת הקבלה ועל ידי זה תתגלה קימעא קימעא תורת משיח צדקינו והיא תורת ארץ ישראל.

ד) בפ"א שם - קיבוץ גלויות תלוי בזכות קיום מצוות התלויות בארץ, ותכלית עבודתינו בקיבוץ גלויות היא להעביר כח הטומאה מהארץ ולהעלות כנסת ישראל מעפרא וכו'.

ה) בפ"ג שם מפרש שלאלה מתלמידיו שראה הגר"א זצ"ל בהם סימנים מובהקים שהם ראויים ורצונם חזק לעלות לקודש גילה להם הרמזים וכו' הרי דבעי סימנים מובהקים שהם ראויים וגם רצונם חזק.

וכתב שם בתשובות והנהגות כרך ד סימן שכח עוד - והנה ברצוני להדגיש קודם שעיקר אמיתת הספר "קול התור" רפיא בידן, ויש להסתפק טובא באמיתת הדברים, ואם הכל אכן יצא מפי רבינו הלל זצ"ל תלמיד הגר"א זצ"ל, וחוששני טובא שצאצאיו שהיו דרשנים הוסיפו בו דברים, אבל לא אוכל להחליט בזה דבר, היות שאין לי הכתב יד, ועצם הדבר שתלמידי הגר"א זצ"ל בגולה שלא זזו מביתו של הגר"א זצ"ל לא שמעו מפיו מכל זה מאומה אומר דרשוני, וגם הא דנאמן ביתו הגר"ח מוולז'ין זצ"ל לא ידע וסיפר מזה מאומה מעורר חשד, וכן יש דברים בענין הגאולה שמקובל מפיו להיפך, אבל אני דן גם לפי הספר שפירסם, שמ"מ נראה בעליל שהמו"ל היפך לגמרי את כל כוונת הספר כדי להשביע את רצונו לחשוב שאנו היום, בעצם העובדה שיש לנו מדינה עצמאית, בשלב מתקדם דגאולתינו וכמו שנבאר להלן.

והאמת שדבריו מופרכין מיניה וביה, שאם באמת דעת רבינו הגר"א זצ"ל כדברי המחבר, שמשנת ת"ק עד תש"נ הם אתחלתא דגאולה, ויש לפעול לריבוי עולים שבזה משתלמת והולכת הגאולה, למה לא עודד אלא את המיוחדים שבתלמידיו, ולא עודד את כל בית ישראל לעלות, ואפילו רובא דרובא דתלמידיו ובני ביתו לא עלו, ואם לדעתו משנת ת"ק זהו הדרך להביא הגאולה, הלוא אם בכך נביא ונקרב את המשיח, הוה ליה להרעיש עולמות ולצעוק לכל בית ישראל לעלות ארצה שבזה יביאו את המשיח, רק האמת היא שבדק ומצא מי ראוי לעלות, ולהם בלבד ציוה לעלות ולתקן לגרש הס"מ מהארץ, ובמיוחד מעיר הקודש, ולפי המחבר "קול התור" בקי היה בשורש נשמה של כל אחד מישראל, ומצא בתורתינו הקדושה עצמו רמז לשמו וקורותיו של כל אחד, ומי כמוהו לידע ולהורות מי ראוי וצריך לעלות ארצה לעסוק כאן בדרך הטבע, והיינו במעשה בני אדם, בהרחבת הקדושה ובבחינת משיח בן יוסף להכין הדרך למשיח בן דוד.

ושיטת רבינו הגר"א זצ"ל לדעת "קול התור" היא מקורית ביותר, והיינו לדעתו אילו זכינו והיתה באה הגאולה מסיטרא דימין והיינו "אחישנה" לא היה צריך אז שום אתערותא דלתתא, אבל מאחר שלא זכינו לכך, ואנו עומדים כבר על סף עיתו של משיח צדקינו היאך שיהיה, אף שהשמאל גבר ר"ל ושולט, מצא לנכון לשלוח שלוחים מיוחדים בעלי עבודה לגור בארץ הקודש ולתקן שם כמה תיקונים. ובהרחבת הקדושה כה"ג תהא אתחלתא דגאולה שנגרש את הס"מ מארץ הקודש, ונקרב בכך הגאולה, וזהו בחינת משיח בן יוסף, בעבודתינו ברבוי יחידי סגולה במקום משכן הס"מ לגרשו ולסלקו, ובזה נוכל להקל ממלחמת גוג ומגוג וצער חבלי משיח. ומשנת תק"נ מצא לנכון לעורר בהאי עבודה גם בארץ הקודש, להכין בכך הגאולה בגדר משיח בן יוסף, ואשרינו אם נזכה גם בזמנינו היום להמשיך בעבודת משיח בן יוסף, ע"י צדיקים ולומדי תורה בהכנות וסגולות הראויים לכך.

אמנם מחבר דילן תפס בהבנתו דרך אחרת, וכאילו גם בביאת הס"מ גופא ר"ל מקרבים את הגאולה לדעת הגר"א זצ"ל, והיינו בהקמת שלטון שמיאנו בתוקף להזכיר שם אלקינו ית"ש בהקמתו, והם בעצמם הלוא מודים בעו"ה שאינם קשורים ואין רצונם לחוקק כלל כתורתינו הקדושה. והדבר משונה שהיאך נימא שבזה לשיטת הגר"א זצ"ל היא הדרך לגאולתינו, ולא ידע המחבר מה שידוע לכל בר בי רב, ומפורש בספר "קול התור" עצמו כמה וכמה פעמים, שדוקא בעבודה נגד הס"מ ובחיזוק האמונה מקרבים את הגאולה והוה אתחלתא דגאולה, וזהו דרך משיח בן יוסף, ליחידי סגולה שזכו לשבע מדות הנחוצות להאי תיקון וכמבואר להדיא בדבריו.

וב"קול התור" (בפ"א) מסביר עוד שכל עבודת קיבוץ גלויות, בנין ירושלים והרחבת יישוב ארץ ישראל להחזרת השכינה, כל עיקר העבודה וכל פרטיה ופרטי פרטיה נאחזים ביעודו ותפקידו של משיח דאתחלתא, דהיינו משיח הראשון משיח בן יוסף שהוא הכח הנסיי המסייע לכל פעולה הנעשית באתערותא דלתתא בדרך הטבע, וכוונתו מבואר שאנו בדרך הטבע פועלים בקנ"ו תכונות דמשיח בן יוסף באתערותא דלתתא ברשיון האומות כמ"ש, והקב"ה ברחמיו כשיגיע הזמן יביא משיח בן דוד בדרך נס. ולפי הספר נראה שדעתו לחזק מצות יישוב ארץ ישראל אפילו לקנין וחזקה כמשמעו, ובלבד שהכוונה רק לחיי קדושה. (אבל נראה כמ"ש לעיל שהכת"י אינו בנמצא ואיזה נכד ראה ופירסם ממה שרשם לעצמו ואינו מדוייק כלל).

וממרן הגאון דבריסק זצ"ל שמעתי, דמי שאומר שכעת בארץ ישראל אין שיעבוד מלכיות, כופר הוא בחז"ל שאמרו אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות לבד, ואי נימא היום בארץ

ישראל קיבוץ גלויות ואין שיעבוד מלכיות, הלוא זהו כבר משיח, וע"כ שתחת מלכות עם מינות הוא עדיין שיעבוד מלכיות, וקיבוץ גלויות נחשב רק "וקבצנו מן הגויים להודות לשם קדשך" דוקא.

והוא מוסיף והולך ממדריגה למדריגה, ולדעתו הגר"א זצ"ל נתכוון במה שאמר למיוחדים שבתלמידיו לא לאחר את המועד, כי בהר ציון תהיה פליטה, רק לעשות בקיבוץ גליות כהנ"ל, מפרש המחבר שלנו שרמז להם על השואה האיומה שבדורינו שנהרגו במיתות משונות ואכזריות ששת מליון יהודים ובהר ציון תהיה פליטה, וכאילו בזמנו בכה וזירזם לכך מפני החורבן שיהא מאה וחמשים שנה אחר כך, ולא פירש בפשיטות שכוונת רבינו זצ"ל לזרז את תלמידיו יום יום לא לאחר את המועד, שמא לא יזכו לעלות כלל ח"ו, ובציון ובירושלים תהיה פליטה באחרית הימים, ולדעתו בכחם להחליש את כח הס"מ ולכן זירזם לעלות, ולאלו וכיוצא בהם שעוסקים בקיבוץ גלויות בדרך הקדושה וכאתחלתא דגאולה בקדושה, לא יאונה כל און רק בהר ציון יזכו לפליטה לעולמים.

ואני שמעתי מגדול אחד זצ"ל שאמר על אלו שמטילים אשמת השואה בהגדולים שלא ציוו לעלות ארצה, שבעצם עיקר כוונתם לדבר ח"ו סרה על מלכו של עולם, שהוא עילת העילות וסיבת כל הסיבות, היאך הניח שואה כי האי, אבל מתביישים לדבר עליו, וע"כ בחרו לדבר בקדושיו, והאמת שאנחנו לא מבינים כלל את דרכי ה' אפילו בענייני הפרט, למה אחד עני ואחד עשיר, אחד בריא ואחד חולה, לאחד יש ילדים ולאחד אין ילדים, לאחד טוב ולאחר הצדיק ממנו רע, וכ"ש משפטיו בדור האחרון לכל ציבור בית ישראל שהם בעו"ה תהום רבה, אי אפשר לנו להבין בשכלינו, ונחכה עד שיבוא שילה ונראה בעינינו שהצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט.

ועכשיו נציין עוד, שבתקופה מסויימת עוד לפני קום התנועה הציונית כלל, נחלקו גדולי עולם זצ"ל בעיקר מצות יישוב הארץ בזמן הזה, רוב גאוני ליטא ופולין החזיקו ועודדו מאד התיישבות בארץ וגם עבודה בשדות וכרמים, ובלבד שתהא בקדושה ובשמירת המצוות, וללחום נגד כוחות הטומאה בכל תוקף ועוז, ומאידך גיסא היו כמה גדולים שלדעתם היום בגלותינו, ארץ הקודש אינו מקום עבודה ומלאכה, וראוי לייחדה אך ורק לעבודת ה' בקדושה בתורה ויראת ה' טהורה, ובארה"ק הגה"ק הגרי"ל דסקין זצ"ל והגרי"ח זוננפלד זצ"ל, וכן החפץ חיים זצ"ל, והרבה אדמו"רים תמכו בהתלהבות גם ברעיון התיישבות אבל בדרך שביארנו דוקא, ולפי "קול התור" נראה שגם דעת רבינו הגר"א זצ"ל בעד התרחבות בקדושה בכל אופן, גם בקנין בתים ושדות, ובלבד שתהא בקדושה, ואולי ממנו קיבלו תלמידיו את ההשראה לשיטה זו, ומאידך גיסא היו קצת רבנים וצדיקים בעיקר מאונגרין וגאליציה שהתנגדו ובחרו בדרך השניה. ובספר "תיקון עולם" מביא באריכות מכת"י כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש רבי יוסף יצחק שנייאורסון זצ"ל שהוא גם מתנגד לעודד ולתמוך בבנין הארץ, ועל רבני ישראל והאדמו"רים לעסוק רק בישיבות ות"ת בארץ ובגולה, ולרוב התמיהה המחבר שלנו מביא כאילו האדמו"ר זצ"ל הוא מאלו שסוברים שהמדינה היא אתחלתא דגאולה.

ואין ברצונינו כאן להרחיב בזה הדיבור, שמכמה בחינות נשתנה היום המצב מהקצה אל הקצה, שמחד גיסא מצב הפרנסה והכלכלה היום בארצינו הקדושה ב"ה קל יותר, ויש ב"ה הרבה מרכזי תורה וקדושה, ומאידך גיסא לפעמים עלולים כאן להימשך אחר הרשעים ויש בזה הרבה נסיונות, ובזמנינו כל החלטה בזה אם לעלות או לא לעלות, עלול להיות קשור בפיקוח נפש ח"ו, וכל אחד מחליט כפי גודל כיסופי נפשו, ולפי המקום שקשור שם יותר לחיי קדושה ולשמירת תורתינו הקדושה, והעיקר בזה שלא לתור אחר לבבו שגאולתינו העתידה כבר נגמרת והולכת בזה לבד שיש לנו היום ממשלה חילונית עצמאית.

והנה המו"ל טוען שמצא כתב יד נוסף מתלמידי רבינו הגר"א זצ"ל שכתבו בו כאילו עד שנת תש"נ הבעל"ט הגאולה היא טבעית ומאז והלאה יהיה בדרך נס, ואני מאמין שאין זה מתורת רבינו זצ"ל ולא מתלמידיו, והגר"א זצ"ל השביע למי שמבין מדבריו הקץ דבן דוד שלא לגלות, וכן בשאר הענינים לא גילה זמנים. ואנו מצפים כל יום ויום ממש לישועה דרך נס, והקב"ה שהוא בעל הרחמים ומכיר צערינו בגלותינו יחיש גאולתינו וירחם עלינו, וסדרי הגאולה או הזמן לא קבלנו בדיוק. ומי שיודע לא מספר ומי שמספר לא יודע. וכן אנחנו לא נכניס עצמנו לקבוע אם מלחמת גוג ומגוג היא לפני משיח או אחריו, דבר אשר הנשר הגדול הרמב"ם בסוף הלכות מלכים לא הכריע בזה, וכן אם מלכות אדום או ישמעאל יתגברו, והסדר היאך ינקום ה' נקמתו מהעמים אשר ציערו את בית ישראל ושתקו בצרתם, בכל זה דרכי ה' נסתרות, ואנחנו נמשיך בדרך חז"ל "מה יעשה אדם בחבלי משיח יעסוק בתורה ובגמילות חסדים", וגם פה בארץ הקודש נרחיב בס"ד את גבולי הקדושה, ובזה ניצל ממלחמת גוג ומגוג ומצער חבלי משיח וכמבואר ב"קול התור", שבזה אנו עוסקים באתחלתא דגאולה.

[ובעיקר רעיון זה לדמות שיש לשלטון הערב רב שייכות לגאולתינו, ראה במה שהבאנו בח"ב סימן ק"מ ממרן הגריז"ס זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] שהאריך לברר שהוא עוון חמור מאוד וביסס הדברים היטב ע"ש].

ולע"ד ביארתי בזאת היטב את שיטת רבינו הגר"א זצ"ל, שעלינו לעסוק היום באתחלתא דגאולה, והיינו בהרחבת הקדושה בכל פינה ופינה בארצינו הקדושה ובמיוחד ללחום נגד הס"מ ובפרט בעיר הקודש, וזהו זכות גדולה מאד גם לאחינו שבגולה לעזור לנו בזה, ולשיטת רבינו הגר"א זצ"ל זהו סגולה נפלאה להם ולנו להקל בכך מייסורי חבלי משיח בארץ ובגולה, וכולנו נלחם יחד נגד הס"מ שמתחזק והולך בארצינו הקדושה עד שמגיע לשערי כותל המערבי וכמבואר להדיא בספר "קול התור", ואם נעבוד במסירות נפש, ה' יהיה בעזרינו ונזכה בקרוב למשיח צדקינו אמן. ע"כ.

אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואף על פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא! כ"ז פרסמנו בשנת תשכ"ט (סמוך למלחמת ששת הימים) כשהקהל הרחב עדיין התלהב שמדינת ישראל היא כביכול הגאולה, או אתחלתא דגאולה, ולא ראו ולא הבינו שמלכות שמחקה בזדון שם ה' בהקמתה, וכל חוקיה הם כחוקי עכו"ם ולא כחוקי תורתינו הקדושה, לא נוכל לקבל שזו היא גאולתינו העתידה וקיבוץ גלויות עם נסים כיום שנברא בו שמים וארץ, רק אדרבא הכל נסיונות מאת הבורא ית"ש שגזר לנסות אותנו דוקא בארץ קדשו, ורק דרך המדינה יכלו יהודים לבוא לכאן ולהתנסות, אחרי שנתאפשר לכל יהודי לבוא.

והנה האמת שעבודה זרה זו של כחי ועוצם ידי, שטימאו בה את שם ה', בס"ד פוחתת והולכת מעת שלא הצליחו להראות כחם ב"מלחמת יום הכפורים", וכ"ש אח"כ כשהערביים, במרד של אבנים לבד, גרמו הרס ופחד ואימה בכל הארץ, ומתקרבים אנו לזמן שנבין שרק הקדוש ברוך הוא לבד יושיע אותנו ואין עוד.

והמצב בארץ ישראל הוא נורא, הביאו לכאן כמליון רוסיים והכניסום בחזקת יהודים, בשעה שרובם אינם יהודים כלל, ומי יודע בעת צרה ר"ל מה יהיה אז עמהם אם לא כנגדנו יעמודו, וכן גיירו אלפי גרים בלי קבלת מצוות כדין והתערבו בינינו, ואנו לא הרמנו קול מחאה כראוי, וכן מפטמים ילדי ישראל במינות עד ששמונים אחוז מילדי ישראל לא יודעים להגיד שמע ישראל, ובארץ ובגולה כולה מתחילה ר"ל השנאה לעם ישראל לחזור, ובכל עת וזמן עלולה ח"ו שנאה זו להתפשט, ואין אנו מרגישים מצבינו, וסוגרים אנו את העינים לא לראות ומסתפקים בכך.

ובשעתו, כפי שנראה בקונטרס הנ"ל, רצה רבינו הגר"א זצ"ל למנוע את כוחות הס"מ לשלוט בארץ הקודש, וביקש מהמיוחדים מתלמידיו שיסעו לארץ ישראל ויילחמו נגד השטן שרצונו לאחוז במקום הקדוש, ואמר שמי שאינו לוחם נגדם הוא מהם, אבל החמצנו את ההזדמנות, וחורבן אחרי חורבן עברה יהדות הגולה ר"ל, עד החורבן הגדול כששפך הקדוש ברוך הוא אפו וחמתו ובהסתר שאין כמוהו, במיתות משונות ואכזריות, נפלו באירופה רוב בתי ישראל, ובנסים ממש נשארו מעט מאד, אבל בחסדי ה' ונפלאותיו התחילו חיי תורה לפרוח מחדש בארץ ישראל ובגולה, ומפך שמן קטן החתום בטהרה בחותמו של כהן גדול הלא הם יחידי סגולה מגאוני וצדיקי הדור, יצא ב"ה ציבור שומרי משמרת הקודש ומהם בעלי תשוקה עצומה, לשבת בבית ה' לעולמים בכוללים ובבתי אולפנא.

והנה עכ"פ יסוד הגר"א בזה הוא שעיקר מלחמת השם היא לאחוז בארץ הקודש, והזהיר שחובתינו להתקדש ולעבוד את ה' וללחום נגד הס"מ, ואם כי לא גילה בדקדוק את המצב שיהא היום סמוך לביאת משיח צדקינו שהשלטון עלינו הוא ממש בידם של הרשעים, הלוא קבלנו שמה שאמרו שיעקב אבינו רצה לגלות הקץ, היינו את מצבינו בקץ הגלות ובזמנינו שנהיה תחת שלטון כופרים ר"ל, והקב"ה מנע ממנו ונסתלקה ממנו שכינה, שאילו ידעו עם ישראל שאפילו כשנשוב לארצינו נצטרך עוד נסיונות, היתה מתרפה רח"ל האמונה במשך הגלות, וכן מנע מהנביאים ומצדיקי הדורות לגלות את המצב בזמן המשיח כמו מיעקב אבינו, אבל בעיקר דבריו עכ"פ גילה שהס"מ ישתוקק לשלוט בארץ הקודש, ועלינו לעמוד איתן ולהתחזק כנגדו, ונזכה לשכר מיוחד מאד בדור הזה אם נעמוד מול הנסיונות באמונה פשוטה וטהורה.

וצורת ביאת משיח צדקינו לא נתברר לנו, וכן מלחמת גוג ומגוג המבואר בתנ"ך עניינו סתום וכמו שמביא הרמב"ם בסוף הלכות מלכים, וכן אמרו שבני ישמעאל יושבי אוהלים יהיו אז עשירים ויטילו אימתם על העולם כולו ובמיוחד על עם ישראל לפני מפלתם, וכמבואר בפירוש רבי חיים ויטל זצוק"ל לשיר המעלות, אבל הכל סתום, ועלינו רק להתחזק ביראת ה' ולהתרחק מכוחות הטומאה עד שיתגלה כבוד הקדוש ברוך הוא בעולמו במהרה בימינו בקרוב!.

בהיכל הישיבה

דעת הרשב"א שנאמנות ברי משום עד אחד

הרשב"א (בהמשך הסוגיא) הביא את דברי הירושלמי ה"א דגבי מתניתין דההיא אומרת מוכת עץ אני נאמנת הדא דתימא שלא להפסידה כתובתה אבל לקיימה אינו רשאי כתב דודאי משמע שפליג אגמרא דדידן, ועיי"ש שכתב אע"פ שראה לגדולי המורים שפסקו להלכה שאינה נאמנת לענין איסור מ"מ אינו נראה, והביא ראיה לדבריו ממה שחזינן שאונס בישראל מישרי שרי ואיך משכחת ליה, דאונס בישראל הרי דילמא אמרה שנאנסה אבל אינה אלא רוצה שאין אונס ורצון אלא אחר כונת הלב ולא גרע פתח פתוח ממי שראינוה שנבעלה וצוחה ואמר אנוסה אני דנאמנת, והרי היא כחתיכה ספק חלב וספק שומן דעד אחד נאמן עליה ואע"פ שזו עדות אשה בגופה, הרי אמרינן דנאמנת כדאיתא לקמן יג: זו עדות אשה בגופה ונאמנת כדאיתא בברייתא לקמן זו היא עדות שהאשה כשירה לה כלומר לעצמה, וסוטה שנסתרה שאינה נאמנת כתב הרשב"א הטעם בזה הוא רק משום שרגלים לדבר שהרי קנא לה ונסתרה תדע לך שהרי אם נסתרה בלא קנוי אינה אסורה לבעלה ואפילו לרבי יהושע דעד כאן לא קאמר רבי יהושע שהסתירה אוסר רק לכהונה משום מעלה דיוחסין וכתב דאפשר שרק בפנויה משום מעלת יוחסין אבל אשת כהן לא משום לא מעלת ייוחסין לא פסלינן גברא ומה שמלקין על היחוד אבל לא אוסרין על היחוד. והקשה על עצמו אם כן איך למדים לכל ספק טומאה ברשות היחיד דספקו טמא אם נאמר שכל הדין של ספק טומאה בסוטה מכח רגלים לדברים והרי כל ספק טומאה אין רגלים לדבר ואיך נאמנים ליתא משום דספק טומאה בכל מקום ליכא מאן דאמר בריא שלא נטמא אבל סוטה שנסתרה דטענתה בריא אי לאו משום רגלים לדבר לא מטמאינן לה וכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה בין יש רגלים לדבר בין אין רגלים לדבר דלא אקשינהו אלא לספק שברשויות ויש בו דעת לישראל אבל לרגלים לדבר לא אקשינהו כדעת רבנן דרבי שמעון ולרבי שמעון אקשינהו לגמרי כדאיתא בריש נדה עכ"ד הרשב"א .

והנה בדברי הרשב"א יש חידוש גדול דכל ההלכה של טענת בריא אינו משום ברי ושמא ברי עדיף שהרי הזכיר רק את הדין נאמנות של חתיכה ספק חלב ספק שומן, ובזה הדין שהוא נאמן בתורת עד אחד ואף בספק סוטה כתב שהיתה צריכה להיות נאמנת מכח דין של עד אחד רק מה שלא נאמנת הוא משום רגלים לדבר. אבל לולי רגלים לדבר באמת היתה צריכה להיות נאמנת מכח הדין של עד אחד שנאמן בספק חלב ספק שומן ואף כאשר אומרת פתח פתוח מצאתי שיש בכאן ספק אם היה זה קודם שאינו תחתיו או תחתיו נאמנת לומר שלא היה תחתיו או שהיה באונס, וראיה לזה שאם לא כן איך נאמנת הבתולה לומר שהיא אנוסה הרי הוה ליה דבר

שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים ועל כרחך שבכל הי"ת שהוא ספק גמור יש בזה נאמנות של עד אחד באיסורים. ולכאורה דברי הרשב"א אמורים שלא מכח דין של ברי ושמא אלא הוא בכל מקום שיש ריעותא בחזקת אשת איש והוה ליה ספק גמור בזה אין דין של דבר שבערוה פחות משנים, ושמעתתא ו פ"ג דן בזה אם דבר שבערוה ואין חזקה אם עד אחד נאמן והביא ראיה ממש"כ בב"מ כח. דסימנים וסימנים ועד אחד יניח ואין שם מוחזקות כלל ואפ"ה אין עד אחד קם לדעות ממון אם כן אף עדות לדבר שבערוה שיליף דבר דבר ממון שאינו נאמן אבל הביא, ממש"כ בשו"ת מיימוניות הלכות אישות סי' ג דראובן שלח לשמעון לקדש ואמר הרי את מקודשת לי ושאלו אותו למה לא אמר מקודשת לראובן ואמר שזהו מה שהתכון כאשר אמר לי היינו למשלח שלו לראובן ונשבע על זה אם צריכה גט מן השליח, וכתב שראה שאינה צריכה גט וענה דכיון דאטעיה לדיבוריה ולא מקרי אתחזיק איסורא אלא היכא דאף לדברי העד בא להתיר האיסור מכאן ולהבא אבל כאשר אמר שאינה אשתו בכלל בזה אינו נחשב כאיתחזק איסורא ועד אחד נאמן על זה. משמע שדבר שבערוה מועיל בלא אתחזק. והביא שם השמעתתא גם מדברי המהרי"ק שורש עב דמן הדין יש לנו לומר שאשה נאמנת לומר מת בעלי דלא אמרינן אין דבר שבערוה פחות משנים רק בשעה שמעיד עליה עד אחד להתיר ההיא בחזקת איסור ערוה ועוד מה התם להוציא ממון מחזקתו אף כאן להוציא אשה מחזקת איסור או מחזקת היתר וכן מוכח בריש גיטין דפריך אימר דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים משמע שאין לאו דאתחזק איסורא דאשת איש לא הוי אמרינן דבר שבערוה. ומזה הביא ראיה אמנם השמעתתא הקשה על זה דאם כן למה סימנים וסימנים אינו מועיל, וכן בעד המסייע פוטר ממחוייב שבועה והתם אינו להוציא ואדרבה בא להחזיק ממון אפילו הכי אינו קם, וכתב השמעתתא דעד כאן לא יליף דבר דבר ממון אלא היכא דוקא אית ביה דבר שבערוה אבל היכא שלדברי העד מעולם לא היה דבר שבערוה אינו בכלל דבר דבר ממון. ולפי"ז לכאורה זהו מה שכתב כאן שבמקום שיש בזה ספק פתח פתוח והוה ספק דבר שבערוה ובאה ואומרת שלא היתה אסורה מעולם ולא זינתה בזה לא הוה דבר שבערוה ואינה מתירה מחזקתה בכלל בזה הדין שהיא מותרת ולא שייך ביה דין של דבר שבערוה וזהו שכתב הרשב"א דהוה ליה כמו חתיכה ספק חלב ספק שומן, ואילו לענין דין של ממון אינו נאמן משום שהוא מעיד ממון של מי הוא וזה גם נחשב כדבר שבממון, ומשא"כ כאשר אומר שאינה אסורה אינה מוציאה מחזקת ממון ואינה עושה איסור ולעשות היתר לא חשיב כדבר שבערוה. וזהו הביאור בכל דברי הראשונים הנ"ל, אמנם לומר שאשת איש של מי נחשב כדבר שבערוה כיון שקובעת כאן דבר בערוה אע"ג שאין בזה חזקה אבל לומר שהיא מותרת ואינה אסורה בזה לא חשיב דבר שבערוה. אלא שקשה דלשון הרשב"א בתחילת דבריו כתב שמשום ששניהם מודים שלא מצאו לה בתולים אלא שהיא אומרת משארסתני נאנסתי והוא טוען שמא קודם והוה לה איהי בריא ואיהו ספק וברי עם חזקת כשרות דגופא עדיף משמא דידיה אבל במכחשת כי הכא דהוה ליה ברי וברי איהו מהימן ע"כ. הרי שכתב שהטעם בזה משום ברי ושמא, ועוד קשה שהרי לענין ספק סוטה כתב הרשב"א דכאשר רגלים לדבר אינו נאמן ואם נאמר שבכל ספק סוטה שלא איתחזק נאמן משום עד אחד לומר שהיא מותרת, הרי עד אחד נגד רוב מועיל באיסורים ומאי שנא הכא שאינו מועיל הרי הוה ליה כמו עד אחד שאומר שלא נאסרה מעולם אם כן יועיל נגד רוב ולא משמע שכאשר הוה רגלים לדבר הוה ליה ודאי. ועד אחד אם מועיל לומר שאינה נאסרת לעולם הוה לן למימר שתהיה מותר ע"י העד אחד.

ובאמת השמעתתא ו פרק כג הקשה זאת אמאי בסוטה כשאומר השני שאינה אסורה אין בה דבר שבערוה אמאי אינו נאמן והתקשה אמאי עד אחד שאומר שלא נטמאה לא יהיה נאמן נגד העד אחד שאמר נטמאה, ועיי"ש שהאריך בענין, ולכאורה לדברי הרשב"א לא קשיא מידי שהרי בכל מקום שיש רגלים לדבר אינו נאמן העד אחד לומר שלא נטמאה, דאז הוה ליה דבר שבערוה. אלא באמת זה תימה אמאי הוה דבר שבערוה כיון שנאמן עד אחד לומר שלא תהיה אסורה לא תהיה נחשבת כדבר שבערוה. ונראה מזה דכל היכא דמוחזקת לאסורה אפילו ע"י דבר שהעד אחד נאמן נגד כבר נהפך להיות דבר שבערוה דהיא אסורה, לא שנא אם הוא אסורה וכל דברי הרשב"א אמורים במקום שאיננו מוחזק לאיסור, כגון ספק חלב ספק שומן, ולפי"ז יש לומר גם בסימנים וסימנים ועד אחד לא מועיל אע"ג שהוא אינו מוחזק לא יועיל משום שבממונות כאשר יש מצב של סימנים וסימנים יש כבר הכרעה ממונית שיהיה של שניהם יחלוקו או כל דינא שהוא ובזה גם חשיב דין ממוני שאינו נאמן עד אחד. וכל מה ששייך לומר שיהיה בו דין של עד אחד נאמנות הוא רק במקום שאין בו דין של ממון או איסור אבל אם כבר חל עליה דין איסור או ממון שוב לא יועיל ביה דין שהעד אחד יועיל. ובאיסורים לא חל איזה דין כאשר יש ספק דהוה ליה ספק איסור בלבד אבל לא חל איזה דין ממון או דבר שבערוה שאינו אלא ספק איסור ובספק איסור אינו נחשב שהוא מתיר דבר שבערוה מפני הספק.

ואפשר שדעת הרשב"א שאם היה ברי וברי עד אחד לא יהיה יכול להעיד שבזה יהיה נחשב כבר כהוחזק בספק איסור, כי הם הבעלי דברים לקבוע את הספק איסור והוה ליה הוחזק אבל בכל מקום שאין בזה בעלי דינים אין בזה הוחזק ולפיכך הספק הוה ליה כמו ספק חלב וספק שומן ומה שכתב הרשב"א דכיון שהיא נאמנת בדין של ברי ושמא ממילא לא הוחזק והוה ליה כספק ואז מועיל בזה דין של עד אחד באיסורים אבל אם היה מוחזקים ע"י הבעלי דברים שהוה ספק גם ספק נחשב כדבר שבערוה, ויתכן לומר שזהו החלות דין שחל ע"י הרגלים לדבר שזה נחשב שחל הכא דין של דבר שבערוה מפני הספק אבל כל שלא חל אלא הוה ספק בלבד וליכא כאן מוחזקות בזה אלא שלא יודעים בזה אמרינן שלא יהיה נחשב כדבר שבערוה אלא רק ספק והעד אחד יכול לברר. ולפי"ז יש ליישב גם את קושיית הגרע"א אמאי בשבויה אינו מועיל ברי דידה, דיש לומר שגם בזה הוה רגלים לדבר ובשערי ישר שער ו פי"ח גם כתב כעין זה עיי"ש באריכות כשנראה לבית הדין שהוא אסור הוה ליה דבר בערוה. והביא שם את דברי התוס' בכתובות לו. דעשו את השבויה כודאי. וה"נ הדין של ספק סוטה הרי הוא נחשב כודאי ודוק.

ובקובץ שיעורים אות כא הקשה אמאי לא מועיל בשבויה עדות של עצמה הרי שפחה נאמנת ועל כרחך משום שהיא בעל דבר אם כן קשה אמאי לא יועיל גם כאן בשבויה כמו שפחה וקולא מיוחדת להעיד אבל לא הפכו זאת לאיסורים ורק באיסורים מועיל בעל דבר

אבל להעיד על שבויה נקרא דבר שבערוה רק שהקילו ואמרו בשפחה ועבד ועד אחד אבל בעל דבר לא נקרא עד אבל באיסורים במקום שאינו דבר שבערוה כגוונהכא שהוא ספק גמור לא נחשב עדיין דבר שבערוה הוה ליה כאיסורים וממילא אין פסול בעל דבר ליכא בעל דבר בכלל אבל הכא אסהיא זונה או לא הוה ליה בעל דבר ולפיכך הוה לן למימר שלא תהיה נאמנת וגרע בזה.

וזה מתאים למשנ"ת שהם הבעלי דברים לקבוע את המוחזקות של האשה האם היא אסורה או מותרת וכמושנ"ת לעיל כדבר שלדברי הרא"ה יש בזה הודאת בעל דין כאשר אומרת לאיש זה התקדשתי, ומ"מ אין זה ממון אבל אין זה דומה לאיסורים.

וכדי ליישב את קושיית הרשב"א לדעת הראשונים איך נאמנת לומר שהיא אנוסה, בזה י"ל שהוה סוקלין ושורפין על החזקות, דאינו דין נאמנות ולדברי הרשב"א הוה הכא מדין נאמנות של האשה על עצמה לומר שהיא אנוסה, מדין עדות עד אחד אם כן תקשי בקטנה אם נאמר שפיתוי קטנה אינו אונס כמוש"כ הרמב"ם הרי אם יהיה אונס בקטנה ולא נדע אם היה ברצון או לא איך נאמין לה הלוא עד אחד בקטנה אינו מועיל ואם כן נחוש לאיסור שמא היה ברצון ובשלמא אם נאמר כדברי רבינו יונה יש לומר שסוקלין ושורפין על החזקה והברי ושמא עושה חזקה כמושנ"ת גם קטן יעשה את הדבר הזה ויהיה מוחזקות של ברי ושמא אבל לדעת רבינו יונה שהוא הלכה עדות עד אחד ואפילו אם יהיה ספק תחתיו ואינו תחתיו ועד אחד צדדי יועיל ויהיה נאמן לדעת הרשב"א קשה בפיתוי קטנה ורק אם נאמר שהרשבא יחלוק על הרמב"ם ויסבור שאינו אוסר פיתוי קטנה ולפיכך שפיר לא משכחת ליה שיהיה אונס אוסר, ובשערי ישר שער ו פיח האריך בביאור שיטות הראשונים הנ"ל.

א. טען שפתח פחוח מצא הרי זה אוסר על עצמו ובלבד שיהיה בזה רק ספק אחד כגון שקדשה כאשר היתה פחות מג' שנים שודאי היה אחרי הקידושין ורק ספק אחד של אונס ורצון, או שהיה זו אשת כהן שהספק רק אם תחתיו או אינו תחתיו אבל במקום שיש ספק ספיקא הרי זו מותרת.

ב. כל זה הוא רק כאשר אינה טוענת אבל כאשר טוענת שהיתה אנוסה או שלא היה תחתיו הרי זו נאמנת ונחלקו הראשונים בזה, מדברי הרמב"ם נראה שהיא אינה נאמנת אבל הרבינו יונה והרא"ש[15] מבואר שהיא נאמנת, וגם הרשב"א סובר כן, רק שנחלקו בטעמים שלדעת הרבינו יונה הוא מדין ברי ושמא, ורק כאשר היא אומרת ברי נאמנת, אבל לדעת הרשב"א[16] מדין עד אחד, ובזה גם עד אחד יאמר שזינתה קודם שנישאת יהיה נאמן, להתיר. והשו"ע לא הביא דעות אלו. משמע שסובר לאסור[17], והרמ"א כתב זאת שנאמנת לומר שנאנסה[18], משמע שרק היא נאמנת שלא כדברי הרשב"א הנ"ל.

ג. נפ"מ בזה לעד אחד שבא ואומר בעדות של דבר שבערוה אם היה ספק למי נתקדשה ואומר למי נתקדשה לדעת הרשב"א יהיה נאמן כיון שיש כאן ספק ועדות עד אחד מועיל בדבר שבערוה אבל לדעת הראשונים אינו מועיל. ודין זה של עד אחד במקום של ספק האריכו כבר האחרונים בזה ועיין בשמעתתא ו פ"ג.

ד. להלכה נחלקו האחרונים אם הלכה כדברי הראשונים המתירים או לא, המהרם אלשקר[19] הביא ראיות לשיטות האוסרות, אבל הנוב"י[20] פסק להלכה שאם סומך הבעל עליה יכול לנהוג כדברי רבינו יונה ומותרת לו.

ה. ומה הדין אם יש ברי וברי כגון שטוענת שנבעלה באונס מאחד והוא טוען שהיה ברצון, בזה כתב המהרם אלשקר שכו"ע מודו שאסורה, אבל הנוב"י [21] כתב שנראה לומר שגם כהאי גוונא מותרת, וכתב שהיות שהדבר חמור שלא יסמוך עליו אלא ישתף עמו שני גדולי הדור[22]. ולדעת הרשב"א שסובר שהוא מכח עד אחד מסתבר שאינו מועיל עד אחד כאשר יש ברי נגד ברי כי כבר הוכרע להיות ספק איסור. אבל אם נאמר שהוא מכח ברי ושמא צ"ע[23].

ו. כאשר טוענת האשה נאנסתי והיה האונס בעיר ולא צעקה, כתב הנוב"י[24] שסתמא בעיר אינה אנוסה שהיתה יכולה לצעוק, ועייש בכל מיני אופנים ואז אינה נאמנת וקשה אמאי לא תהיה נאמנת כאשר טוענת ברי, וצריך לומר שזה נגד הסתמא ובזה לא יועיל ברי, וכן אם הוה עד אחד כדברי הרשב"א נמי הוה ליה כבר דבר שבערוה כמוש"כ הרשב"א לענין סוטה דהוה רגלים לדבר.

ז. מצינו עוד שיטות המפרשות אמאי כאשר טוען נאנסתי מותרת לדברי הרא"ש או שנאמר כדברי חוט המשולש שכאשר אשה אומרת שהיא מותרת נאמנת לגבי עצמה וממילא מותרת לבעלה ומותרת לכל אדם, והחתס פירש עוד בדברי הרא"ש שכל שיש ספק זנות מותר ואין בזה איסור גזיה"כ.

---

[15] כתובות פ"א סי" יח

[16] כתובות ט.

[17] והב"י הביא דעת הראשונים הזאת בסימן ו והובא בחלקת מחוקק שם סקיג ובבית שמואל סקכט כתב בפשיטות שאם טוענת מוכת עץ נאמנת גם לגבי איסורים. אבל בסימן סח סעיף ז לא הובא דעה זו רק ברמ"א

[18] והמקור הוא מהטור שם סימן סח שהביא את דעת רבינו יונה, שחולק על הרשב"א בענין זה וסובר שאינו נאמן בתור עד אחד אלא רק בכח דין של ברי ושמא.

[19] סימן צד והביאם בפת"ש סימן סח סק"ח

[20] תניינא סימן יד.

[21] שם סימן יד הביא לזה ראיה ממש"כ אסור עליה משמע שרק עליה אבל לשאר הכהנים מותרת משום שהם אינם ברי והיא ברי שהיא בתולה אע"ג שיש כאן ברי דידיה נגד ברי דידה בכ"ז מתירים, על כרח שאין מקלקל ברי וברי של אחרים נגד ברי ושמא של הכהנים שאין האחרים יודעים.

[22] הובא בפת"ש שם סק"ח.

[23] כי לכאורה כיון שכבר הוחזק להיות אסורה איך מועיל אחר כך הברי ושמא של האחרים לבטל את ההוחזק של ברי וברי שהיה מקודם. וכבר נתבאר שיסוד הדין של ברי ושמא הוא משום מוחזקות שהברי הוא המוחזק אבל אם כבר הוחזק שלא יהיה כן מסתבר לומר שלא יועיל.

[24] תניינא סי' כא הובא בפת"ש ו סקי"א

בדעת הרא"ש הברי לאו משום דין ברי ושמא

הרא"ש הביא ראיה לדברי רבינו יונה ממש"כ לקמן ממעוברת לקמן יג דאלים ליה לרשב"ג ברי ומכשיר העובר אע"ג דלית ליה חזקת כשרות ואפילו ברוב פסולין וכן בההיא משארסתני נאנסתי אע"ג דחזקת ממון מסייעא לרוב אפ"ה אלים ליה ברי ומיהמנא והנה לא ברור מה סברת הרא"ש האם סברתו משום דין של ברי ושמא ברי עדיף שהרי בתחילה דחה את כל הסברא הזאת של ברי ושמא ברי עדיף דפסקינן הלכתא שאין אומרים ברי ושמא ברי עדיף, ועוד דהיכא דברי גרוע ושמא טוב לא אמרינן אם כן אמאי הכא אמרינן.

אם כן מה תירץ על הקושיות הנ"ל ולמה כאן לא הזכיר מאומה מה התירוצים והביא מהסוגיא שם שיש נאמנות ברי ולא מכח דין של ר"י ושמא ברי עדיף, אבל לא מובן מה הנאמנות. וכן הביא מהדין של משאירסתני נאנסתי דהתם הנאמנות הוא מכח ברי ושמא ברי עדיף, ובקרבן נתנאל כתב ולא מטעמיה שהרי כתב שדברי ושמא אינו הלכה אלא הכי ה"ל לענין איסורא בהא קיי"ל כרג דברי עדיף אלא ודאי שאינו מטעמו משום ברי ושמא בריף עדיף וביחס למש"כ משארסתני נאנסתי כתב אין הכוונה על המשנה לקמן גבי היא אומרת שמארסתני נאנסתי שהרי כתב שאין משם ראיה דדוקא הכיא דאיכא מיגו והכא ליכא מיגו אי נמי החיכא דאיכא חזקה דהיתה בחזקתבתולה ואומקנא אחזקתה ותחתיו נבעלה אבל הכא ליכא חזקה דתחתיו נבעלה שהרי קבלה אביה קידושין פתחותה מבת גי שנים אל אקאי על הנדון משארסתני נאנסתי לענין פתח פתוח אבל לא פירש בטעם הדבר. ולכאורה נראה דאחרי שחזינן במעוברת שמועיל הברי לומר על העובר ממילא גם מפרשים מה שכתוב בממון שמועיל ברי ושמא אע"ג שבממון ברי ושמא אינו מועיל אבל כאשר יש מיגו מועיל ברי ושמא ולהוציא עכ"פ חזינן שהברי אצל ר"ג הוא אלים ובאמת נחלקו שם הראשונים האם הנאמנות שם הוא ע"י הברי או שהנאמנות ע"י המיגו מכח מה שיש ברי ואם נאמר שהנאמנות ע"י המיגו אם כן מה הביא משם אבל אם נאמר שהנאמנות שם הוא ע"י הברי יש לומר שהביא משם ראיה לומר שהברי אלימא אע"ג שאינו מועיל בכל מקום אבל כאשר יש סיוע של מיגו מועיל וממילא לגבי איסורי מועיל הברי אבל קשה טובא שהרי אמר לעיל שלא שייך בכאן ברי ושמא ברי עדיף. משום שברי שאינו ברי טוב אינו מועיל אם כן למה כאן יועיל ברי. ובאמת בסוגיא לעיל במעוברת יש לומר שהוא עדין את של עד אחד שנאמן באיסורים משום שפסולי כהונה עד אחד מועיל כמוש"כ הרמב"ם להדיא בהלכות סנהדרין פט"ז ה"ו שאם אמר על אשה שהיא גרושה או זונה איסור בעד אחד יוחזק הרי שהוא מועיל אמנם התוס' רי"ד כתב שאינו מועיל והוה ליה דבר שבערוה אם כן לומר על הבת שהיא פסולה לכהונה אינו מועיל אפילו ע"י עד אחד ולכן מוכרחים לומר שהוא מכח דין של ברי ולא מדין של עדות עד אחד.

ואמאי מועיל הרי אינו ברי ושמא בכהאי גוונא ברי עדיף. ולכאורה צריך לומר שכוונת הרא"ש בזה הוא בתורת עדות ולא בתורת ברי, ובחי' הגר"ח טלזר זצ"ל כתב שזהו הפירוש בדברי הרא"ש והוכיח מלשון הברייתא לקמן יג דתני זו עדות שהאשה כשרה להעיד הרי שהוא משום עדות ומה שהביא מהיתה מעוברת דבתה כשרה הביא ראיה משום נאמנות האם ולא משום חזקת האם ואפילו ברוב פסולים וה"נ גם מועיל נגד רוב דברצון ומועיל העדות מול הרוב. ועיי"ש שהאריך לומר שמשום שאינו דבר שבערוה ולפיכך הרי זה מועיל. ולשונו של הרא"ש לא משמע שהוא מכח עדות שהרי הזכיר שרק ע"י ברי ולא מכח עדות והוה ליה למימר עדות. ועוד הרי הביא את הדין של ברי ושמא שמוציאים ממון עפ"י הברי ושמא דמכח זה יש לומר דגם בסוגייתנו מועיל.

ונראה שהביאור ברא"ש הוא שבדיני איסור והיתר יש בו דין של ברי, וכמו שהקשו הראשונים כתובות כב: תרי ותרי מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי! א"ר ששת: כגון שנשאת לאחד מעדיה. היא גופה באשם תלוי קיימא! באומרת ברי לי. דנשאת לאחד מעידיה כשיש תו"ת אין מוציאים והקשו הראשונים הרי יש חזקת אשת איש, והתוס' תירץ משום חזקה דדייקא ומינסבא, אמנם המהרש"א ביבמות פח: כתב משום דבמידי דחזקה הרי זה מועיל ברי וכן הוא בפנ"י לקמן כב: ברי נאמן, ובחוט המשולש, בפירוש דברי רש"י שאין לבי נוקפי ויכולה לסמוך על דברי העד אע"ג שהיא אינה יודעת, מ"מ ברי אפילו שאינו יודע יכול לסמוך על זה, ובחי' הרשב"א קידושין סו דמהני ברי לי אפילו נגד חזקה וכן דעת התוס' יבמות צג: והפנ"י בכתובות כתב שהוא הדין נגד רוב. ולפי"ז גם הכא יש דין ברי נגד וממילא הרי זה מועיל גם כלפי אחרים כיון שהאמינו כלפי עצמה ממילא מועיל לאחרים וכנראה שהוא מדין של סוקלין על החזקה שכל שהוחזקו להיות מותרים ממילא הרי הם בחזקת זאת.

ואפשר לומר שזהו היסוד של ברי דהכא הוא לא משום ברי ושמא בכל התורה כולה אלא הוא בא מכח הדין של ברי שבאיסור והיתר דשייכא לדידיה הרי זה נאמן בתורת ברי, ואפילו מעוברת יכולה לומר שבני זה מהכשרים אע"ג דהוא כלפי העובר מ"מ הרי זה נאמנת כלפי עצמה ואחרי שנאמנת כלפי עצמה ודאי שמחזיקים שהכי הוא שהרי היא יכולה להחזיק את עצמה אלא שצריך להתחיל בדין של ברי, ומה שהביא מרבן גמליאל בברי ושמא היינו דאע"ג שאין שם ברי ושמא מ"מ כאשר יש מיגו מצטרף למד הרא"ש דכשם דהתם אפילו שיש שם רוב נגד אמרינן ביה שברי מועיל והברי שם הוא מכח הברי של איסורים ואחרי שמותרים חייבים בזה והברי נחשב ברי בכל ענין אע"ג שחזקת ממון מסייעא לרבו דרצון אפילו הכי אלים ברי ומהימנא, והכוונה בזה דזה אינו מערער את הברי, ואחר שיש ברי ממילא לגבי איסורים נחשב הוא ברי אבל אם לא היה הברי מועיל גם לא היה מועיל באיסורים וזהו הלימוד מהתם. אבל עכ"פ הכל בתורת ברי ולא בתורת דבר אחר. אחרי שיש ברי שמועיל כלפיהם ממילא יש כאן מוחזקות ויהיו כולם מותרים ע"י הדין שבר הבאנו לעיל שסוקלין ושורפין על החזקה.

אמנם קשה מש"כ בכמה ראשונים דאע"ג שיש ברי אינו מועיל הנאמנות הללו לגבי דברים אחרים, בנימוי סו"פ אלמנה כתב בשם הריטב"א שאם פנויה ילדה ואומרת מפלוני הוא אע"פ שנאמנת

להכשירו מ"מ אינה נאמנת לעשות יורש אפילו היכא דבא עליה ודיימא מיניה עיי"ש ומלשון הרמב"ם פי"ב ה"ז הואיל ושנים מעידים לה משמע שבכל ספק שאינו תרי ותרי אינו מועיל ברי והקשה בחי' רבי שמואל סי' יד שלא מועיל מה שאומרת שבני זה מכהן הוא לגבי שתאכל בתרומה מחמתו, ומכח זה הוציא שהלכה של ברי אינו מועיל להיות נאמן אלא רק מועיל שלא יכפוהו בית דין ובבית מאיר סי' קנב כתב להקשות למה בניסת לאחד מעדיה לא מפרישין אותה כדי שלא ספיקי ממזרים בישראל דהיינו שלא מועיל אלא לגבי עצמם אבל יהיו ממזרים וציין למש"כ רע"א שו"ת סי פה וכל זה אינו מתאים למשנ"ת שהיא נאמנת לגמרי ואפשר גם לדעת הרא"ש יש לומר הכי.

לענין הלכה

בשו"ע סימן סח סעיף ז אם טען טענת בתולים והיא אשת כהן הרי היא אסורה עליו והרמ"א כתב ויש אומרים הא דנאסרת דוקא כשאינה מתרצת את עצמה אבל אמרה נאנסתי נאמנת, אבל כשאינה מתרצת את עצמה אלא מכחישתו או שותקת היא אסורה. והגר"א שם הביא את הדעות והם הרא"ש בשם רבינו יונה והר"ן והמגיד משנה בשם הרמב"ן והרשב"א ושאר הפסוקים וכתב ע"ז הגר"א דקיי"ל ברי ושמא ברי עדיף כמוש"כ לענין ממונא ושם יג לענין איסורא ושם ב אפילו בעובר דלית ליה חזקה דכשרות, אפילו ברוב פסולין וכתב שהכי איתא בירושלמי מעתה אין טענת בתולים כרבן גמליאל ורבי יהושע וכו' ועיי"ש שפירש את דברי הירושלמי דכל מה שאסור הוא בברי וברי. ולענין הלכה דנו האחרונים מה ההלכה שמדברי השו"ע שלא הביא את דברי רבינו יונה משמע שפסק הלכה כדברי הרמב"ם שאסור. ובפני יהושע קו"א סימן כב כתב דמש"כ המ"מ שכן דעת הרמב"ם נראה שאינו כן שהרי כתב שטען שמצאה דרוסת איש ולא פירש מה היא טוענת משמע שהיא לא טוענת דבר, ואדרבה ממה שלא הביא הטור את דברי הרמב"ם שחולק משמע שסובר שהרמב"ם אינו חולק על זה, וגם מלשון המ"מ לא כתב שלהדיא כתב כן הרמב"ם אלא רק שמשמע כן מדברי הרמב"ם. אמנם בפיה"מ כתב שמצא להדיא שגם כאשר היא טענת בכ"ז הרי הוא אסור.

עכ"פ בנוב"י תניינא סי' יד כתב שאם בעלה מאמינה ואין לבו נוקפו כלל היא מוחזקת אצלו לצנועה, יכול לסמוך על רבינו יונה והיא מותרת לו וכן בסימן יז כתב שאם הבעל מאמינה ואין ליבו נוקפו כלל ובטוח בצדקת אשתו עד שאומר שודאי אינה משקרת, וזה הוי כאומר ברי לי הוא סובר שיכול לסמוך על רבינו יונה וכתב שגם כן יש לחקור אצל השכנים אם האשה תמיד בחזקת צנועה ולא נשמע עליה דבר פריצות יכול להתירה.

אמנם יש סתירה בדברי הרמ"א שכן בכאן משמע שסובר כדברי הי"א אמנם בסימן קעח סעיף ג אשה שנתייחדה עם אנשים בדרך ובאה ואמרה נתייחדתי ונאנסתי, יש אומרים שנאמנת במגו דאמרה לא נבעלתי, ויש אומרים שאבדה מיגו שלה והואיל ונתיחדה של כדין ושני הדעות כתובים במרדכי כתובות סימן קמז, וקשה הרי אם פסקינן הלכתא כדברי הרבינו יונה דברי ושמא ברי עדיף אמאי צריך שיהיה מיגו הרי ברי ושמא מועיל אפילו ללא מיגו, דכל מה שצריך מיגו הוא בשביל להוציא ממון כמוש"כ בגמרא יב: אבל לענין ברי ושמא לדעת הרא"ש ורבינו יונה הוא אפילו שאין בו מיגו ואם כן אמאי הוצרך הכא מיגו. וקושיא זו כבר הקשה האור חדש לנוב"י בשו"ת תניינא סימן יד ולכן כתב שכאשר לא יהיה לה מיגו, כגון שהרה לזנונים לא תהיה נאמנת גם לדעת הרמ"א, וצריך שיהיה מיגו, וכל זה תימה שהרי בכל הראשונים משמע שאין סוברים שצריך שיהיה בזה מיגו, ובין אם נאמר כדברי הרשב"א שהוא מכח דין של עד אחד באיסורים או משום ברי ושמא או משום דין ברי, אין הדבר צריך שיהיה בה מיגו וקשה טובא אמאי לענין אם התיחדה צריכה להגיע למיגו הלוא יש בכאן ברי ושמא ברי עדיף או עכ"פ דין של ברי. ופסקינן להלכה כדברי הראשונים שמועיל ברי. וכתב שם שכבר בשו"ת פנים מאירות ח"ג סי' כב הקשה קושיא זו.

ובנוב"י כתב שיש לומר שטעמו של רבינו יונה שנאמנים הוא גם משום חזקת כשרות, אבל בסימן קעח שאיבדה את החזקת כשרות אינה נאמנת, ולכאורה אם נאמר כדברי הרשב"א שהוא מכח עדות א"ש שיש לומר שעד אחד שאיבד את החזקת כשרות אין לו נאמנות, אבל לפי המבואר בדברי הטור והרא"ש משמע שאינו מכח דין עדות שוב למה צריך שיהיה חזקת כשרות הלוא ברי מועיל בכל ענין ולא מוזכר שרק כאשר יש חזקת כשרות. והנוב"י הביא לזה ראיה ממה שכתוב שנאמן גם לומר שנאנסה כשלא היה תחתיו למה צריכים לומר נאנסה הרי גם אם לא נאנסה היא מותרת לכהן כשלא היה תחתיו אלא מוכרח שכל הדין הזה רק כאשר היתה אנוסה שהיא בחזקת כשרות. אבל כבר כתבנו לעיל שמדברי הרבינו יונה ודאי משמע שהוא מכח ברי ושמא שהרי זהו כל מה שהקשה עליו הרא"ש דקיי"ל דברי ושמא לאו ברי עדיף וגם מה שהרא"ש גופיה סובר אינו מכח עדות אלא מכח ברי דידיה. כמושנ"ת לעיל באריכות. ובדברי הגר"א הכי להדיא שכל דבררי הרא"ש הם מכח דין של ברי ושמא ברי עדיף אע"ג שכתוב זאת לגבי ממון מ"מ הרי זה מועיל. ולדברי הגר"א יש לומר שכיון שבגמרא לקמיה יב: אמרינן משארסתני נאנסתי נאמנת מכח ברי ושמא ברי עדיף רק ע"י שיש לה חזקה או מיגו, אם כן הכא נמי צריך שיהיה בה ברי ושמא עם מיגו, או עם חזקה אבל כאשר אין לה חזקה לפחות צריך שיהיה מיגו וזהו שכתב המרדכי שצריך שיהיה מיגו או שיהיה חזקת כשרות וא"ש לפי המבואר לקמיה שברי ושמא ברי עדיף רק במקום של חזקת כשרות או מיגו.ולפי"ז נצטרך לומר שכך סובר הרמ"א כדברי הטור שהוא כדברי הרבינו יונה מכח דין של ברי ושמא ברי עדיף ורק כאשר יש בה גם מיגו או חזקת כשרות. אבל קשה על זה הלוא הרא"ש דחה זאת וכתב שאינו מדין ברי ושמא ואם כן למה צריכים שיהיה חזקת כשרות או מיגו.

והנה הב"ח הביא מרדכי שכתב להקשות והרי האשה אינה נאסרת אלא ע"י קינוי וסתירה ואמאי הכא תהיה נאסרת ע"י הבעל ותירץ דכיון שפתח פתוח כעדים דמי, והט"ז הביא את דבריו ותמה שהרי זהו גמרא מפורשת בסוגיין ומה הביא בשם המרדכי ולכן כתב שלא גרסינן במרדכי וק"ל כלומר וקשה לי, אלא וקיי"ל והוא פסקי דינים שהביא מתוך הגמרא ומה שהעתיק הוא את הגמרא. ובשו"ת חת"ס ח"א סימן קלא (חלק ב) כתב שח"ו לומר שהב"ח טעה ולכן כתב יסוד גדול, דהדין הזה של ספק בזנות אצל אשה הוה קולא וחומרא,

הוה קולא שכל זמן שלא ידענו שהיא אסורה אין לנו לאסור מן התורה אע"ג שבכל ספק יש להחמיר מן התורה אבל לא בספק סוטה וזנות דאין אוסרים וזהו מש"כ שאין אוסרים על היחוד אע"ג שהתיחדה עם גוי מ"מ מכיון שהוא ספק אין אוסרים, ורק במקום שיש רגלים לדבר בזה אסרינן אמנם בסוטה כאשר היה קינוי וסתירה חמיר ואפילו מרבה אתה בספיקות יש בזה איסור וזה החומרא, ומ"מ אנו למדים מסוטה לכל התורה כולה שגם כאשר אין רגלים לדבר יש לטמאות בטומאה ממש"כ בתורה טומאה שהרי בטומאה עצמה אין רגלים לדבר ובכ"ז מטמאים בספק. עכ"פ המבואר מזה שבכל מקום של ספק ללא קינוי וסתירה אין אוסרים וזהו מה שהקשה אמאי כאן נאסור משום פתח פתוח, וע"ז ענה המרדכי כיון שיש כאן פתח פתוח הרי זה כמו עדים והכוונה מפרש החת"ס, דכיון שאמרה והודתה שנבעלה לאיש תחתיו רק אומרת שאתה הוא שנבעלתי לו, בזה כבר יש בכאן רגלים לדבר שהיא נבעלה וממילא יש לומר שהיא אסורה, אמנם כל זה כאשר היא מודה שהיה בכאן בעילה רק שהבעילה היתה ממנו ובזה הוה רגלים לדבר, אבל אם מכחישתו ואומרת שנאנסה, בזה הדין שמותרת לא מכח הדין של ברי ושמא אלא מכח הדין של אין האשה נאסרת אלא ע"י קינוי וסתירה. וכיון שאין כאן קינוי וסתירה הרי היא מותרת. והבבלי והירושלמי נחלקו אם בכ"ז כיון שרוב ברצון הוא ולא באונס יש להחמיר לדעת הירושלמי לעצמו ורק הבית דין לא מוציאים אלא בעדים ברורים מ"מ לא גרע מדבר מכוער שמצוה על הבעל להוציא אבל הבית דין לא מפקי עיי"ש. ותמה על לשון רבינו יונה שברא"ש שאינו מכח דין ברי ושמא אלא הוא מכח מה שאין כאן רגלים לדבר וממילא אין לה איסור כיון שהיא אומרת ברי שוב ליכא רגלים לדבר ובזנות לעולם אין אוסרים אלא רגלים לדבר.וזהו הכוונה ברא"ש יעוי"ש היטב ולפי"ז כתב שנראה שלכל הפוסקים או רוב הפוסקים אשת ישראל שאומרת נאנסתי אפילו אין לה שום מיגו מ"מ לא מפקינן מבעלה שאין אשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קינוי וסתירה וממילא גם אשה זו שאומרת נאנסה מותרת לבעלה עכ"ד.

ומעתה נראה שכאשר התיחדה בזה יש בכאן איזה רגלים לדבר כיון שלמה התיחדה ואיבדה את החזקת כשרות ועכשיו הרי היא מעוברת אם כן זה גופא עושה שיש בכאן רגלים לדבר ואם לא היה לה מיגו שוב היה לה דין שאפילו אם יהיה ברי לא יועיל כיון שבזה אין אומרים שהאשה אינה נאסרת אלא ע"י קינוי וסתירה, ובזה א"ש שהמרדכי לשיטתו דקאמר שצריך שיהיה מיגו כהאי גוונא אבל רק כאשר התיחדה אבל לולי זאת כגון שיש בכאן טענת פתח פתוח כאשר אומרת נאנסתי אין בכאן שום רגלים לדבר וממילא לא הוה כאן דבר שתהיה נאסרת. וזהו גם ההסבר ברא"ש. ועל כן כאשר נבעלה אין לנו ריעותא לומר שהיא אסורה כיון שהוה רק ספק ובכל ספק אין אוסרים כאשר אומרת ברי.

אמנם זה גופא צ"ב אמאי בכל זנות לא אסרינן בספק הלוא ספק איסור לחומרא ומנא לן האי מילתא וצריך לומר מכיון שחזינן שבכל ענין שנסתרה אינה נאסרת אלא ע"י קינוי וסתירה ש"מ שאין איסור ספק זנות אמנם קשה שהרי המחילה גורמת שאפילו שהיה רגלים לדבר בכ"ז אינה נאסרת כמוש"כ בחי' רבינו חיים הלוי ומאי שנא הלוא יש בכאן ספק ומוכרחים לומר שאין ספק בכלל ע"י סתירה. ונראה לומר שההלכה של קינוי וסתירה עושים שני דברים האחד הוא רגלים לדבר והב' הוא שהטומאה כודאי משמע שלולי שהטומאה כודאי לא היתה אסורה וזהו גופא ראיה לדברי רבינו חת"ס שאין בזנות ספק להאסר אלא אם היה בכאן ספק עם רגלים לדבר. ודוק . ונסתרה יש לומר שאפילו שאינו ייחוד גמור בכ"ז מצד הדין של קינוי וסתירה הרי הי"א אסורה אבל לולי זאת לא היתה נאסרת.

ספק ספיקא בספק טומאה

בשיטמ"ק הקשה בשם השיטה על מה דקאמר דכאשר הוה ספק ספיקא הרי היא מותרת והקשה ע"ז שהרי מפורש בטהרות פ"ו מ"ד בכל מקום שאתה יכול להרבות ספק וספק ספיקא ברשות היחיד, אם כן מאי שנא אם יש בזה ספק ספיקא הלוא כל הספיקות שאתה יכול לרבות הוה טומאה, ותירץ דהני מילי כשהוחזקה שם טומאה אבל אם לא הוחזקה שם טומאה כלל בספק ספיקא אין אוסרים. כלומר במקום שהיה טומאה רק הספק האם נכנסה הטומאה לכאן או לכאן והאם נגעו בטומאה, או שהיה שם טומאה והשאלה אם נכנס הטהור בזה אמרינן שאתה יכול לרבות אבל כאן לא נחשב שהוחזק שם הטומאה ובזה לא אמרינן שספק טומאה הוה ספק טומאה ברשות היחיד שספיקא וטמא. עכ"ד והנה צריך לומר לפי דעתו שכאשר היה סתירה נחשב הבועל כטומאה הוחזקה רק השאלה האם בא עליה או לא בא עליה ובזה אמרינן שספק טומאה ברשות יחיד טמא, אבל במקום שלא הוחזקה הטומאה לא יהיה בזה טמא. דהיינו שמא בכלל לא היה כאן טמא.

וגם המהרש"א אזיל בדרכו של השיטה נחשב כספק טומאה ולכן בנדה יט הקשה על רבן גמליאל שאמרינן משארסתני נאנסתי אזיל רבן גמליאל בתר חזקה דגופה ואמרינן ביה שהיא טהורה והקשה הרי הוה ספק טומאה ברשות היחיד והוה ליה למימר מחמת ספק אונס ספק רצון שהוה בזה טומאה. ולמה מועיל בזה חזקת הגוף. ובאמת בספק אונס ספק רצון יש בכאן ודאי הוחזקה הטומאה ורק ספק אם אונס ספק רצון ובזה ודאי שצריך להיות טמאה, אמנם בסוגייתנו שיש ספק ספיקא בזה הספק ספיקא אולי לא היה תחתיו ואם כן כאשר אינו תחתיו נחשב כאילו הטומאה לא נמצאת, אבל בספק של אונס ורצון בזה באמת הוא ספק טומאה ברשות היחיד.
ומ"מ כאשר הוה ספק תחתיו נחשב כספק אם הטומאה בכלל נטמאת ולפיכך אין בכאן בכלל ספק טומאה ברשות היחיד בשעה שאנו איננו אבל הספק עצמו של אונס ורצון הוה באמת ספק של ספק טומאה ברשות היחיד. והאחרונים תמהו על המהרש"א שהרי כל הדיון בגמרא שם הוא לענין כתובה ולא לענין טומאה שבאמת לענין טומאה יכול להיות שהיא מותרת .

אמנם עיקר דברי השיטמ"ק צע"ג מהמבואר במשנה שם להדיא דספק אם היה בו טומאה או לא היה טומאה גם אמרינן ספק טומאה ספק יש בה כשיעור ספק אין בה כשיעור ספק היתה שם ספק לא היתה שם. וצ"ע גדול מה פירש שכאשר היה ספק אם בכלל היה הטומאה לא אמרינן הרי התם זהו הספק היה ואם כן מאי שנא בספק תחתיו ספק אינו תחתיו גם הספק היה אם הטמא היה בכאן ואם כן נאמר בזה גם דין של ספק טומאה ברשות היחיד טמא

ובאמת בתורת הבית במשמרת הבית (בית ד שער שני עמוד כה) כתב להדיא דזהו גופא הטעם מה שאין אומרים העמד אשה על חזקתה בכשרות משה"ק התוס' דהרי יש כאן חזקת כשרות, משום דהוה ספק סוטה, ובספק סוטה לא מעמידים על החזקה, ותירוץ זה אינו מתאים לדברי התוס' בסוטה כה: דהקשו זאת על כל ספק סוטה אמאי לא אמרינן העמד אשה על חזקתה ולמה אמרינן דמספק היא אסורה, ותירצו התוס' דבמקום שיש רגלים לדבר שאני שהרי קינא לה ונסתרה והכתוב הוציא אותה מאותה חזקה ועשאה ספק. ואם כן יש גזה"כ לעשות כן רק במקום של רגלים לדבר, אבל קשה שהתוס שם הקשה ממש"כ בכתובות יב: לגבי רבן גמליאל שמועיל להוציא ממון משום חזקת כשרות ומצטרף חזקת כשרות לברי ושמא. מאי שנא שיש חזקת כשרות בספק אונס ספק רצון ואילו לענין ספק סוטה לא ובזה חילקו שבמקום שיש רגלים לדבר אמרינן ובמקום שאין רגלים לדבר לא אמרינן, ובשו"ת חת"ס אהע"ז קלא חלק ב הקשה בסתירת דברי התוס' למש"כ הרשב"א במשמרת הבית שלפיכך לא מועיל בספק תחתיו ספק אינו תחתיו חזקה משום ספק סוטה, ואילו בתוס' כתוב שאומרים חזקה רק בקינוי וסתירה אין אומרים ותירץ החת"ס שאינו סתירה שהכל תלוי אם יהיה רגלים לדבר או לא, שאם אין רגלים הזנות הרי היא טפי קילא מכל המקומות ומתירים ואין האשה נאסרת על בעה אלא ע"י קנוי וסתירה וכוונת הרשב"א לומר שיש בזה דין של ספק סוטה כדי לאסור אפילו במקום של חזקה היינו רק במקום של רגלים לדבר וכאשר האשה אין רגלים לדבר צריכים להקל וזהו גם קושיית המרדכי אמאי נאסרת כאשר יש ספק אחד והתירוץ דאשה שנבעלה לפנינו אין מתירים אותה ע"י חזקת כשרותה דמדלא טענה נאנסתי אלא מכחשת או אומרת אתה באת עלי זהו כעין רגלים לדבר, שהיא דרוסת איש ברצון וזהו מה שכתב הרשב"א גם במשמרת הבית דהוה כמו אשה שנבעלה לפנינו ולא ידענו אי באונס או ברצון שאין אנו מתירים אותה ע"י חזקת כשרותה לומר ודאי היה באונס אבל אם אומרת ברי בזה היא מותרת ולא מחמת חזקתה וכאשר לא טענה מה שהיה לה לטעון נחשב שיש בכאן רגלים לדבר וממילא אין סומכים על חזקתה עכ"ד החת"ס. עכ"פ המבואר מכל זה שלדברי הרשב"א כפי שביארם החת"ס הוא שכאשר הוה זנות ויש רגלים לדבר לא סומכים על שום דבר ומחמירים בזה אפילו נגד חזקת כשרות. אמנם קשה טובא שאם כן קשה אמאי ספק ספיקא אמרינן הרי ברגלים לדבר הוה ליה ספק סוטה ובספק סוטה אפילו אתה יכול להרבות מחמירים נאמר הכא נמי שיש להחמיר, והחת"ס בעצמו הקשה זאת וכתב ונהי דהך ספק חמיר מפני שלא טענה מה שהיה לה לטעון משוה אינה בכלל קולא דספק זנות הנ"ל ומיתסרא מ"מ ספק סוטה ממש כמו רגלים לדבר ממש נמי לא הוה, דלא יועיל בו ספק ספיקא או חזקת התר משום הכי בפפ מצאתי והיא מכחשת בספק אחד אסורה אע"ג דבעלמא אין האשה נאסרת אלא ע"י קנוי וסתירה ובספק ספיקא שרי אע"ג שבסוטה היכא דאיכא רגלים לדבר לא מהני כמה ספיקות מ"מ הכא דלא הוה רגלים לדבר ממש כמו סוטה לא מועיל עכ"ד החת"ס אבל לא ביאר ממ"נ אם מחשיבים אות לסוטה כדי שלא יהיה בזה קולא דזהות אמאי לא מחמירים גם בספק ספיקא ובספק טומאה גמור ודאי שמחמירים אפילו אם אין רגלים לדבר אבל בספק סוטה כאשר יש רגלים לדבר מחמירים אבל יש חילוק איזה רגלים לדבר. גם בעונג יום טוב סי' נג למד שנחשב ספק זנות כספק סוטה ומשום זה אין מעמידים על החזקה והתקשה במש"כ בסוגיא דפתח פתוח מועיל ספק ספיקא אמאי מועיל בזה ספיק ספיקא, וכתב שבפתח פתוח שהוא אומר אינו נחשב כסוטה כיון שאינה אסורה אכו"ע וזה לא דמיא לסוטה, וזה דוחק גדול, ובשערי ישר כבר תמה עליו בשער א' פי"ז ועיי"ש בשערי ישר שאין כוונת הרשב"א לומר שאין מעמידים על החזקה משום שהוא ספק סוטה והוה ליה כמו קינוי וסתירה אלא הוא שאין אומרים חזקה כאשר יש ריעותא לפנינו.כמוש"כ בתבואת שור סימן כט דאם נולדה ריעותא לפנינו לא אמרינן חזקה אבל הוא בעצמו הביא באריכות את דברי הרשב"א בחידושיו בסוגיתנו שמשמע מדבריו שהדין של ספק זנות דמיא לספק סוטה ולכן טרח הרשב"א לחלק ולומר למה בספק סוטה צריכים לרגלים לדבר ואילו לענין טומאה אפילו ללא רגלים לדבר עיי"ש משום שבספק טומאה אין ברי שאומרים שאיננו טמא אבל כאן יש את האשה שאומרת שאינה טמאה ולפיכך צריכים לרגלים לדבר, ואם כן הרשב"א לשיטתו דסובר הכא דהוא דומה ממש לסוטה, וכאשר אין כאן טענת ברי לומר שאינה טמאה לא אזלינן בתר טומאה אפילו אם אין רגלים לדבר, והאריך להסביר שלא כדברי החת"ס.

ונראה לומר שההלכה של ספק סוטה שני דינים נאמרו שם האחד שהוא ספק והספק כודאי, וההלכה של ספק כודאי הוא ודאי הלכה מיוחדת בקינוי וסתירה ולא אמרינן זאת בכל ספק זנות, וזהו מה שכתב החת"ס שאין עליו דין של קינוי וסתירה שזהו הרגלים לדבר ממש שבזה נאמר גזה"כ שיהיה הספק כודאי וממילא גם לא שייך שם לומר שיהיה ספק ספיקא שהרי הכל ספק הוא כודאי ואין כאן ספק ספיקא, אבל ברגלים לדבר של סוטה לא נאמר אלא הלכה של ספק סוטה לחומרא משום הרגלים לדבר ובזה סובר, הרשב"א דמשום זה גם לא מועיל החזקה, אבל ספק ספיקא לא שייך לומר רק על החזקה שייך משום רגלים לדבר שהוא גזה"כ שע"י הרגלים לדבר מחמירים בו לעשותו ספק ואין בו את הקולא של של ספק זנות מותר.

ויש כאן דבר פלא שלענין לעשות ספק ואפילו נגד חזקה מועיל השם 'ספק סוטה' ומשתמש עם ההלכה של ספק טומאה ברשות יחיד כדי להפקיע מהחזקה וזה רק לעשות לספק אפילו נגד חזקה אבל לענין ספק כודאי לא יועיל השם סוטה לעשות ספק כודאי רק ע"י קינוי וסתירה שהרי בספק ורגלים דבר ללא קינוי סתירה לא יהיה מלקות, נחמיר אבל לא נעשה אותו לודאי וע"ז צריך שיהיה קינוי וסתירה שעושה את הטומאת סוטה כודאי ואז יהיה מלקות, לענין כל הטומאות בכל ספק גם כשאין רגלים לדבר הרי זה ספק טומאה ברשות היחיד כי שם את הקולא המיוחד וגזיה"כ להקל בספק כמו שיש בזנות (שכתב החת"ס) וגם יש בו את הדין של ספק טומאה לעשות ספק כודאי מכיון שהוא טומאת אמיתית ובזה יש כלל שהתורה שהספק טומאה הוה ליה טומאת ודאי וגם ללא קינוי וסתירה הכי הוא טומאה גמורה. שלדעת הרשב"א הסוטה נחשבת כטומאה גם ללא קינוי וסתירה בשביל לעשות ספק אבל לא לעשות ספק כודאי וזה רק ע"י קינוי וסתירה. למרות שנחשב טומאה אבל לא בשביל ספק כודאי רק ע"י קינוי וסתירה

אמנם לענין ספק ספיקא אינו מועיל כיון שאין בכאן קינוי וסתירה שיהיה בזה רגלים לדבר ממש, והן הן דברי התוס' שכתבו שיש גזה"כ שאין חזקה כאשר יש קינוי וסתירה דסברו כדברי התוס'

בסוגיין שאומרים חזקה אבל הרשב"א בעצמו סובר שלא אמרינן חזקה. אבל לא לענין ספק ספיקא לעשותו כודאי ודאי גזה"כ מיוחדת שבא מכח הדין של קינוי וסתירה. אבל את הגזה"כ שיהיה ספק גמור זה אמרינן בכל ספק סוטה. ומיושבת היטב קושיית השיטה הנ"ל למה לא אמרינן שיהיה בזה כל הספיקות שאתה מרבה שזה אמרינן רק במקום של רגלים לדבר ממש כמוש"כ החת"ס.

אלא שקשה תירוצו של השיטה שרק כאשר הטומאה מוחזקת. ונראה שכוונת השיטה אינה לומר שצריך שתהיה מוחזקת ובמקום של ספק טומאה לא נאמר דזה הרי משנה מפורשת, אלא שפירש שבמקום שהספק הוא הטומאה והטומאה הספק שלה הוא האם העביר טומאה ממנו אליה זה אמרינן שספק ספיקא שאתה יכול להרבות אבל במקום שאין זה העברת טומאה ממי שטמא שהרי אין הבועל טמא שמעביר טומאה רק כאשר עשו מעשה בעילה עי"ז נוצר טומאה זה לא אמרינן שספק שאתה יכול להרבות אמרינן בהו טומאה ודוק. ובמקום שיש קינוי וסתירה בזה אמרינן שיש דין של ספק טומאה אבל בלא גזיה"כ

ובעיקר קושייתו של השיטמ"ק בפני יהושע כתב שודאי שאין זונה נחשבת כטומאה רק אדרבה מדמים את הקינוי וסתירה לטומאה ומזה יודעים שהוה טומאה ספק כודאי ואין חזקה, אבל ודאי שהזנות אינה טומאה בכלל עיי"ש ולכן בכל זנות מעמידים על החזקה וזהו קושיית התוס' ועוד מה שהגמרא מקשה דהוה ליה ספק ספיקא. וכן בחי' רבינו חיים הלוי בהלכות יבום וחליצה פ"ו היטב כדי ליישב מדוע כתב הרמב"ם דספק סוטה צרתה חולצת או מתיבמת הרי עד כמה שהיא ספק צרתה הוה גם ספק והוה לה להיות חולצת ולא מתיבמת, כתב דזה ודאי שאין אומרים בכל זנות של אשת איש הספק כודאי וכמו שמוכח שיש ספק ספיקא וגם ממה שהקשו התוס' על שיש בכאן חזקה ורק ע"י הקינוי נוצר כל החומרא ולפי"ז כתב ליישב מדוע אין הספק כודאי גורם שיהיה טומאה כתיב ביה כעריות לפטור מן החליצה, דכיון שבעצם מצד עצמו אין בו אלא ספק בלבד והטומאה כתיב ביה כעריות הוא רק ע"י הגזהכ של הקינוי, ובגזהכ של קינוי זה אין בו דין של טומאה כתיב ביה כעריות. אמנם לא ביאר מדוע לא אמרינן שהזנות חשיבא ביה דין של ספק טומאה ובאבי עזרי כתב לבאר משום שהזנות בעצם איננה טומאה, והוה מילתא אחרינא אלא רק שהתורה קריא ליה טומאה ומזה למדים לכל מקום של טומאה אבל בעצם אינה טומאה וממילא לא שייך לומר בזה כל הספיקות שאתה יכול להרבות כיון שאינה טומאה, רק במקום של קינוי וסתירה למדים לטומאה במקום אחר וזה ממש דומה לדברי הרשב"א בסוגייתנו אמנם החת"ס פירש בנוסח אחר שאין בזה רגלים לדבר ממש ולא משום שאינה טומאה כי באמת הוא כן טומאה כמו שמשמע ברשב"א בסוגייתנו אלא שאין רגלים לדבר ממש ורק ע"י קינוי וסתירה יש רגלים לדבר פירש החת"ס ואם נאמר כן לכאורה אחרי גזה"כ של רגלים לדבר צריך שיהיה בזה גם דין של טומאה כתיב ביה כעריות, ונמצא שיש חילוק שלדעת הגר"ח זצוקללה"ה ההגדרה הוא שאינה טומאה בכלל ולדעת החת"ס ושאר הראשונים הוה טומאה אבל לא הוה רגלים לדבר גמור רק ע"י גזה"כ של קינוי וסתירה נהפך להיות רגלים לדבר גמור שיהיה בו הספק כודאי ואז גם ספיק ספיקא יהיה בזנות ולא רק בטומאה.

קושיית התוס' האיכא חזקת כשרות – תרתי לריעותא

התוס' (ד"ה לא צריכא) הקשו אמאי לא יועיל באשת כהן חזקת כשרות וממילא נסיק שהבעילה לא היתה תחתיו, תירצו דכיון שאיכא חזקת הגוף שהיתה בתולה ממילא נקטינן שהבעילה היתה אחר כך עכ"פ זהו ספק שכיון שנגד החזקת כשרות יש חזקת הגוף ומשום חזקת הגוף נקטינן שהיה זה מאוחר יותר. אמנם הראשונים כבר הקשו הרי במקוה שנמדד ונמצא חסר אמרינן שכל הטהרות שהיו עד עכשיו הרי הם בטומאתם ומפרש בריש נדה משום תרתי לריעותא, אם כן אף הכא נימא תרתי לריעותא חדא דחזקת כשרות, ובעולה לפניך, כמו שחזינן במקוה שהיה חזקת טומאה ועוד שהמקוה עכשיו חסר. ובתוס' הראש כתב להקשות זאת, ותירץ דכיון שכל מה שאמרינן בעולה לפניך הוא רק במקוה משום שחסר ואתאי אבל בבעולה לפניך לא אמרינן חסר ואתאי ובזה לא אמרינן שיש חזקה דהשתא דחמירא טפי, אמנם הגרע"א הקשה קושיא זו וכתב להקשות, תמוה לי דאמאי לא נימא הרי בעולה לפניך ואוקמי אחזקת היתר דנבעלה מכבר כשאינה תחתיו כמו במקוה שנמדד בריש נדה ולחד תירוצא דתוס' דלא אמרינן כן רק במקוה דחסר ואתאי ניחא, (אאב"ה גם זה כתב בש"מ) אבל לאידך תירוצם קשה. וי"ל דהא באמת קושית תוס' אינה חזקה דהא אסורה מחמת ספק דנבעלה לפסול וכדכתיבנא, אלא דנקטו לקושטא דמילתא דאף בליכא לספוקי בפסול אסורה משום דאוקמי בחזקת הגוף, ואזלי הכא כפי תירוצם דרק במקוה אמרינן כן משום חסר ואתאי ולאינך שיטות יתרצו באמת דמיירי דוקא ביש לספוקי בפסול. עכ"ד. וכוונתו לומר הוא כמוש"כ הפנ"י והראשונים להקשות שהרי יש בכאן גם ספק ספיקא לחומרא, דשני ספיקות האחד אולי תחתיו ואפילו אם אינו תחתיו הלוא יש בזה חשש דילמא פסול בא עליה. ועיי"ש בפנ"י - דתלה זאת אם ספק ספיקא הוא משום ספק דרבנן לקולא או משום שספק ספיקא אין הוא איסור שאם נאמר שהגדר, בספק ספיקא משום ספק דרבנן לקולא א"ש דלא שייך לומר דיהיה בזה שני ספיקות לחומרא, אבל אם נאמר שהשני ספיקות לקולא הוא אפילו לפי מאן דסבירא ליה דספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא אבל כאשר יש שני ספיקות מקילים משום דינא דרוב, אם כן גם בשני ספיקות לחומרא יש לומר שיהיה בו חומרא.

אמנם הקשה בזה הגרע"א דבכל ספק אשת ישראל שקידש אותה אביה כשהיתה יותר משלש, מבואר בגמרא שהטעם שמותרת משום ספק ספיקא, הרי אפשר לומר תרתי לריעותא דדילמא היתה קטנה ופיתוי קטנה אונס וחזקת כשרות עושה שיהיה זה פיתוי קטנה אונס ותו בעולה לפניך ונכשיר ע"י החזקת כשרות ולא יצטרכו לספק ספיקא ועל כרחך משום שחזקת הגוף עדיפא והיא גורמת לחשש ולפיכך הוצרך לומר ספק ספיקא. ואמאי הרי יש בכאן דין של תרתי לריעותא ואמאי לא נאמר בכאן תרתי לריעותא.

ועיין במש"כ הגרע"א ליישב דבכל מקום דמצינו ב' לריעותא כמו במקוה, וכן קושית תוס' בנגעים ובסכין שנמצא פגום, וכן קושייתם בסוגיא דהיו בה מומין דנימא הרי מום לפניך ואוקמי אחזקת פנויה, היינו דכל היכא דהריעותא שלפנינו מורה על החזקה, דבמקוה כשהיא עתה בפנינו חסירה מורה דאינה מטהרת לטמא, אלא דבאת

לדון דכשטבל עדיין לא היה חסר, בזה דנין לצרף הריעותא שלפנינו לחזקת טומאה כיון דענין הריעותא שלפנינו אינו מטהר לטמא, וכן בנגעים דכשהיא עתה הנגע חסר מורה לטהרת הבית דנגע חסרה א"י לטמא הבית וכן בסכין שהריעותא כשהוא לפנינו סכין פגום מורה על איסור הזביחה דסכין פגום אינו מכשיר לזביחה וכן במומין דהמום שלפנינו מורה שאינה מקודשת דהא התנה שלא יהיה בה מומין, משא"כ הכא דהריעותא שלפנינו אינו מורה בשום דבר לענין ההיתר דאדרבא בלא בעילה היה חזקת היתר והבעילה הוא נגד חזקת היתר, בזה לא מצרף הריעותא דבעילה לפניך לחזקת היתר כיון דהריעותא שלפנינו אינו מועיל לסייע לחזקת היתר ונכון בעזרת הש"י אם כי סברא זו חדשה היא. והנה הגרע"א בעצמו כתב שהסברא בזה סברא חדשה שצריך שהבעולה לפניך תורה על ההיתר וכאן הבעולה לפניך אינו מראה על היתר אדרבה ההיתר הוא יותר כאשר אינו בעולה אבל במקוה חסר מראה על הטומאה לפי מה שהוא עכשיו, וכן בוגרת הרי היא עכשיו כבר בוגרת וכן בכל מקום הוא מראה על החזקת טומאה. אמנם הסברא בזה מחודשת משום שהחזקה דהשתא הוא עושה ריעותא ונותן לחזקת טמא את העיקר וכיון שהחזקת הגוף נגדה יש בעולה לפניך הרי יש בזה ריעותא דבפשטות יסוד הדין של חזקה דהשתא אינה הלכה של תרי חזקות מול חזקה אחת דבפשטות אין מושג של חזקה דהשתא כ'חזקה' והשמעתתא ג פט"ז כבר כתב בזה. אלא בפשטות ההגדרה בזה שהחזקה דהשתא הוא 'ריעותא' בלבד וממילא מחזק את החזקה דמעיקרא של חזקת כשרות או חזקת טומאה שע"י החסר לפניך גורם למקוה שיהיה בו ריעותא ובכהאי גוונא שיש ריעותא במקוה החזקת טמא היא עדיפא ואם כן הכא נמי כיון שחזקת הגוף יש בעולה לפניך הוה לן למימר שיהיה זה ריעותא וממילא חזקת כשרות שהיתה בתחילה תעשה שיהיה החזקת כשרות עדיפא וגורמת לומר שלא נבעלה תחתיו אלא נבעלה קודם.

והנה בכל תרתי לריעותא צ"ב הרי כיון שכאשר דנים על המקוה עצמו אם הוא כשר או לא כשר יש לומר שהחזקה דמעיקרא הוה חזקה אלימתא לעומת החזקה דהשתא אם כן נדון תחילה על המקוה מהו וממילא אחר כך נקבע שהמקוה שלם והטמא שטבל אחר כך יהיה טהור ממילא. וכן מקשה התורת גיטין בספק אם הגט כשר או לא כשר ונאמר שהגט כשר ואחרי שהגט כשר בזה נכשירנו ולא יהיה זה נגד חזקת אשת איש. וכן במקוה שיש לנו ספק אם הוא נחסר או לא מכשירים ואחרי שמכשירים ממילא הטובל צריך להיות טהור. ומוכרח לומר שהיינו שדנים אותו על הטומאה דכדי לטהר יש את המקוה כי זהו כל חלות הדין של המקוה ולפיכך נחשב שעכשיו הוא הנידון של המקוה.

ולפי"ז יש לומר דהנה במקוה יש דין של מקוה והספק אם הוא חסר או מלא הוה ספיקא בחלות דין של המקוה וכאשר יש ריעותא לפניך של המקוה אם הוא חסר או אינו חסר הרי שחזקה דהשתא חסר לפניך מערער על החזקת מקוה. אבל חלות מקוה הוה חלות דין ולא הוה רק מציאות אלא זהו חלות הדין אם הוא שלם או חסר, אבל באשה בעולה או בתולה לא זה החלות דין שעליו מסתפקים כי אין בזה חלות דין בזה שהיא בעולה דהרי בעולה אינו פסול, ובזה לא דיינינן על האשה עצמה אם היא בעולה או בתולה דכאשר יש ריעותא במקוה אמרינן שכיון שיש חזקה דהשתא ראשית דנים על המקוה ואמרינן ביה שהוא ספק ומחזיקים את המקוה משום הספק שהיה בחזקת שלם. אבל באשה אם היא בתולה או בעולה לא זה הספק שבעקבות זה אנו דנים עליה לעשותה ספק דנעשנה רק ספק בעולה ספק בתולה אבל לא זה הנידון וממילא לא דנים על זה וכיון שלא דנים כל הנידון הוא רק ביחס לחזקת טמא וממילא יש כאן חזקת הגוף נגד חזקת טמא והוה ליה ספק.

הלכות כתובות

בס"ד

זמן נישואין

נותנין לבתולה שנים עשר חדש ולבעל נותנים נמי יב חודש, ויש הבדל בין אשה לבין הבעל שהאשה משבגרה כבר אין נותנים לה אלא לימי הבגרות מחשיבים שכבר הכינה את עמה ומיום הבגר כבר נמנה בתוך יב חודש, אבל הבעל בכל ענין שיהיה יש לו מנין יב חודש אמנם לפי המבואר ברמב"ם בכל ענין שיהיה אין משגיחין אלא באשה, ואם האשה אין לה צורך ליב חדש גם האיש אינו יכול לדרוש זאת אמנם הירושלמי איתא שאם הוא בחור והיא אלמנה יכול לבקש יב חדש חזינן שאין ההתחשבות רק באשה אלא גם בבעל וכך דעת הרא"ש והטור. וכתב הבית שמואל שהצורך של הבעל הוא להכין צרכי סעודה,ולפי"ז בזמנינו שאין מכינים סעודה לא שייך כל זה[25], אבל בפשטות ברמב"ם ובראשונים לא מוזכר שהוא רק צרכי הסעודה.

הכנה לשבתא

סימן לג

מצות שלש סעודות

הלכה ט

[25] עיין בה"ט שכתב כן ומקור דברי הבית שמואל הוא מדברי רש"י .

אם נאמר שצריך שיהיה מכוסה בזמן ברכת המוציא כמוש"כ החיי אדם, אם כן כאשר מברך מחזיק את הפת בידו מתחת למפה ולא על המפה כיון שיש להחזיק את הפת[26] כמוש"כ בסימן רעד שיש להחזיק את הפת בידו.

הלכה י

במשיב דבר סימן כא כתב הנצי"ב שהיו נותנים שתי חתיכות ללחם משנה[27] והנצי"ב כתב שכל זה הוא רק כאשר כשבא כבר היו פרוסות אבל אם היה לפניו כיכר שלם ועשה ממנו שתים בזה אינו יוצא ידי חובה, ומדברי הרמב"ם נראה שאינו יוצא[28],

דף של ספינה

לב – לח

תוכן עניינים

חיסור לח ימכר במעכר בהמה.....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
לכילת פסולי המוקדשין לו בכור בעל מום לבית שמאי לח הוה עבודה.....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
גרמא בנהנית מוס בכבור.....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
נתן מכה מחמת הרליפה לח עובר לחיסור לחורייתא.....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
על מפי עד בבכור.....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
כשיש ספק לח היה הבכור בעל מום לח הוח שווה כסף לו לא .....שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
טומאת כלי חרס מטמאים מגבו לו לא..... שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.

בכורות ס – סא - ערכין ו

בכורות

דף ס

סבר לה כרבי יהודה לחמר טעות תמורה הוה וקסבר כר"ח לחמר אין ממירין וחוזרין וממירין, גם לקמן סח. ללפי רבי יהודה טעות מעכר מתה מקום לתמורת מעכר מתה לקסבר הוה תמורה ולפי"ז לח הוה תמורה הרי יש כה חיסור לחורייתא של תמורה ולח מצינו שיהיה כזה חיסור לחורייתא.

הנה רש"י פירש שלפי טעת ר"ח לסבר רבי יהודה לי לחפשר לעשות שתי תמורות מקום שאין ממירין וחוזרין וממירין, לי לחפשר לעשות שתי טעויות שלשם יטעה בתשיעי ויקרא לו עשירי שוב לא יכול לעשות לת החלל עשרה עשירי כין שאין ממירין וחוזרין וממירין, מכולר שלחפשר לעשות לת התשיעי לתמורה, למרות שעליין העשירי אינו קדוש, ועמד בזה בשיעורי הגרי"ח ובלמת רבינו גרשום כתב שלי לחפשר כיון שעליין העשירי אינו קדוש.

ולפי"ז נרלה שיש שני דיני תמורות ולע"ג שקרינן ליה תמורה מ"מ הדין של תמורה הוא דין לחר, לכבר חקרו בגדר החיסור תמורה לשם הוא מקום שהוא מוליא מקדושת הקרבן וזהו יסוד החיסור והדין של תמורה לו להיפך שהדין של התמורה הוא מקום שעושה קרבן לחר במקומו ועיז רולה שילא הקדושה של הקרבן לבל החיסור הוא מקום מה שעושה חלות תמורה והתמורה עלמה לפשר שהוא חלות שחל על ידו שהוא מחדש לותו וזהו יסוד החיסור ולפשר לומר שזה החילוק שיש בין תמורה של מעכר בהמה לתמורה בעלמל שבעלמל התמורה היינו שהוא מהקדושה של הקרבן לוקח בשביל התמורה שלו, לבל בתמורה של מעכר בהמה הוא להיפך שעושה תמורה במקום המעכר לבל הוא עושה לת התמורה ולל שלוקח מהעשירי לת הקדושה ללל מניח במקום העשירי, וגם לזה קרינן תמורה, ולפיכך יש לומר שבל החיסור היינו רק כשלשר לוקח לת הקדושה מן התמורה וזהו כוונתו לקחת קדושה מן התמורה, לבל כלשר עושה במקום העשירי תמורה בזה לע"ג שהוא תמורה מ"מ מינינו בחיסור של תמורה וזה התחדש תמורה חדשה שבתוב לגבי מעכר בהמה ולכן לפשר לעשות לף קודם שעשה לת קדושת העשירי.

כמו"כ לענין עקילת יתח מבואר במדרש רבה (הובא במשנת חיים על התורה פרשת וירל סי' סו) נו ט רבי נתני לתר בשם רבון העולם הוי רלוה למיו של לול זה כיולו למו של יתח בני לימורין כיולו לימורי ליתח בבי כהלל לתנן הרי זו תחת זו הרי זו תמורה זו הרי זו חליפי זו הרי זה תמורה. מבואר שהחיל של יתח היה תמורה ליתח, ובסליחות גם כתוב קרא למחרם משחר תמור בנך תבחר הנה לול לחר ועשה לל תלחר חליפי לזכרתו תכון הקטרתו תעלה תמרתו והיה הוא ותמורתו. ולפי"ז נשאר יתח בקדושת עולה שהרי כתוב שיתח הוקדש לעולה בסליחות לסוס גדליה סי" נב לויתו קח נח לת בנך יקיר ונעלה למו על קיר רץ של הגעד והקליקו. לתנם לפי"ז קשה לתלי הניח עליו לת העלים ובחנוכת התורה וחי' תורה על התורה והמלבים שסבר יתח שהוא שינו הקרבן שהרי הניח עליו לת העלים והרי לסור להניח עלים כמוש"כ בפסחים סו: מי שפסחו טלה תוחב לו בצמרו ומקשה והא קא עביד עבודה בקדשים, ולברייתא לבינו שהוא כדברי הכל שהיה מקריב רק בשמו לעזרה לכן הניח על יתח שעליין לא היה קדוש והתקדש רק בהר המוריה. לבל בסליחות כתוב שרץ של הגעד להקליקו מיל, לם כן הקשה במשנת חיים הג"ל (סי' ע) לילך הניח לת העלים על יתח הרי היה קדוש. ולכאורה לילך לפשר לעשות תמורה הרי יש לחיסור וקשה לומר שהיה כלן היתר של גזי"ש לבל לם נלמר שהחיסור תמורה הוא בשה שעושה העברה מן הקרבן

---

[26] ספר אלף למגן תרכב ס"ק סג

[27] וכן הביא במרומי שדה ברכות לט: על תו' (ד"ה והלכתא) וכ"כ בערוך השולחן רעד סעיף ה

[28] שכתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר (דברים ט"ז) לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. משמע שאינו מקיים דין של שתי ככרות כאשר הוא בוצע ולא משמע ברמב"ם שכל הטעם מפני שהוא עכשיו בוצע כיון שהיה יכול לבצוע קודם משמע שלא מועיל מה שהיה בוצע קודם. וכן משמע ברמ"א רצא סעיף ד שאם יש לו ככר אחד לא לבצוע את הככר השלם ואם נאמר שיש לקיים לחם משנה אמאי לא יבצע כדי לקיים לחם משנה ולא מסתבר שהמעלה של ברכה על השלם עדיפא מקיום מצוות לחם משנה. וכך משמע גם מדברי הרמ"א רעד שכתב שצריך שלמות.

הקדש לקרבן החולין דזה יש ליסור לכל מס הוא עושה קרבן אחר במקום הקרבן הראשון אינו בכלל האיסור תמורה וזה היה מותר לעשות. אלא שקשה טובא לומר שיש שני דיני תמורה ויש תמורה שמותרת ויש תמורה שאסורה, ואפשר שהתמורה הזאת שהיא מותרת התחדש במעשר בהמה, וזהו תמורה אחרת מהתמורה האסורה, אבל זה חילוק גדול לומר כן.

דף סא

לא ועשה עלי, ובכאן מבואר שאפשר לעשות שליחות על המעשר ובפשטות מכאן קשה על מש"כ המהרי"ט ח"א סי' קכז שאין שליחות להקדיש כיון למילי ניתנו, וכבר תמהו בזה האחרונים עיין במנחת חינוך מצוה שם שהעיר בזה. ובמרומי שדה כאן שהמעשר עצמו אינו קדוש כיון שלא נראך ליבור ונעשה ע"י המעשה ולא ע"י הליבור אבל אם קרא לאחר עשר עשירי משמע בגמרא שגם היה יכול להועיל ורק משום לתקוני ובלא"ה היה חל וזה קשה לית חל הלוא הוא נעשה ע"י ליבור וליבור לי אפשר למיעבד ע"י שליח, כמו שאי אפשר להקדיש ע"י שליח.

לכאורה לדברי המהרי"ט ז"ע מכל שליח לתרומה הרי גם זה הוא שליח להקדיש שהרי הוא עושה את התרומה, והמהרי"ט בעצמו עמד על זה וכתב – דלוקח לתרומה הוא לתתרבי שליחות מאתם גם אתם כלתחילין בריש הלים מקדש, אבל להקדש אין בו דין שליחות שנראה לי הדברים שאם אמר אדם לחבירו לך והקדיש שור אחד משוורי אין בו דין הקדש למילי ניתנו וקי"ל למילי לא ממסרן לשליח אף במתנה דקיימא לן כשמואל בדיני דאמר מתנה הרי היא כגט כלתחילין בפ' התקבל ומיהו תרומה חשיבא מעשה ואף על גב דפרכינן בפרק הלים מקדש מה לתרומה שכן יכנה במחשבה פיכוך שנותן עינו בלך זה ואוכל בלך אחר מכל מקום מחשבת תרומה חשיבא כמעשה וכן מוכח בפרק האומר להת לחתרינן מעשה מועיל מיל מחשבה מחשבה אינו מועילה לא מיל מעשה ולא מיל מחשבה ופרכינן מיל מחשבה מיהת תיפוק והקשו בתוספות לפרוך נמי גבי תרומה לעיל לרבי יוחנן לומר אם עד שלא תרם בטל אין תרומתו תרומה אבל אם משתרם בטל תרומתו תרומה אפילו תרם השליח במחשבה ויש לומר למחשבת תרומה היה יודע לכשעשה אמי לכתיב ונחשב לכם תרומתכם והויא כאילו תרם בידים עד כאן לשון אבל דבור של הקדש מילי ניתנו ולא ממסרן לשליח. עכ"ל.

ולפי"ז אפשר לומר דגדר הדין של המחשבה של תרומה כמעשה היינו משום שיש כבר דין תרומה לדבר והרי הוא רק מבדר את התרומה וכהאי גוונא חשיבא מעשה כיון שאינו אלא מיחד ומפריש זה מזה וזה לא נחשב כהקדש שההקדש המילים הם העושות ומילרות את הקדושה אבל הכא הליבור אינו אלא מפריש ומיחד, וכהאי גוונא נחשב הוא כמעשה ולפי"ז יש לומר שגם המעשר בהמה לדעת המהרי"ט דומה להפרשת תרו"מ להוא רק מפריש את המעשר מתוך הבהמות וכהאי גוונא נחשב הוא כמעשה. ולא דמי להקדש ולאיה לזה הוא ממה שחזינן שמעשה בהמה מלילו הוא קדוש וזהו ההגדלה דזה שמלילו הוא קדוש. רק שיש לפרש שאינו כן שהרי מעשר בהמה נחשב כדבר הגדול ואילו תרומה הוא כדבר החסור ופירש הרש"ם בגדרים טעמא למילתא שהתרומה הוא דבר החסור משום שאינו עושה את החלות כיון שהתרומה מעורבת בתוך הטבל. ואם נאמר שזהו ההגדלה גם במעשר בהמה אם כן הוה ליה להיות דבר החסור ולא הגדול והרי קי"ל שהמעשר בהמה הוה דבר הגדול, ואפילו אם הוא העשירי ולא לחל עשרה או התשיעי, והגם שהוא נחשב כחל מאליו כמו שכבר כתבנו בזה לעיל.

אמנם י"ל שהוא קוש לין שנמלא על הדבר, ואינו חלות שהוא מתחדש אלא שמלין הבהמות להתעשר, וכן לפימש"כ במרומי שדה נז: שיש גם איסור טבל ואפילו אם לא נסכים לדבריו מ"מ יש לומר שחל על הדבר ואינו הפרשה כמו מעשר בספים אלא הוה לין מדיני הבהמות, ונחלקו הראשונים אם יש חיוב לעשר מעשר בהמה או לא לעת הרמב"ם שיש חיוב לעשר מעשר בהמה שכן כתב בהלכות בכורות פ"ו ה"ח וכן בספר המצוות ובלשון רש"י בבכורות נז: שהוא מצוה בעלמא לעשר בהמותיו, ולדברי רש"י היה מתאים יותר לומר שהוא כעין מצות מעשר בספים ואינו לין שחל על הדבר בכלל רק שיש מצוה לעשר מתוך בהמותיו, ובשו"ת להל מצה ח"ב סי' סט לילד כן לומר שהוא מצוה בעלמא אבל אפילו אם נאמר שהוא מצוה בעלמא הלוא מלינו שיש לין אל מעלמו קדיש. ולכיך לומר שיש לין על הדבר וכמו שבטבל שהוא פטור מן המעשר מ"מ יכול להפריש כך גם מה שפטור מ"מ יכול הוא להקדיש ולעשות מעשר בהמה ויש בזה קיום לינו. אע"ג שאינו חיוב. גם בסוגיא בבכורות נג: משמע שהוא חלות שחל על הבהמות ולא חיוב על הגברא שהרי קאמר לכיון שהבהמות חייבות במעשר לא יהול עליהם הקדש לפטור לותם מן המעשר בהמה אבל לפי הנ"ל יש שפיר לומר שכיון שחל חלות חיוב על הבהמות, (ועיי"ש לשון רש"י ללא משמע הכי) ומש"כ החלקת יואב להקשות שהרי הוה שותפין משום החלק של המיומרין יש לומר קושת הגוף שאני כמוש"כ בב"ק עט. למעיקר תורת לרשובן והשתא תורת לרשובן כמו שכבר יצוע מש"כ בחי' הגר"ח זצוק"ל סטנסיל.

ערכין

דף ב

התום' מקשה שאם מתרבה מנפשות למאי לין חייב ההורגו שהרי התרבה ההורג בן יום אחד לע"ג דשמע נפל הוא ותלו להתם לחייבי שכלו חדשיו ולכן מרבינן, עכ"ל ול"ע הרי סו"ס כיון לחיקרי נפש למאי לא נרבה את הטרפה כמו שנתרבה בכלל ערכין, ומוכח מזה שלא כל מילי לחיקרי נפש חייבים עליו שהרי בעובד יש בזה מחלוקת לחשונים אם נקרחים נפש ובכ"ז לין חיוב על העובד לע"ג למקרי נפש, ובסנהדרין דף פד עמוד ב ס"ל לים דבר מלוה – לין, קטן – לא. כתב רחמנא כל מכה נפש. ולי כתב רחמנא כל מכה נפש הוה למינא, לפילו נפלים, לפילו בן שמונה, לריכי. ולכאורה ל"ע למאי כתב לפילו נפלים והרי לפילו אם אינו נפלים אלא שהוא עובד וכלו חדשיו גם לריכים לומר שאינו חייב, ומשמע שאינו נקרא נפש בכלל. כמו"כ למה לא למר הו"א לפילו טרפה, קמ"ל, והלין של בן שמונה הרי הוא כמו מת כמוש"כ בב"ב כ. לתניא: בן שמנה הרי הוא כחבן, ואסור לטלטלו בשבת, אבל למו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. והוה ליה למימר במי שהוא בעל נפש טפי מאשר בן שמונה. וזה תימה שהרי אין חיוב לטריפה. ולכיך לומר שהכוונה בגמרא כך שאם היה כתוב כל נפש היינו לומרים לפילו בן שמונה שנחשב כמת לגמרי גם הוא יהיה חייב וע"ז כתוב מכה לים. אבל אחרי שכתוב מכה לים ולאי שעובד אינו נחשב כנפש גמורה יהיה אינו חייב עליו וכן בן שמונה ואף טריפה אינו נחשב כנפש גמורה

פטור עליה. למנס עכיון חלוק ממיתה מקום שלא כתוב בעכיון מיעוט למעט את הטריפה מלכתיב שור לפיכך מרבינן שיהיה לפילו טריפה יג עליו יין עכיון.

ולפסק שיש חילוק ביוהחיוב מיתה לחיוב עכיון דבמיתה החיוב הוא על הריגת הגוף וההריגה הוא רק כלפי מוציא את הנפש לכל החיוב הוא על מיתת הגוף, ולילו בעכיון כל הלין עכיון על הנפשות וזהו שנאמר ערך נפשות, והיינו שהוא כמו פליון נפש וזהו הגדר של עכיון, וכמו שיש לין כופר שמשלם למי ניזק לו שמשלם למי מזיק, והוה פליון וכפרה ה"נ כלפי הוא עכיון הוה על הנפש ולא על הגוף בכלל, וכבר נו בגדר הלין של עכיי והלין של למיס, שהקשה החזו"א למומר עכיי עלי למאי ניילון בהיזק יל הלוא כיון שנדר הרי זה חייב לשלם בערך שלו , ובפשטות זהו גדר שהגדילה התורה חיל לעשות על עצמו פליון נפש שהכל תלוי בהיזק יל של עצמו ולילו חיוב למיס. שבזה לין בו שייכות של היזק יל. ובשלטי גיבורים ע"ז יג למה לין ליסור להתחייב חוב לגבוה כמו שיש ליסור לעשות ערך לחייב את עצמו והקשה כן הר"ן בשבת קנ וכתב ע"ז השלטי גיבורים שהערך לילו התחייבות אלא הוא הקדש את עצמו ולחר כך שהוא רק פולהו מיל הקדש, ולם נאמר שהוא התחייבות ההגדלה בזה הוא משום אלא על הגוף לבל לם נאמר שהוא התחייבות שלא בשעת עבודה חיובי מיחייבי מילי להוה נהי לפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה ההולכי לרכיס שאמר מר הולכי לרכיס ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, פירש רש"י בעידן עבודה פטרי שלא בעידן עבודה מיחייבי, מבואר מדברי רש"י וכן משמעות לשון הגמרא שבאמת בעידן עבודה פטורים היות שלין בזה שיש ושלחו והתום' (ד"ה קמ"ל) גם פירשו כן מע"ג שלא לפסק להו כעין עבוד כי היכי לפסק להו מיחייב ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מחייבי, גם משמע שבאמת פטורים מי שלילו יכול לקיים שיש ושלחו. וזה תימה לכיון שלילו יכול לקיים שיש ושלחו יהיה חייב בלי שיש ושלחו כמו שבשעה שהקשה נלה וכי לא מחייב במלות סוכה לו בל זמן שהבעל פטור וכי לילו מחוייב במלות סוכה. ובגליון מהרש"ל הקשה ממש"כ שהאשל חייב בסוכה כלילותא בסוכה כה. ומש"כ בזה שער לפריס סי' לד שהקשה זאת דלפי מה שמוכח להרמים בשעת עבודה פטורים מסוכה הוחיל ולין נזקקים לנשותיהן ולפ"ז קשה הלא אשל גם כן לסור בתשמיש המטה יהא פטור מן הסוכה ולין לומר שזהו מקרי תשבו כעין תדורו דגם בביתו אשל לסור בתשמיש המטה ולכן חייב בסוכה אשל ז"ל לשם כן לף כאן כשהוא לעבוד עבודה לסור בתשמיש לף בביתו ולם כן למה יפטר מן הסוכה בשעת העבודה ול"ל לחייבי באשל שלחר ז' כי שהם אשל הוא תוך ז' ועוד דלא משמיט שום תנא לו פוסק לומר לאשל תוך ז' פטור מן הסוכה ע"כ השלילה: וכתב לומר לשמעינן הברייתא, להכל חייבים בסוכה כהנים כו' לף בשעת עבודה זאהו מקרי כעין תדורו וזהו מוכרח לשל"כ החיך לומר כהנים מיילטריכא לחייבים שלא בשעת העבודה מהיכי תיתי שיפטרו שלא בשעת העבודה וגם לא משמיט הרמב"ם לכתוב לכהני' פטורים מן הסוכה בשעת עבודה ולין לחלק ולומר לתשמיש המטה גבי אשל הוא מדברנן ומה שלין כן גבי כהן. וכל זה לינו מתחיים לדברי רש"י ותוס' שלא פירשו כן אלא שבעידן עבודה פטורים ושלא בעידן עבודה חייבים.

ונראה להלק בין אשל שאסור ובין כהן שמותר מלד עלמו ורק מחוייב חיוב על הגברא לעבוד עבודה, אשל מלד עלמו הרי זה מותר במלות עונה, וזה יש פטור של היש ושאתו שכן הוא לינו נמלא במצב של לינו שייך למלות עונה, אשל האשל וכל מי שפטור לגמרי שלינו בכלל הדבר ולילי שלין שום פטור ממלות סוכה אשל מי שהוא כן שייך בזה רק ליזה דבר גורמת לו שלא לקיים את המלוה בזה נחשב שהשינה שלו הוא שלא כדרכו של היש ושאתו ולכן הרי זה פטור. למנס קשה שהרי לין הסוכה גורמת לו את הפטור ולריך לומר למ"מ יש יסיבתו לינה יסיבה גמורה שלא יסיבה לאחרת ולין מקיים ביסיבה שבשאת מלות יסיבה בסוכה.

דף ד

שלא שהכהנים דורשין מקרא זה לעלמן וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הם היוד הם נאכלין ומה הסיבה בשאת שלין בזה חשק לילון לגם בן בוכרי שפוטר מ"מ יכולים לשקול וכן לילון שבחייבים וכל כהן שלינו שוקל חוטא כמו שפסק הרמב"ם בהלכות שקלים פרק ו הלכה ז – הכל חייבין ליתן מחלית השקל כהנים לויים וישרלים וגרים ועבדים משוחררים, אשל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ולם נתנו מקבלין מהם. ובפשטות הביאור בזה משום שבעלות ליבור לינה נחשבת כבעלות פרטית ולפיכך לין הבעלות הזאת גורמת לילן של כל מנחת כהן כליל תהיה אשל ברש"י בסוגיין (ד"ה שלנו) פירש מנחת ליבור לאוזל בתר רובא, ולפי"ז בזמן שרוב השקלים יהיו של הכהנים יהיה אסור לאוכל, וגם עכ"פ לברי רש"י שפירש שאזלינן בתר רובא ל"ב.

ובמשנה למלך הלכות מעילה פרק ז ולם ליתא למטבע יש לו ביטול ברוב הא פשיטא לרוב השקלים היו של לויס וישרלים ול"ב כלין אוכלים עומר ושתי הלחם ולחם הפנים ולף שיש במעות אלו מעות של כהנים שהם אסורים באכילה מ"מ בטלים הם ברוב אלא ולילי למטבע חשיב ולא בטיל. והנה מלבד לילן ממשנה זו רליה אלא שלין למטבע ביטול אשל שיהיה לין זה דבר תורה לין מכאן רליה. זאת ועוד לפשך לומר ללף למלבנין יש למטבע ביטול אלא דשאני הכא למעיקרא לא רלו לבטל ולעבד מעותיהם עם מעות ישראל כדי שיהיו בטלות ברוב ומלי למבטל ליסור בילים. ורליה לזה מלמדינן בפ' שלוח הקן (לף ק"מ) למלי לי לשילוח לא לאמרה תורה אלא לתקלה והא ולילי ללשם ליכא ליסור משום לאזלינן בתר רובא ולפ"ה נשלחה לא ליעטריך קרא למעט אלא לאמרה תורה אלא לתקלה. הרי בהדיא לעבד ליסור בילים אסור. שוב רליתי לרש"י בפ"ק דעירובין (לף ל') שכתב לשלילן ליתן לן הך דרשא דהלי כליל תהיה במנחת כהן גרילא כתיב אשל במנחת ליבור זיל בתר רובא. עכ"ל ומשמע שסובר המל"מ שהטעם בזה משום ביטול ברוב וכל זה הוא תימה מה שייך ביטול ברוב אם ים לו ממון ובעלות.

ונראה שליבור נמלד לפי הרוב כמוש"כ הרמב"ן רמב"ן ויקרא פרק ו פסוק ב על מש"כ תקריבו – מלמד שאנים מתנדבים עולה בשותפות. קרבנכם – מלמד שהיא בלה נשבת לבור, היא עולת קיץ המזבח הבלה מן המותרות. לשון רש"י. פירש הרב כן, לומר שלם יתנדבו רבים להביא עולה עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו. אשל קיץ המזבח הבלה מן המותרות לב ב"ל מתנה עליהן, ולפיכך היא עולת לבור: והנה לדעתו כל עולה שיביאו רבים, חוץ מן המותרות, לינה

דף ג

נהי לפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי מילי להוה ההולכי לרכיס שאמר מר הולכי לרכיס ביום פטורין מן הסוכה וחייבים בלילה, פירש רש"י בעידן עבודה פטרי שלא בעידן עבודה מיחייבי, מבואר מדברי רש"י וכן משמעות לשון הגמרא שבאמת בעידן עבודה פטורים היות שלין בזה שיש ושלחו והתום' (ד"ה קמ"ל) גם פירשו כן מע"ג שלא לפסק להו כעין עבוד כי היכי לפסק להו מיחייב ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מחייבי, גם משמע שבאמת פטורים מי שלילו יכול לקיים שיש ושלחו. וזה תימה לכיון שלילו יכול לקיים שיש ושלחו יהיה חייב בלי שיש ושלחו כמו שבשעה שהקשה נלה וכי לא מחייב במלות סוכה לו בל זמן שהבעל פטור וכי לילו מחוייב במלות סוכה. ובגליון מהרש"ל הקשה ממש"כ שהאשל חייב בסוכה כלילותא בסוכה כה. ומש"כ בזה שער לפריס סי' לד שהקשה זאת דלפי מה שמוכח להרמים בשעת עבודה פטורים מסוכה הוחיל ולין נזקקים לנשותיהן ולפ"ז קשה הלא אשל גם כן לסור בתשמיש המטה יהא פטור מן הסוכה ולין לומר שזהו מקרי תשבו כעין תדורו דגם בביתו אשל לסור בתשמיש המטה ולכן חייב בסוכה אשל ז"ל לשם כן לף כאן כשהוא לעבוד עבודה לסור בתשמיש לף בביתו ולם כן למה יפטר מן הסוכה בשעת העבודה ול"ל לחייבי באשל שלחר ז' כי שהם אשל הוא תוך ז' ועוד דלא משמיט שום תנא לו פוסק לומר לאשל תוך ז' פטור מן הסוכה ע"כ השלילה: וכתב לומר לשמעינן הברייתא, להכל חייבים בסוכה כהנים כו' לף בשעת עבודה זאהו מקרי כעין תדורו וזהו מוכרח לשל"כ החיך לומר כהנים מיילטריכא לחייבים שלא בשעת העבודה מהיכי תיתי שיפטרו שלא בשעת העבודה וגם לא משמיט הרמב"ם לכתוב לכהני' פטורים מן הסוכה בשעת עבודה ולין לחלק ולומר לתשמיש המטה גבי אשל הוא מדברנן ומה שלין כן גבי כהן. וכל זה לינו מתחיים לדברי רש"י ותוס' שלא פירשו כן אלא שבעידן עבודה פטורים ושלא בעידן עבודה חייבים.

ונראה להלק בין אשל שאסור ובין כהן שמותר מלד עלמו ורק מחוייב חיוב על הגברא לעבוד עבודה, אשל מלד עלמו הרי זה מותר במלות עונה, וזה יש פטור של היש ושאתו שכן הוא לינו נמלא במצב של לינו שייך למלות עונה, אשל האשל וכל מי שפטור לגמרי שלינו בכלל הדבר ולילי שלין שום פטור ממלות סוכה אשל מי שהוא כן שייך בזה רק ליזה דבר גורמת לו שלא לקיים את המלוה בזה נחשב שהשינה שלו הוא שלא כדרכו של היש ושאתו ולכן הרי זה פטור. למנס קשה שהרי לין הסוכה גורמת לו את הפטור ולריך לומר למ"מ יש יסיבתו לינה יסיבה גמורה שלא יסיבה לאחרת ולין מקיים ביסיבה שבשאת מלות יסיבה בסוכה.

דף ד

שלא שהכהנים דורשין מקרא זה לעלמן וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הם היוד הם נאכלין ומה הסיבה בשאת שלין בזה חשק לילון לגם בן בוכרי שפוטר מ"מ יכולים לשקול וכן לילון שבחייבים וכל כהן שלינו שוקל חוטא כמו שפסק הרמב"ם בהלכות שקלים פרק ו הלכה ז – הכל חייבין ליתן מחלית השקל כהנים לויים וישרלים וגרים ועבדים משוחררים, אשל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ולם נתנו מקבלין מהם. ובפשטות הביאור בזה משום שבעלות ליבור לינה נחשבת כבעלות פרטית ולפיכך לין הבעלות הזאת גורמת לילן של כל מנחת כהן כליל תהיה אשל ברש"י בסוגיין (ד"ה שלנו) פירש מנחת ליבור לאוזל בתר רובא, ולפי"ז בזמן שרוב השקלים יהיו של הכהנים יהיה אסור לאוכל, וגם עכ"פ לברי רש"י שפירש שאזלינן בתר רובא ל"ב.

ובמשנה למלך הלכות מעילה פרק ז ולם ליתא למטבע יש לו ביטול ברוב הא פשיטא לרוב השקלים היו של לויס וישרלים ול"ב כלין אוכלים עומר ושתי הלחם ולחם הפנים ולף שיש במעות אלו מעות של כהנים שהם אסורים באכילה מ"מ בטלים הם ברוב אלא ולילי למטבע חשיב ולא בטיל. והנה מלבד לילן ממשנה זו רליה אלא שלין למטבע ביטול אשל שיהיה לין זה דבר תורה לין מכאן רליה. זאת ועוד לפשך לומר ללף למלבנין יש למטבע ביטול אלא דשאני הכא למעיקרא לא רלו לבטל ולעבד מעותיהם עם מעות ישראל כדי שיהיו בטלות ברוב ומלי למבטל ליסור בילים. ורליה לזה מלמדינן בפ' שלוח הקן (לף ק"מ) למלי לי לשילוח לא לאמרה תורה אלא לתקלה והא ולילי ללשם ליכא ליסור משום לאזלינן בתר רובא ולפ"ה נשלחה לא ליעטריך קרא למעט אלא לאמרה תורה אלא לתקלה. הרי בהדיא לעבד ליסור בילים אסור. שוב רליתי לרש"י בפ"ק דעירובין (לף ל') שכתב לשלילן ליתן לן הך דרשא דהלי כליל תהיה במנחת כהן גרילא כתיב אשל במנחת ליבור זיל בתר רובא. עכ"ל ומשמע שסובר המל"מ שהטעם בזה משום ביטול ברוב וכל זה הוא תימה מה שייך ביטול ברוב אם ים לו ממון ובעלות.

ונראה שליבור נמלד לפי הרוב כמוש"כ הרמב"ן רמב"ן ויקרא פרק ו פסוק ב על מש"כ תקריבו – מלמד שאנים מתנדבים עולה בשותפות. קרבנכם – מלמד שהיא בלה נשבת לבור, היא עולת קיץ המזבח הבלה מן המותרות. לשון רש"י. פירש הרב כן, לומר שלם יתנדבו רבים להביא עולה עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו. אשל קיץ המזבח הבלה מן המותרות לב ב"ל מתנה עליהן, ולפיכך היא עולת לבור: והנה לדעתו כל עולה שיביאו רבים, חוץ מן המותרות, לינה

כלין עולת השותפין, וטעונה סמיכה בכלס, ונסכים קרבים משלהם. ולולי לעעתו עולת העוף שהיא בחה נדבת שניס ואינה בחה נדבת צבור, וכן השלמים שאמרו בהם שהשותפין מביאין אותם נדבה ואין הצבור מביאים אותם נדבה (תורת כהנים פרק טז ה), בכלן יכולין הרבים להתנדב להם בתחלה, לעולת השותפין היא נקראת ושלמי שותפין הם נקראין, ולא מעטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות: ואפשר שנאמר, שאם לא צבור להפריש בתחלה לנדבה, ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין, שתהיה נדבת צבור בעולת בהמה, ואין בה סמיכה, שנתרבה מן הכתוב הזה. וכל זמן שיתנדבו בו רוב יאראל היא נדבת צבור, ואינה בעולת העוף ולא בשלמים, ומעוטן נוונין כיחידים. והוא העיקר: הרי שכתב הרמב"ן שקרבן ליבור הוא נמדד לפי רוב יאראל שאם רוב יאראל נתנו קרבן הרי זה נחשב כקרבן ליבור ורק מיעוטן נחשב הוא כמיעוטו אבל רוב נחשב כליבור, אע"ג שהמיעוט לא נתן. וכן מבואר מכל הסוגיות של העלם דבר של ליבור שהבבר תלוי ברוב הליבור כמוש"כ בהוריות ג. אלא הורו ב"ד ועשו רוב קהל. וגם רש"י מודה שלענין קרבנות שהוטלו על הליבור, נחשב הוא ליבור וכל מה שרש"י חולק הוא לענין קרבן שלא נאמר על הליבור ומביאים נדבה ותורמים רוב הליבור לא יתחשב כקרבן נדבת ליבור אלא נחשב כשותפין אבל דבר שנאמר על 'הליבור' אם יביאוהו רוב הליבור נחשב שהליבור הביאו כי ליבור נמדד לפי הרוב וכאשר הוטל על הליבור הקיום נעשה כאשר רוב הליבור נתן, ומשום זה קרבן מנחת העומר שנאמר על הליבור אם הביאוהו רוב יאראל נחשב כקרבן יאראל ולא נחשב היחידים לצאת את שם הקרבן להחשיבו כקרבן כהנים. כיון שהוא קרבן ליבור.

דף ה

עובד כוכבים ר"מ אומר נערך אבל לא מעריך ר"י אומר מעריך אבל לא נערך וזה וזה מודים שנולין ונידרין. ולהלכה קיי"ל לעתה הרמב"ם כרבי מאיר בהלכות ערכין וחרמין פרק ו הלכה ו והעכו"ס 'נערך' אבל אינו מעריך כילד עכו"ס שאמר ערכי עלי לו ערך יאראל זה עלי לא אמר כלום, ויאראל שאמר ערך עכו"ס זה עלי לו ערך פלוני העכו"ס עלי נותן לפי שני העכו"ס הנערך, וכן המעריך את החכם ואת הטוטה חייב ונותן לפי שניו. והשגת הראב"ד העכו"ס נערך אבל לא מעריך. ש"ך פוסק כר"מ ור' יהודה חולק ואמר מעריך אבל לא נערך וקי"ל כר"י ואפשר משום לאמר דבה הלכתא כר"מ מסתבר וכו' ולא מיחוור ללא מידחיק הלכתא פסיקא במסתברא ור"מ ור"י הלכתא פסיקא היא כר' יהודה.

ולכאורה צ"ע דבבי רבי מאיר לאמר לנערך משום לכתיב ליש ופירש רש"י משמע כל דהו, ובתוס' (ד"ה יכול) התקשו דזה ממש"כ בתמורה ג מממעטינן ותירלו, עכ"פ למדים מלכתיב ליש לפילו גוי, וקשה הלוא בשר חמורים בשרם, ובגמרא בכורות כה: אמר רב יהודה: נבבי עכום – אסור לקרות קריאת שמע כנגדו. מאי חזיא נבבי, לפילו יאראל נמי! – יאראל פשיטא ליה לאסור, אלא נבבי אלטריבא ליה; מהו לתימא: הואיל וכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם, אימא כחמור בעלמא הוא – קמשמע לן: לאינהו נמי חיקרו עכום, לכתיב ועכות אביהם לא רלו. אם כן חזינן שאפילו לומר קריאת שמע מולם היה מקום לומר שבשר חמורים בשרם ואיך אפשר לולמר שיש עליהם דין ערך. ובשלמא נדר תליא במחיר אבל ערך הרי הוא בעל מעלה של הערך. ובשלמא אם נאמר איסור הדין של ערכין הוא דין פדיון ושווי וכמו למיס אפשר אבל אם נאמר שהגדרתו הוא פדיון כמוש"כ לעיל 'ערך נפשות' איך אפשר לקרות לגוי שהוא בשר חמורים להיות ערך, ובברכות דף נח עמוד ו רבי שילא נגדיה לההוא גברא דבעל נכרית. אזל אבל ביה קורלי בי מלכא, אמר: איבא חד גברא ביהולאי דקא ליין ליינ אמאי בעלת הרמנא למלכא. שלך עליה פריסתקא, כי אתא אמרי ליה: מה טעמא נגדתיה להאי? אמר להו: דבא על אמרתא. אמרי ליה: אית לך סהדי? אמר להו: אין. אתא אליהו, אדמי ליה כאינש, ואסהיד. אמרי ליה: מי הבי בר קטלא הוא! – אמר להו: אנן מיומא דגלינן מארעין אית לן רשותא למקטל, אתון – מאי דבעיתון עבידו ביה. עד דמעייני ביה בדינא, כי הוה נפיק, אמר ליה ההוא גברא: עבידי רחמנא ניסא לפקרי הבי? – אמר ליה: רשע! אלו אמרי איקרו? לכתיב לאב בשר חמורים בשרם. חזייה דקאזיל למימרא להו דקיינהו אמרי, אמר: האי רולף הוא, והתורה אמרה: אם בא להרגך – השכם להרגו, מחייה בקולפא וקטליה.

ונראה מזה שערך נפשות הוא ואע"ג שהגוף של הגוי הוא אינו בלום ובשר חמורים בשרם אבל הוא אין מלל נפשם ולא לל הגוף ולכן שייך לומר לפילו בגוי, וזה רלוה להגדרה שהגדרנו לעיל שאיננו הלכה בהלכות גוף אלא בהלכות נפש. ומפני זה גם שייך לומר לדעת רבי יהודה שהוא יעריך, ולדבבי רבי מאיר הוא עלמו אינו מעריך, כי לא ניתן לו אין ערך, אבל לדעת רבי יהודה ניתן לו אין ערך שיקבל על עלמו ערך.

והנה המל"מ פ"י ממלכים ה"ז כתב לאע"ג שהוא יכול להעריך את עלמו או את אחרים לדעת רבי יהודה אבל להתחייב אינו חייב רק שאם הפריש אל ההפרשה שהפריש אבל לא שייך שיתחייב כיון שאין הוא מז' מלוות בני נח ומהי"ת לומר שיהיה חייב, ובאבני מילואים סי' ו' סק"ב כתב שליכא שום בל יחל ולא מולא שפתיך אבל מ"מ אל עליו חיוב ממוני וכמו כתובה בשטר למיא, ואלא כדברי המל"מ אלא אל שום דבר ורק אם הפריש הרי זה אל אלות אין אל ערכין וקדוש. ולכאורה אם אל אין ערכין על מה שהפריש הרי זה חייב להביא משום שזהו אין הערך כמו"כ אם הפריש קרבן לפילו אם נאמר שאיננו חייב בלא יחל דברו ומולא שפתיך אבל הרי כיון שאל אין קרבן עליו להתלות זהו גופא יחייב אותו להביא, ואחרי שהפריש גם חייב להביא כי זהו אין הדבר להביאו, והוא המחוייב בדבר וזהו גופא התחדש בפרשת קרבנות או בפרשת ערכין, וכך יש לומר שיש לו חיוב להביא ערכין משום פרשת ערכין שהוא נעשה מחוייב בערך והוה כמו שחייב קרבן והמלוה המחייבת אותו הוא פרשת ערכין.

דף ו

יגוד ויגנוז ובתוס' פירשו משמע שע"י שיתחוך הקורה ולא יהנה מאותה תחיכה שכנגד השם לבמקומו מיהא קיבל השם ויש להזהר כשכותבין ספר תורה או תפלין וגרלו מקום השם שאין לכתוב במקומו. הנה הדין של קיבל מקומו ל"ע הרי השם הוא שלא במקומו ואמאי קיבל בכלל וכמו שאינו מקבל את כל הכלי ה"נ את מקומו, ושמא הוא דין לרבנן בלבד ואינו מעיקר הדין. והגרלמ"ה הביא את התוספתא פ"ב דסוטה שמגילה שנמחקה נגנזת, אלא שהתם הוה מקומה, אבל הכא אינו מקומה, וכמ"ש לב ס"ק כו הביא בזה את דברי המהרי"ל וכתב רי"ל שם ללך להרש"ם לאוסר לקדוד האזכרות מותר לקלפו ולכתוב במקומו או ימחוק התיבה שלפניה ויכתוב במקומה השם עכ"ל אבל התו' בערכין לף ו' וכתבו כשגרר השם לאוסר לכתוב דבר אחר במקומו עכ"ל: הרי לפנינו מהלוקת בענין זה וקשה מהסוגיא לקאמר ליגנוז ש"מ כדברי התוס' דיש לגנוז לפילו שאינו מקומו וכ"ש כשאר הוא מקומו. ואפשר שיש לומר שכיון שהקלף מוקדש לספר תורה לם כן בזה סובר המהרי"ל שלא שייך שיחול חלות קדושה להפקיע את השימוש של הקלף לספר תורה כיון שהוא מיועד ומוקדש לספר תורה. ורק את המקום שלו ממש משע"כ בכל המקומות הנ"ל.

ולכאורה זה תלוי האם יש של גניזה הוא שהוא 'מקדש' את המקום שהוא אינו מקדש רק שאע"ג שאינו מקדש יש לו יש לגנוז לותו מפני כבוד השם וזהו בפשטות שני לשונות ברש"י. ולשם נאמר כדברינו יש מקום לדברי

המהרי"ל שלא שנה שם הוא מיוחד שהכל הוא רק דין כבוד אבל שם נאמר כלשון הרשות שהוא עושה חלות קדושה יש לומר שאינו מייחד לעשות חלות קדושה כשאר המקום מיוחד לספר תורה והוה מוקצה למצותו, ובאמת התגרות משה אור"ח ח"ב סי' נח כתב שגם הלשון רשות אינו מתכוון ממש קדושה, אבל פי משנ"ת ניחא לומר שהוא ממש קדושה ולכן לא חל עליה ספר תורה.

ובדברי הירושלמים סי' שסו כתב ממש להיפך ממש"כ המהרי"ל הנ"ל וסובר שכל ההיתר שרק מקומו נגנז הוא בדבר שאין ראוי שיהיה כתוב עליו אות השם ובזה מתרצין שרק מקומו אבל בדבר שראוי להות כגון בספר תורה ומזוזות לפילו בטעות אינו רשאי לחתוך את השם ולשרוף את השאר אל לטעון גניזה שהש מקומו ולא גרע מתיק של ספר תורה שתשמישי קדושה נגנזין עכ"ל וכ"כ בשמג לאוין ג שהוא רק במקום שאין ראוי להכתב .

תורת נגע הצרעת

פרק יג

משנה ב

ועיין בתוס' יו"ט דן האם הוא על החליצה או נתיצה והוכיח שהוא על החליצה ולא על הנתיצה.

הגר"א פירש שמדובר על נתיצה אבל המהר"ם פירש בדברי ר"א שמדובר על החליצה, ואפשר שר"א סובר לפי"ד המהר"ם בעובי הכותל כתב הגר"א לעיל שיחלוץ את כל האבנים, למה בעובי הכותל חולץ את כל האבנים ורא סובר שבאבן אחת בפינה לדעת הגר"א אין מחלקין אפילו בנתיצה ולדעת ת"ק חולקין בנתיצה לא מנתצים את כל האבן אלא של חבירו משאירים ושלו מנתצים, מכיון שהמקור של חולצים את כל האבן ממש"כ וחלצו משמע שגם השני החבר חולץ אבל כל זה דוקא לענין חליצה אבל לענין נתיצה כתוב ונתץ את הבית אם כן צ"ע מה דעת רא שחייב את האבן כולה אפילו של חבירו הרי של חבירו לא נתחייב למה הוא נתץ ולא שלא נחלק אותה לשנים. ולפי"ד המהרם לענין חליצה רא שחולץ את כל האבן ואילו בכמה אבנים לא חולץ את כל האבן ובזה סובר שמשכ וחלצו הכוונה שיש אבן אחת שניהם חייבים בחליצה אבל כמה אבנים לא חייבים ולפי הגר"א המחלוקת על נתיצה ור"א סובר שהוא מנתץ את כל האבן אפילו את של חבירו. למרות שלא כתוב שם ונתץ מהי"ת שיכול לנתץ את של חבירו הרי כתוב ונתץ. משמע שלא על של חבירו של נגע, אם לא נתץ את החצי השני נחשב שעדיין הראשונה נשארה כי כל נשאר חצי אבן לא נתצת אבל את שם של האבן את של האבן והדין ניתוץ אינו רק לנתץ את החלק שיש לו באבן אלא את האבן בעצמה, ולא נחשב שנתץ את האבן ושם האבן וכיון שצריכים לנתץ את שם האבן ממילא חייב לנתץ את של חבירו נמי.