

בעזהש"ת

ספר

ר' זונפל חסידי אבוחת

חידושים וביוראים בסוגיות הש"ס

מאת

יהודה אריה בן שלמה ישראלי מיעיר

לע"נ

אאמו"ר שלמה ישראלי בן הרב יהודה אריה ז"ל

All comments and questions should be
forwarded to the author:

516-551-4732

leonmayer18@gmail.com

בן ציון ר宾גוביץ

בלאאמו"ר זצוקללה"ה

מִבְיאָלָא

עה"ק ירושלים תוכב"א

בס"ד, יום ו' ערב שבת קודש פרשיות מטות כ"ג תמו תשע"ט

ה חיים והשלוי וכטוו"ס
לכבוד יידי האברך החשוב
הר"ר יהודה אר"י מאיר
שייחי בטוב ובונאות עכ"ב

אחדשה"ט באה"ר,

שמחתני בראותי עליהם לתורפה מהධיש תורהך שזכית לחדר בעמל ויגעה מורה, ומעלת כתיבת חידושי תורה איתא בשם זקני הרה"ק מאוסטרובא זצוקללה"ה שאמר: שכאש יבוא ברעינו של כל אחד מישראל יהא מי שהוא חידוש תורה, מחייב הוא לאמור דבר זה ולחדש חידוש הלז בפיו שיצא מהכח אל הפעול בזה העולם, ואמר בזה": ואם הוא אדם כזה שבוש הוא לאמור חידוש תורה שלא ילען עלייו,ילך אל הכותל וויצא דבריו בין הכותל. ואמר הטעם זה, לפי שאין אחד נוגע במה שמוכן לחבירו, וד"ת שצרכין לבוא זהה העולם ע"י נשמה זו א"א להציג ולהחדש זאת נשמה אחרת, עד אשר יחדש בזה העולם ע"י אותו שצורך להתחדש על ידו ואז ב拈ל לכל אדם לחדר זאת.

וכשוכים גם להדפס חידושי תורה אלו מעלהם גдолה יותר ויכוי הרבים מושם, כדאיתא בפלא ייעץ [עד חידוש], כתוב זול"ק: וכל אשר יחדש יכתוב ידו בספר ואיל כי בו להן, וכן יכתוב ידו כל אשר ישמע דבר חדש, שהרי כתבו המפרשים שעיכשו שאין ביהם"ק קיים ואין קרבתות הכתוב חידושי תורה מכפר עליו כאלו הקريب קרבנות, ואסמנוח אקרא [תהלים ט]: עליה וחטא לא שאלת או אמרתי הנה באתי במנילת ספר כתוב עלי, וכתו נס כנ שעתיד אדם ליתן את הדין על שנילו לו חידושי תורה ולא כתbum, שלא גילו לו אלא על מנת שיכתבם ויהנו ממנה ולימיטי ליה הנה שיהיו שפתחותיו דובבות בקביר, עכל"ק.

העלוה מדברי קדשם שיישנו חיקוב לחדר חידושי תורה ולהדפסים במגילת ספר לתועלות ויכוי הרבים, וכפרט כישיש האומרים שהעוסקים בדרך ארץ אינם צריכים ללימוד תורה בעיון וכי להם בלימוד בקביאות או להסתפק בלימוד הדף הימי, ואדרבה איתא בפרק אבות [בב]: רגנן גמליאל בן של רבי יהודה הנשיא אומריפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, ובווראי כוונתו ללימוד תורה בעיון, אתה דוגמה חיה שלמרות עיסוקך בדרך ארץ אתה מקדיש את מרבית עתותך ללימוד בעיון וגייעה, ואשריך שזכית לעמל ולחדש בסוגיות הש"ס וראויים הדברים עלולות על מכבש הרפוס לתועלות הכלל והפרט ומנקיראו וילמדו גם אחרים בעוז"ה.

ואסיים בברכות מלונ"ח שתזכה להמשיך ולהגות בתורה כשאיתפן, מותך הרחבה והצלחה ברו"ג כשאיתפת נפשך ונפש הדושה"ט ומזכה לשועת ה' ב Maherha דידן.

כ"ד הכו"ח ברוחשי ברכה והצלחה,

חנוך לוי, קדום גרא
חנוך לוי, קדום גרא
חנוך לוי, קדום גרא
חנוך לוי, קדום גרא

Kehilla Kedosha Ramat Eshkol
Paran St, Jerusalem

Rabbi Shmuel Zucker



קהילה קדושה רמת אשכול
ר' פרץ, ירושלים
הרב שמואל צוקר
מורא דארתרא

כ"ב מרחשון תש"פ, עיה"ק ירושלים טובב"א

מה מאוד שמח לבני ותגל נפשי כאשר הביא לפניו תלמידי אהובי ידידי היקר הרה"ג ר' יהודה אריה מיעיר הי"ו מנוי יורק, את פרי עמלו חידושיו על סוגיות החש"ט. ובחיבתי בו עמדתי משותם עמוק הבנתו ובahirתו בלילה, איך שירוד לעומקם של סוגיות החומרות, ובכשרונו רב מלבן ומברך את הנושאים דרך היבט בסברא ישירה ונכונה. וכברתי ימים מוקדם שכבר מונרו ניכר היה בקשרוonto המבורכים, ובcut ביצירוף התמדתו העצומה זכה ועשה חיל והגיע להישגים עצומים בלילה.

ויצוין לשבחו אשר עד היום למרות היותו נהנה ביגיע כפו בעיסוקו למחייתו, עשה תורה קבע בניצול עתותיו הפנויים לעסוק התורה ביגעה לבירור אמיתה של תורה. וירבו בישראל כמוות אשר טרדתו בפרנסתו אינם גורמים לו להסיח דעתו מהתורה"ק. ואכן זוכה ורואה פירות בחיבורו הנפלא היוצאת זה עתה לאור להoir לארכן. ולדרים.

ובבר גдол עשה שקרא את ספרו בשם 'זוכה חסדי אבות', לעשות זכר ויקר וגдолה לאביו הדגול, ידיך נפשי היקר באנשים לר' שלמה ישראל ז"ל, אשר זכרנו לא משמנגד עיני, באחבותו לתורה שלא ידע גבולות, וכדברי המדרש (ב"ר פ"ח) שנמשלו ישראל לזרים שבין המקבלים כל טיפת מים בצמאן, בר' אין ישראל כל דבר חדש ששומעים בתורה מקבלין אותו בצמאן כמו שלא שמעו דבר תורה מימיין. זאת ראיינו אצל אביו, כל חידוש ששמע קיבל בחיבה יתרה והוזדו לרשומו כדי שלא ישכח.

זו את בנוסף למידת אהבת חסד בגופו ובממוני. הי' מיוחד במידת הצנע לבת, חילק צדקות לרוב והרבה להיטיב לוולטנו באופן מפליא מבלי להחיזק טיבותה לנפשיה, כאשר כל הליכותיו היו בעדינות ובנעימות. והוא רועא שספר חשוב זה יהיה לעילוי נשמו התורה, והוא לו נחת רוח במרומיים, וימליך טוב بعد רעייתו החשובה שתחי' וכל משפחתו הרוממה שייחיו.

ברכתינו צורפה שיטקיים בר' הכתוב לא ימוש התורה מפרק ומפרק זרע, ותזכה להמשיך בלימודך ובעבדות הש"ת מתוך הרחבה ויישוב הדעת, לאוקמי שמעתחה אליבא דהילכתא, ולחבר חיבורים חשובים נוספים להגדיל תורה ולהאדירה, אב"ר.

הכו"ח לבבود התורה ולומדייה

בידידות ובהערכה רבה

ה' תקמ'ג ז' תקמ'ג

שמואל יצחק צוקר

Introduction about my father

To write about my father, even briefly, is such an overwhelmingly difficult task. My father was so complete in so many areas. He had so many contrasting yet complementary traits, which he brought together in a harmony of spirit that was so unique. In truth, it seems impossible to attempt to describe to anyone who was not fortunate enough to know him.

He was so humble but so much in the public eye for all of his chesed. He was so wise, but his thoughts and ideas always had the character of simplicity. He had the deepest love for Torah, but it seemed to be overshadowed by his chesed.

He did not value materialism, but he thoroughly enjoyed life and appreciated the luxuries with which he was blessed. He was very proud of his accomplishments, but he did not take credit for himself. Rather, he attributed everything to "mazel" and Hashem's kindness. He was always hurting over the loss of his father but did not let it detract from his "simchas hachayim" – his joy of life. He always had a smile, along with a tear sparkling in his eye.

My father was a very deep person. He mastered the art of combining the most important qualities of life, different as they may be, into one cohesive whole. He had a larger than life presence, which cannot be described to anyone who was not fortunate enough to know him firsthand.

Everyone knows about his chesed. Sometimes, he felt obligated to publicize certain acts in order to inspire and encourage others to follow his lead. He especially felt the

Introduction

importance of honoring his father through public acts of chesed.

But far beyond his public acts of chesed, were the many acts of chesed of which no one but the recipients will ever know. How many wives will never know of the times in which their main support was coming from him, sometimes spanning years or even decades? How many broken-hearted people were there, who not only relied on his financial support, unknown to anyone else, but also came to him for hours of advice and emotional support? How many Rabbeim “invested” with him over the years, only to find out many years later that the profits they “earned” were really tzedakah gifts from him. There were probably dozens of people whose entire livelihood came through him, in so many ways.

How many Jewish children had a yeshiva education because of him? Some of them know that it came from him, but some will never know. How many people wronged him over the years, some in very serious ways, but when they found themselves in need, he was there for them to help them?

My father did not feel that anyone owed him anything, or that he was better than anyone else. He respected rich and poor alike. He never let the tzedakah he gave detract from the respect he showed the recipients. There were times and instances where it was amazing to me to see the level of kavod and respect he gave to individuals whom he was quietly giving significant support to.

He supported many yeshivos, in many cases quietly, unassumingly, and with no expectation of receiving honor or favors in return.

My father enjoyed life. He liked to have a good time. He was always so relaxed and chilled out, and everyone found him so easy to approach and befriend. He always seemed so relatable to all types of people, at all ages and in all religious and social circles. He liked to be comfortable and was not worried about how others perceived him. His muscle shirts and shorts (“Zaidy

Introduction

"shorts" as some grandchildren called them) were certainly a trademark.

While he was so chilled out and down to earth and loved enjoying life, he had a tremendously passionate and deep love for Torah. This was also part of the beauty of how he harmonized the many diverse facets of his life. Perhaps due to his great appreciation for the beauties of life he had a deep perspective and appreciation for the true joy and beauty of learning Torah.

I have no doubt that of all his many accomplishments, none of them compared in his eyes to his love and appreciation for Torah study. He always had a set time to learn each day. As the years went on, he added more and more time for Torah, until finally he was learning for several hours each day.

He took his Torah study very seriously, reviewing what he learned, working hard to master the language and text of the Gemara and filling notebooks with original ideas and those he heard or read. When we were learning together, he always insisted on reading the text himself. He wanted to make sure that he had every single word of the text clear. He thought deeply about Torah and loved nothing more than a good Torah "*chiddush*" (insight).

In his later years, he told me that when he couldn't sleep at night (he never slept well) he would lie in bed reading English Torah books rather than novels, to utilize all that extra time. He would always be working on a good "*kashia*" (a question to be resolved) and loved talking to people about it. Anyone he met was fair game to be posed with his *kashia*.

Even in his last week of life, despite the torturous pain he endured, he finished the fifth perek of Bava Basra and asked me to bring the paperback Gemara from his house, so that he could continue learning the next perek in the hospital. Sadly, he did not have that opportunity.

Introduction

At the shiva, one of his oldest childhood friends told me that he never felt an ounce of jealousy towards my father for all his success in business. What really made him jealous was my father's love of learning, which just kept growing year after year.

My father's kibud av v'eim was perfect. The love and respect he had and demonstrated was too deep to put into words. It was obvious to everyone how he stepped into his father's shoes to care for the entire family from the moment of his father's passing until his own passing many years later.

His perfection in kibud av v'eim extended to Uncle Izzy, Uncle Maish as well as to my mother's parents. He never went a week without speaking with all of them. He treated them all with genuine respect, as a son would treat his own parents.

His greatest pride in the world was his family. He made it so very clear to my siblings and me how much he loved us. He would write us each long personal letters, detailing his love for each of us. When he would give us brachos on Friday night, there were often tears in his eyes. But when he blessed us before Yom Kippur, his face was completely soaked in tears by the time he finished the bracha.

The love and respect my father showed to my mother cannot be captured by words. They did everything together. In more recent years, during his illness, she was by his side 24 hours a day. She went far above and beyond all expectations to take care of him. His last conversations with me fully revolved around my mother. By that point, he no longer was concerned about himself at all. All that mattered to him was that she would be taken care of.

This sefer is being written as a zchus for my father. I firmly believe that he has no lack of merits in Shamayim, but nonetheless I know how proud he would be of this. May we all learn from his great legacy and may this sefer bring an aliyah to his neshama.

תוכן העניינים

מבוא	ג
פתחה	ז
בעניין זה זה גורם	יג
בעניין קניין דרבנן בדיני דורייתא	יז
בעניין קניין אגב	כט
מקלקל פטור בשבת	כט
בעניין הגדרת הקידושין בידי שהחזר גרשתו	لد
בעניין כבוד ת"ח וכבוד המלך	לט
בעניין טבה אומן שקלקל בשחיתתו	מב
בעניין תלוה וקני והאיש שאנסוהו לקdash	מז
בעניין קלב"מ בחיוב כפירה	נא
בעניין איסור אשת איש ואיסור האروس לאروسתו	נד
ביסוד דעת האשוה בקידושין	נה
ביסוד דין פיגול בקרבו	סג
בדין שווה כסף לככסף	סז
ביסוד דין פדיון הבן	עב
בגדר איסור הנאה בתרומה לזר	עד
הערות קצורות בעניין המתעסק בתקיעת שופר	עד
בעניין שליח נעשה עד	פ
הערה בדין רבית בקרקע	פה

מבוא

ישבתי כמה שעות בכבוד ראש והתבונתי מה לכתוב על אבי מורי שלמה ישראלי בן הרוב יהודה אריה זכרונו לברכה.

ובאמת גם עתה שכבר החלטתי שמוסטל עלי החשוב לכתוב קצת אודות חייו כדי להרבות כבוד שמיים ולקדש שם ה' על ידי זה, מ"מ פרחו המיללים מפי, ולא משומש קשחה למצוא מה לכתוב עליו חילאה, אלא אדרבה, אני מרגיש בחוש שאין לי שום השגה באמת במדרגתו של אבי מורי זכרונו לברכה.

הכל יודעים שבאבי מורי היה בעל צדקה נפלא, וכל השנים שהקב"ה ברכו בהצלחה גשמית הוא היה מפזר מעותיו לעניים ואלמנوت ולישיבות. אבל באמת כל הנגוטוי היו בבחינת מגלה טפח ומכסה טפחים, והחסד שעשה היה תמיד בהצעע לכת ובסתור גמור. מدت הצניעות הייתה עיקרית אצלנו ומרובה הייתה עמוקה וברוכה. פעמים שמשפחחת המקביל, לרובות אשתו, לא ידעו כלל שבאבי משפחתם מקבל מבאי מורי תמייה במשמעות שניים. ישנים כל כך הרבה סיפורים כאלה, ואולי ואפשר שאין זו בכלל גזומה לומר כי רוב הסיפורים נותרו גם כתם בהסתור גמור ואולי לעולם לא יידע אי מי אודותיהם. ובוודאי שהזו רצונו של אבי מורי צ"ל, שלא לקבל שום כבוד מעשיים הגבוהים אשר עשה.

אבי מורי צ"ל היה איש עמוק ופנימי, שהוא יכול להכיל בתוכו את כל המידות הטובות, ואפיו מידות שנראות כסותרות זו את זו. היה לו בטחון עצמי והכרה בכשרונות וכוחות עצמו שהיו יהודים וגדולים ללא עורין, ואנשים רבים באו להתייעץ עמו בנוגע לרוחב של עניינים, ואת כולם הוא קיבל בסבר פנים יפות. יחד עם זאת, הענווה שלו הייתה ניכרת לכל, ומעולם לא החזיק את עצמו למעלה מעל שום אדם ולא הסתכל כלפי מטה על אף אחד, ואדרבה, הוא נתן כבוד לכל וגרם לאנשים להרגיש גדולים יותר כשהיו אותו. בעיני ראיתי כיצד היה נותן כבוד לאנשים בהם הוא תמן, הוא לא מدد אנשים לפי הקנים הגשמיים שהיו להם כלל וכלל. היה לו עין טובה בך שראה רק את הטוב הפנימי שיש בכל אחד.

לא היה גבול לאהבת התורה שלו. בכתבי הפרטאים מצאנו כי פעמים רבות כתוב לעינוו בלבד שעליו להתחזק יותר בלימוד התורה ובהתמדתה. חוקק בזכרוני כיצד פעמים רבות היו זורותם דמעות על פניו תוך אמרית דברי תורה, וכי יכול לשכוח את התמונה כשהיה ישב בקיז' ולומד גمرا או רמב"ן ליד הבריכה.

בימים הנוראים נתגלה קצר מי הוא באמת בפנים, וכמו שהכהן גדול נכנס לפניו ולפנים רק פעם אחת בשנה ביום הקדוש, כן היה אבי מורי זצ"ל. באותו יום הוא היה מתעורר מוקדם מאד ופותח את בית הכנסת (הוא קיבל את המפתח לפני יו"ט) ככל אחר מכן הוא מתפלל כל היום כshedמעות ניגרות מעינויו, וטליתו ספוגה בדמעות. כדרך בקדש, הוא עשה כל זאת בפנים מאירות ובחור על פניו.

אכן, אנשים חשובים מאוד אמרו לי שמן הרاوي לכתוב ספר שלם על ה"סוגיא" של אבי מורי זצ"ל.



קרأت את שם הספר "זוכר חסדי אבות", מכיוון שככל מטרתו היא לעורר זכויות לאבי מורי זצ"ל, ואין עדות גדולה יותר על מהותו של אבי מורי זצ"ל מכך שהבן שלו זוכה לפרסום ספר שלם של חדשיה תורה לכבודו. ובפרט שעבדתי ועבדתי בכל החידושים שכותב בספר זה בזמן שכבר עסקתי בעסקי הפרנסה. מקווה אני ש"בעל בתים" אחרים יחשבו לעשות את אותו הדבר, והכל יהיה לזכות גדולה לאבי מורי זצ"ל.

ואפרוש כפי להקב"ה בתפילה ובבקשה שעיל ידי זה שאנשים לומדים את הספר זהה, מורשתו של אבי מורי זצ"ל וכל עבדתו הקדושה והנוראה תיזכרנה בעולם הזה השפל וגם בעולם האמת לעולמי עולמים עד בית המשיח צדקנו בב"א.



בסיום דברי מوطלת עלי החובה והזכות להודות ולו במקצת ולהזכיר טוביה לכל הרובנים שזכהתי ללמידה מהם, בין בשמיית שיעורים ובין בראיית דרך ת"ח ובעלי עבודה. הגר"ב ספר שליט"א והגר"י גראנוולד שליט"א, אצלם למדתי בישיבת א/or ירושלים, ובאמת הם פתחו את הדרך לפניי, ודוקoa תחת הסותם ובכוח השפעתם התחלתי ללמידה. ממו"ר הגר"מ שורקין שליט"א קיבلت רבות ואצלו זכתי לראות בחוש את הענן של "כי הם חינינו...". כמו כן זכתי ללמידה אצל מו"ר הגר"מ טברסקי צזוק"ל ה"ד, בשיעורו ישביי כ' שנים. את דרך הלימוד שלי, ככל המעת שיש לי, קיבلت ממננו, ומעצם השוואות בד' אמותיו של מלאך ה' צבאות מו"ר צזוק"ל ה"ד קיבلت ווהשפעתי לאין שיעור. מו"ר הגה"ח ר' שמואל צוקר שליט"א, אשר אף מעבר לשיעורים שזכהתי לשם ממנו והחברותא שלמדתי איתו עוד קיבلت לאין גבול ושיעור, ואף בדיבור קל אי אפשר שלא יישאר איזה רושם כל דהו של קדושה וטהרה ועובדות ה' בשמחה, כפי שזעקה כל מהותו ועצמותו. בפרט רוצה אני להזכיר טוביה בפרהסיא למו"ר שליט"א שבמהלך המחלת הארכואה של אבי מורי צצ"ל הוא תמיד היה שם לחזק את לב אבי מורי, וכן לאחר פטירת אבי מורי היה נוכח תמיד כדי לחזק את אמי מורתיה תח'.

רגשי תודה מיוחדים ברכוני לבטא כלפי אחי ואחותי, הטוביים בעולם. מאז ומעולם היינו קרובים באופן יוצא מן הכלל, אך מעט פטירת אבינו צצ"ל הפכו להיות בבחינת אחד ממש וכל אחד מאיתנו משגיח ודווגע לשני בבחינת "ומבושך לא תתעלם".

אין מילים בפי לתאר את גודל מסירות נפשה של אמי תח', אשר מעודה טרחה ושתה כל שביכולתה למען כולם, ובפרט עבור אבינו ועבורה שטרחתה הייתה נראית מעבר לאפשרי. אמי מורתיה תח' ולהבהיר"ח אבי מורי צצ"ל היו באמת כבשור אחד. תפילה ובקשתי לפני אדון כל שישפיע לה משמייא רוב שפע כוח ונחת מכלנו.

אחרון אחרון חביב, שותפת חיי, הלוא היא רעיית אשת חיל הילה לאה, שלולי עזרתה בכל דבר וענין הייתה אבוד. זכינו לאשה ואמא מדיהמה, ואני מודה לה מעומק לבי על כל הטוב. הקב"ה יברך אותנו ויזכנו לראות רק נחת דקדשה מילדינו החמודים לאוי"ט.

פתחה

"ענ" היה עמלים בתורה". כך פירשו חז"ל על הפסוק "אם בחוקותי תלכו". וכבר ידוע של"ע איך ראו חז"ל בלשון "תלכו" שום רמז לעניין עמלות בתורה. וראיתי ביאור נפלא בזה מאת הגאון הנורא מרגואצ'וב (בשות' סימן ו), דהנה ידוע שהتورה היא אצלינו בגין ירושה וכמ"כ "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג. זע' בגמ' ב"ב (דף ק.) שמדובר במקרה אם הליכה הוא מעשה קניין לKENOT KERAKU או לא, ואנן קייל להלכה דין הליכה קונה, אבל עי' לשון הרמב"ם בפי' למשניות ריש מס' ב"ב דמבוואר שלענין בירור חלקיים מהני הליכה, ר"ל היכא שיש לשנים קניין בשדה ורצו לבירר החלקיים שהיה לכל א' קניין גמור בחלק שלג, זה מהני הליכה בלבד לבירר איזה חלק היה ואיזה חלק לו (זע' בחד' הרשב"א לב"ב דף ג. דברים ברורים בסוף זה).

ל פ' זה י"ל שה"ה בכל אחד ואחד ממנו, לאחר שהتورה אצלינו בגין ירושה, אין לנו אלא חוכת הבירור, לבירר איזה חלק יש לתורה ואיזה חלק לפולני. ואופן הבירור הוא רק ע"י עמלות ויגעה בתורה (שהרי אם התורה הייתה בדבר חדש אצלינו שאנו צרכאים לKENOT KERAKU בלי שום קשר פנימי מתחילה, אז אפי' כל העמלות שבعالם לא תועיל לנו לKENOT KERAKU), וממילא כמו שהליכה קונה רק לעניין לבירר חלקיים ולא לKENOT בדרכו חדש, ה"ה ממש שעמלות הוא כמו הליכה לבירר החלקיים בתורה.

מ ה הביאור בשינוי לשון הקרא בפסוק הנ"ל, "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב", דגביה ה"צוווי" של התורה הפסוק מתייחס למשה רביינו, ובגי הענין "ירושה" של התורה מתייחס הפסוק ליעקב אבינו. ויל"פ ע"פ הא דמבוואר בסוגיא ריש פרק הכותוב (כתובות דף פג). דאמר רב כהנא נחלה הבאה לאדם ממוקם אחר אדם מתנה עליה שלא יירושנה. ומבוואר שיש ב' מני נחלות, יש נחלה הבאה לאדם "ממוקם אחר", ופי' הרמב"ן (בח"י לכתובות שם ולעיל בדף לו: והובאו דבריו בר"ץ) כירושת הבעל בנכסי אשתו שקדום נשואין אדם מתנה עליה שלא יירושנה. ויש עוד מין נחלה דירושת הבן בנכסי אבינו, "דכיוון שרואי לירושו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בה לעניין שלא סגי בסילוק" (לשון הר"ץ). וכן לעניין היחס בין כלל ישראל לתורה, יש עניין של "תורה צוה לנו משה", דהיינו שחל עליינו הצווי לעוסק בה ולקיים, אבל עצם הגדר של הצווי הוא דבר שבא לנו מבחוון ובעצם היה שיק סילוק בזה,

והיתה לנו האפשרות בעצם לסלק מאתנו חובה זו מאחר שבאה עליינו "מקום אחר". ויש עוד עניין בגדיר היחס שבין כל ישראל לTORAH.

ה עניין של "מורשת קהילת יעקב", דהיינו שיש לנו חלק בירושת התורה כמו בן בנכסי אבי. ובנוגע לעניין זה לא מהני סילוק (כמובואר בסוגיא הנ"ל). וזו כוונת התורה בהא שכתחיה לגבי העניין של ירושה ששייך ליעקב אבינו, דהיינו יש לנו חלק בתורה שא"א לסלק ממנו מאחר שבאה לנו בירושה מאבותינו הקדושים, ויש לנו קשר פנימי לנצח נצחים עם התורה מחמת זה, וכמו שmobואר בחז"ל (שכת פח). שכפה הקב"ה עליהם הר בגיגית, ועי' בדברי המהרא"ל (גgor אריה בראשית מו י) שכתחבתוך דבריו הקדושים והעמוקים..."דהם הוכרחו לקבל דהא כפה עליהם הר בגיגית... ולא אמרין בזה דהוי קטן שנולד... אבל ישראל שייצאו ממצרים כיון שהיו מחוויבים לקבל את התורה והוא מוכרים לזה אין זה קטן שנולד". וכיון בזה למש"כ השטמ"ק בשם הריטב"א (כתובות דף יא). וזה..."דאילו זרע אברהם כבר נצטו על המילה ולהכניס מקטנות בבריתו. ואין זה (ר"ל קבלת התורה) אלא גמר גירות". מבואר שיש לנו קשר عمוק עם התורה שקבלנו מאבותינו, ומהמת זה היה מוכರ לנו לקבלה, וזהו העניין של "מורשת קהילת יעקב", והענין הב' של "תורה צוה לנו משה", ר"ל החיוב בפועל לעשות ולקיים ולעסוק בתורה, הכווי של התורה, זהו רק גמר גירות וכלשון הריטב"א.

ו דוע שיש לחקור בעצם גדר ויסוד דין ירושה בשאר ירושות חוץ מירושת הבן בנכסי אבי, שהרי עי' בסוגיא בפרק יש נוחלין (כ"ב דף קטו ועוד) שכל הקודם בנחלה ומת שיוציאי רி�כו עומדין במקומו לירש אותה נחלה, והה למעלה אמרין נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן. ממילא יש מקום להסתפק בגדיר ירושת האח, שהרי היורש ראשון בסדר הנחלה הוא הבן והיכא שאין למתר בין האב יורש אותו, והיכא שאין לו אב אחיו מן האב הוא יורש אותו, ויל' שבאמת אין האח יורש אותו מצד עצמו שהוא האח של המת, אלא שאבי המת יורש אותו בקדר להנחיל ליציא רி�כו מדין משמש ובדרך ממילא האח של המת הוא יורש עי' אבי המת ולא מהמת עצמו. א"ד ייל' שיש דין יורש בעצם לאח היכא שאין בין או אב למתר. ובאמת עי' בתוס' (שם דף קח). mobואר לכואורה כמש"כ שאין האח יורש מהמת עצמו אלא מהמת אביו המת, וזה..."...אם היה האב קיים היה יורש לבנו ועכשו שאינו קיים הרי הוא יורש בקדר להנחיל לבנו אחיו של מת..." (ע"פ גירסת המהראש"א. ועי' הגהות הב' ח' שם, וע"ש במהרא"ס שיף שכת' "ויש לעין לכואורה דעתמא קתני אחין מן האב להורות שיפורשים מצד האח בלבד עי' משימוש ונפק"ם טובא לעניין דינא..."). ועכ"פ מבואר שיתכן שדווקא ירושת הבן בנכסי האב וירושת האב בנכסי הבן הם מהמת עצם בעצם, אבל שאר יורשים כמו האח ואחי האב הם רק עי' משימוש. ולפ"ז יש להעמיק יותר בעניין ירושת הבן.

ש' יש לחקר עוד בגדר דין ירושה, אי הו רק בגדר קניין בנכסי המת והו ככל קניינים דעלמא אלא דל"צ דעת או מעשה ל�נות וכלשות הגם' (ב"ב דף קמא:) "ירושה הבהא מאיליה שניין", א"ד י"ל "שהיורש הוא כמו עצם, בגדר כרעוי דברה", ממש"כ הגאון הנורא מרגוזצ'וב זצ"ל (שו"ת צפנת פענה סימן שי"ג, ע"ש שהביא דיווקים נפלאים מלשון הרשב"ם ב"ב דף מב. ומלשון התוס' יבמות דף ג. ועוד), ולפ"ז חל על היורש דין מלא מקום של המוריש. ועפ"ז יש לפרש הא דמボואר בגמ' (מס' יבמות דף יז: וזה כב. ועוד) יבום בנהלה תלייא רחמנא, שידוע שכל העניין של יבום הווי כדי להקים לו שם למת,ומי שמת بلا בן אין לו מי שיכול לקום תחתיו והתורה הטילה חיוב זה על אחיו של המת (עי' לשון הרמב"ן בפי על התורה בראשית לח' ועי' לשון רשב"ם (ב"ב קח): "אפי' לגבי יבום קם הבן תחת אביו טפי אחוי אביו, שהרי פוטר אותה ממנה", ומבוואר להדריא שעצם יסוד יבום הווי כדי להקים לו למת בן שיכול להיות תחתיו במקומו, והיכא שאין לו למת בן צריך לקיים עניין זה על ידי אחיו (ויש להאריך בעניין זה, ואכ"מ). ולפ"ז ממש"כ מבואר העניין של יבום בנהלה תלא רחמנא באופן נפלא, שכל יסוד דין ירושה הוינו עניין זה שהבן קם תחת אביו והוא כרעוי דברה. וזהו הגדר של דין יבום נמי, ומובן היטב שהתורה כללה ב' דין אל' בגדר א' כיון שבאמת יסוד אחד לשניהם.

ר' איתתי דבר נפלא בשם מדרש רות הנעלם (הובא בספר נתעי גבריאל, הל' אבילות ח'ב, עמ' רפט) לגבי המעשה הידועumi מי שהיה Dunnin' אותו ביסורין ובגיהנום על רוב פשעויו שעשה (עי' בשו"ע יו"ד סימן שעו סעיף ד) שמן היום שלמד הבן של אותו רשות פסוק א' הקילו לו בשמיים, עד שבסוף הבן זה נתחכם יותר ויותר, ואותו המת נתגלה בחלים לחכם (לפי מקצת מהמדרשים זהו ר' עקיבא) ואמר "ובכל יום ויום שהוא (הבן) חדש שום דבר בתורה מעטרין אותו בעטרות גדולות וחוויות מאד של הצדיקים, אשטי חלקו של האיש המניח בן בעולם הזה שהוא עוסק בתורה". וכשקראי הדברים הקדושים אלו נודע עתני ונתרגשתי מאד, והתבונתי על גודל החיוב המוטל על הבן ללמידה האב הנפטר, ולא רק ללמידה אבל לחדר בתורה דוקא, וקיבלתי על עצמי מיד (בל' נדר) לעסוק עוד כפי יכולתי בעניין החשוב ביותר בעולם. ר"ל לחדר חידושים בסוגיות הש"ס ולפרנס החידושים לזכות או"ם שלמה ישראלי בן הרב יהודה ארוי זכרונו לברכה הריני כפרת משכבו. ואע"פ שאינוי כדי להיות בין מחברי ספרים, מ"מ נתבטל חשבונו וזה לגודל העניין הנ"ל שMOTEUL עלי לעשות כל מה שאפשר כדי להוסיף זכויות לא"מ ז"ל, אע"פ שאין לי שום השגה כלל בעניין הזכויות שכבר יש לו לא"מ ז"ל ע"י עבודה הקודש שלו בכל ימי חייו, ובכמה עניינים אין שכלי הקטן יכול כלל לתפוס את גודל עבודתו, ומ"מ מוטל עלי לעשות מה שבכוחי לעשות בשביב נשמתו הנשגבה.

א לא שי"ע קצת בביור עניין זה שלימוד התורה של הבן פועל בשמיים עליה נפלאה זו אצל האב. ונראה שע"פ מש"כ למעלה יש להבין קצת את העניין. שמאחר שכל יסוד עניין ירושה הוא שהירוש הוא גם תחת המוריש בבחינת מלא מקומו, ועיקר עניין זה שיריך דוקא בגין לגבי אביו (וכמ"כ שאר הירושים לא הו מחת עצם), והוא עניין של "כרעוי דאבא", ומボואר נמי שכל העניין של לימוד התורה בעמלות הוא עניין של ירושת בן בנכסי האב, הרי שכל העניין של ירושה מישך במיוחד לעניין של לימוד התורה בעזון. וראוי להביא את לשון הזהב של התניא קדישא (פרק ה) בוגר עניין של ידיעת התורה: "...והוא יהוד נפלא שאין יהוד כמו שהוא ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיחדים ממש מכל צד ופינה". ועליה מכ"ז שעיקר המשך האב הוא ע"י בנו בבחינת כרעוי דאבא, וככלשון הזהב של הגאון מרוגוז'יב הנ"ל דהוי "כמו עצם", והדרך לעורר עניין זה ביחס שיש בין כלל ישראל והקב"ה הוא דוקא ע"י לימוד התורה, שהוא עניין של ירושה נמי וכמ"כ. נמצא שכל העניין של ירושה ועניין של לימוד התורה על בקנה א' ממש, ושניהם הוו הוראה נפלאה על "היחוד נפלא שאין יהוד כמו שהוא". גם בין הבן לאב וגם בין כלל ישראל הנקראים "בניים למקומם" לקב"ה אבינו شبשימים.

ב מעשה כל עניין זה של עליוי נשמה שיש לנשمة האב ע"י חידושי התורה של הבן שיריך לכל אר"א מכלל ישראל, אבל באמת לגבי א"מ שלמה ישראל בן הרוב יהודה אר"י ז"ל שיריך עניין זה ביותה, שהרי ידוע לכל מי שזכה להכיר את א"מ זצ"ל בחיו ששמחתו בתורה הייתה ניכרת באופן שמעט א"א לתאר בכתב, ובפרט לגבי חידושי תורה, היהת לו שמחה עצומה כששמעו איזה חידוש בתורה. ואהבת החידוש שלו גרמה לו כח ורצון לקבל מכל מי שאמר בפניו דבר מה, ובכתביו מצאו שכתב הרבה עניינים ששמע מעאנשים רגילים והכל כתוב בשם אמרו. אמן חיבת יתרה היהת לו לרבו הגי"ר ישראל צייט שליט"א (בביתינו היה נקרא תמיד בשם "רבבי" סתם), ונראה שאין זו גזומה לומר שהשמחה הכלנית שלו היהת לשם עזיל לבתו, ישב וכותב את כל השיעור, וכמה פעמים זכית להיות אותו בשעת השיעור וראיתי בחוש את השמחה שננצחה על פניו בעת שתפס את הנקדוה שחידש הרב,omid כשהזר א"מ זצ"ל לבתו, ישב וכותב את כל השיעור, וכמה פעמים כתוב גם מה שיש לו להוסיפה מדידה. ומלא שזה היה עיקר הנחת רוח שלו בעולם הזה פשט שזה הוא עיקר הנחת רוח ועיקר העליה לנשמו בגן עדן של מעלה ג"כ.

ג ראה שעדרין יש לעיין בעניין זה של "ירושת התורה", שהרי כל העניין של ירושה שיש בבחינה של המשך מה שהיה כבר, כמ"כ למעלה שהتورה כבר אצלינו בגדר ירושה ולא נשאר לנו רק "לברור החלקים", ובפרט ע"פ מש"כ בגדר עניין ירושה דהוי הירוש כהמשך של המוריש, והוא "כמו עצם" בבחוי" כרעוי דאבא, וא"כ לכאותה לא שיריך המושג של "חידוש"

בנוגע לתורה, שעניין של חידוש הוא ההיפוך הגמור מעניין של המשך ל תורה, ולכארה עניין זה טעון ביאור.

ש הנה מבואר מכמה מקומות שادرבה, עיקר כח החידוש בעולם נמצא בתורה. עי' בהקדמה לספר שב שמעתה (אות פ') שפי' באופן נפלא הא דאיתא בגמ' סנהדרין שככל אלו שאין להם חלק לעולם הבא גם מי שאומר שאין תחית המתים מן התורה, ופי' הש"ש "אף שמודה בעיקר התחיה אלא אומר שאין מסיבת התורה והוא כופר בסיבתה אין לו תחיה... אמן יאמין כל איש כי זה הוא עיקר התחיה ואז יזכה לקום עם ישני חברון לשם שמחת ציון טוב"ב", ומובואר מדבריו ה'ק' שככל עיקר האמונה הוא להאמין שככל הכה וסיבה לתחיית המתים הוא עי' הכה התורה בלבד, ואין התאחדות בעולם יותר מלחהות את המתים, ורק התורה יש בה הכה של חידוש כדי לפעול את זה, ואיך אמר' שהتورה הויא אצלנו בבחינת ירושה בלבד, המורה על עניין ישן שכבר הוא בעולם וכמש'כ', הריADRVA מבואר שעיקר עניין של חידוש הוא אך ורק עי' התורה. אך יש להבין עניין זה עי' הדברים נפלאים בסה"ק בית יעקב (אייזביב) לפרשנית וירה זול"ק באמצע דבריו: "זהו הוא סוד ועמקות גדול להבין זאת איך היה כזאת, שהאדם מצדיו התיאש למגורי עד שלא היה לו אף קוויל לישועה, אך הש"ית יאמר לעתיד שבאמת לא נפסק הקוויל והציפוי מהאדם ונשאר בו תמיד הבלא דגמי שמצוות נתעוררה התחיה... אך אחר התחיה יאר הש"ית את הישועה אף בתפישת האדם, שאז יראה האדם שמעולם לא פסק ממנו כח החיים למגרי, רק שנשאר בו בתמידות בלי הפסק הבלא דגמי וקוטטה דחיבוב, ולא מת נשפץ ישראל מעולם... ובתחיית המתים יכיר כל אדם את עצמו שכבר חי בעולם עוד קודם זה, ושלא פסק ממנו כח החיים אף רגע".

ט בואר מדבריו ה'ק' יסוד נפלא, שבאמת בעומק העניין של תחיתת המתים, אף כי מצד אחד הוא החידוש הכி עצום וגדול בעולם, להחיות את המת, מ"מ כל גדר החידוש הוא שבאמת נשפץ מישראל אינה מתה, ואפי' במתה עדין יש לנפש הישראלית כח של חיים, ואין שירק המושג של יאוש כל בנפש הישראליתafi במצב של חושך גמור. השורש של נשמת ישראל דהויל חלק אלוק מועל ממש לא פסק ממנו, ואפי' לאחר מיתה נשאר אצלו איזה רושם של זה ("הבלא דגמי") ותמן בו הכה של החיים שתצא לפועל בשעת תחיתת המתים ב"ב", שעי' התעוורויות של ימות המשיח וההתגלות של הקב"ה בעולם באופן שכל עין לו יתרברך תקופה, נתגלה נמי הנצחות והחיות של ישראלafi בשוכני עפר. וכח זה לגלות הסודות והכחות הטמונה בעומק תעלומות נשפץ ישראל וזה ממש העניין והבחינה של חידושי תורה, לא שאנו יכולים להסביר ולחדש דברים נוספים ומחודשים באמצעות על התורה ח"ו, שכן התורה היא תימה ומושלתת בתכלית השלימות, אלא שיש לגלוות הסודות הטמונה בה, ורק עי'

ה”יחוד נפלא” ששיך בין הנשמה והتورה שיך ”להוציא” החידושים מכח אל הפועל, מההסתור אל הגילוי (ויש להאריך בזה וראוי ליחד קונטרס שלם רק לעניין זה).

ה ר' מבואר שע”י חידושי התורה של הבן לא רק שיש עליו לנשמה של האב, אלא שבערך מה יש התגלות שלא מת האב לגמרי כלל, וכמש”כ חז”ל שיעקב אבינו לא מת, שהרי ידוע שיעקב אבינו הוא הבחינה של תורה, הבחינה של תפארת של תורה, ר”ל בחינת חידושי תורה, וממילא נתגלה אצליו ביוטר עניין זה ”שלא מות נפש ישראל מעולם”, וזה עומק העניין הניל שחדורי תורה של הבן פועלים ענינים נפלאים וגדולים לנשمت אביו, וכמכוואר במדרש הנ”ל.

ואילו פי מלא שירה ותודה כים איני יכול לקיים אפי’ מעט מזעיר את החיבור הגדול של הכרת הטוב לקב”ה נותן התורה על כל החיים שלי, על מה שזוכה אותי לגדול בבית של א”מ זצ”ל...

בענין זה וזה גורם

מלשונו הזהב בביואר כל העניין, זיל "שלא תמצא זה הדין של זה וזה גורם אלא בשайн בהם טumo ולא ממשו של איסור, שטומו וממשו של איסור ודאי צריכין הן בטול בכל מקום... וודאי שם נעשה כל האפיה באיסור שלא היה שם סיווע של היתר ע"פ שלא נשאר מן האיסור לא טעם ולא ממש הכל מודים שהוא אסור, שמ"מ הרי התקון הזה והחידוש שנתחדש בזה הפט הוא באיסור ואי אפשר שלא יהיה אסור, אבל בשיש שם גורם אחר של היתר שאין כל התקון שלו באיסור אלא בסיווע ממנו, בזה הוא דעת המתיר האומר שהזה גורם מותר, מפני שאין כאן לא טעם ולא ממש של איסור...".

יע"ש עוד בהמשך דבריו ה' שכט' "ויש לך לידע שאף גורם א' של איסור שאמרנו שהכל מודים בו שהוא אסור, שאינו אלא בגורם שמחדר בו צורה, כגון החדש שמתחרש בפת באפייתו... אבל מה שאינו מחדש בו כללום כגון פת או בשר שחתוכחו בסכין של איסור הנאה אינו בדיון שייסר הפט או הבשר, שאין החתיכה עושה בו כל כך שנאסרו אותו בשבילו מדין גורם א' של איסור..." (וזן זה שכט' גבי פת או בשר

ע"י בסוגיא פרק כל שעה (פסחים דף כו) שאיתה בברייתא תנור שהתקו בклиפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם (דהו איסורי הנאה), אם אפה בו את הפט, רבינו אומר הפט אסור וחכמים אומרים הפט מותרת... ופי' הראשונים (עי' חי רבינו דוד) ע"פ הגמ' שנחלקו רבינו וחכמים בדיון "זה וזה גורם", דרבינו סבר דאסור וחכמים ס"ל דמותר (זהו הפ' בברייתא לפי ההו"א של הגמ' עכ"פ, וע"ש כל הסוגיא), דהינו התנור נגמר ע"י הסקה זו של קליפי הערלה והוא עצי איסור של ערלה שגמרו את התנור, ובשבא לאפות בו את הפט ע"י עצי היתר הו"ל ב' גורמיין לאפיקת הפט: א) עצי האיסור שגמרו את התנור היו גורם א' של איסור. ב) עצי ההיתר שגמרו את הפט היו גורם א' של גורם א' של היתר, ונחלקו רבינו וחכמים בדיון הפט שנעשה ע"י גורם א' של איסור וגורם א' של היתר (זהינו "זה וזה גורם") ע"ש בסוגיא.

יע' בח' רבינו דוד שהק' "היאך גורם ההיתר מבטל גורם האיסור, ואדרבה היה לנו לומר שהגורם של האיסור יאסר את המותר, ככל שאר האיסורי שבתורה שאין בטילין בהיתר אלא ברוב". ומוכרח אני להעתיק

ושלט בעולמו", ופי' רשי' שם "כולם קונה כדי להקנות" ע"ש, ואב"מ). ויל' עד"ז בנידון דין שהזהה גופה הדוי יסוד דינו שביל מה שנגרם מאיסורי הנאה אסור, שכיוון שהגורם מחדר בו צורה, חל על הנגרם דיני הגורם, וממילא היכא שהגורם שמחדר בו צורה הדוי איסורי הנאה חל על הנגרם דין איסור זה.

ויל' שזו כוונת רבינו דוד במש"ב "שא"א שלא יהיה אסור" היכא שיש רק גורם א' של איסור, שהרי בין שהצורה של הנגרם נתחדשה בו מדבר אסור ממילא חל עליו הדין איסור, ולא בתורת תרבות איסור אלא מדין "השבח ה"ה של המשביח". ועפ' זה מובן היטב מש"ב רבינו דוד והרא"ש גבי סכין של איסורי הנאה, دقיון שהסביר לא שמחדר צורה חדשה בפת או הבשר לא שיר דין זה כלל לומר שחלים דין הגורם על הנגרם ובמש"ב.

ולפ"ז יש לנו פתח בהבנת ההיתר של זה וזה גורם, שכיוון שיש כאן ב' גורמים המחדשים הצורה בנגרם ראוי להיות שלח על הנגרם ב' דין אל' של ה' גורמים, וכיוון שהגורם א' הוא היתר גורם א' הוא איסור ולא חל הדין איסור לغمרי, ממילא נשאר הדבר בהיתרו, שהרי כל דבר הדוי בחוקת דין היתר בעצם לויל שלח עליו דין איסור. ובאופן כזה שלא חל עליו דין איסור לغمרי (כיון שיש גורם א' של היתר) נשאר הדבר

שחתוכהו בסיכון של איסורי הנאה שאינו בדיין שיאסר הפת או הבשר, כ"כ הרא"ש במס' חולין פ"א סימן ט ע"ש).

ויל' ע' בכוונתו בהא שכת' שהיכא שיש רק גורם א' של איסור בלי שום סיווע של היתר דהכל מודרים שהוא אסור "ואי אפשר שלא יהיה אסור", מהו גדר האיסור באמת, הרי אין כאן לא טעם ולא ממש, ודבריו טוענים ביאור לבאורה. ויל' ע' נמי במש"ב בדיין חתוכהו בסיכון של איסורי הנאה שלכ"ו ע' הפת מותר, מה החילוק בין זה לשאר גורם של איסור הדוי אסור לכו"ע. וכן עי' בב"ח (י"ד סימן קמ"ב) שבת' לתמורה על דין זה וויל' "היכא אשכחן היתירה באיסור דעתך בהנהה מועטה, הא ודאי כיון הדיאכיה בהנהה שווה פרוטה חשיב כאלו נהנה מאהמנה", ע"ש.

וניל' שייל בביאור שיטת רבינו דוד והרא"ש ע"פ היסוד שכת' הגר"ח הלוי זצ"ל (בחי' על הרמב"ם מלאה כא לא) אהא דפסק הרמב"ם בהל' תרומות (ב' יא) בזורע שדה של הפקר חייב במעשרות שהכל הוא של הזורע, וע"ש שנקט הכלל "וזה שבח הוא של המשביח" (היכא דלא שיר לומר בהא ארעי הוא דאשכחן, כגון בשדה הפקר), דהינו שיש דין שביל מי שמחדר דבר בעולם דבר זה שנתחדר על ידו ה"ה שלו (ובמקום אחר בארתי ע"פ יסוד זה הוא דמבעואר בגמ' ר' ר' דף לא. עה"פ "לה' הארץ ומלאה" – על שם שקנה והקנה

עצמם אלא מחתמת הגורם, שכל היכא שננהנה מהנגרם הווי כמו שננהנה מהאיסור הנורמוני, ובאופן זה לא נטפס שום איסור בעצם הדבר הנגרם רק אסור להנחות ממנו בין שע"ז והוא נהנה עבשו מהדבר הנגרם (וע"י בספר הנורא שער ישר שער ג פרק כה בארכיות). וא"כ י"ל שגם הרשב"א הסכים שאופן הא' לאסור הנגרם ממש שנתהפרק הנגרם לחפצא של איסור בעצם לא שייך כלל בסכין של ע"ז (שדרוי לא חדש צורה בפת וכמש"ב), ומ"מ יש לאסור את הבשר ואת הפת ממשום אופן הב' הנ"ל, שאם נהנה מהבשר או הפת הווי נהנה מהדבר של איסור שגורם להנאה זו, ואיסור זה לא חל בנגרם אלא בגיןם ובמש"ב.

ברוך שבך לרבותנו של עולם נוטן התורה שכונתי לדעתו הגדולה של מ"ר הגר"ם טברסקי זצ"ל הי"ד בバイור שיטת הרשב"א בזה (לא זכית לשמעו זה מפני حق ממש אלא ע"י קלטה שמע שהשגתி לאחר שכתבתי את זה), והוא זיל אמר ליישב ע"פ הבנה זו סתירה בדברי הרשב"א, שהרי בסוגיא (פסחים דף כו.) מבואר שהיכא שיש דבר הנגרם מן האיסור שי יכול להשתמש עם הנגרם (ע"פ שאסור הויא) אם يولיך הנהה לים המלה. ונחלקו הראשונים בדיון זה אי מהני דוקא היכא שאין האיסור בעין אלא בתערובת א"ד אפי' באיסור בעין

בחזקת דין היתר. (ובמ"א כתבתי עוד בארכיות בסוד זה שההיתר של הדבר לא הווי בגדר "דין חדש" אלא שבעצם לויל שום "דין איסור" ה"ה בהתיירgo. ועי' בקובץ העורות שביאר הסוגיא החמורה ביבמות פ"ח ע"פ יסוד זה).

וכ"ז הוא לדעת רבינו דוד והרא"ש, אבל עי' במאירי (פסחים כו:) שחולק ע"ז ובת' "שלעדתינו סכין של ע"ז הבשר נאסר הויאל והוכשרה אכילהתו עי' איסורי הנהה". וכ"כ הרשב"א (תורת הבית א ב) וכ"כ הכספי משנה בדעת הרמב"ם (ע"ז ז יט, ויל"ע בשיטת הרמב"ם באמות, שכת' זוכן אסור לחתר בהبشر מפני שהוא מתיקן, ומשמעו מלשון זה אכן הבשר אסור בדיעבד ממש"ב הכס"מ, ויל"ע), וכן פסק הבית יוסף (ז"ד קמ"ב) בשיטה זו. ויל"ע בバイור שיטה זו דלבאורה נראה שחולק לגמרי בバイור העניין חדד גורם של איסור הווי אסור שהרי לא שייך לפרש ממש"ב ע"פ היסוד של "השבה ה"ה של המשbic"ה לעניין הדין דחתיבת הפת עי' סכין של איסור שהרי לא חדש צורה בתוך הפת ובנ"ל).

אמנם באמת י"ל בバイור העניין שבאמת יש ב' אופנים שיש לאסור הנגרם מן האיסור: א) ממש"ב לעיל היכא שהאיסור החדש צורה חדשה בנגרם, ובאופן כזה הנגרם הווי אסור בעצם והוא גופא נתהפרק לחפצא של איסור. ב) אבל יש עוד אופן לאסור הנגרם מאיסורי הנהה, לא מחתמת הנגרם

דמ"מ איכה לפניו חפצא של איסור, ודוקא בתערובת שאין באן איסור בעין הוא דמהני עניין זה דכיוון שליח דמי ההנהה וגם אין באן חפצא של איסור, אבל בעין שננהנה ממנו שוב אין לאוסרו, אבל בבשר שחתר אותו בסכין של ע"ז, כיון שלא חל הדין איסור בעצם הבשר ואסור רק מפאת הגורם וככש"ב, נמצא שאין באן חפצא של איסור בעין ומהני בזה הולכת הנהה לים המלח (אפי' בשלאי הוי בתערובת, דבלא"ה אין האיסור בעין לפניו), אשרינו שוכינו לקבל יסודי התורה מרבותנו גדולי עולם, וודאי דחלקו של מ"ר זצ"ל הי"ד עמם (וע"ע בש"ך י"ד קמ"ב ו).

מהני עצה זו שיוליך הנהה לים המלח, שהרי בת' הרשב"א שם (כתורת הבית) שאע"פ שהיבא שחתק הבשר בסכין של ע"ז הבשר אסור, מ"מ בהולכת הנהה לים המלח סגי (הינו "מה ששוה יותר הבשר שהוא מחותך ממנו שהיה קודם לכן"), ומובואר להודיע שמהני עצה זו אף' היכא דהדבר הנגרם מאיסור הוא בעין. ובמקום אחר בח" הרשב"א מובואר שס"ל להרשב"א שלא מהני הולכת הנהה לים המלח אלא בתערובת. **ואמר** מ"ר ע"פ היסוד הנ"ל שבעם ס"ל לרשב"א שלא מהני הולכת הנהה לים המלח היכא שיש דבר אסור בפנינו בעין, שהרי אין טעם בזה להתיר

בעניין קניין דרבנן בדייני دائוריתא

לдинי دائוריתא כמו הכא שהאהה נתגרשה ע"י ד' אמות שהקנו לה חכמים. אבל ע"י בח"ר הרמב"ן שם שבת' וטעמא דמתניתין... משום דבר מקדש אדעתא דרבנן מקדש... ע"ש. ולכואורה מבואר בדבריו הק' שלא מהני קניין דרבנן לדיני دائוריתא ושאני גבי gut שיל' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ועליה בדעתה לומר שהרמב"ן אזי לשייטתו בזה במש"ב בח"ר למס' ב"ב (ע.), שלפי שיטת ר"ת שכל מכירת שטרות דעלמא דרבנן היא צ"ל דהא דאיתא בgem' קידושין (דף מו:) במ" שאמר התקדשי לי בשטר חוב דאחרים שנחלקו ר"מ וחכמים, ואמרי' בגמ' דכו"ע אית ר' דבשוואל שאם חזר ומחלו מחול... להו דבשוואל שאם חזר ומחלו מחול... דמאי מקודשת דקאמר ר"מ, מקודשת מדבריהם לאוצרבה גיטא, מבואר דס"לראי אמר' שבְּהַקְנָתָה שטרות אינה אלא מדבריהם דע"ב צ"ל שהקידושין דהו ע"י נתינת שטר חוב נמי אין אלא מדבריהם. וכמו שمبואר מדבריו גבי נתינת הגט ע"י קניין ד' אמות שלולי הסברא דבר המקדש אדעתא דרבנן מקדש לא הי gut מן התורה.

אבל באמת ילו"ע עוד בזה, שידוע מש"ב האבני מליאים (ל ה)

א) עי' במשנה פרק הזורק (גיטין עח). דתנן היהה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה, קרוב לה מגורשת וכו', ואיתה שם בגמ' אמר רב ארבע אמות שלה זהה קרוב לה. וע"ש ברש"י שבת' דאמר' בسنיהם אוחזין (ב"מ דף י') דד' אמות של אדם קונות לו, הרי מבואר שיבול לגרש את האשה ע"י קניין ד' אמות. ויל"ע בזה שהרי קניין ד' אמות הוא רק קניין מדרבנן (כמובואר במס' ב"מ דף י') ואיך מהני להתייר אשת איש מדאוריתא (ובאמת עי' בלשון התוס' ר"ד בגיטין שם שבת' בדין זה "א"כ טעם החצר דרכי ליה רחמנא לא עברו קניין הוא... אלא טעם הדבר הוא מפני שהוא משתמר לדעתה... ע"ש דמובואר שאין זה מדין קניין ד' אמות דעלמא).

יעי' בר"ן (דף הר"י) שבת: "וاعיג דד' אמות לכוב"ע אין קונות דברי תורה, כיון דרבנן תקנינהו ואמרי' שייחו קונות הרי הנקום לו ועשאים בחצרו והפרק ב"ד היה הפרק". הרי מבואר מדברי הר"ן שהגדיר של קניין ד' אמות הוא שחכמים תקנו שד' אמות של אדם הי בחצרו ע"י הכלל דהפרק ב"ד הפרק, וממילא הוא קונה בתורת קניין חצר. ומוכח מזה שיש לכך לחכמים ליתן ממון לאורם ולהו שלו ע"ז וזה אפי' בנוגע

אמותיו ולא הוи בגדר חצר כלל, שהרי מפשטות הסוגיות בש"ס נראה שיסודות דינו של קניין ד' אמות הוא שיש לאדם תורה קניין חצר בנוגע לד' אמות שלו וכמבוואר בגם' ב"מ (י) ע"ש, מ"מ מש"ב באבני מלאים בדעת הרמב"ן שבעצם מהני קניין ד' אמות מדאוריתא מדין הפקר ב"ד הפקר, זה א"א לדוחה, ובמש"כ (ובהא שכת' ברומב"ן דמהני רק מטעם דאדעתא דרבנן מקדרש עי' ביאור נפלא בזה בח' הכתוב סופר למס' גיטין עח) ולפ"ז ייל"ע שהרי לא זו בלבד שאין לפרש שאזיל הרמב"ן לשיטתו למ"ב במס' ב"ב הניל' דלא מהני קידושין בשטרח חוב מן התורה אלא דלא כוארה יש סתרה בשיטת הרמב"ן ממש שם דמובואר דלא מהני הקניין דרבנן של מכירת שטרות למחיי קידושין דאוריתא, משא"ב גבי קניין ד' אמות דרבנן מהני למחיי קידושין דאוריתא, ויל"ע.

וכדי לבאר עניין זה ציריך להזכיר במש"ב הגרע"א בנוגע לשיטת התוס' גבי מכירת שטרות (דרוש וחידוש, כתובות מערכת טז) דאיתא בכ"מ בש"ס המימרא דשםואל במוכר שט"ח לחבירו וחזר ונחלו מחול ואפי' יורש מוחל, וכי התוס' (כתובות פט: ובעוד כ"מ) המכירה שטרות הויא רק מדרבן וממילא אתיא מחלוקת דאוריתא ומבטלת המכירה מדרבנן, ובכת' הגרע"א שזו דוקא ממשום דעתם מכירת שטרות דרבנן ממשום דין אין נתפס שום קניין במילוי אלא דחו"ל תקנו

בביאור דברי הרמב"ן הניל' (במס' גיטין) "דגם הרמב"ן ס"ל דכיוון דתיקון רבנן דליהו קניין מהני מדאוריתא ומשום דהפקר ב"ד הפקר אלא דגוף ד' אמות... לא הפקירו ב"ד מעולם את הד' אמות שהיהו שלה... אלא שהקנוו חכמים למי שmonoח בד' אמותו את החפץ... אבל בಗט נהי שקנתה הגט מדרבנן... כיון דתורת חצר ליכא בד' אמות..." לא מהני קניין זה לעניין הגירושין בין דלי'כא זהה נתינה ליד האשה עי' הבעל, ומשום דחסר כאן דין נתינה בget לידה הערך הרמב"ן לפ' דמטעם כל דמקdash אדעתא דרבנן מקדרש מהני, משא"ב בקידושין עי' קניין ד' אמות מהני לדעת הרמב"ן, אע"פ שקניין ד' אמות הוי רק מדרבנן, ממשום דהפקר ב"ד הפקר מהני מדאוריתא וגביה קידושין לא בעין דין נתינה ע"ש.

ובאמת ע"ב צל"פ על דרך האבני מלאים בדעת הרמב"ן שהרי מבואר בgam' שה"ה דמהני קניין ד' אמות בקידושין, וגביה קידושין לא שייך כלל לומר דמשום אדעתא דרבנן מקדרש (והא דאמר' בסוגיא דLAGITIN אמרו ולא לדבר אחר, עי' בח' הרמב"ן למס' ב"מ דף י, שבת' דההיא לאו ארבע אמות איתמר ע"ש).

ואע"פ שיש לפkapק בעצם ביאור האבני מלאים ביסוד דין קניין ד' אמות דהויבי במעשה קניין בפני עצמו שתקנו חז"ל למי שהחפץ מונח בתוך ד'

הKENIN מדאוריתא, וממילא לא אמרי' בזה שהKENIN דרבנן מהני מדאוריתא. (וראו ליצין שהגר"ח הלו' בח' על הרמב"ם הל' מכירה כ"ב י"ז כתוב: "...דעיקר דין מכירה והקנאה שפיר שיר גם בחוב, ורק משום דחסר לנו במה שיקנה את החוב משום שלא שיר גביה מעשה קENIN", הרוי מבואר להדייא שלא בדברי הגר"ח אלה הנ"ל כפי מה שוביתי לקבל מאת מורה הגר"מ טברסקי וצ"ל אבל אב"מ).

ב) וע' בחד' הרשב"א למס' קידושין (דף מב.) שהביא שם' שס"ל שקטן לית ליה זביה מדאוריתא כלל לא ע"י עצמו ולא ע"י אחרים (וע"ש שכת' הרשב"א להוכיח כן בדעת רשי' שסביר שוכיה מטעם שליחות, ובאמת מבואר להדייא בדברי רשי' במס' סוכה שאיןKENIN קטן כלל מדאוריתא אף' היכא שיש דעת אחרת מקנה). והק' הרשב"א ע"ז מהא דאמר' במס' גיטין (דף מ) גבי חצי עבד חצי בן חורין "דאוזיל אקניה לבנו קטן דקטן מינקנא קני אקנוי לא מקנה", והווצרכו להעמיד עליון אפטורופוס ולקרוקשי לינוקא בזויז' (דמבהיר בסוגיא החתום שהאדון רצה שיישאר עבדו תחת ידו, וכדי שב"ד לא יכוף לשחרר אותו הKENIN את העבד לבנו קטן שהרי קטן אינו יכול לשחרר את העבד), ואיל' אמר' שאיןKENIN קטן מהות' כלל "נכיפיה לאב למיכתב ליה גט שחרור, דהא דידי' הוא אכתי דבר תורה, והלך גיטו גט דבר תורה זוכית הקטן אינה אלא מדרבנן ואתה דאוריתא ומפיק מדרבנן".

דמ"מ יקנה, זה הו'KENIN גרווע ויכול למוחול, אבל אם שורשKENIN שטרות דאוריתא ושיבת בו תפיסתKENIN, אף' אי הKENIN דרבנן במו אגב קראע לדעתה תוס' והרא"ש (ב"ק יב) מ"מ לא מקריKENIN גרווע זוכה בו לגמרי' אף' מדראoitaa (ע"ש בדבריו הנפלאים מש"ב לה' ע"פ יטוד זה).

ומבואר דהיכא שתיקנו חוץ'ל מעשהKENIN דרבנן מהני למוחוי חלותKENIN דאוריתא ע"י מעשה זה מדין הפקר ב"ד הפקר, אבל היכא שהחפץ הוא לאו "ברKENIN" ולא שיבת תפיסתKENIN עליון לתיקן שהKENIN מועיל אף' מדאוריתא. ובפשתות יש להוכיח שככל דין של הפקר ב"ד הפקר מישך שיר רק בנוגע למשעהKENIN ולא לחלותKENIN, שהרי מבואר דמהני הפקר ב"ד הפקר בענין גיטין וקידושין, וגביהם רק המעשה הו' "מעשהKENIN" אבל החלות הנעשה ע"י המעשה אית' בה תורה איסור והיתר בנוסף לדיןKENIN עכ"פ, ויש לדחות ולפלפל בזה).

והשתא שZOCHINO לזה ייל"פ בפשיטות את שיטת הרמב"ן הנ"ל, שגביהםKENIN ד' אמות שפיר אמר' דמהניKENIN דרבנן מדאוריתא כיון שבעצם בדבר הנקנה שיר תורה תפיסת חלותKENIN, משא"כ בקידושין ע"י שטר חוב של אחרים, כיון שבעצם השטר לא שיר גביה תפיסת

לו דעת לkenות מ"מ יכול לkenות ע"י דעתה מKENה. ונראה בביאור הדברים שאה"נ דרגבי החסרון של דעת בקטן אין זה מונע ממנה לkenות היכא שיש דעת אחרת מKENה ובכן", אבל בנוסף לזה יש דין בקטן שא"א לו להיות הבעלים על ממון משום דקליש בCHO של קטן (והו ממש אותו גדר שכת' הגר"ש איגר (הובא בח' הגרע"א למס' כתובות יא). בעניין אין שליחות קטן, דלא הוי רק משום חסרון דעתה למינוי השlichah אלא שאין לו הכח למהוי אחר בתורת שלוחה, ע"ש והדברים ידועים).

ולפ"ז י"ל שבין שיסוד הדין שאין קניין קטן מה"ת הוא משום שלא שייר בעצם עניין תפיסת קניין בקטן ולא רק משום החסרון ב"מעשה הקניין" של הקטן, א"כ ע"פ היסוד הנ"ל מובן שכח"ג לא מהני קניין דרבנן בדייני דאוריתא, שהרי כל כח חכמים לתקן קניינים אפי' בנוגע לדיני דאוריתא זהה דוקא היכא שעצם החפצא של תפיסת הקניין שייר גם מה"ת ותקנו חכמים רק בנוגע למעשה קניין, אבל בogenous זה שגם עצם החפצא של הקניין לא שייר מה"ת, לא מהני תקנת חכמים להו ע"י זה חלות קניין דאוריתא.

וע"פ זה מובנת קושיות הרשב"א הנ"ל על שיטת רשי", אף שבעלמא לא ס"ל בשיטת רבינו ירוחם. שוב ראייתи שכ"ב בחו' הרי"ם "דיש לחלק בין גدول שהוא בר זכיה רקי דהKENין דרבנן ובזה

ומבוואר שס"ל לרשב"א שבין SKENIN של הקטן בעבד הוイ רק מדרבנן (לפי שיטת רש"י), לא מהני קניין זה מן התורה, ולפיכך עדין הוи העבד של האב מדאוריתא, ומה"ת יכול האב לשחרר את העבד.

וראיתי בשם הגרע"א (בסוף קונטרס אוסף גנים) שדייק מזה שס"ל לרשב"א בשיטת רבינו ירוחם (הובאו דבריו בב"ח אה"ע כח יא גבי קידושין ע"י מעמד שלשתן, וע"ש בבית שמואל ס"ק לה) SKENIN דרבנן לא מהני מדאוריתא. ולכארה קשה לומר כן בדעת הרשב"א, שהרי מדבריו בב"מ נראה שס"ל דהHENNI קניין דרבנן לדיני דאוריתא (ע"י לח' למס' גיטין דף לו: ובхи' למס' ב"מ דף עא: ועוד).

עליה בדעתி לפרש דבריו ה'ק' ע"פ היסוד שהבאתה למלחה בדעת הרמב"ן, שהרי באמת ייל"ע בשיטת רשי" שסביר שאין קניין בקטן מה"ת אפי' ע"י אחר, מ"ש מהא דMOVAR בב"מ שאע"פ שלעולם הקונה חפץ מבעליו ומהפרק ציריך שיהא בדעתו לקנותה (וכמוואר בסוגיא במס' יבמות דף נב: גבי העודר בנכסי בגר וסביר שהוא שלו), מ"מ היכא שיש דעת אחרת מKENה אותו קונה אפי' בשאן לו דעת לkenות כלל (ע"י נמיוקי יוסף מס' ב"ב דף מ"א שכת' בן בשם הראב"ד, וכן מבוואר בהרבה מקומות), ומבוואר מזה של"צ דעת קונה כלל היכא שיש דעת מKENה, וא"כ למה לא אמר' ה כי גבי קטן נמי, שאע"פ שאין

לקטן) מהא שקטן יורש את נכסיו האב מדאוריתא, אלמא שבעצם הוイ "בר קניין" היבא דל"ע מעשה לקנות, שיש לדוחות ולבהיר שלגביה יורשה יש גדר אחר למורי, שהבן היורש הוא במקום האב וكم תחתיו גם לעניין הנכסים שלו, וידוע שכ"כ הגאון הנורא מרוגוזוב צצ"ל (ע' בספר מפענח צפונות, קונטרס מהא סברות, אותן מז מש"כ בזה) ובמ"א כתבתי בעניין זה ואב"מ.

שיר לומר כיון שהקנו לו חכמים هو שלו מה"ת, ובין קטן שאינו בר זכיה כלל ומה"ת דלא מהני שהיה שלו מה"ת גם כשהקנו לו חכמים" ע"ש.

ויל"ע עוד בכל עניין זה, ובפרט ע"פ הסוגיא בפרק אייזהו נשך (ב"מ עג) ובדברי הרמב"ן והרשב"א שם. ואין להקשות על מש"כ ביסוד הדין שאין קניין לקטן (דלא הויא רק חסרון במעשה הקניין אלא שבעצם לא שיר תפיסט קניין ודין בעלות

בענין קניין אגב

ציבורין בה צריך שייאמר לו קנה המטלטליין אגב הקרקע אבל היכא דהוו ציבורין בה לא בענין אגב וקני. והשיג עליו הראב"ד שחייב זה בין ציבורין לשאינם ציבורין איינו מוחור, אלא לעולם אגב וקני בענין אפיקלו בצדיבורין בה, ע"ש. ויל"ע בバイור שיטת הרמב"ם. ועי' בר"ן (דף י' מדפי הר"ק) שכת' שנראה שסל' לרמב"ם שבצדיבורין לא בענין אגב דהוא ל' קרקע זה בחזרו וחצירו של אדם קונה לה, והק' הר"ן ע"ז שא"ב היה לו לפרש דדוקא בחזר המשתרמת, לחזר שאינה משתרמת אינה קונה אלא בעומד בצדה. ובאמת לבוארה פשוט הוא שאין בונת הרמב"ם בזה לדין קניין חזר. (ובעצם הטעם דלא אמרי' שكونה מדין חזר היכא דהמטלטליין ציבורין בה, ידוע מש"ב הש"ך (ח"מ רב ג) "שאין חצירו קונה אלא כשהוא כבר חצירו, משא"ב הכא לחצירו ומנתנו באים כאחד", ושוב ראייתי שכ"ב בח"י הריטב"א בסוגין להדריא, זול "... דילשנא דעת ערימ משמי שוזהו בקרקע ומטלטליין באחת بلا קידימה כלל, ולא משבחת לה אלא בגין ולא מדין חזר", וראוי לציין בזה למש"ב בשו"ת השו"ע (רב ט) ובמש"ב החשך שלמה (גיטין עז) ואב"מ).

א) ע' בסוגיא במס' קידושין (דף כו) "נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש בהם אחריות בכספי בשטר ובחזקה, וזוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהם", הרי דין הא' הוא מה שנקרה בש"ס ופוסקים "קניין אגב", ופי' רש"י "אם מכר מטלטליין עם קרקע כיון שקנה לך את הקרקע... נקנים מטלטליין עמה", ודין הב' הוא מה שנקרה "גלגול שבואה", דעת ג' דין נשבע על הקרקעות, היכא שתתחייב לשבע על המטלטליין זוקקין המטלטליין את הקרקעות לישבע עליהם.

ויל"ע קצת בהא שנקט התנא דמתני' ב' דיןים אלו בהדי הדדי במשנה זו, ואם הם באמת מיישר שייכי להדיי כלל. ועי' בהמשך הסוגיא שם (דף כ). דמסיק "והלבטה ציבורים לא בענין אגב מטלטליין מונחין באותו הקרקע שנקניין עמה, יוכל להקנות המטלטליין בכל מקום שם אגב הקרקע שהקנה לקונה אבל צריך שייאמר לו קני קרקע וקני מטלטליין אגבها.

ועי' בדברי הרמב"ם (מכירה ג ט) שכת' שדוקא בשלא הוא המטלטליין

המטלטלין עם הקרקע אע"פ שלא هو בכלל המעשה קניין של הקרקע כלל, וס"ל לרמב"ם שرك בזה בעין אמירתה המקנה שיקנים אגב הקרקע.

ונראה שע"פ חילוק זה בין ב' הדינים בגדר הדין של קניין אגב יש להבין כמה סוגיות בש"ס שלפומ ריבטה נראים קשים. עי' במס' גיטין (זע): גבי החוא שכיב מרע דכתב לה גיטה לדבmittelתו בהדי פניא דמעלי שבתא ולא הספיק למתיביה לה... דאמר רבא זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה לההוא דוכתא דיתיב ביה גיטה ותיזל איה ותיחוד ותפתח ותחזק ביה. דהינו שיש אישור טلطול בGET בשבת (ע"ש בראשונים בזה), ורבא נתן להם עצה זו שהשכיב מרע יכול להנקות לאשתו הקרקע שהaget מונח בה, וע"י זכייתה בקרקע זכתה נמי בגט שעל גבה, וע"ש שפי' רשי' דהוא מדין קניין אגב, וע"ש בר"ץ שהק עיל פ"י רשי' בזה דא"כ דהוי מדין קניין אגב ליל החוא דוכתא דיתיב ביה גיטה, דהא ק"ל דלא בעין ציבורין, וע"ש שכת' הר"ן "אלא ודאי אין אשה מתגרשת באגב, דבעין ונתן בידה וליבא, והכא מדין חזרה נגעו בה".

ולפ"י מש"כ שיש ב' דינים וגדרים שונים בקניין אגב אפשר להסביר שיטת רשי' טוב טעם, שאוה"נ דלא בעין ציבורין לKENOT המטלטלין אגב הקרקע, אבל מ"מ באופן זה אין המעשה חל על

(ב) ונראה בזה בביואר שיטת הרמב"ם, שיש לחזור באמת בגדר ויסוד הדין של קניין אגב, די"ל שהגדר של הקניין הוא שיכول לעשות מעשה קניין בקרקע ואע"פ שהמטלטלין אין נכלلين במעשה הקניין נכלلين הם בחולות קניין שחול על הקרקע, א"ד י"ל שהמטלטלין נכלلين בעצם מעשה הקניין שעשה בקרקע.
ונראה בשיטת הרמב"ם שיש מקום לב' גדרים אלו בדין אגב זה גופא הי החילוק בין היכא דהוי ציבורין להיכא שלא הוא ציבורין, שהרי בהא דס"ל להרמב"ם שלא בעין אגב וקניון היכא דהוי ציבורין פ"י הסמ"ע (רב ג) "כיוון דמוניחים על הקרקע הן נקנין עם הקרקע אפי' לא אמר להלוך שיקנים אגב קרקע, דמחשבין המטלטלין של הקרקע באלו הן מגוף הקרקע ומוחבורין אצלם, וב모ואר מדבריו שאין שם חדש בעצם חולות הקניין באופן זה שהמטלטלין ציבורין הן באותו קרקע אלא שבכח"ג המטלטלין הוא בכלל המעשה קניין שנעשה על הקרקע, שכןון שהם מונחים על הקרקע הוי באלו הן מגוף הקרקע לעניין זה שנכללים הם במעשה קניין זה, משא"כ היכא שלא הוא ציבורין או לא שייך כלל לומר הגדרה זו שהמטלטלין הוא בכלל מעשה קניין זה שנעשה על הקרקע, אלא צ"ל בגדר הב' הנ"ל שיכול לכלול המטלטלין בחולות קניין שנעשה ע"י המעשה בקרקע. וזה עיקר החידוש בכך אגב שיכול לKENOT

גזילה" על הפרה ומשו"ה בעין שהפרה רבווצה באotta קרקע שגול, שע"ז זה חל מעשה הגזילה על הפרה נמי וכמוש"ב.

אמנים עי' בסוגיא במס' ב"ב (עז) דאיתא ה там שיכול המוכר קרקע בשטר להקנות השטר לLOCK ע"י קניין אגב, וזיל הגם "ביוון שהחזוק זה בקרקע נקנה שטר בכל מקום שהוא, וזה היא שנינו נכסים שאין להן אחריות נקניין עם נכסים שיש להן אחריות". וכחוב הרש"ם "וקני ליה לשטר אגב קרקע כדי כל המטלטליין הנמכוין עם קרקע שנקניין בחזקת קרקע כאילו עבר משיכת המטלטליין גופיהו", וכן בד"ה "מאי" שכת' "מעשה גדול הוא כמשיכת הממון עצמו", וברור הוא שכונות הרש"ם בלשון זה להדגיש שעצם מעשה הקניין שנעשה על הקרקע כולל גם את המטלטליין והוא כאילו עבר מעשה על המטלטליין עצמו, ולפי מש"ב, גדר זה בקניין אגב לא שייך אלא היכא דחווי ציבורין, אבל בגם' מבואר לחדיא שכיוון שהחזוק בקרקע נקנה שטר בכל מקום שהוא", ולא בעין ציבורין, ויל"ע טובא, דלא כוארה זו סתירה גלויה לכל מש"ב.

ויאעפ' שיש לדחות ולומר שאה"נ הרש"ם חולק אםש"ב בדעת הרמב"ם (וירוש"י) בגדיר דין אגב, מ"מ לאחר העיון נ"ל שאין באן שום סתירה בכלל מש"ב. ונקיים תחילת הטעיר גדר דין אגב היכא שלא הוי ציבורין ביתר

המטלטליין אלא שהחלות קניין כוללת גם את המטלטליין, ולענן גירושין לא סגי בזה, דבענן מעשה נתינה בוגט ולא רק קניין בלבד, ומ"ה לענן גירושין בעין ציבורין, שכיוון שהגט מונח בקרקע מהני המעשה קניין של הקרקע לפני הגט נמי ושפיר هو ע"ז וזה מעשה נתינה שהאהשה מתגרשת על ידו.

יע"ע בסוגיא במס' ב"ק (קי) שמבוואר שיש מחלוקת בדיין קרקע נגולה, ור' אלעזר סבר שיש גזילה בקרקע, ואיתא שם בסוגיא שהנפקא מינה בזה הוא שם גזל שדה מחבירו והיתה פרה רבווצה בו ושטפה נהר שלר' אלעזר חייב להעמיד לו פרה אחרת, וככת' רשי"י "ולר"א דאמר שדה נגולה קונה פרה עמה וחיבב לשלם, דמטלטליין נקניין אגב קרקע". ולכאורה ייל"ע דכיוון דקייל' דלא בעין ציבורין למה ציריך שהפרה רבווצה בו דוקא באotta קרקע שגול.

ולפי היסוד הנ"ל ג"ז מובן היטב, שהרי לענן להיות גולן עם קניini גזילה לא סגי בקניין דעלמא וצריך דוקא "מעשה גזילה" על הדבר הנגול ובמכוואר בכ"מ, ובפרט לשיטת רשי"י במס' ב"מ (דף י:) שלhayot גולן ע"י קניין חער בענן דוקא ש"צעל בפניה לגונבה" (ובמ"א הרחבות הדיבור בענן זה ואכム"ל), וא"כ פשוט שאיןו נעשה גולן להיות חייב באונסין ע"י קניין אגב היכא שלא הוי ציבורין שאין זה נחשב "מעשה

שהගילוי דעת של המקנה לגבי המטלטلين פועל את הকניין היכא שמלגה דעתו בזה בשעה שהקנה את הקרען, וחולוק דין אגב מדין סודר רק בזה, שלגבי קניין סודר צריך מעשה נתינת הסודר כדי שתחול דעתו בקנין, לגבי אגב צריך מעשה קניין בקרען כדי שתחול דעתו בקנין המטלטלים, אבל בשנייהם הדעת מקנה הוא החפצא של הকניין. ולפ"ז יש להבין יתר עומק שיטת הרמב"ם הנ"ל דבעינן אגב וקני דוקא היכא דלא הוイ ציבורין, שהרי אמרה זו של המוכר היא היא הגילוי דעת שע"י החל הנקין וכוביעו מקומות אחרים שהוא בכלל העניין של אמרה המקנה בשעת הנקין, כדי דליהו גילוי דעת ואכ"מ, עיי' בספר זכרון שמואל סימן נב).

והשתא דזכינו להבנה זו בגדר הדין יש לנו לחזור על דברי הרשב"ם הנ"ל לדפוס ריהוטא סותרים את כל מש"ב, אבל כי מעיינת בה נמצא שאין סתירה ממש כלל, שהרי הסוגיא התם אيري בקנית שטר אגב קרען, ואופן הנקין המועיל לגבי שירות חלוק לגמר מאופן הנקין המועיל לגבי שאר מטלטלים, ובמבוואר בכל ה סוגיא התם, והטעם הוא דמשום השעבוד והקנין שבשטר הויל דבר שאין יכול לתפור ביד, ולא מתייחס עניין זה שבשטר לכל המושג של "מעשה" כמו שבשאר קניין המטלטלים.

ביאור ובעומק קצת, שהרי ילי"ע איך יכול לכלול המטלטלים בחלות הנקין שנעשה על הקרען אע"פ שלא נכלל בתוך ה"מעשה קניין" ובmesh"ב.

ויש להסביר עניין זה ע"פ mesh"ב בח"ר הריטב"א למס' ב"מ (דף מו.) שכ"ת להוכיח שהקנין סודר מהני בסודר מושאל וכות' להוכיח זה מKENIN אגב ז"ל "וכשם שקונין אגב קרען מושאל... וטעמא דAMILTAT דכיוון דסודר ואגב קני ע"מ להקנות הוא, בכל דהו סגי ואין קפidea למשאיל בדבר זה", ומבוואר מסוגיא התם ובפרט מדברי הריטב"א שיש גדר א', לקנין סודר ולאחר מכן אגב לכל הפחות לעניין זה ושניהם מהני ב"מעשה כל דהו". ובבר הבהיר במקומות אחרים שהביאור בזה לגבי קניין סודר הוא היסוד שקבלנו מרביבינו הגר"ח הלויז'צל שכח היפצא של הנקין בקנין סודר הוא הדעת מקנה, והמעשה של נתינת הסודר הוי רק עניין של גילי דעתו אבל עצם הנקין געשה ע"י דעת (משא"כ בשאר קניינים כגון משיכה והגבהה שהמעשה הוא עיקר הנקין), והבהיר לשונות של הראשונים שumbedאים כיסוד זה. ומשו"ה סגי ב"מעשה כל דהו", שהקנין לא הויל ע"י המעשה עצמו אלא ע"י הדעת, וכי דליהו גילוי דעתו ע"י מעשה סגי ב"מעשה כל דהו".

וא"כ עפ"ז י"ל שזהו גדר הנקין באגב נמי (היכא דלא הויל ציבורין),

שיכול לknות נכסי הפקר בתורת אב אבל דוקא היכא דהוי ציבורין, וע"ש שבת' בטума דמליטה משום דברין לצורך לומר הנutan קני אגב קרע א"ב בנכסי הפקר לא שייך זה, ואין כאן דעת אחרת מקנהה, אבל בצדורה לא בעין זה לשיטת הרמב"ם, ע"ש שמדובר בכלל היסוד שכתבנו בזה.

-ע"י בפסק הרמב"ם (טוון ה ג) בדין גלגול שבועה שבת' "נשבע אף על הקrukot שטענו עמהן, שהכל טעונה אחת", ויל"ע טובא בהא דנקט הרמב"ם הטעם משום "שהכל טעונה אחת", שהרי מדין גלגול שבועה נשבעין ולא משום דהוי הכל טעונה אחת.

וראיתי ביאור נפלא בדעת הרמב"ם בספר חזון יחזקאל (שבועות ה) ע"ש שעמד על קושיא אחרת בדברי הרמב"ם, שהרי בכלל גלגול שבועה משמע מדברי הרמב"ם שצעריך שהתווע התחל לגלגול עליו שישבע עוד על טענות אחרים, ע"י לשון הרמב"ם (טוון א יב) שבת' "...מגולם עליו המשביעו כל מה שירצה...", וכן בהל' יג' שם כת' "...והתחל התווע לגלגול עליו דברים אחרים...", מבואר שאין נשבע אלא כשהמשביע מגולם עליו השבועה, וכן לגבי גלגול שבועה דסוטה כת' הרמב"ם (סוטה ד יז) "יש לבעל לגלגול שבועה עליה", מבואר שבלי דרישת הבעל שתשבע ע"י גלגול אין מגולין עליה

ועי' בפסק הרמב"ם (מכירה ו יא) שבת' "המוכר שטר חוב לחבירו או נתנו לו במתנה אינו מקנה במסירת השטר לידי, שלא מכר אלא הראה שבו ואין הראה נתפסת ביד, וכייד יקנה השטר, שיבתו לו המקנה קנה שטר פלוני וכל שעבוד שבו וימסור לו השטר, ונמצא שיקנה בכתייה ומסירה", ומובואר דקי"ל אותן נקנות במסירה ובכתייה (עי' Tos' ושר' במס' ב"ב עז). וידוע שככל היסוד של השטר הוא דעת המתחיב וכדי להקנות השטר וכל שעבוד שבו צריך להיות ע"י השטר, שמאחר שככל החפצא של השubar שבסטר הוא דעת המתחיב, הדרך להתייחס עם זה כדי להקנות צריך להיות נמי ע"י הדעת, דהיינו ע"י שיבתו לו המקנה "קנה הוא וכל שעבודא דביה" (וודאי שהייב אני להאריך בזה עוד אבל אין כאן עיקר המקום, ועם היסודות בויה קבלתי מרבותי ובפרט ממו"ר הגרא"ם טברסקי זצ"ל).

ועפ"ז ייל' שזו בכלל כוונת הרשב"ם שהרגיש שיכול לנכות השטר אגב קרע "במשיכת הממון עצמו", ר"ל מאחר שככל החפצא של קניין אגב הוא דעתו של מקנה לגבי השubar והראיה שהשטר זה הוא "במשיכת הממון עצמו" ודרכ'.

ויש עוד נפק"ם גדול בין ב' הדינים בקניין אגב לגבי נכסי הפקר, ע"י בקצות החושן (ער"ה א) שבת' להוביח

ולכארה ע"פ מש"ב למעלה בעניין הגדר הדין בקנין אגב יש להמתיק עוד את עניין זה ולהעמיק קצת בביואר הדין, שהרי עי' בלשון הריטב"א (קידושין כו) שכת' "MASTERA DAIDI" דקתי נלי לעיל שהקרוקות גוררין את המטלטلين לעניין הכנאה באגב, נקט הא שהמטלטلين את הקרוקות לעניין שבואה בגלגול, והיינו דקתי נלי לה הכא ולא קתני לה התם בשבועות", ומשמע לכארה שיש להשוות גדר דין קנין אגב עם גדר דין גלגול שבואה, ומשו"ה כייל התנא את שניהם בהדי הדדי במשנה א'. **וע"פ** כל הנ"ל י"ל בזה שלפי שיטת הרמב"ם בקנין אגב וכן בגלגול שבועה יש קשר عمוק בין ב' הדינים, שכמו שס"ל שיש חילוק בקנין אגב בין היכא דהוי ציבורין להיכא שלא הוא ציבורין, שבציבורין נכלין המטלטلين במעשה קנין שבקרקע ובלא ציבורין צריך אמרית המקנה דוקא כדי שיחול הקנין על המטלטلين שה"ה ממש שישיר אותו חילוק לגבי גלגול שבואה, שהיכא שהתוועה הקרקע עם המטלטلين בתביעה אחת הוי כמו "ציבורין" ולא בעניין עוד תביעה אחרת כדי להשיבו שבועה על הקרקע שהרי נכלל הקרקע באותה תביעה שחלה על המטלטلين ובtbיעה זו מהני לחיבו שבועה על כל מה שנכלל בה, משא"כ היכא שלא הוא בכלל תביעה אחת, והוא"ל "אין ציבורין", אז צריך דוקא תביעה אחרת.

שבועות אחרות. אבל בתוספתא (שבועות ה ג) תנינִי "יהיה טוענו מנה במעמד ב"ד וכפר בו... אם היה עד אחד מעידיו (שהייב לו חמשים וו) ה"ז נשבע על הכל", היינו על החמשים הוא נשבע להכחיש את העדר המחייב שבואה, ועל החמשים השאר הוא נשבע מדין גלגול שבואה, ומשמע מלשון התוספתא שנשבע על כל המנה אפילו מבלי דרישת התובע לגלגול עליו שבואה. וכת' הגרא"י אברמסקי בביואר ב"ז שיש ב' אופני גלגול שבואה, היכא שטענו כלים וקרוקות בתביעה אחת, מתוך שהוא חייב שבואה על מקצת הכלים שכפר בהם נשבע אף על הקרוקות שטענו עליהם, אף כי שהתווע לא גלגול עליו השבועה, מפני "שהכל טענה אחת" וכמ"ב הרמב"ם הנ"ל, וזה דומיא ממש להא דתני בתוספתא הנ"ל, ובכה"ג דהוי הכל טענה אחת לא בעניין התביעה התובע על הגלגול שבואה, משא"כ היכא שרוצה לגלגול עליו עוד שבועות אחרות שלא הוא בכלל טענתו כלל, בזה צריך דוקא שהתווע יגלגול עליו השבועות אחרות, ע"ש בכל דבריו שם שכולם מתוקים מדברש.

ועליה מדבריו שיש ב' דין וגדרים שונים בדין גלגול שבואה, היכא שהכל בא בטענה אחת לא בעניין שהתווע מגלגול עליו שבועות אחרות והיכא שלא בא בטענה אחת או דוקא צריך שהתווע יגלגול עליו השבועות אחרות.

כח זוכר חסדי אבות בעניין קניין אב

אינו מוסכם לגמר בין כל שאר הראשונים, עי' בראש (במ' א ד) שחולק עליו להדיא וכותב שב"ד פוסקין השבועה אף שאין התובע טוען שיגלגל עליו לישבע ושכן הדין בסוטה שmagleglin ממילא).

כדי לחייבו שבועה על הקרקע, ומוכח מכ"ז את אמיתות העניין של טועמיה חיים זבו.

(וראי לציין שעצם דין זה של הרמב"ם שצריך להתובע לגלgal השבועות אחרות על הנتابע

מקלקל פטור בשבת

אסרה תורה ולא פטרה אלא מקלקל
גמר שאין בו מחשבה".

ונראה לומר בバイור דברי הרמב"ן ע"פ
החקירה הידועה בעצם העניין
דבכל מלאכות שבת בעינן "ע"מ..." כמו
במלאכת קורע דבעין "על מנת לתפור"
וכמו במלאכת "טוטר ע"מ לבנות"
ו"מוחק ע"מ לכתוב", אי בעין דוקא
קורע ע"מ לחתור להיות חייב, שזו
הצורה של מלאכת קורע להיות ע"מ
لتפור ובאמת ה"על מנת לתפור" הווי
בכל עצם החפצא של המלאכה ולא
רק תנאי בחוב, א"ד לא בעין דוקא
ע"מ לתפור אלא שעריך רק שיכוון
לצורך איזה דבר תיקון دائית לא הווי
לצורך איזה דבר תיקון הוא מקלקל
ותפור (ויש להאריך בזה ואכ"מ, ועי' בバイור
הלהקה בסוף סימן שם).

אבל ייל"פ העניין באופן אחר מהחקירה
הנ"ל, דעת' בסוגיא במס' גיטין (ט).
סקרא ע"ג דיו אמרי לה חייב ואמרי לה
פטור, אמרי לה חייב מוחק הוא, אמרי
לה פטור מקלקל הוא ע"ש כל הסוגיא.
והא דמקרי זה מוחק ממש שמתחילתה
היה כתוב הגון מעתה, שדיו הווי כתוב
הגון יותר מסיקרא. ועי' לשון רשי' בהא
דמרי לה פטור מקלקל הוא, זיל'

עי' בסוגיא בהכל שוחטין (חולין ח). אמר
ר' נחמן אמר רבה בר אבוח סכין של
עובדת כוכבים מותר לשחוט בה,
מקלקל הוא. ופי' רשי' "זאין זו הנאה
שבחיה הווי דמיה מרוביין מל אחר
שחיתה, שבחיה היא עומדת לג' דברים
לגדל ולדורות ולהרשעה ולאכילה".
ומבוואר שאע"פ שע"י שחיתה התיר
הבהמה באכילה מ"מ כיון שההפסד הווי
יותר מהתיקון דינו במקלקל ולא חשיבא
הנאה. ועי' בתוס' ובכל הראשונים שהק'
על דין זה מהא דמבוואר במ"ט פסחים (דף
עג). גבי השוחט חטא בתבש בחולץ
לע"ז, שחיביב משום תקון כל דהוא, דתקון
להוציא מידי אבר מן החי. מבוואר שלא
חשיב במקלקל, דא"כ אין לחיבבו משום
שחיטה בשבת כיון שהמקלקל פטור
שבשת, ועי' לשון התוס' בת"י שכת'
שאני שבת דמלאת מחשבת אסרה
תורה וכיון שיש תקון פורתא חשיב
מלאת מחשבת שלך נתכוון ע"פ
שקלקולו יתר על תקונו אבל לעניין נהנה
מע"ז לא חשיב הנאה כיון שקלקולו יתר
על תקונו, ויל"ע בバイור דברי התוס'
בתירוץ זה. ועי' בלשון הרמב"ן בזה
שכתוב בעין התירוץ של התוס', זול'
הרמב"ן "דגבוי שבת מלאכת מחשבת

יל שהיבא שהכתוב ניכר הוא (ע"פ שודאי לא הוי תיקון, שמתחלת היה כתוב הגון מעטה) אין זה בגדר "מקלקל" שיבול להיות פטור במלאת כתיבה, וזהו שכתב רשי" בלשונו הזוהב "לא הוה מקלקל כל בר".

ובאמת נראה שרש"י ותוס' אולי לשיטתם בפלוגתא זו. עי' בסוגיא בב"ק (לה), שבמשנה תנן "והוא שהدلיק את הגריש בשבת פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו, ר"ל כיון שהוא מיתה פטור מתשולםין מדין קם ליה בדרבה מיניה, ואמר רבא מתניתין בשוגג וכבדתנא דבר חזקה, ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש הגמ', רש"י פי' דלעולם מתני' בדלא קבוע לייה לאפרו... דהינו ע"פ שלא חייב בשבת משום מבער מא"כ הוא מבער בערך לאפרו ולא חייבafi היבא דלא קבוע לאפרו ולא חייב משום מלאת מתן רשותה אף"ה פטור מתשולםין מדין קלב"מ, ובמו הדין בתנאי דבר חזקה שחייב מיתה פטור מתשולםין, וע"ש שלא חייב מיתה פטור מתשולםין, וע"ש בתוס' שחולקים על רש"י בזה "דלא דמי לשוגג שיש בו איסור מלאה אבל כאן (שלא צירק לאפרו) אין איסור מלאה". וכן עי' בתוס' רבינו פרץ שביאר השגת התוס' על רש"י בקצת יתר ביאור, וזה לע"כ לא קאמר תנא דבר חזקה דשוגג כמוני אלא היבא דעתיך שם מלאה דבמנוי מחייב עליה שוגג נמי מיפטר

"oho"ל כМОחק ע"מ שלא כתוב", וע"ש בהמשך דבריו שביאר דעתו של מד"ר שהיב משום מוחק, זול"ו ולמן דמייחיב לא הוה מקלקל כל בר שהרי כתבו ניכר, ויל"ע בביאור דבריו, שהרי למעשה אין עושה שום תיקון בכתבבה זו, ואדרבה הורע הכתב עי' כתיבה זו. וע"ש בתוס' שפי" ווחשייב ליה מוחק ע"מ לכטוב דמסתמא עומדר לחוזר ולכתוב עליו בדיו, ומקלקל לא הוי, דעל הכתיבה זאת תהא כתיבה העליונה רישומה ניכר טפי משאם הייתה תחתונה בלבד", מבואר טוב טעם שזה הו תיקון ומשו"ה יש לחיבנו דהו"ל כМОחק ע"מ לכטוב, אבל ייל"ע בדעת רשי".

ונראה לומר בדעת רשי" שbamata לא עי' תיקון כלל לייחיב משום מלאת שבת, ובעצם כל מלאת שבת חייבafi בלי תיקון אלא שמקלקל דברי דין פטור בשבת, דהינו מפשטות דברי הנותן מבואר דברי תיקון גמור באופן כדי שיתחייב במלאת שבת וליכא שום סיבת החזוב כלל היבא שלא עושה לצורך דבר תיקון, משא"כ בדברי רש"י מבואר דלא עי' תיקון באופן חיובי אלא שציריך שלא יהיה הפטור דמקלקל, ובעצם יש דין מלאה, וסיבת החזובafi בלי שום תיקון, אבל אם הוא מקלקל במלאתו זהו דין פטור בשבת. וממילא כיון דלא עי' תיקון עצם החזוב ורק ציריך לשולח הפטור קלקל,

מיד כבר מן החי לא חשיב מקלקל וחיבב עצם שחיטה כל היכא דיין שם דין פטור של מקלקל ואפי' אם אין שם תיקון, ובמש"ב הרמב"ן "...ולא פטרה אלא מקלקל גמור" (דומה ממש ללשון רש"י הנ"ל במס' גיטין "לא הוה מקלקל כל קר").

אבל בביור דברי התוס' א"א לפреш כן שהרי התוס' לשיטתם (במס' גיטין וב"ק הנ"ל) ס"ל שצעריך תיקון גמור לעצם שם מלאכה, ובאמת מדקדוק לשונו התוס' (בחולין) לא משמע במש"ב בדעת הרמב"ן, אלא ביוור החלוקת הוא שבשבת מלאכת מהשבת אסרה תורה ובכל היכא שיש תיקון גמור ע"י המעשה וכוונתו של העושה המעשה היא על תיקון זה שפיר מקרי תיקון ומלאכה, ר"ל שכוונתו מועיל שייה מעלה וזה נחשבת בתיקון אע"פ שהגיא לו הפסד ע"י יותר מהתיקון, משא"כ בגדיר האיסור להנות מע"ז אין כוונתו מעלה ולא מורידה, שהרי אין המעשה חפצא של האיסור אלא ההנאה שבאה לו בתוצאת המעשה, ולא מקרי הנאה כלל בשהפסיד יותר ממה שהרויח (ודוקא גבי מלאכת שבת שמעה המלאכה הוא החפצא של האיסור, יכולہ כוונתו להעטרף עם המעשה שהיא נחשב בתיקון).

יעי' בדברות משה (הערה מג' שהק' קוישיא עצומה על עצם דין זה דמותר לשחות בסכין של ע"ז בהמתת

ممון, אבל بلا קבעי ליה שלא הוא איסור מלאכה כלל... וה"ג לא נשווה דבר שאינו מלאכה לדבר שהוא מלאכה".

וע"פ הנ"ל פלוגהא זו מובנת שכל' א' אזיל לשיטתו, שהרי מאחר ששס"ל לתוס' דבעי תיקון גמור באופן חיובי כדי להויר איסור מלאכה בשבת, מミילא היכא דהבעיר בלבד צריך לאפרו לייכא שם דין מלאכת שבת כלל, שככל היכא שלא היה צורך בדבר תיקון לייכא שם סיבת החיוב ושם מלאכה כלל, ולא שיר למפטורי מתשלומיין ע"י זה. משא"ב רשי" לשיטתו שאפי' בלבד שום תיקון הוא בעצם מלאכת שבת, אלא שם מקלקל במלאכה, הקלקל הוא דין פטור בהחיוב, או מובן היטב שהוא דומה ממש להיבוי שוגגין, וביוור שיש סיבת החיוב שפיר שיר למפטורי מתשלומיין ע"י זה.

והשתא זוכינו להבנה זו בשיטת רשי" ותוס' בכלל בעצם גדר הפטור במקלקל בשבת יש לחזר על דברי התוס' והרמב"ן (במס' חולין) בביור החלוקת בין מקלקל בשבת למקלקל גבי איסורי הנאה. ונראה לפרש בדעת הרמב"ן על דרך מש"ב בשיטת רשי" שהאה"ג שע"י השחיטה הפסיד יותר ממה שהרויח ולא מקרי הנאה או תיקון (ומשו"ה מותר לשחות בסכין של ע"ז), מ"מ גבי שבת חייב גם בלבד שום תיקון, וביוור שע"י המעשה שחיטה הבהמה יוצאה

הרי יש אור הבית... האם ייחסב משום כך בפסיק רישא דלא ניחא ליה". מבואר שאע"פ שבעם המעשה הווי ניחא ליה קצת עכ"פ, מ"מ כיון שלא ניחא ליה מלחמת האיסור שבו י"ל דחויב לא ניחא ליה. ויש שהקשו על דברי הגרשׂו"א מלחמת דברי התוס' ושר' במס' ב"מ (ל), שהרי מבואר בגמ' שם הדין שפורה אדומה אי עשה בה מלאכה פטולה, ודוקא היכא דניחא ליה בה מלאכה, וכדאמרי' בגמ' דכתיב עבד וקרין עובד, בעינן עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה, ואיתא בגמ' שם עליה זכר פטולה, והק' בתוס' "אמאי פטולה", הא וראי לא ניחא ליה להפסיל פרה שדמיה יקרים בשביב' דבר מועט", וע"ש שניי "ויל' דאם היהה כשירא הווי ניחא ליה ולכך אין להבהיר", ומובואר דלא אמרי' דחויב לא ניחא ליה מלחמת הדין איסור ופטול שחיל בהפרה, אלא כיון שלולי הדין איסור ופטול הווי ניחא ליה, הויל ניחא ליה (ר"ל העצם מעשה הווי ניחא ליה, אלא שהדרנים היוצאים ממנו לא ניחא ליה ובזה אמרו" שמדובר בחשייב ניחא ליה (בעצם) וכן מבואר להודיע בשטמ"ק שם, ע"ש ובן מובואר להודיע בשטמ"ק שם, ע"ש בשם התוס' שאנץ' שכט' "כיון דבשאר פרות הווי ניחא ליה..." ובשם הר"ן דכיוון דהמעשה מעד עצמו ניחא ליה אין לנו להבהיר מצד פטולה, שא"כ יהא פטולה סבת הכשרה... ע"ש.

בריא כיון דמקלקל הוא, ואיתה בגמ' שבבמה מאסורה אסור דהוי מתקין (והו הנאה שם לא ישחטנה תמותה, כן פ"י רשות), שהרי לכארה י"ל שגם בבריא כיון ששחט בה פורתא כבר היא מסוכנת ונינה רואיה שוב אלא לאכילה, ואם לא היה גומר שחיטתו הייתה נבילה ונמצא שהרווח וננהנה במה שגמר השחיטה בסכין של ע"ז. וע"ש שניי הגר"מ זצ"ל דכיוון "שהוא מעשה אחד נחשב ביחיד שהרווח מנוכה מן ההפסד, שלכן כיון שאחר כל המעשה השחיטה עדין יש לו הפסד" ע"ש. ולכארה י"ל ע טובא בסברא זו של הגאון הגדול ר' משה זצ"ל, שהרי גבי האיסור ליהנות מע"ז אין המעשה שחיטה בעצם החפצא של האיסור, אלא הנאה שבאה לו בתוצאות המעשה הויא האיסור, וכיון שהגיעה לו לגברא הנאה מהא שגמר את שחיטתו בסכין של ע"ז י"ל שננהנה הוא מע"ז, ומה בכך שהכל מעשה אחד, הרי לא המעשה הוא האיסור אלא הנאה ויל"ע עוד בזה (וע' מש"כ התוס' ב"ק עא: "כיון").

וע"ע בספר שמירת שבת בהלכתה (פרק ' הערה מ) שכתב בעניין פתיחת המקרר בשבת באופן שע"ז זה נדלקת נורה, והביא בשם הגרשׂו"א זצ"ל "יש לדון במני שטרח הרבה ומן למצעא נכרי שיפתח את הדרلت, וא"כ הרי גילה דעתו שלא ניחא ליה ממשום איסור שבת, וגם

ニיחא ליה פסוללה, ואם עבדה זו נחשבת ניחא ליה בשאר פרות או מועיל לפסול גם הפרה אדומה, משא"כ לגבי מלאכת שבת בעין רצון חיובי, ושהמלאכה ניחא ליה באמת, ואם לאו הכי לא הויב כלל מלאכת מחשבת שאסורה תורה, וא"כ היכא דלא ניחא ליה במעשה זה, אפי' רק מחמת האיסור שבת לא חשיב ניחא ליה והוי מותר.

וכאמת מדברי התוס' בסוגין שהבאתי למעלה שכתבו "...וכיוון שיש תיקון פורתא חשיב מלאכת מחשבת שלcker נתכוין...". מבואר להדייא בדבריו, שעריך דלהוי תיקון גמור וגם שיב�ן בשביבו אותו תיקון כדי לחייבו, וממילא גבי פתיחת המקרר בשלocket הנורה כיון שלא יכוון כלל לשידליק את האור ובפרט משום שאסור להדליק אור בשבת, יש סברא גדולה להתריר, וכדברי הגרשׂו"א זצ"ל.

ויש מקשים ע"פ ב"ז שה"ה במלאת שבת, שם המלאכה בעצם הויב ניחא ליה (כהדלקת האשר ע"י פתיחת המקרר) שלא אמרי' שמחמת הדין אסור שבת השיבא לא ניחא ליה (וכיוון שבימי החול ניחא ליה מוכח שבעצם המעשה הוא ניחא ליה וזה בשבת) ובסבירת התוס' גבי מלאכת פרה אדומה. ודברי הגרשׂו"א זצ"ל הנ"ל לכאורה הם נגד דברי התוס' וש"ר. ובאמת טען תלמיד חכם א' שודאי לא אמר הגרשׂו"ז זצ"ל סברא זו מעולם מחמת קושיא זו מדברי התוס', ומור' הגר"מ שורקין שליט"א הכחיש את זה והעיד שהוא בעצמו הצעיר סברא זו לפני הגרשׂו"א זצ"ל וקיים הוא את דבריו).

זוכית לשם מפי מור' הגר"מ שורקין שליט"א שביאר (ע"פ דברי הגרשׂו"ז זצ"ל בעצמו בバイור דברי התוס' הנ"ל, והובא בחו' מנהת שלמה על ב"מ) שדוקא גבי פרה אדומה לא בעין מעשה אדם כלל לאוסרה אלא כל שהעבדה נחשבת

לך זוכר חסדי אבות בעניין הגדרת הקידושין למי שהחזיר גירושתו

בעניין הגדרת הקידושין למי שהחזיר גירושתו

בכל דבריו הקדושים ועמוקים. ולכארה יש לעין טובא בזה שבשיטות יש לחלק בין הנידונים.

וכן עי' בר"ן (כו. מדפי הר"ף) שכותב "ואני חוכר להחמיר ולומר שלא מיפשطا בעיא דר' אוושעיא מההיא דפרק אע"פ (כתבות נט.) שהתם היינו טעמא שכיוון שבידו להקדישה עבשו (ר"ל השודה) יכול הוא ג"כ להקדישה לאחר זמן לפי שאותו הקדש עצמו שהוא מקדיש לאחר זמן אף מעבשו הוא יכול להקדשו... משא"כ בקדושיasha שאותה קדושי שנייה אי אפשר להם שתחול עבשו שהרי היא מתקדשת קדושי ראשונים... ואיכא למיימר דקדושין שניים דלאחר גירושין לא חיליל". דהיינו, מבואר בר"ן, שיש חילוק גדול לבארה בין הסוגיות, דגבי הא דא"ל שדה זו שאני מוכבר לך לבשאקנה ממך יהיה הקדש, הרי עבשו הוי בידו להקדиш את השודה באותו הקדש עצמו שהוא מקדיש לאחר זמן, והלכך לא מקרי דבר שלא בא לעולם, כיון שהחולות שהוא רוצחה המוכר שהקדישה) לעשות שתחול לאחר זמן כבר נמצאת בידו עבשו לעשotta.

בגמ' קידושין (סב) עלי ר' אוושעיא הנוטן ב' פרוטות לאשה, באחת אמר לה התקדשי לי היום, ובאחת אמר לה התקדשי לי לאחר שאגרשיך וכו'. ומובואר בסוגיא שהצד דמהני בכ"ג הו' משום דלמא כי היבci דתפסי קידושין השתא תפסי נמי לאחר בן. וע"ש ברש"י שביאר דמגו Dai בעי לקדושי השתא מקדשי תפסי בה קידושין לאחר זמן מהשתא, דהינו אע"פ שלא יהא בידו לגרשה ולקדשה בקידושין שניים, מ"מ כיון דהוא בידו לקדשה עבשו אמרנן מיגו ע"ש בכל הסוגיא, ולא אייפשطا בעיא התם.

ועי' פסק הרמב"ם (אישות פ"ז הי"ד) שפסק דהיא מקודשת ודאי בכ"ג. עי' בח' הרשב"א (סג. והובאו דבריו שם במגיד משנה) שפי' שייצא לו לרמב"ם פסק זה מסווגיא דכתבות (נט). דאמרנן שדה זו שאני מוכבר לך לבשאקנה ממך תיקדש מי לא קדשה, וכת' הרשב"א "ואע"ג דחלף עליה זמן دائ' אפשר לו להקדישה, כיון דהשתא מיהא מץ' לקדשה קדשה... והכא נמי כיון דבידו עבשו לקדשה אע"פ שאינו רוצה שיחולו הקידושין עד שייעבור עליה זמן שאי אפשר לקדשה בו, אף"ה מקודשת" ע"ש

(ויעי' פירוש נפלא וחדר בביור סוגיא זו בחיה' צפנת פענה מאת הגאון הנורא מרוגוטשוב (קידושין ג), זו"ל "דבאמות סתם יהוד הוה גדר ביהה...". ע"ש (ויש להאריך בדבריו אבל אכ"מ), ומובואר דהא דאמר ר' הון עדי יהוד הון עדי ביהה אין זה רק תורה אומדן ואוחכה שבא עלייה, אלא שהיהוד עצמו הוויל דין ביהה. ויש להביא סמכין לדבריו מהא דאיתא בגמ' כתובות (מה) "אלימא נשואה ממש היינו בתולה ולא בעולה". ובמ"א הרחבות הדיבור קצר בדבריו הך' ועומקים).

ובודאי' שהbijoor הפshoot בסוגיא (וכמובן באמת מדברי הראשונים) הוא שיש אומדן שבכח' ג שלנה עמו בפונדק שהוא (המגרש) בעל אותה בתורת קדושין ומשום הכל הוא צריך ליתן לה גט שני'.

אבל מדברי הרמב"ם הנו"ל מבואר שלפ' דין זה מגוירת הכתוב ד"ושלחא מביתו.

ועוד ילו"ע שהרמב"ם הביא דין זה בהל' גירושין ולא בהל' אישות, דלא כארה דין זה הווי מחלוקת ודיני קידושין, ואין הכל נמי שדין זה שיר רקumi שmagrash את אשתו אבל וזה רק משום שלבו גס בה אבל בעצם אין זה שיר להלכות גירושין אלא להלכות קידושין.

אבל גבי איבעיא דר' אושעיא בנותן ב' פרוטות לאשה, אחד בתורת ספר קידושין עבשו והשני לעשות קידושין לאחר זמן, לא אפשר כלל לעשות קידושין שניים עבשו קודם קידושין הראשונים, וא"ב י"ל שהקידושין השניים הם דבר שלא בא לעולם עבשו ולא מהני, ואיך מביא הרמב"ם ראה מהא כתובות להכא.

ונראה שיש להסביר שיטת הרמב"ם ע"פ יסוד נפלא שמשמעותו מאת מואר הגר"מ שורקין שליט"א בשם רבו הגדל הגר"ד הלוי (הנאב"ד דבוסטו). הדנה עי' בדברי הרמב"ם (גירושין פ"א ה"ח) שכת' "זה שנאמ' בתורה ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמר גירושה עד שתצא מביתו אלא משייגיע הגט לידי גמור גירושיה... לא נאמר ושלחה אלא שם גירוש ולא הוציאה מביתו ה"ז כמו שגירש והחויר גירושתו לפיכך צריכה ממנו גט שני'...". ודברי הרמב"ם אלו נפלאים ממש לכארה, שהרי עצם דין זה מבואר להדייה בסוגיא בפרק המגרש (גיטין כא), וכן בעוד מקומות שהמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק צריכה הימנו גט שני' משום שלבו גס בה ואנן סהדי דודאי בעל, ואין אדם עושה בעילתו בעילתנות, ואמרין נמי הון עדי יהוד הון עדי ביהה, וע"ש כל הסוגיא.

לו זוכר חסדי אבות בעניין הקידושין וכי שוחזר גירושתו

וניעוריהם עכשו, וכיון שלא בא לחדר החולות קידושין ואישות מחדר לא בעין עדי קיום ע"י ראייה ממש, וסגי לנו באומדנות בלבד. ונראה שמטעם זה מביא הרמב"ם דין זה בהלכות גירושין, שבעצים יסוד דין זה הווי מושום שככל זמן שהיא לא נשאת לאחר עדרין אפשר להם לחזור לקידושין ראשונים (ע"י ביאתו בכוונת קידושין) ולא נגמרו הגירושין עדיין לענין זה (זהא דכת' הרמב"ם שגמרו גירושיה משביגיע הגט לידי זה והוא לענין היתר לשוק בלבד).

ונראה שהוא עמוק כוונת הרמב"ם כשהביא דין זה מהגזה"ב דושלחנה מביתו, דהינו כל עוד שלא שלחה מביתו וקידשה פעמי שנייה, אין קידושין אלו בגדיר פנים חדשנות לגמר, אלא אותה אישות שהיתה שם מקודם עכשו חזורת ונירורה, ומוש"ה לא בעין עדי ראייה ממש דעתך זו חולות מחודשת וכמו שתתברר.

וב"ה שלאחר זמן רב (ג' או ד' שנים) זכיתי לראות שיש להוכיח יסוד זה מנשנה מפורשת במס' כתובות (פט): דתני "...שתי כתובות וגט אחד... אינה גבוהה אלא כתובה אחת, שהמגרש את אשתו והחוירה ע"מ כתובה הראשונה מחזירה", ויל"ע בביאור דין זה למה באמת אינה גבוהה אלא כתובה א', הרי נשאת לו ב' פעמים ובכל פעם ראוי לו להתחייב בכתבה מכח תנאי ב"ד, ואין לפרש שכשנשאת לו הפעם הב' שהיה

ועוד יש לעין בעצם סברה זו דהן חן עדי ייחוד חן חן עדי ביאה, שהרי לעומתם בעין עדות ממש ע"פ ראייה בקידושין, ובמקרה בשות' הרשב"א (סימן תשפ) וכן נפסק להלכה בשלהן עורך (בן העור סי' מב סעיף ד' שכט' הרמ"א): אין קידושין עד שיראו הנtinyה ממש ואיין הולכין זהה אחר אומדנות והוכחות (וע"ש בכל מפרשיו השו"ע, ואכמ"ל בענין זה), וכיון שלא מהני אומדנות העדות על הקידושין אמר אמרנן סברה זו דהן חן עדי ייחוד. ואמר מ"ר שליט"א בשם הגראי"ד הלוי שזו הביאור בדברי הרמב"ם הנ"ל, שדווקא במי שוחזר גירושתו מהני אומדנות לעדות על הקידושין מכח הקרה ד"ושלחנה מביתו", אבל בסתם מעשה קידושין לא מהני באופן כזו כיון דליך עדי ראייה ממש, וזה תורף דבריו (לזכרוני עכ"פ) ולכוארה עדיין טעון ביאור קצת בגדיר העניין.

ונ"ל להוסיף קצת בביאור הדברים, שלעלום כדי לעשות מעשה וחולות קידושין מחדש בעין עדי קיום דהינו עדי ראייה ממש, והוא מדיני והלכות קידושין. אבל למי שגירש את אשתו, כל זמן שלא נשאת לאחר עדיין אפשר להם לחזור לאותם קידושים, ואישות שהיו ביניהם לפני הגירושין, ואין אלו קידושין אחראני למגורי מקידושין הראשונים שהיו ביניהם, אלא שהאישות הייתה שם לפני חזורים

היטב שבין שמחזירה לנשואין הראשונים
shmazzirah nami lektovah haRoshona. (ובמקום אחר
כתבתי לבאר שבאמת בכל גירושין ומיתת
הבעל ע"פ שהאהה נעשית מורת לשות
עדין נשואר עליה דין אישות מהבעל לגבי דין
מסויימים ואכ"מ).

והשתא דזכינו להבנה זו במשנה, ייל"פ
הא דשוו"ט הגמ' (פב) על הא
דמובואר במשנה (דף פ) שומרת ים
שנחתיבמה כתובתה הויא על נכסיו המת,
ואם גירשה הים לאחר שייבמה הרי
היא כבל נשים ואין לה אלא כתובה
בלבד, והק' הגמ' מאי קמ"ל, תנינא
המגרש את האשה והחוירה ע"מ כתובה
ראשונה מחזירה, ואמרו בגמ' דס"א
שודוקא באשתו אמרי' הכי דאייהו כתוב
לה כתובה מיניה אבל יבמתו דלא אייהו
כתב לה, היכא דגרשה ואהדרה אימא
כתובתה מיניה.

ולפי דברינו ייל"פ זה בטוב טעם למיין
חומר, דס"א שדוקא גבי אשתו
אמרי' היסוד הנ"ל דהחוירה לאוთה
קידושין שהיתה כבר, אבל גבי יבמה
שכיוון שעצם אישות שהיתה שם
מעיקרא לאו מכך היבם באה לה אלא
מכח המת (וכמ"ש ב' במק"א שיש להוכיח
מכ"מ שכל הזיקה ליבום הוא המשך מהאישות
שהיתה לה בעליה שמית, ועי' היטב בספר אותן
דאורייתא כלל ח), ייל' שא"א להחוירה
לניסיאין הראשונים כיון שאין נשואין
שלו בעצם אלא של אחיו המת. וקמ"ל

מוחלת לו את כתובתה הראשונה
וממילא יש לה לגבות רק הכתובת
השנייה, שהרי מלשון המשנה מבואר
שיש לה לגבות רק כתובתה הראשונה
ולא השנייה. ויתר מזה עי' בלשון רשי'
(פה. ד"ה מגרצה) ובתוס' ר"ד (פג):
דמובואר שאפי' היכא שכבר שקלה
כתובתה הא' ואח"כ החזירה שאין לה
לגבות כתובתה הב', וא"א נמי לפרש
שהיא מוחלת את כתובתה הב' בשעת
ನשואין הsecond שחרי מובואר בסוגיא
עליל (נו). וכן פסק הרמב"ם (אישות פ"ב
ה"ח) דלא מהני (משום שעשו חכמים חיזוק
 לדבריהם) ע"ש. ועל ברוח צ"ל ביסוד
הנ"ל שהיכא שהחוירה, לאוთה קידושים
שהיו ביןיהם הוא מחזירה, ואין אלו
קידושים אחרים למורי אלא שאוותם
קידושים שהיו מכבר חוררים וניעורים
עכשו.

ובאמות ייל' שזהו הביאור בעצם דברי
המשנה ע"מ כתובתה
הראשונה מחזירה, ר"ל ע"מ נישואין
הראשונים מחזירה, שהרי עי' לשון
הרמב"ם בראש הל' אישות שבת' "מצות
עשה לישא אשה בכתובה וקידושין"
ומובואר להדייא שדין כתובה מיישך שיר
עלצם חפצא של הנישואין (והג' שידוע
שיל"ע טובא בדברי הרמב"ם שם בראש הל'
אישות שחרי פסק שם (פ"י) שכותבה מדרבן
ובאן משמע שהוא מן התורה, ובאמות פ"י הגרא"ד
הלו' שכובנות הרמב"ם אינה לדין מנה ומאתים
שבכתובה אלא לדין נישואין, ויל"ע). וא"כ מובן

לְהַזָּכֶרֶת וּזְכָרָה חֲסִידֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּעֵינֵינוּ הַגְּדֹרֶת הַקִּידּוֹשִׁין בְּמַיִּם שַׁחַזְוִיר גְּרוֹשָׁתוֹ

לא קשיא כלל, שהרי גם בקידושין במילוי השחויר את גירושתו החולות קידושין ואישות בקידושין שננים לא הו' כמו דבר חדש כלל אלא ממש אותן קידושין עצם שנעשה בקידושין ראשונים, ומשו"ה לא הו' דבר שלא בא לעולם כלל.

אשרינו שוכינו לקבל חידושי תורה מפי רבותינו שזהו עיקר חיונינו וגורלנו.

DMAהך שיבמה נעשית באשתו לכל דבר, ואפי' בכח"ג החזירה לנשואין הראשונים, וממילא חל הדין דעת מתנת בתובה ראשונה מחזירה.

ולפי כל זה יש לישב שיטת הרמב"ם בעובדה דנתן ב' פרוטות לאשה אחת, שהקשה הר"ן שלא דמי לשדה זו שאני מוכך לך, לפי שאותו הקדש עצמו הוא מקדש לאחר זמן. אבל לפי מה שוכינו להבין בדעת הרמב"ם, לשיטתו

בעניין כבוד ת"ח וכבוד המלך

אלא שזה هو בכלל העם צורה וגדר של הדין בחפצא להיות מכובד בעיני הבריות (וכן מדויק ממה שבת' הרמב"ם דינים אלו בהל' טנחרין ולא בהל' ממרים), וכן עי' בדברי המאירי בסוגין שכט' "...ראוי לו לנוהג בעצמו שורה שלא יזנו עני הבריות ממנו דרך מהם ולא יהיה דבריהם בעיניהם כאחד מהם ולא יהיה דבריהם נשמעים ומוקבלים...", ומובואר ממש'כ שבכל צורתו של הדין ופרנס מחייבת אותו להיות מכובד בעיני הבריות כדי שיהיו דבריו נשמעים.

אבל לכארה נחלקו הרמב"ם והמאירי בפרט אחד, דעתו שבחילת דברי המאירי שכט' "כל שהוא ממונה פרנס על הציבור ומנהגם אם מצד חכמו או מצד מעלהו...", דילכארה מבואר שלא דוקא בתלמיד חכם איירוי זהה לכל מנהיגי קהיל, אבל ממש'כ הרמב"ם שנהגו בכך מעלבון תורה משה וכור' משמע שדוקא בת"ח איירוי (וכן כתוב מהרש"ל בים של שלמה, קידושין ד: שדוקא בת"ח שהוא דין לרבים הדין כן, והובאו דבריו בפתחי תשובה ח"מ סימן ח סק"ה).

ואם אכן ס"ל לרמב"ם שיש דין בחפצא של הת"ח שהוא דין לרבים שעריך הוא להיות מכובד בעיני הבריות

א) במס' קידושין (דף ע) בינו שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בשנית מלאכה בפני שלשה, וכי רשי' "שגנאי הוא ושפלות לדור שכופים זהה שאין לו מי שיעשה מלאכתו". ומובואר דס"ל שדין זה הוא מהלכות ציבור הציבור ולא מהל' דינים, וכל הגדר של איסור זה הוא שע"י עשיית מלאכתו הוא גורם גנאי ובזין לציבור. אבל עי' לשון הרמב"ם (טנחרין מה ד) בינו שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בשנית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתרבה בפנייהם, ומובואר דס"ל שלא בדברי רשי' הנ"ל בדין זה וכי דין זה הוא מהל' דינים, שאסור לדין לגורום בזין לעצמו. והנפק"מ בין ב' הפירושים היא ממש'כ הרמב"ם בהמשך דבריו שם "...אם המלאכה ברבים אסורה עליו קל וחומר לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים... אויל להם לאותן הדינים שנהגו בכך מעלבון תורה משה..." ע"ש, ולפי דברי רשי' לא שיר עניין זה לדין זה, שהרי דין זה הוא משומם כבוד הציבור ולא משומם כבוד התורה וכבוד הדינים.

ובאמות נראה עוד בדעת הרמב"ם, שאין זה רק דין איסור בלבד על הדין שחייב הוא לנוהג כבוד בעצמו

התלמידי להדרו" משמע שלענין זה אין כח לרבות מהחול, ויש דין שישודו הוא מצד התלמידי להדרו.

ויל' בバイור העניין ע"פ יסוד הגראי'ד הלווי (הובא בספר הררי קדם ח"ב סימן קבג אות א) שכותב לפרש הא דכליל הרמב"ם דין כיבוד ת"ח וכיבוד רבו בהל' תלמוד תורה (לא בהל' מרמים), וע"ש שכת' "דכבוד התורה הוא תנאי בתלמוד תורה, دائ' אפשר לקבל וללמוד תורה כראוי בלי כבוד והערכה למוסריו התורה...". ע"ש. מבואר שישוד דיןו בהל' כבוד רבו הוא חלק מהל' תלמוד תורה ממש, שהחפצא והצורה של לימוד התורה תלמיד מפי רבו מחייבת את הכבוד.

ולפ"ז ייל' שבאמת יש ב' דיןים בכבוד רבו, דין מצות כבוד סתום וכמו שיש מצות כבוד גבי הבן לאב, ודין זה ניתנן למחילה, ויש עוד דין בעצם חפצא של הרב תלמיד חכם. ואית' אפשר להיות רב ותלמיד חכם בלי שום כבוד מצד התלמידי הבא ללמידה ממנהו ודין זה לא ניתנן למחילה. וממילא ע"פ שהרב שmachל על כבודו כבודו מהחול, והוא מ"מ "הידור" בעי' מצד העצם דין תלמוד תורה של התלמידי מפי רבו. ודין זה לא שייך כלל גבי כבוד האב (וראו לציין לשיטת הריטב"א שחולק ע"ז וסביר הדיבור בעי' אף' באב שמוחל על כבודו). ומבואר

ולא רק משום כבוד התורה, אלא שהעכט שם ת"ח ודין מחייב את זה, והיבא שאין לו הכבוד הזה ה"ז חסרון בעצם שם דין, נראה שאזיל הרמב"ם לשיטתו. דהנה עי' בסוגיא בפרק האשה נקנית (קידושין דף לב. ולב) דמבואר שהאב שmachל על כבודו כבודו מהחול (ע"ש, ובמקרים סבר שאף הרב כבודו מהחול (וכן קייל הסוגיא שאע"פ שכבודו מהחול ווכן קייל להלכה שבסרב כבודו מהחול) "אף"ה הדור מעיבד ליה", ר"ל "לנו" מעט באילו רוצחה לעמוד לפניו" (לשון רש"י).

ויל"ע בגדיר דין זה, ומה הטעם דלא מהני מחילת הרב לגמרי אף' לענין "הדור" כמו דמהני לענין העצם חיוב כבוד דלא ציריך לקום מפניו. ועוד ייל"ע דמבואר בגם' רבעי הידור גבי הרב שmachל על כבודו ואינו מבואר להדייא מה הדין לגבי האב שmachל על כבודו, אי בעין הידור זה גבי אביו נמי. עי' בדברי הרא"ש (סימן נג) דמשמע שdoneק גבי רבו בעי' הידור ולא גבי אביו, וכן נראה להדייא מדברי הרמב"ם שבhal' תלמוד תורה (פה הי"א) כתוב "הרבות המובהק שרצה למחול על כבודו... הרשות בידיו, וע"פ שmachל חייב התלמידי להדרו ואפי' בשעה שmachל", ובהל' מרמים (פ"ז ה"ח) גבי כבוד אב כתוב "...שהאב שmachל על כבודו כבודו מהחול" ולא כת' שחיבר הבן להדרו. ויש לדיקע עוד מלשונו הוזב בהא שכותב ש"חייב

"וְאִם מַוחֵל כָבֹודו לֹא תַהֲא אִימָתוּ עַלְינוּ". ונראתה בביואר הדברים שחלק דין כבוד גבי נשייא מדין כבוד גבי מלך, שגביו נשייא אין החיוב כבוד בכלל העצם דין נשיא אלא שיש דין שחביב לכבוד הנשיה ודין זה ניתן למחלוקת, משא"ב גבי מלך, הדין כיבוד הוи בכלל העצם שם מלך. וא"א להיות מלך בשלת תھא אימתו על העם והכבוד הוי בכלל העצם שם מלך וזה לא ניתן למחלוקת כלל (ויש להאריך עוד על דרך העכוזה ומכ"מ).

שיטת הרמב"ם הנקראת "דין ת"ח ושיטתו גבי הרבה תלמידיו על בקנה א' ממש, ויסוד א' לשניהם וכמש"ב.

ב) וקצת דרך אגב יש לבאר על דרך זה הא דאיתא בגמ' שם גבי מלך שאין כבודו מחול שנאמר שום תשימים עליך מלך, שתהא אימתו עליך, ואינו מבואר בסוגיא טעם החלוקת בין מלך לנשייא (דאיתא ה там הנשיה שמחול על כבודו כבודו מחול) ע"ש, ועי' מהרש"א ומקנה מש"ב בזה. ובכת' הריטב"א בתווך דבריו גבי מלך

בעין טבח אומן שקלקל בשחיתתו

"אלא דאפשר לומר דעתך ברוח שחיתה זו ממיועטה הוא, הרבה אין מקלקלין, וע"כ אית לומר שמיועט הוא אימא דשוחט ממיועט הוא, ומאי חזית דנייזיל אחר מיעוט שאירע לאומן קלוקל בשחיתה ניזול אחר מיעוט שוחטין שאין מומחין".

ולכארה יل"ע גם לפי דבריו, שהרי יכול הטבח לומר קים לי בנפשאי שאין מן הרוב. ועי' בתוס' (בק כז), שמדובר באפי' לרבות דס"ל הולכין בממון אחר הרוב יכול המוחזק לומר למוציא אע"פ שהרוב מסעיר לא תוכיא ממנה, דקים לי בנפשאי שאין מן המיעוט ע"ש, וכל שכן בזה. ובאמת אפי' לפי סברת הפרי מגדים שלא אמר' שיש כאן רוב שהטבח אומן הוא, מ"מ מ"ט לא אמר' המוציא מחבירו עליו הראה? (וע"ע בש"ת בית הלוי ח"ג סימן ב אות ב מש"ב לפלפל בכל זה, וגם בדבריו היק ייל"ע טובא לכארה).

וכהשכמה ראשונה נראה שיש לומר בזה דכיוון שהטבח ודאי קלקל ויש ספק אי אומן הוא או לא, הו' כמו שיש ודאי מחייב וספק פטור, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ושוב ראיתי שכן כתוב הגרא"א זצ"ל (שו"ת מהד"ת סימן קג

ע"י בשו"ע (חו"מ שו ב) שמדובר הדין במ"י שנtan בהמה לטבח בחנים וניבלה, שאם היה טבח מומחה, פטור, ואם אינו מומחה - חייב. ומקור דין זה בסוגיא בב"ק (atz). וע"ע בשו"ע שם (סעיף ז) שפסק דהיכא שהטבח קלקל בשחיתתו וניבלה, שעלו לחייב ראייה שאומן הוא ופטור, ומקורו בדברי הרמב"ם (捨ירות פ"י ה"ה) שכותב: "טבח שעשה בחנים ונבל וכן שלחני שאמר יפה ונמצא רע וכל כי"ב, עליהן לחייב ראייה שהן מומחין, ואם לא הביאו ראייה ממשמען". וכותב המגיד משנה שם שלמד הרמב"ם דין זה מהא דאיתא בגמ' (בק צט) א"ל ר' יוחנן זיל אמר' ראייה דמומחה את ואיפטרך... ע"ש. ויל"ע טובא בדיין זה, דלכארה אמראי על הטבח להביא ראייה, הרי הוא טוען ברי וגם הוא המוחזק. וע' בפרי מגדים (י"ד סימן א) שהעיר עוד בדיין זה מהא דקי"ל רוב מצינו אצל שחיתה מומחין זה, ואמאי צריך הטבח להביא ראייה דמומחה הוא. וע"ש שכט' בשם חכם א' "דחוינן דשוחט זה אינו מהרוב, דהא קלקל", והשיג הפרי מגדים על סברה זו "דאין ברית ברותה למומחין שלא יארע להם איוה קלוקל באונס כמש"ב משמרת הבית". ובסוף פירש

הנ"ל על הא דמעביר חבית מקומו למקום וו"ל "דכיוון שהוא שומר חنم לא שיר בו דין אדם המזיק שהרי עליו מועל להתעסק בדבר", דהיינו לא שיר שם מזיק במני שמוTEL עליו להתעסק בממוני חבירו, וכל הדין אדם המזיק שיר רק במני שאין לו רשות להתעסק בממוני חבירו כלל, אבל בכאן טבח או שומר לא חל עליהם שם מזיק ותורת נזקין כלל. ונחזי אכן, דבשלמא לשיטת התוס' שבכל הטעם שתבח אומן פטור הוא משום שיש לו פטור אונס, אולי שיר לומר שכיוון שיש ודאי הייזק וספק פטור שחיבר דהוי כמו אין ספק מוציא מיידי ודאי, אבל לשיטת הרמב"ן (וריב"א) שתבח אומן פטור משום דלא חל עליו שם מזיק כלל, אז היבא שיש לנו ספק אם הוא אומן או לא, זהו ספק בעצם סיבת החיוב, שהרי אם הוא אומן לא שיר גביה תורה נזקין כלל ואין כאן ודאי הייזק כלל בין שיש ספק בעצם החיוב. וא"כ דין זה של הרמב"ם (ועל הטבח להביא ראייה שאומן הוא ופטור) תלוי במה' זו בין הרמב"ן והתוס'.

וא"א לפרש כן, שהרי עי' לשון הרמב"ם (חולב ומזיק פ"א ה"י) "אדם מוערך לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן... בד"א שהישן חייב לשלם בשנים שישנו באחד ונתהפרק א' מזון והזיק את חבירו... אבל אם היה א' ישן ובא אחר ושכב בעצדו וזה שבא לאחרונה

אות טז), וע"ש שמדובר זה להא דפסק הרמב"ם (שאלת פ"ב ה"ח) גבי ספק שמירה בעבילים ופשע שחיבר, דכיוון דפושע הווי במזיק בידים צריך להביא ראייה לפטור ע"ש (ובעצם דברי הרמב"ם שם יש להאריך טובא, ואכ"מ), וה"ה הכא יש הייזק ודאי ספק פטור.

אמנם באמת לכואורה א"א לפרש כן בדעת הרמב"ם, שהרי נחלקו הראשונים בעצם דין זה שתבח אומן שקלקל בשחיתתו פטור, דעת' בתוס' (ב"מ פב: וב"ק כז:) שהוכיח מהא דאיתא בגמ' גבי המעביר חבית מקומו למקום ושברה... ר' יהודה אומר שומר חنم ישבע ונושא שכיר ישלם... דלכואורה אפי' אי נימא דנתקל לאו פושע (בדאיתא ה там בסוגיא), מ"מ תיופוקליה שחיבר השומר חنم מדין המזיק שחיבר אפי' באונס כדאמר'י בכל מקום אדם מוערך לעולם, וככת' התוס' דמוכח מזה דבראונס גמור או באונס בעין גניבה גם אדם המזיק פטור, וע"ש עוד שפי' על דרך זה הטעם שתבח אומן שקלקל פטור, דהוי באונס בעין גניבה. אבל בח" הרמב"ן (ב"מ שם) חולק על שיטת התוס' ופי' שאדם המזיק חייב בכל אונס, וככת' לפרשaea דטבח אומן פטור, משום "שאין באומן הטועה במלאתו משום מזיק". ונראה לפ' בביאור דבריו ה' בפשטות ע"פ מש"ב התוס' ר"פ בשם הריב"א (ב"ק כז:) לתרץ קושיות תוס'

נשארה לנו קושיא הראשונה ("מ"ט אמרי") של הטבח להביא ראייה שאומן הוא, שהרי היבא שיש ספק אי הטבח הוא אומן או לא, אמרاي לא אמראי המעו"ה, כיון דהוי ספק בעצם אי שיריך דין מזיק גביה או לא (והרי בשלמא לשיטת תוס' דעתם הפטור בטבח אומן משום שהוא אז שפיר י"ל שנחשב כודאי היזק וספק פטור ולא אמראי המעו"ה).

ושוב ראייתי שם הגרא"א זצ"ל (בשו"ת הנ"ל) כתוב בעין זה לחלק בין עניין זה להיבא שיש ספק בשמירה בבעליהם, זו ל"ד יש לחלק, דיל' דשאני התם (גביה ספק שמירה בבעליהם) דהוא מזיק בודאי, אלא בדבראים גזה"כ לפניו, משו"ה על הספק חייב, אבל הכא (גביה טבח שהוא ספק אומן) זהו עצמו הספק אם הוא מזיק, ונראה שכוננו בחילוק זה הוא ממש כמש"כ.

אמנם באמת ייל"ע בעצם שיטת הרמב"ם בוגדר הפטור גבי טבח אומן, שהרי עי' בדבריו בהלי אישות (פ"א ה"ט) שבתבב "האהשה שברבה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך הבית פטורה, ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר בן אין שלום בתוך הבית לעולם", מבואר להדייה שמעיקר הדין האשה חייבת בכ"ג ע"פ שבעת הנזק היא עוסקת במלאכה המוטלת עליה בכלים של בעלה (ודוחוק לומר שהיא עוסקת במלאכתה ושברה כלים שאין לה להתעסק בהם), ומוכחה

הוא המועד, ואם הויקו היישן פטור, ובן אם הניח כל' בצד היישן ושברו היישן פטור שזה שהניחו הוא המועד שפשע", והנה עצם דין זה שאם א' ישן ובא אחר והניח הכל' מבואר להדייה בירושלים (ב"ק סוף פ"ב), והביאו התוס' (ב"מ פב) ראייה מזה לשיטתם שבאונס גמור פטור אדם, ומטעם זה היבא שהראשון כבר ישן כשהניח השני הכל' לצדו, ה"ל אונס גמור ופטור, אבל ע"ש ברמב"ן שבתבב לדוחות ראייה זו של תוס' זו ל"ד דחתם משום שני פשע בעצמו", ר"ל דאפי' אי אמראי שאדם המזיק חייב באונס גמור, מ"מ היבא שבא הנזק ע"י פשעת הנזק אין זה בכלל המעשה נזק של המזיק שהרי הנזק "אideo דازיק אנפשיה". ומלשון הרמב"ם הנ"ל שבת' זה שבא באחרונה הוא המועד", וגם מש"ב "שהזה שהניחו הוא המועד שפשע" משמע להדייה בדברי הרמב"ן הנ"ל, שמטעם פשעת הנזק פטור המזיק ולא משום דהו"ל אונס גמור (ובאמת מדברי הרמב"ם מבואר שע"י פשעת הנזק לא חל שם מזיק כלל עליו ואדרבה השם מזיק חל על הנזק, ויל"ע בזה). וא"כ נראה שס"ל לרמב"ם שאדם המזיק חייב בכלל אונס ובאמת בן נראה מסתimated לשונו בכלל ה"ל המזיק, וב"כ המגיד משנה בדעתה, ע' בש"ך ח"מ שעח א), וא"כ לכ准确性 צ"ל שס"ל לרמב"ם בסברת הרמב"ן (ויריב"א) הנ"ל בטעמא דמלתא שתבח אומן פטור, משום דלא שיריך דין מזיק, וא"כ

זה "מעשה מלאכה" כלל, דהיינו שחלוקת שיטת הרמב"ם בזה משיתה הרמב"ן, שלפי הרמב"ן הפטור חל בגברא, ר"ל מי שמוטל עליו להתעסק בנכסי חבריו לא שייך גביה שם מזיק (ובלשון הרמב"ן בב"מ "שאין באמון הטוענה במלאכתו משום מזיק", וכן מבואר להדיא מלשון הריב"א "לא שייך בו דין המזיק"...), משא"כ לשיטת הרמב"ם מבואר שבאמת גם מי שמוטל עליו להתעסק בנכסי חבריו שייך לחול עליו שם מזיק אלא שכ"ז שעוסק ב"מעשה מלאכה" או "מעשה של אומנות" לא שייך שיחול על מעשה זה שם "מעשה נזק" (או"פ שיש אפשרות שיחול על הגברא חלות שם מזיק אם היה באותו שעה שלא מלחמת המעשה מלאכה שעסוק בה) והפטור חל במעשה.

והשתא דזכינו להבנה זו בשיטת הרמב"ם בוגדר הפטור בטבח אומן שקלקל בשחיתתו (וכן שולחני אומן שטעה) דחויה הפקעת שם מעשה נזק ע"י הא דחיי "מעשה אומן" או "מעשה מלאכה" ולא הויא הפקעת שם מזיק מפרקפתא דגברא, אולי אפשר לפרש על דרך מש"ב למעלה שיש ודאי נזק לפני וספק על המעשה שלו אי הווי מופקע מלהיות מעשה נזק, אבל מ"מ שייך דין מזיק גביה אפי' אי הווי אומן, שהוא הווי בעין אין ספק מוציא מאידי ודאי לעליו להביא ראייה. ועודין אין לי הבנה ברורה בענין זה בכלל.

זה דלא ס"ל לרמב"ם בסברת הרמב"ן והרב"א דhicca שמוטל עליה להתעסק בדבר לא שייך דין מזיק, אלא גם בכ"ג שייך לחיבת בתורת מזיק אלא שיש תקנה לפוטרה משום שלום בית. וא"כ ייל"ע גם בעצם הדין שטבח אומן שקלקל בשחיתתו פטור לפי הרמב"ם, שאין לפреш דחווי מטעם אונס גמור (בשיטת התוס') שהרי ס"ל לרמב"ם שחיבב אדם המזיק אפי' באונס גמור, וגם אין לפреш בסברת הרמב"ן שהרי לא ס"ל להרמב"ם בסברה זו, וכגדモכח מדבריו בהל' אישות הנ"ל גבי האשה שבראה כלים בעת מלאכותיה.

ולכארה צרייך לפреш שיש לחלק בין המראאה דינר לשולחני וטבח אומן לאשה שבראה כלים, שגביהם השלחני והטבח ההפסד שבא על יديיהם הוי בכלל עצם אומנותיהם, שעצם שחיתת הטבח קללה והפטירה בהמה וכן גבי השולחני עצם ההשערה שלו לגבי הערך והשוויות של הדינר הייתה בטעות והוא גורם ההפסד, וביוון שעצם מעשה האומנות גורם ההפסד אין לחיבבו מלחמת זה, דלא מקרי "מעשה נזק" אלא "מעשה אומן", משא"כ גבי האשה שהנזק לא בא מלחמת המעשה מלאכה שהיא עשתה, אלא שבאותה שעה שהיא מתחמקת במלאכתה היא גם שבראה כלים, ושפיר יש לדון על שבירתה הכלים משום תורה "מעשה נזק" אין

מו זוכר חסדי אבות בענין טבח אומן שקלקל בשחיתתו

המלך "ולפניהם ישוףך שיחו", ויל' על דרך הא שכתב "מה אהבת תורתך כל היום היא שיחתך" (תהלים קיט צז), ר' ל' מאחר שהתפלל "תפילה לעני" על התורה שהוא צמא להבין והרגיש בעצמו העניות מלחמת שלא הבין התורה הקדושה או ממליא "לפניהם שיחו", שודאי הקב"ה פתח לו שערי הבנה וממלא מسائلות לבו לטובה ואין טוב אלא תורה, ולפניהם ה' שיחו דהינו שיחה בתורה כמש"כ כל היום היא שיחתך).

[ובזכרו ני' שמור' הגר"מ טברסקי זצ"ל אמר לנו בתחילת הזמן שהగר"א כתב שביל מי שמתפלל על התורה אין הקב"ה נמנע מלחת לו כל מה שchapן (וסיפור אז המעשה בהנצ"ב שכבה על הקבר של הגר"ח מולאוזן), ובעת נתגללה לי שזה הסוד בפסקת "תפילה לעני כי יעתף...", דהינו דוד המלך לשיטתו כתוב "לולי תורה שעשועי או אבדתי בעני". וזהו "תפילה לעני", התפילה שבה ממי שאין לו הבנה בתורה שלמד דהו"ל בעני, והמשיך דוד

בעניין תלוה וקני והאיש שאנסותו לקדש

ובין הוי זבini ולא תלוה וקני, וה"ה לענין האיש שאנסותו לקדש לא מהני (דھי כמו תלוה וקני), ועי' חילקת מחוקק ובית שמואל בריש סימן מ"ב בזה.

ולכארה י"ל בביאור העניין ע"פ החקירה הידועה בכל קניים בעלמא اي המקנה עושה את הקניין בעבר הקונה א"ד עצם החפツא של הקניין הוי ע"י המעשה והדרעת של הקונה אלא שעריך לניחותא של המוכר כדי שלא להו גזל בידו, אבל עצם הקניין עשה ע"י הקונה ולא ע"י המוכר.

יעי' במש"ב הנתייבות המשפט (רמד א) שאפי' לשיטת הקדוש מרادرוס (הובא במרדכי, קידושין, סימן תקב) ס"ל דרא"ג דקי"ל שליח עושה שליח בהולכת גט לאשה מ"מ גבי קידושין לא אמרי' שליח עושה שליח, "דגבאי אשה מתגרשת בעל ברחה ומיד בשיגיע הגט ליד השליח הרוי היא באילו מתגרשת הלאך לא הו מליל, שהרי השליח יכול לגרשה בעל ברחה, DID שליח ביד הבעל, אבל שליח של קידושין אם לאatabה האשה אינה מתקדשת הלאך הו"ל מליל', ומובואר שהיכא שאינו יכול לעשות הקניין בעל ברחו דהמקבל שאין שליח עושה שליח, וכת' הנתייבות

ע"י בסוגיא ריש מס' קידושין (ב) שהתנה לא נקט לשון ד"האיש קונה" דא"כ הו"א אפי' בעל ברחה, וע"ש בח"י הרשב"א שהביא שיש מי שהקשה דהיבי ס"ד דנקנית בעל ברחה, דהיכן מצינו מקנה בעל ברחו. וכתב הרשב"א דאישתייה תלוה וובין זבינה זבini ותולה וקידיש קידושה קידושין, דאגב אונסה וזוזי גمراה ומקנה נפשה, וכשית אמר במס' ב"ב (מח). והוא דמבוואר בסוגין דלא אמרי' הכי גבי קידושין בכחאי גונא דהוי קידושין הינו בשיטת ר' אשיה התם וכו' ע"ש. והנה ע"ע בח"י הרשב"א שהביא פלוגתת הראשונים בדין האיש שאנסותו לקדש, הרמב"ם (היל' אישות ד א) פסק שקידושיו קידושין והרב בעל העיטור כתוב שאן קידושין קידושין, דתלה וובין אמרו, תלוה וקני לא אמרו, וע"ש שהבריע הרשב"א בדברי הרמב"ם "דאי אגב אונסה גמר זובין כל שכן דגמר וקני". ויל"ע ביסוד פלוגתא זו, שהרי מבואר מדברי הרב בעל העיטור (כפי שהובאו דבריו בח"י הרשב"א) שנחלקו ביסוד דין זה שתולה זבינה זבini אי אמרי' הכי לענין תלוה וקני נמי, וא"כ ה"ה שי"ל הכי גבי איש שאנסותו לקדש, א"ד דוקא תלוה

מה זוכר חסדי אבות ————— בענין תלוה וקני והאיש שאנוסחו לקדש

ולפ"ז יש להסביר את שיטת בעל העיטור הנ"ל (دلא מהני תלוה וקני), ד"ל דהא דמיהני תלוה וובין היינו דוקא משום דלא בעין דעתו של מוכר לעצם עשיתחולות קניין וצריך רק שהמודבר נותן רשות לקונה לקנות, ואגב אונסא דזוזי יש נתינת רשות וניחותא מצד המוכר, ולעולם לא מהני סבירה זו לשוויה דעת מקנה, וממיילא פשוט הוא דאין לומר תלוה וקני דקנה, דכיוון דעתו של קונה לעצם עשית החולות קניין, ולא אמרי שע"י בפייה יכול לשוויה דעת קונה הרי אין כאן קניין.

ולכאורה צ"ל בשיטת הרמב"ם (דמיהני תלוה וקני) דכיוון שיש דעת מקנה ל"צ לדעתו של קונה, וכਮבוואר בכמה מקומות, עי' נמוקי יוסף במס' ב"ב (כב. מודפי הר"ף) שכת' בשם הראב"ד שאע"פ דאמרי' שהウדר בנכסי הגרא ובஸור שהוא שלו לא קנה דמבוואר שבעין דעת קונה, מ"מ היבא דaicא דעת אחרת מקנה מהני אפי' ללא דעת קונה, וכ"ב המגיד משנה בהל' מכירה (כת א) בדעת הרמב"ם ע"ש. וי"ל דה"ה בזה אע"פ דלא אלים סבירה זו דתלווה וקני לשוויה דעת קונה מ"מ כיוון דaicא דעת אחרת מקנה קני ומהני הכהפיה להמקבל רק כדי שלא יהיה נחשב שהקנין הויבעל כרחו (دلא מהני קניין בע"כ שהמקבל עומד וצוחה לפ' רוב ראשונים).

המשפט שאפ"ה גבי נתינה מתנה ע"י שליח יכול השליך לעשות שליח אחר ע"פ שאינו יכול לחתת המתנה להמקבל בעל כרחו דגבי מתנה כיוון דעתו מיתה מעל גבי קרקע קנה לא בעין אמרת הנוטן להמקבל, דאפי' בשים אומדן דמווח או גילוי דעתו שנותן לו במתנה קנהה, וא"כ אפי' שלח ע"י מי שאינו בר שליחות ודאי דקנה המקבל, שהשליח לא עשה רק מעשה קו"ף בعلמא שהוליך הדברים להמקבל שאמור הנוטן שיילך ויקנה ויהיה שלו ודאי דקנה". ו מבואר להודיע שעשית הקנין הויא בולה ע"י הקונה היבא שיש רשות מצד המוכר לקנות החפש שלו ולא שייך תורה שליחות בזה. וכ"כ האחרונים להוכיח עניין זה מדברי הנתיבות המשפט (עי' בספרaben האזל, הל' שבנים ב').

ויש להביא כמה ראיות ליסוד זה דל"ע לדעת מקנה בעצם עשית הקנין ב"ז שיש רשות לקנות את החפש שלו, דע"י מש"כ הרמב"ם (אישות ה ח) "הנכנס לבית חבירו ולקח לו כל'... ואם קידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו... ה"ז מקודשת מספק", ובכת' הבית שמואל (כח מה) ושאר מפרשין השו"ע דעתם הספק הוא שמא מ"מ מקפיד, ו מבואר להודיע דל"ע דעת המקנה להודיע לעשית הקנין וכל הקנין נעשה ע"י הקונה היבא שיש ניחותא להבעליהם בדבר (ויש להאריך ולפלפל עוד בעניין זה ואב"ם).

הרמב"ם הנ"ל דה"ה בנידון דין שדוקא היבא רהוי "שלא בפניו" של הקונה הוא דמהני זכיה וה"ה לענין דעת אחרת מקנה, ואפשר שזו סברת הרב בעל העיטור דלא מהני תלוה וקני מחמת הדעת אחרת מקנה כיון דלא הוא שלא בפניו של הקונה.

ובביאור הענין נראה לומר שכיוון שעיקר עשיית הקניין הוא הקונה, אין אנו מתייחסים כ"ב למKENה, שהרי עיקר "עשה המעשה" הוא הקונה, אבל היבא שאין בגין הקונה בפנינו יכול להתייחס למKENה לענין העצם עשיית הקניין בעבר הקונה, וזהו יסוד הדין של זכין לאדם שלא בפניו (ואפי' למד"ד דס"ל זכיה מטעם שליחות, ר"ל שנעשה השליח ע"י הנוטן ולא ע"י המקבל, ע"י לשון הוחב של רש"י במס' גיטין יא: "באומרו" ועוד מקומות).

ויש לפלפל עוד בכל זה (ועלה במחשבתי בעז"ה עוד פירכות ותירוצים בכל דברינו), ואפשר לטטור ולבנות עוד אבל כתבתי מה שנ"ל בפסקת הדברים).

ויל"ע טובא, שלפי מהלך זה עולה (כפרט לשיטת הרמב"ם דמהני אנטוهو איש לקדש ותלווה וקני) שמהני דעת האשה בגדר "דעת אחרת מKENה" במקום שאין דעת האיש מספיק לעשות כל הקידושים, שהרי היבא שאנטוهو האיש לקדש האשה קידושיו קידושין מדין תלוה

אבל א"ב שי"ל הבי דמהני דעת אחרת מKENה יל"ע שוב בשיטת הרב בעל העיטור, למה באמת לא מהני תלוה וקני מהמת הדעת אחרת מKENה.

ויל"ע בעצם הענין דמהני דעת אחרת מKENה, שהרי כבר הבנו לעיל שהKENין געשה ע"י הקונה ול"צ לדעת המKENה (ובניהם דידיה לבך סגי), והנה ע"י לשון הרמב"ם (מכירה כת יא) שבת' "יראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק תעמוד بيדו אע"פ שאין ממכו בקרקעם כלום, שהקטן כמו שאינו לפניו הוא זכין לאדם שלא בפניו", ובפשטו מבואר דמדין זכין לאדם שלא בפניו הוא דמהני דעת אחרת מKENה לקטן (וע"מ ש"ב בזה הקצת החושן רלה ד), וכן מבואר מלשון הרא"ש (כתובות ב יד) ע"ש. וא"ב י"ל שדוקא היבא דליך בגין קונה לפניו הוא דמהני זכיה לו ע"י דעת אחרית MKENה, ובמבחן מדקודק לשון הרמב"ם הנ"ל "שהקטן כמו שאינו לפניו הוא זכין לאדם שלא בפניו", משמעו שאליו היה נחשב הקטן בלבד בפנינו או לא מהני זכיה ע"י דעת מKENה שדוקא "שלא בפניו" מהני הדין זכין לאדם ע"י אחר. (ויש להביא סמכין ליסוד זה מדברי התוס' במס' ב"ב נ"ד. שבת' אהא דקייל חצר של אדם קונה לו שלא מודיעו "הינו שאינו יודע אם הוא בחצרו ואם היה יודע היה רוצה לקנות אבל אם יודע ואין מתכוון לקנות לא קני"). ונראה מדקודק לשון

בקידושין זו"ל "דבענן דעת המקנה", מבואר שדעת האשה בקידושין היא בתורת "דעת מקנה" וא"כ יש מקום לפרש דהיכא שהאיש עושה את המעשה (כדי לקיים "כפי יכח איש אשה...") ויש ניחותא לדידיה מחמת הדין דתולה וקני ובמש"ב, אע"פ שאין לו הדעת העריך לעשות החלות קידושין מ"מ מהני דעת האשה בתורת דעת אחרת מקנה לעשית החלות קידושין¹.

וקני (והרשב"א הנ"ל השווה ב' הדינים להדרי) אע"פ שלא מהני הכפיה לשוויה דעת קונה או דעת לקדש ובמש"ב, וצ"ל דמהני דעת האשה בדעת אחרת מקנה, ולא נעלם מעני שזה שלא בדברי כמה גдолין עולם שע"פ דבריהם אנו חיין, אבל יש עוד מגдолין עולם שכבר חילקו בעניין זה, ועי' בספר זה מש"ב עוד בעניין דעת האשה בנסיבות קידושין בס"ד) ובלשון רשי' במס' יבמות (מד) אהא דבענן דעתה של אשה

1. ויל"ע בעצם דברי רשי' במס' יבמות (מד). שכת' בטעם דבענן דעת האשה בקידושין ממשום דבענן דעת מקנה, שהרי במס' קידושין (יט:) פ' רשי' הטעם דבענן דעת האשה ממשום דכתיב "והיתה והלכה לאיש אחר, מדעתה ממשמע", משמע שאין הטעם ממשום דעת מקנה אלא שיש דין מוסיים בה' קידושין דבענן דעת האשה, ולכאורה זה שלא בדברי רשי' במס' יבמות. ולכאורה נראה שיש ב' דינים בדעת האשה בקידושין, שהרי בכל קידושין יש ב' דינים, הדין קידושין (ויש כמה פרטימ וככללים בה' קידושין הנמצאים בשו"ע אבן העזר) והוא היא פרשה מיוחדת בתורה ויש נמי הדין קניין שבו (כמובואר בהרבה מקומות בגמ' וראשונים) ונראה שצריך דעת האשה מצד הדין קניין שבו, וזה הדעת מקנה שכת' רשי' ביבמות, וצריך דעת האשה גם לעניין העצם דין קידושין וכמובואר משלו רשי' בקידושין. והנה במס' קידושין הסוגיא אيري בשיטת ר' יוחנן שס"ל שלדברי הכל שודוק האב יכול לקבל קידושין בעבור בתו הנערה (והיא לא יכול), ואתה שהטעם בזה הוא ממשום קידושין הוי מדעתה (משא"כ בגירושין דהוי בעל כרחא גם היא יכול להתקבל הגט). וזה היא כוונת רשי' שם דכיוון דבענן דעת האשה לדין קניין שבו מובהר שיש לדון שודוקא על המעשה יכול לקבל הקידושין, וכיון שהנערה היא ברשות אביה ציריך דעת האב להיות בתורת הדעת מקנה, ונידון זה לא שייך כלל להל' קידושין שבו ורק להל' קניין שבו, משא"כ במס' יבמות דאיירי הסוגיא בעניין מאמרביבמה איה הוי בעל כרחא כמו יבום או דבענן דעתה כמו קידושין, שם לא שייך כלל לדון מצד הדין קניין שיש בכל קידושין שהרי הוא כבר זוקפה וועמדת וכבר הקנו לו מז השמים (לשון הגם), יבמות לט). ועי' בלשון הרמב"ם בפ' מנניות יבמות ריש פרק ו. והנידון הוי רק על העצם חפצא של הקידושין, וע"פ רשי' שגם לעניין הדין קידושין בעצם בעין דעתה ממשום דכתיב "והתא לאיש אחר", ומושב היטוב כל דברי רשי' בב' המקומות כמין חומר, ואשרינו שוכינו להבין קצת את דברי רשי' בעניין זה, ואין שמחה כשמה של השגה אמיתית של תורה ובותינו הראשונים.

בעניין קלב"מ בחזיות כפלה

וע"ש בתוס' שהק' עוד לפ"ז מהא דמובואר בגם' (פסחים לט) האוכל תרומה חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, בمزיד פטור מן התשלומיין, ומפרש בגם' בمزיד פטור משום דקלב"מ בכר' נהונייא, ע"ש בסוגיא. והשתא י"ל דבשוגג נמי ליפטר משום ברת דפסח דאפי' בחייבי בריתות שוגגין אמר'י קלב"מ. וע"ש בתוס' שת' ר"י "דוחשלומי" תרומה מהמת כפלה הם, כדמותם במס' תרומות (פרק ו' משנה א') דתנן אם רצה בהן למחול איןו יכול למחול, וכיון דכפירה הוא אין ברת פוטרו משום קלב"מ.

והביאור בזה הוא שהיכא שהחייב תשולמיין הוイ כפלה אין זה בעצם חייב ממון בחפצא אלא חייב כפירה בחפצא ורחמנא אמר שעריך לחת מעות כדי לדלווי ליה כפלה, והוא ממש על דרך מש"ב בתוס' (פסחים שם) שדיין קלב"מ לא פטר מקרובן.

ונראה שתוס' אזי לסייעתם בזה שהחייב כפירה איינו בגדר "חייב ממון" בעצם, ע"י בתוס' במס' ב"ק (דף מג.) בסוגיא דכופר כפירה שבת' שהנפק"מ בין מ"ד שסביר כופרא כפירה למ"ד שסביר כופרא ממונה הוא ד"דמים יכול למחול

עיין בפרק כל שעה (פסחים בט) שי"א בבריתיא שהאוכל חמץ של הקדרש במועד לא מעל, ומובואר בגם', מאן י"א א"ר יוחנן ר' נהונייא בן הקנה שסביר שיום הכהנים דינו בשבת לתשלומיין, מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומיין אף יה"ב מתחייב בנפשו ופטור מתשלומיין. פ"י דס"ל לר' נהונייא בן הקנה שיש דין קם ליה בדרבה מיניה אפי' בחייבי בריתות (ולא רק בחייבי מיתות ב"ד), לפיכך היכא שאוכל חמץ של הקדרש בפסח וחייב ברת משום אכילת חמץ, פטור ממעילה משום קלב"מ.

וע"ש בראשונים שהק' איך שירק להיות חייב ברת על אכילת חמץ ולהיות פטור ע"י זה מחיוב מעילה, הרי ע"כ בשוגג עסקין שלא שירק חייב מעילה אלא בשוגג, ושוגג לאו בר ברת הוא. וע"י בתוס' (שם וביתר ביאור בכתבות דף ל') שmobואר שכמו אמר'י גבי חייבי מיתות ב"ד הדין דתנא דבר חזקיה שהייבי מיתות שוגגין פוטרין ממון (עי' כתובות ל"ה) ה"ה אמרין הכי גבי חייבי בריתות שוגגין דפוטרין ממון, וא"כ גם בהא דאוכל חמץ של הקדרש בפסח י"ל דמיירי בשוגג וא"ה שירק לפוטרו מדין קלב"מ.

הריini כאילו התקבלתי...”, ויש להאריך בזה
אבל אכ”מ ובאתמי רק לעצין).

וכ”ז הוא לדעת תוס' אבל עי' בראשי'
(פסחים בט). שילפ' הא דמברואר
בסוגיא שלא מעלה בשאכל חמץ של
הקדש דמיירי “דגבוי חמץ מזיד הוא וגבוי
הקדש שוגג הוא דלא ידע שהוא של
הקדש”, פ”י דשפир הוי חייב ברת משום
אכילת חמץ במזיד, אבל שיר ביה
מעילה נמי בין דלגי הקדש שוגג
הוא. וילע’ בביאור דבריו הך’ דמברואר
שחולק על התוס’ הנ”ל וס”ל דלא אמרי
גבוי חיבי’ בריתות שוגגן שפוטרין ממון,
וילע’ בטעמא דAMILתא שיש לחלק בין
חייבי מיתות ב”ד בשוגג אמרי’ קלב”מ
לחובי’ בריתות שוגגן לר’ נהוניא ולא
אמרי’ קלב”מ לבאורה.

יעי' בעל המאור (דף ז: מדפי הרי”ף) שכת’
נמי בשיטת רשי’ ש”אמ שגג
בשניהם (ר”ל באיסור חמץ ובהקדש) חייב,
ואעג דקייל חייבי מיתות שוגגן ודבר
אחר פטור, אני הכא שהתשלומיין
לכפירה נתנו, ומתווך שננתנה שגנת קודש
לכפירה ניתנה אף שגנת חמץ לכפירה”,
וילע’ טובא בביאור דבריו הך’, דמברואר
שס”ל לבעל המאור שיש חילוק בין
כפירה לשאר חובי’ ממון, אבל לא
במשכ”ב התוס’ הנ”ל, אלא אמרי’ כלל
הדין דקלב”מ גבי כפירה אלא ס”ל לבעל
המור דלא אמרי’ קלב”מ בחיבי’
בריתות שוגגן בכפירה, אבל בחיבי’

וכופר אין יכול למוחול”, והסבירו הוא
על דרך משכ”ב, שהיוב כפירה לא הוינו
בגדר חובת ממון לחברו אפי’ היבא
שהכפירה באה לו רק עי’ הא שנוטן ממון
לחבירו, וממילא לא שייכא מחילה בזה.

ויזועה שיטת הר”ש (מס’ תרומות ז א)
דמנהני מחילה בכפירה ושלאל
בדברי התוט’ הנ”ל, ונראה בバイור
שיטותו דס”ל שאעפ’ שעי’ נתינת המעות
באה לו הcpfירה, החפצא של החיוב הוא
תורת חיוב ממון, וע”י שפורע את חובו
נתכפר, וכיוון שתחילת הדין הויא חובת
ממון, בזה שייכא מחילה. ויש לדין
ולומר שכיוון שפקעה ממונו חובת
התשלומיין עי’ מחילת חברו, עי’ זה
גופא באה לו כפירה, וכמדומני שמשמעות
בයואר זה בשיטת הר”ש מפה קדוש של
מו”ר הגרא”מ טברסקי צצ”ל הי”ד, שלא
היה מסתבר לו לפреш על דרך משכ”ב
בספר קובץ שיעורים למס’ ב”ב, סימן ב’
בדעת הר”ש דמחילה הויא בקבלה,
אולם נל שאפי’ לפיפי הקובץ שיעורים
МОUCH דס”ל לר”ש שיסוד החיוב דcpfירה
הו תורת חיוב ממון ולא כמשכ”ב בדעת
התוס’. (ודרך אגב כיון שאתה לידינו עניין זה,
מן הרاوي לציין שמדובר רבותינו הראשונים
מכואר להדייא כיסוד הקובץ שיעורים הנ”ל
שמחלילה הויא בקבלה, עי’ בח’ הריטב”א
לכתובות (נג). וכן בדברי הר”ן למס’ כתובות
(לג: מדפי הרי”ף) בשם הרשב”א, זול: "...דדוקא
בתנאי של ממון הוא שיוכל למוחל מטעם

רשות לבעל הבית להורגו (ויש להאריך ולפלפל קצת בזה, עי' לשון רשי' בסנהדרין שם, וכן עי' בספר דברי יחזקאל סימן כ' וכעת ראיתי בספר שעירוי עיון התלמוד מאות הג'ר אבא ברמן וצ'ל שכת' בפשיטות שישי' ב' דין'ים וגדרים בכלל'ם וכמש'ב', ובהעරותיו לפרק ג' דמס' כתובות הארכתיה עוד קצת בנקודה זו), שהרי אין שם דקלב"ם חל על הגברא שהרי אין שם שום מעשה שיחול בו הפטור.

ולפ"ז ייל"פ את דברי בעל המאור באופן נפלא, שהרי נראה בפשטות שככל יסוד דינו של חייב בפירה הוא חלות גברא, שגורם לעצמו עי' מעשיו שהוא ציריך בפירה, ועצם ענין של בפירה מישך שייכא למצב של הגברא שהוא "מחוסר כפורים", וממילא לא שיר לדון לפטור החוב בפירה מחמת שום דין פטור שחיל רק במעשה וرك בדין פטור שחיל בעצם הגברא יכול לדון ולפטור אותו. וא"כ מובן היטב של א שיר לפטור אותו מהחוב בפירה מדין תנא דבר חזקיה דחיבבי מיתות שוגגין פוטרין ממון, שהרי כל יסוד דין הפטור בזה חיל רק במעשה, ושיר רק לדון בפטור דקלב"ם בחיבבי מיתות (או חיבבי בריתות לר' נהוניא) היבא שחיביב מיתה (או כרת) בפועל שאז יש גדר דין פטור שחיל בגברא. ונראה שזה הביאור בשיטת בעל המאור, שלא אמר' חיבבי מיתות שוגגין (או חיבבי בריתות שוגגין) פוטרין מכפירה ורק חיבבי מיתות (או בריתות) פוטרין מכפירה בפועל וכמש'ב.

כritisות בمزيد אמר' קלב"ם בכפירה נמי, וה"ה נמי בחיבבי מיתות ב"ד דלא אמר' קלב"ם בכפירה היבא דהוי בשוגג, ולכןו שיטה זו של בעל המאור (וכן מבואר בחו' רבינו דוד) קשה מאד להבנה, דלא כaura מה ההבנה בחילוק זה, ועודאי שדבריו ה'ק' טעונים ביאור.

וכדי לבאר דבריו ה'ק' יש להזכיר ביסוד גדול בעצם גדר הדין דקלב"ם, דלא כaura יש לחזור אי הוי פטור במעשה המחייב, דהיינו דין אין המעשה יכול לחיבבו מיתה וממון, ומהחר שהחל במעשה זה המחייב דמייתה חיל הפטור בעצם מעשה על החוב ממון, א"ד ייל' שהל הפטור בגברא דהיכא שחיל על הגברא העונש מיתה, א"א לחול עליו חוב ממון באותה שעה.

אמנם באמת נראה מוכח לומר שיש ב' דין'ים בכלל'ם, דין במעשה וגם דין בגברא, שהרי מדינא דתנא דבר חזקיה דחיבבי מיתות שוגגין פוטרין ממון מוכח שיש דין קלב"ם שהפטור חיל רק במעשה המחייב, שהרי בשוגגין לא חיל דין מיתה על הגברא כלל' ואע"פ כן פטור מחוב ממון, ועל ברוח דהוי חיל הפטור בעצם המעשה. ומайдךGISא יש להוכיח מהא דמובואר בגם' (סנהדרין דף עב). דשיר הפטור דקלב"ם גבי הבא במחתרת וכן גבי רודף, אע"ג דבפשטות אין שם דין מעשה המחייב מיתה אלא שחיל על הגברא דין מיתה מאחר שניתן

בעניין איסור אשת איש ואיסור האروس לאروسתו

וע"ש שב' רשי דקאי אמר"ד שס"ל שמכל חייבי לאוין הו ממזור אף' היכא דלאו חייבי לאוין דשאר שחרי סוטה לאו מחייבי לאוין דשאר היא (וליכא שום חידוש בויה לאידך מ"ד אליבא דר"ע). אבל עי בתוס' שחולקים ע"ז ופי' בשם ר"ת דמחוזיר גירושתו וסוטה הו חייבי לאוין דשאר שאינם אסורים אלא משום אישית, ואLIBA דתנא דמתני' קאי שלא אסר אלא חייבי לאוין דשר.

ולכוארה ייל"ע טובא בביור דבריהם שחרי אה"ע שלא שיר

האיסור סוטה אלא באשת איש, אך מ"מ לא בא האיסור מלחמת הקורבה אלא אדרבה האיסור הו מלחמת הא דמעלה בעבילה וזינתה תחתיו (וידעו מש"ב המהרי"ק בויה, ואב"מ), ואיך חשוב זה לחיבי לאוין דשר. ונראה מוכח מזה שצ"ל שבכל אישות יש ב' דיןים חולוקים ונפרדים שחילין בשעת קידושין: א) הא דנאסרת לעולם, ב) הא דחותרת בעבילה, ואין הב' דיןים מוכרכחים להיות לעולם כאחד, ובetzem שיר שיהיה אחד בלבד שני.

וממיילא ייל בביור דין איסור סוטה בעבילה, דכשונתה האשעה פקעה ממנה החולות היתר בעבילה

איתא בגמ' קידושין (דף ב:) אהא דנקט תנא דמתני' בריש פרק ב' לשון "האיש מקדש", שור"ל "דאסר לה אב"ע בקדש". וע"ש בתוס' שפי' הא דקאמר הלשון "הרוי את מקודשת לי", ויל"ע בדבריהם בזה, שאמנם עי' בסוף הדיבור שבת' "דגבוי אשה במא דמתיהיחת להיות לו היא נארסת לכל", ומובואר להודיע שהאיסור לשוק בא מלחמת הא שמתיחדת להיות לו, וההיתר והיחוד לבעלה והאיסור לשאר העולם אין' ב' דין נפרדים זמ"ז.

והנה יש להאריך ולחקור בגדר ויסודות דין זה, ולא באתי כאן אלא להעיר ב' העורות קצרות, דהנה עי' בגמ' יבמות (דף מט). בשיטת ר' עקיבא שיש ממזור מחייבי לאוין, דמובואר בסוגיא (שם ולעיל דף מד) שנחלקו התנאים אליבא דר"ע, התנא דמתני' שם סבר אליבא דר"ע שرك מחייבי לאוין דשאר הו ממזור, ר"ל היכא שהלאו הו מלחמת קורבה ע"ש, אבל יש עוד תנא שסובר אליבא דר"ע שמכל חייבי לאוין הו ממזור. וע"ש בהמשך הסוגיא שאמר אבי דאפי' לשיטת ר' עקיבא דס"ל בעלמא שיש ממזור מחייבי לאוין מודה הוא בא על הסוטה שאין הولد ממזור.

לבעלה, (ויש להעיר טובא בדברי השטמ"ק בזה, וכוכונתי באן להציג נקודה א' מתוך דבריו ולא לדיק ולהרחב הכתב בשיטת הראשונים לגבי איסורי פנואה בעלמא ואיסור ארוסה בעלמא, אבל ראוי לציין שע"פ דברי השטמ"ק יש לבאר באופן נפלא את דברי הירושלמי שככל האוכל מצח בערב פסח בכא על ארוסתו בבית חמיה, ובמקום אחר בארתית את זה ואב"ם).

ומכ"ז מבואר להדייא שלא בדברי התוס' הנ"ל ששהאיסור אישת איש וחותיר האשוה לבעלה הו כתרי רעין דלא מתרPsi, אלא שיש ב' דין נפרדים שאינם תלויים זב"ז כלל.

ויש להעיר עוד בדברי התוס' הנ"ל ביתר עומק ע"פ דברי הרשב"א במס' גיטין (פ"ד) ע"ש בוגמ' ריש פרק המגרש ששות' הגם' בשיטת ר' אליעזר במותני' דס"ל המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני דמהני גט זה להתיירה לכל העולם חז' מפלוני, ולחד מ"ד בוגמ' מהני בתורת שיר בהגט, ר"ל מהני הגט להפקיע האיסור אשת איש ממנה לרוב העולם והיא נשארת באיסור אשת איש רק לפלוני. ועי' ברשב"א שם שהביא את דברי הירושלמי שפי' בטעם דר"א דמהני שיר בגט דילפי' ממיתת בעל, וזה: "מיתה מתרת וגט מתיר, מה מיתה מתרת ומחייב אף גט מתיר ומחייב". ועי' במפרשי הירושלמי (פני משה וקרבן העדה ועוד) שבת' בלומר דעתידה חז' שמצוינו

ונשארת רק בחלות האיסור שבאה לה ע"י הקידושין, ועכשו היא עומדת באיסור זה אף' לבעל, ונמצא שע"י האישות נשארת גם לבעל, וחשוב חייבי לאוין דשאר כמו כל האיסורים הבאים מחמת קרובה ואישות.

ובאמת מצאתי אח"ב שכבר מבואר סוד זה להדייא בדברי רבותינו הגמוני ראשונים, עי' בגם' כתובות (דף ז:) בנוסח של ברכת האירוסין "בא"י אמר"ה אשר קדשנו במצותו וצינו על העניות ואסר לנו את האروسות והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין", ופי' רשי' הא דאמר "ואסר לנו את האروسות" דהוי גזירה מדרבנן, "שגורו על הייחוד של פנואה ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה וביברכה", ומובואר מלשונו הק' שבאמת לא נתחדש שום איסור באروسה ע"י הקידושין אלא שהיא עומדת באותו איסור שגורו רבנן על כל פניהם. ועי' בש"ת אגדות משה או"ח,???? שהאריך בזה טובא).

אמנם ע"ש בשטמ"ק שבת' השיטה ישנה בשם הרא"ה והרשב"א "...ובכיוון דבעיא מסירה לחופה ש"מ דלא קנייא לה למגררי, הלאך הו"ל באروسת אחר לגביה ואסירה ליה כדין אשת איש". ומובואר להדייא מדבריו כמש"ב, ועוד יותר מפורש שע"י הקידושין חל האיסור על האשוה לכ"ע ואפי' לבעל שקדשה ורק ע"י הנשואין חל ההיתר

שלא להפיקע את כל הדין אישות ממנה
ובemo דהויב בכל מיתת הבעל.

ועלשיי שוכנו להבנה זו בדברי הירושלמי יل"ע בדברי התוס' שהבאתי בריש הסימן, שמהירושלמי מבואר שישיך הדין איסור של אישות (לענין האיסור לクロבי הבעל עכ"פ) אף' היבא שאין בגין ההיתר והיחוד לבעה ע"י האישות (שהרי מות הבעל והיא מותרת לשוק), ובפטשות זה שלא מבואר בתוס' הנ"ל. (ואולי יש לדוחוק ולפ' שבגי קרוביו הבעל, כיון שהתחלה האישות והאיסור לעלמא הו כשהיתה מותרת לבעה בתורת אשתו, שוב לא פקע איסור זה עכ"פ כשקע ההיתר לבעה והאיסור לעלמא חזן מקרובי הבעל, ובאמת אין חילוק זה ברור אצלם כלל, ועדין יל"ע בס"ד).

ובאמת מבואר לכארוה שנחלקו בעלי התוס' ביסוד זה להדריא, שהרי ה'ה' הראשונים שבגמ' ב"ב (דף ק"ד): מבואר בפטשות "שאין הבעל יורש את אשתו בקבר", אבל במס' יבמות (דף נה): מבואר שיש הו"א לחיב המשמש מטה (ашת איש לאחר מיתתה), זוז'ל הגמ' "דס"א [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא לחיב עלייה באשת איש, קמ"ל", ופי' התוס' ביבמות דASHMEINU מאחר סוגיא דיבמות "دلאחר מיתה לא מיקרי שארו" ולבן הו אמר' בפטשות במס' ב"ב שאין הבעל יורש את אשתו בקבר, דתו לא מיקרי שארו כיון דלהוי

שאיינה מורתת לכל אלא למחלוקת בגון אלו העריות שנאסרה עליהם מחתמת נישואין בעלה, דין מיתה בעלה מורתת להם, אף הגט מתיר ומחלוקת, שאע"פ שנשארה באיסור זה הפלוני מורתת היא לכל" (לשון הפני משה). ולכארוה יל"ע טובא בדברי הירושלמי שהרי לכארוה איך ילפינן מהא שנאסרה האשה לクロבי הבעל אף' לאחר מיתה הבעל להא שיכול לשיר בגט, הרי גבי האיסור לクロבי הבעל לבארה הדין הוא שנאסרה עלייהם, מושם שהיתה פעם אשת קרוביהם ודין איסור זה לא פקע ממנה אף' בשפק הדין אשת איש ע"י מיתה בעלה, משא"כ בדין דר' אליעזר עדין היא עומדת באיסור אשת איש במקצת ועדין היא אשתו של בעלה בלבד להא שנאסרה לクロבי הבעל. **ולכארה** מוכח מזה שגם הדין איסור לクロבי הבעל בא לה מחתמת האישות שיש ביןו לבינה ולענין דין זה לא פקעה האישות אף' ע"י מיתה הבעל, נמצא שאפי' לגבי הדין אשת איש והעצם חפצא של האישות מיתה הבעל הויא רק בתורת מתיר במקצת (ואח"כ רأיתי בספר אהרון דאוריתא, כלל ח', שהאריך בענין זה ולא הביא ראה זו מדברי הירושלמי הנ"ל), ורק לענין ההיתרasha לשוק פקע הדין אשת איש, וממילא שפיר ילפינן מזה שיכול לשיר בגט

אשת איש (ופשוט שמה) זו תלואה בגרסת הספרים שם ביבמות, אי גרסה' המילה "הואיל", ע"ש).

יעדין יש להאריך ולחקור בענין זה טובא שהוא עניין עמוק ורחב, וא"ה רצוני לכתבוב בוזה עוד במקומות אחרים (ובסיום הענן כדי רק לעזין למש"ב הגאון הנורא מרגוזוב זצ"ל בח' על מס' קידושין לדף ב' זול: "ועיקר הדבר אם עיקר ע"י שקניה לו אסורה עלמא או ע"י שאסורה עלמא קניה לו וזה שני גדרים וכמו ביבמה...," ודבריו הכך היו סתומים מאד ברכיו בקדוש, ובמ"א נסיתי לבאר קצת את כוונתו העומקה בוזה).

לאחר מיתה, וכן כת' התוס' במס' ב"ב (ק"ד) בשם הריב"ם, זול" מ"שומן דשאירות פקע ליה ע"י מיתה...," וכת' בתוס' עליו "ואין נראה, דאמיר בהבא על יבמות (יבמות שם) דלאחר מיתה נמי מקרי שארו", וע"ש עוד בהמשך הדיבור שפי' "...דנהי דלא מבטל שאירות למגורי... מ"מ מכח שאירות בAKER אשכחן דאיינו יורש". ומבוואר שנחלקו ביסוד הנ"ל, להריב"ם פקעה כל האישות ע"י מיתה הבעל אבל להר"י לא פקעה כל האישות, וזה כוונת הגם' ביבמות שע"פ שעדיין מקרי שארו לאחר מיתה מ"מ פקע האיסור

ביסוד דעת האשה בקידושין

ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין, אך אף שהוא מודה דלשם קידושין נתן לה כמו שאמרה, אף"ה אין בכך עדות שמיעה ולא ראה לשם עדות, אלא שם דעתן כוונת הלב ואין בכך עדות. ודבריו ה' משמע שבכל החטרון בנתן הוא ואמרה היא הוי משום ספק לעדדים שמא נתן לה בתורת מתנה, ולא מהני בזה מה שביאר בעצמו אח"ב שכונתו היהת בניתנה זו לשם קידושין, כיון דבעינן עדי ראה בשעת מעשה לקיום הדבר, ובשעת מעשה לא ידעו העדים את כוונתו, אבל אין זה חסרונו בעצם מעשה קידושין, ולכארה דברי הרשב"א סותרין וא"ז.

ועי' בח' הגרא"א שעמד ע"ז ופי' באופן נפלא, ותורף דבריו הוא שהتورה תלחה הקידושין באיש, רכתייב כי יקח איש וגורה, אלא דבעינן דעתה דבעל ברחה אינו יכול לקדשה, וזו כוונת הרשב"א שהיא מקום לומר דכל שהיא נוטלת לשם קידושין הוי מעשה קידושין אלא דבעינן רצונו בכור, וא"כ אם הוא אמר אח"ב שנתן לקידושין אז שפיר הוי קידושין ומקרי עדי קידושין דהא ראו לקיחתה לשם קידושין, ולזה כתוב הרשב"א בתחילת דבריו דכי יקח משמע שהכל תלוי בו והעדים צריכין לראות

(א) ע' בסוגיא במס' קידושין (ה): דמボואר שהיבא שניתן הוא ואמר הוא (ר"ל נתינת כסף קידושין והוא מהאיש לאשה וגם האיש אומר לאשה הרי את מקודשת לו) הוי קידושין ודאי, ונantha היא ואמרה היא ודאי לא הוי קידושין, אבל נתן הוא ואמרה היא יש ב' לשונות בגם', ללו' קודאי לא הוי קידושין וללו' ב"ספיקא היא וחישין מדרבנן" (ונחלקו הראשונים בפי' העניין), ולא באתי כאן להאריך בכל השיטות בפי' סוגיא זו אלא להוציא נקודה אחת, ובארתי הסוגיא במקום אחר בעז"ה).

ועי' בח' הרשב"א בסוגיא זו, ויש מקום עיון בדבריו ה' שבתחלת דבריו כתוב הטעם דבעינן הנתינה והאמירה מצד האיש דוקא משום "דכי יקח משמע שביל הלקוחין, דהינו נתינה ואמרה, תלויין בו, וכשאמרה היא הו"ל כי תקח את עצמה", ומבוואר לבארה שגמ האמרה נחשבת בחלק מהמעשה קידושין ומאחר דבעינן שביל המעשה יהיה מצד האיש רכתייב "כי יקח איש", בעין נמי שהאמירה תהא מצד האיש, אבל בסוף דבריו כתוב "וזעפ' שהדברים מראין לדעת מה שאמרה לו נתן הוא, וכי שפירש דמי, מ"מ העדאת העדים בעין, דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, א"כ כיון שלא פירש כאן

מסכמת לקדושי האיש היה מבטל דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל בדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו... ע"ש. ובת' האבני מלאוים להוכיח מזה שמה שהאהה מסייעת בקדושין אינם נחשים בדבר שבורה וא"צ עדים לקיום הדבר, שהוא רק מפרקת את עצמה והבעל פועל כל הענייןDKידושין. אבל באמת לבאורה יש להוכיח מדברי הר"ן להיפך ממש"ב האבני מלאוים והגראע"א, שהרי גם הדבר מרשותו (ואדרבה יש מהראשונים ט"ל שהפרק בין עצמו לא מהני, ודוקא בפני א' צרייך להפקיר, ע' דברי הרמב"ם הל' נדרים בtz).

ועצם הדין שכת' האבני מלאוים והגראע"א של"צ עדים לקיום הדבר בדעת האשה לבאורה מבואר להדייא מדברי הרשב"א שלא בדבריהם, דעת' בסוגיא ל�מן (מג). דMOVואר שהדרין פשוט שם קידש את האשה בפני שניהם של"צ לומר להם אתם עדי (כיוון שלא שיר השטאה בזה), ובת' שם הרשב"א "דוקא בשקדשה בפני שנים שהם עצלה והיא מרגשת בהן אבל היכמין לה עדים אחרים הגדר לא,DDLמא אי ארגישה בהון לא מקבלא קידושין, אלא השתא דסבירה דליך סהדי קבלתן משום ומידיע ידעה דהמקדש بلا עדים אין חששין לקידושיו ורצה לשקח בו, ובפשתות ממשעו שאפי' היה מודה אח"ב שלא

מעשה קידושין מצד שבעת מעשה, ע"ב תורף דברי הגאון רע"א.

וע"ש עוד שפי' עד"ז נמי הא שבחי' הרשב"א בסוגיא ל�מן (ו) دائ' אמר לה הרי את זקוקתי או דמי לה מהני לשני מעלייה DSTHAM נשי לא ידע' לה, מסתבר דאי מודה DIDUAה ולשם קידושין קבלינחו מקודשת, וכן נפסק להלכה בשו"ע (כו' ב, ע"ש ובכל מפרש' השו"ע). ולבאורה קשה דהא בשעת קידושין לא היו העדים יודען דמבנהו ונתרצת, וא"כ הו קידושין בלבד עדים. ולפי מש"ב ATI שפיר, וכן פ' האבני מלאוים (כו'ו) ממש בדברי הגראע"א, זוז'ל: "וביוון דעיקר הקידושין מצד הבעל, א"כ עיקר דבר שבורה מצד הבעל הוא, ولكن לא בעין תרי סהדי אלא לגוף הקידושין ששמעו מן המקדש, אבל רצון האשה לא עבי עדים וסגי בההוראה" ע"ש. וMOVואר DST'ל להני רבנן גDOI' עולם של"צ האשה לעצם מעשה קידושין כלל, ولكن לא שיר עדי קיים על דעת האשה, דוקא בדבר שבורה בעין עדי קיים, ועיקר דבר שבורה מצד הבעל הוא.

ויל"ע טובא בזה, שהרי ע"ש באבני מלאוים שהביא סמרק וראיה לדבריו מדברי הר"ן במס' נדרים (ל): שכת' "ביוון שהتورה אמרה כי יקח איש אשה... לא כל הימנה שתכenis עצמה לרשות הבעל... אלא מכיוון שהיא

יום וחליצה ד טז) שבת' "...בגיטין וקידושין דהבעל הוא שעשו עצם הגירושין ובקידושין והאיסור וההיתר, ע"ב צרכיבין עדים לקיומי מילתא", וכן ע"ש בהמשך דבריו ה' שבת' עוד "זהא דבעין עדים לקיומי מילתא הינו רק היכא שמתיקים הדבר מדעתו וכמו גיטין וקידושין שבdurationו עשו הקידושין וגירושין והשלוח..." ע"ש בכל דבריו ה' והעומקים דמבוואר שודוקא היכא שדעת העושה המעשה הוא פועל את החלות צרכיבין עדים לקיום הדבר (משא"ב היכא דלא בעין דעת העושה המעשה לעצם החלות המעשה דלא שיר עדי קיומ וכמו גבי יום וחליצה לדעת הרמב"ם).

והוספת הגר"ש ש Kapoor וצ"ל ע"ז דלא רק במעשה שאינו תלוי בדעת האדם הוא דלא שיר עדים לקיום הדבר אלא דה"ה אפי' במעשה שקיומו נעשה ע"י דעת האדם לא בעין עדי קיומ אלא לחלק המעשה שתלויה בדעת האדם, אבלשאר דברים המוכרים לקיומ המעשה שאינם שייכים לעניין דעת מהמעשים המוכרים לקיומ המעשה, מ"מ הם מועליים גם بلا ידיעת העדים בשעת עשיית המעשה. לפיכך גבי מעשה קידושין לא בעין עדים לקיומ אלא לעניין הנtinyה, הקבלה והאמירה (דהיינו החלקים של המעשה שתלוין בדעת האיש והאשה), אבל לעניין שר פרטיהם של המעשה כגון אם הכספי קידושין שהוא

היתה כונתה לשחק בו וקבלתה הייתה לשם קידושין דלא הו קידושין כיון שבעשת קידושין ליבא התם עדי ראייה לקיומ הדבר. ובכ"ב החתום סופר (אה"ע סימן ק) להדייא, שאע"פ שהאשה צווחה שאינו בן שבאמת נתרצית, מ"מ העדים איןם יכולים להעיר ע"ז ע"ש, ולכארה זו היא סתירה גלויה ליסוד של האבני מלאים והגרע"א.

אבל באמת אפי' בלי דבריהם צל"ע בדרכי הרשב"א מיניה וביה, דלבארה מש"כ בענין עדים שהכמיין אחרוי הגדר (דמבוואר דבעין עדי קיומ בדעת האשיה) סותר מש"כ גבי היכא דאמר האיש ה"א זקוקתי שמנהני הودאתה אח"כ שהיא מבינה והוא קידושין (דמבוואר דלא בעין עדי קיומ בדעת האשיה בשעת מעשה) ויל"ע.

ויש ליישב דברי הרשב"א ע"פ היסוד שבת' הגר"ש ש Kapoor וצ"ל בספרו (שער יושר ז: יב) ע"ש שהאריך בעצם יסוד העניין דבעין עדים לקיומ הדבר בדבר שבעורה, וכת' בתוך דבריו "DMAה דילפין מקרה דעת' פ שנים עדים יקום דבר הוא דוקא בדבר שקיומו נעשה ע"י דעת באדם וכונתו, אמרה תורה שלא יתקיים רק בעדים, אבל דבר שקיומו בא ע"י מעשה שאינו תלוי בדעת וכונה ורצון, בבה"ג חל הדין بلا עדים". ובאמת יסוד זה כבר ידוע בעולם בשם הגר"ח הלוי (ע' בחיה הגר"ח הלוי על הרמב"ם

דָהַגָּה עִי בח"י הרשב"א למס' ב"ב (מ) שהביא בשם הראב"ד שכח משםיה דגאון שאין קניין סודר מתקיים אלא בפני שנים, וכ"כ הראב"ד בהשגות להל' מבירה (ה ט) בקיצור נמרץ, ע"ש.
ויל"ע טובא בバイור שיטה זו.

וַיְלַל בזה בהכרמת הקושיא הידועה על עצם הדין דבעינן עדים לקיום הדבר בגיטין וקידושין, זהה מקור דין זה הוא מגiorה שווה לדבר דבר ממון. ובגי ממון גופא אמרי דלא איברו סהדי אלא לשקרי (עי' קידושין טה: ובхи' הרשב"א שם), וידוע שככל הלומדים נתקשו בענין זה ובפרט רבותינו גдолין עולם נתנו הרבה תירוצים לדבר (ע' בקוצות החושן וบทומים ושעריו יושר ועוד).

וַיְלַל שיש לפרש באופן אחר ע"פ דברי הראב"ד הנ"ל, שאה"ג גם בקוניין ממון בעינן עדים לקויומי מילתא גבי קניין סודר, וילפין מזה לגיטין וקידושין דבעינן עדי קיומ. ואע"ג דברiar דין ממונות ושאר קוניין ממון לא בעינן עדי קיומ ואמרי דלא איברו סהדי אלא לשקרי, מ"מ יলפי שפיר מקניין סודר דבעינן עדי קיומ.

וְהַבְיאֹר בזה הוא ע"פ מה שקבלתי מרבותינו בשם הגר"ח הלוי ובפרט מה שזכה לי לקבול ממו"ר הגה"ק ה"ר משה טברסקי הי"ד שבכל קניין ממון הקניין נעשה ע"י מעשה קניין ובעינן דעת מקנה או דעת קונה רק כדי שיחול שם

פרוטה הוא או אם הכספי הויל של המקדש, בכוגון דא הקיידושין גמורים הם אף ללא ידיעת העדים בשעת מעשה (וע' פתחי תשובה אה"ע כח ג בשם שו"ת נודע ביהודה מהד"ת אה"ע סי' עז).

וַעֲפֵץ יש ליישב מהו שלכארה נראה בסתרה בדברי הרשב"א, שהרי גבי היכא שהטמין עדים אחורי הגדר לא هو קידושין כלל, שהרי בזה אין עדים על עצם דעת האשה במעשה זה שייל שכונתה באה לשחק בו, וכיוון דבעינן דעת האשה בקידושין וכמוש"ב (וכמו שמספרש להדייה בדברי רשי' בקידושין, מה ע"ש) בעינן נמי ידיעת העדים בשעת מעשה לקיום הדבר, משא"ב בהא שהיה אומרת אח"ב שהבינה את לשון הקידושין שאמר לה הבעל, בזה יש עדים שראו את כל המעשה שתלויה בדעת, דהינו הנטינה האמירה והקבלה, אלא שלא ידעו אם הבינה את הלשון, בפרט וה לא בעינן ידיעת העדים בשעת המעשה, דכל כה"ג אין כאן חסרון בעדים לקיום הדבר, שבכל אלה הפרטים הם עניינים ומיציאות שאינם מתחדים ע"י בעלי הדברים ע"י רצון וכוונה (מתוך דברי הגר"ש ש Kapoor שם).

וְדָרְךָ אגב כדאי כאן להצעיר מה שעלה בדעתך בס"ד לפרש ע"פ היסוד הנ"ל (דלא בעינן עדים לקיום הדבר אלא בנוגע לדעת העושה המעשה) את דברי הראב"ד בשם הגאנונים בענין קניין סודר.

המעשה מובן היטב היטב שירק הענין דעדים לקיים הדבר גבי קניין סודר שבל עניינו הוא דעתו של המקנה, משא"כ גבישאר קניינים שלא שירק דין עדי קיומם. וזו כל הילפotta דילפי' דבר דבר ממון, שהינו שבל היכא שדעת האדם פועלת דהיכא את המעשה בעינן עדי קיומם, וכל היכא שלא מהני דעתו לעצם החלות לא בעינן קיומם.

עודין חלה עלינו חובה ביאור בדברי הרשב"א בסוגיא דעתן הוא ואמרה היא, שמתחלת בת' הרשב"א דהא משום דכי יכח ממשמע שהכל תלוי בהאיש, ובסוף כתוב דהוי מטעם שאין שם עדות ראה על הקידושין, ובאמת אחר קצת עין בדבריו הק' נראה שאה"נ שיש ב' פירושים בזה, הפירוש הא' שבת' בתחלת דבריו הוא לפי הלשנא קמא בסוגיא שיש חסרון בעצם מעשה הקידושין של הבעל בשאמורה היא, אבל בסוף דבריו כת' לפי הלשנא בתרא שבסוגיא שאין בזה חסרון בעצם המעשה המעשה אלא שאין חסרון מצד העדים, ע"ש הדיטב. ושוב ראיתי בספר ענפי ארץ הלוות קניינים עמ' קעא-קעט) שהביא מכמה ראשונים שמברואר דברענן דעת האשה לעצם מעשה הקידושין וכמוש"ב, ע"ש היטב. ופשוט שעדיין יש להאריך בכל הענין בזה, וטוב להודות לה' שזכינו להבין קצת את תורתו הקדושה ובפרט להבין כוונות גודלי הראשונים שזו כל חייתינו בעולם.

"מעשה קניין" על פעולות האדם (ר"ל שם משך או הגביה החפש של חבירו ולא דיעתו אין זה אלא בגול בידו ולא "מעשה קניין" וה"ה אם משך או הגביה ללא דעת לKNOWNות אין זה "מעשה קניין" אלא סתם נטילת חפש בעלמא), נמצוא שאע"פ שעריך דעת בכל קניינים, החפツא של הקניין הוא המעשה רק בתנאי שיש ידיעת הקונה או הנקנה. (ויש להאריך בזה הרבה, ועי' בש"ת נודע ביהودה חו"מ, סיון כה. וחוקוק בזוכרוני איך שמור זצוק"ל, שהיה למדן גדול הרבה יותר מהשגתיו וייחד עם זה היה כל ברך בזוק במסורת הקדושה שלו ובפרט بما שזכה לקבל בשם זקנו הגדול הגר"ח הלו). אבל ב"ז בשאר קניינים משא"כ בקניין סודר כל החפツא של הקניין היא הגמירות דעת של הנקנה, והמעשה הוא רק בגדר גילוי על הגמירות דעת שלו להקנות החפש. זה מבואר בפשטות עצם צורתו של הקניין סודר שאין משתמשים כלל במעשה עם החפש הנקנה. וכן עי' לשון הזוחב של המאירי (ביב"מ ז) וז"ל: "שיתן לו הקונה דבר זה שלו על שם שכמו שהוא מקנה לו אותו דבר זה ללא שום הערמה בר הוא מקנה לו אותו דבר בלבד שלם, והוא הוא שנקרא קניין זה בלב שלם, ומכאן עי' בלשון המאירי שם דף מו.). ומברואר כיודע הגר"ח הלו שבל החפツא של קניין סודר הוא דעתו של המקנה, וממילא לפי מש"ב הגר"ח הלו (בחיל' יום וחיליצה) שככל הדין עדי קיומ מישר שירק רק לדעת הפעלת את

ביסוד דין פיגול בקרבן

לתרץ וז"ל "דכל היבא דקם דין אפי' בדבור חשיב במעשה ולא בגורם ומחייב אפי' לרבען", הרי מבואר להධיא שס"ל לתוס' שעצם החפצא של הפסול هو המחשבה ודברור של הכהן ולא מעשה העבודה (אלא שבhall' מזיקין יש לחיבבו מחמת דברו זה כיון שע"י קם דין), אבל ע"י בתוס' ר"ד (גיטין דף נג.) שעמד ע"ז נמי דלבארה ראוי לומר שمفוגל חשיב בגורם כיון שהנזק הווי ע"י דברו, אבל ע"ש שני בזה"ל: "...דמפהגLN נמי ע"פ שבדברו בעלמא הוא, מעשה גמור יש שם שהוא שוחט וזרוק באותו הדבר ופוסלו בידיים", ומלשונו הזהב מבואר להධיא שהחפצא של הפסול היא המעשה, וכמשמעותם בסוף דבריו הק' "ופוסלו בידיים".

ולפ"ז יל"ע לשיטת התוס' ר"ד, דלבארה הביאור בדבריו הוא דשחיטה הנעשה במחשבת פסול הוייא שחייב הפויסל, ולכארה לא מסתבר כלל לומר דהיבא שהמחשבה הפויסל היא לעניין הזריקה שע"י זה הוייא השחיטה מעשה הפויסל, שהרי כוונה זו לא שייכא כלל לעצם עבودת השחיטה, ובשלמא לדעת התוס' הנ"ל שכלי יסוד דין פיגול תלוי בכוננות האדם,

א) ע"י בסוגיא בתמיד נשחת (פסחים דף ס.) שמבוואר בಗמ' דהיבא דקאי בשחיטה וחייב בזריקה, דאמיר הריני שוחט את הפסח לשמו לזרוק דמו שלא לשמו, פסול משום "דמחשבין מעבודה לעבודה", ופי' רש"י "בלומר דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשות במחשבת פסול, נפסל מיד ואפילו לא עשה השניה במחשבת פסול כמו שחיתה".

ויל"ע בדיין זה, שהרי לבארה יש לחקור בעצם גדר הדין פיגול ומחשבת פסול בקרבן אי המחשבה פוסלת את העבודה, והחפצא של הפסול היא המחשבה, אבל דוקא בתנאי שהמחשבה הויא בשעת העבודה, א"ד "ל שימושה העבודה שנעשית במחשבת הפסול היא פוסלת את העבודה, ולעומת המעשה הוא החפצא של הפסול והוא הפסול היבא שנעשה במחשבת פסול.

ונראה שנחלקו הראשונים להධיא בענין זה, דעת' בתוס' (ב"ק דף ק) שהק' אהא דתנן במשנה (גיטין דף נד.) הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין,دلמה לא חייב בגורם בנזקן (או עכ"פ לא יותר מדינה גורמי והוי חייב רק לשיטת ר"מ) דין הוא לפטר. וע"ש שכת'

ואמרי' בזה דמחשבת פסול דזריקה חלה בשעת עבודה שחיתה, אבל הא ודאי דעתך בדבר הפסול בעבודת זריקה, ובלא"ה לא חל בה דין ר' מחשבין מעובודה לעובודה כלל', ומבוואר שהפסול הווי בזוריקה, ובאמת יש להאריך בזה עד אין קץ, וראוי רק לציין לבייאור נפלא בדעת הרמב"ם בקצת אורחה זבחים, ט', וע"ש שהראיה פנים לדברי הרמב"ם מהירושלמי בפסחים ה, ב, וכן ע"י מש"כ בספר מקדש דוד בקונטרס בענייני קדשים זהה), ועפ"ז יש לישב את דברי הנותן ר' י"ד הג"ל, שאה"ג שעצם הפסול חל במעשה, מ"מ י"ל דהיכא שחשב מחשבת הפסול לגבי הזריקה בשעת שחיתה דחלה מחשבה זו על הזריקה והויל' "כאלו חשבה בשעת זריקה", ונעשית הזריקה עצמה למעשה הפסול ע"ז.

(ב) ובעצם הפסול פיגול נחלקו הראשונים אי נפסל הקרבן ע"י מחשبة בלבד או דאיינו פיגול עד שיוציאא בשפטיו, שחררי ע"י בגם' (פסחים דף סג), שיש מה תנאים אי בעין פיו ולובו שווין (כגון שגמר בלבד לשחות הפסח לערלים ולמולדים והוציא באפי לערלים ולא הטעיק למיר למולין עד שנגמרה שחיתה בערלים, ע"ש כל הסוגיא), ר"ל היכא دائ' אולין בתרא מחשבתו בשעת שחיתה הייתה בשירה, אבל ע"י מה שהוציא באפי יהיה פסול, ע"ש. וכת' הtos' בשם ר"י שמוכח מסווגיא זו דהא דקרי בכל דוכתי פיגול פסול מחשبة לאו דוקא, דאיינו פיגול

ובתנאי שהכוונה הויא בשעת העבודה י"ל שהלה כוונה הפסולת בכל אחת מד' עבודות הנ"ל, אבל לשוויה השחיטה למשעה פסול ע"י כוונה פטולה בענין הזריקה, זה לא מסתבר כלל לבארה.

ולכאורה כדי לבאר את דברי התוס' ר' י"ד צל"ע תחילת בעצם גדר הדין דמחשבין מעובודה לעובודה, דלבאורה מפשטות לשונו של רשי' שהbabati לעיל ממשמע שיסוד הדין הוא דהיכא שחייב מחשבת פסול לגבי הזריקה בשעת שחיתה, שמיד חל הפסול, וזהו גופא החדש של מחשבין מעובודה לעובודה, שנפסל הקרבן מיד בשעת מחשנת הפסול אף' שלא בשעת עבודה זו שחייב עליה הפסול. אבל ע"י בדברי הרמב"ם (הלו' פטולי המקדשין טו י) שכת' "שחתה לשמה וחשב בשעת שחיתה לזרוק דמה שלא לשמה ה"ז פטולה, לפי שמחשבין מעובודה לעובודה, וזאת המחשבה שוחשב בשעת שחיתה כאלו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פטולה", מבואר מלשונו הזהב שלא מושם פסול בשחיטה אתינן אלא דהוי פסול בזוריקה, cholka המחשבה שוחשב בשעת שחיתה על הזריקה דלהבאה. (ועי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם הלו' קרבן פסה, ב, ו, שנראה מדבריו הנפלאים והעמוקים שהבין כן נמי בדעת הרמב"ם, זול' שם באמצע דבריו "והא דמחשבין מעובודה לעובודה מועל על חלות הפסול דעתך שיהא דוקא בשעת עבודה,

קרובנות...", וע"ש שפי' הא דאיתא בגמ' הנ"ל גבי פיו וליבו שווין זו"ל "...שביל שגמור בלבו לר' פסול, אבל כל שמחשבתו לדבר אחד ומוציא דבר אחר מפיו אינו כלום עד שייחו פיו וליבו שווים". וכאורה יل"ע בביאור דבריו ה'ק', שהרי לאחר שככל החפזא של הפסול תלוי במחשבתו בלבד, מה בכך שהוא מוציא לפיו דבר אחר, הרי אין הדיבור בכלל החפזא של הפסול לשיטתו.

ואולי, י"ל בזה בדרך אפשר שהרמב"ם איזיל לשיטתו במש"ב גבי מחשבין מעבודה לעבודה, ובמש"ב מעלה בביאור שיטתו דס"ל דההפסול הוא בעבודה שהיחס עלייה (וע"ע בדברים ברורים זהה במקש דוד בקונטרס בעניין קדשים פרק ד סימן ד), ובכתבתו שהביאור הוא שהחפזא של הפסול הווי המעשה עבודה שנעשה ע"י מחשבת הפסול, והוירקה נעשית מעשה הפסול היכא שהיחס עלייה לעשיתה שלא לשם, וא"כ יש מקום לומר שכיוון שאין המחשבה עצמה החפזא של הפסול והוא רק כמו היב"ת שעיל ידה המעשה נתהווה מעשה הפסול, שהיבא שהוציא מחשבת פסול בפיו, שע"י דברו זה נמי חל הדין על המעשה להיות מעשה הפסול. משא"כ לתוס' לשיטתם שככל החפזא של הפסול הווי הדיבור ומחשבתם בלבד (רק בתנאי דהוא בשעת מעשה העבודה), איז איז אמרי של"צ להוציא במשפטיו ודין

עד שיזיא במשפטיו, دائ' במחשבה תלייא מילתא, בשלא הספיק לומר למלולים אמאי פסול לר' מאיר (דס"ל לא בעין פיו וליבו שווין), הלא גמר בלבו נמי לומר למולדים ע"כ, וכ"כ רשי' שם בקיורו ד"כ' כל מחשבה דקדושים מוציא בפיו הווא" (ויל"ע ממש"ב רשי' במס' קידושין דף מא: "שכן" ובמק"א כתבתה בה). דף מא:

ולכאורה הביאור בדברי Tos' בזה פשוט הווא, دائ' אמרי' שהפסול פיגול הווי במחשבה בלבד ול"ע שיזיא במשפטיו כלל, מAMILIA הווי כל החפזא של הפסול תלוי במחשבתו בשעת שחיטה, ומה שהוא מוציא בפיו הוא לא מעלה ולא מורייד כלל שהרי לא היי בכלל החפזא של הפסול, ואין מקום למא' זו (אי בעין פיו וליבו שווין), שהכל תלוי בלבו. ולכאורה אין מקום לבעל דין לחיקוק ע"ז, שהרי ראייה זו של Tos' מסוגיא זו ונראית מוכחת וברורה, ואיך לווז מדבריו בדיין זה. אבל עי' במשנה למלך (הלו' פסולי המוקדשין יג א) שבכת' שמדובר בראוי הרמב"ם נראה דכל' מחשبة קדשים הווי אפי' ללא הוצאה בפה. ולכאורה יל"ע טובא בזה ע"פ ממש"ב בתוס' הנ"ל להוציא מהגמ' דבעין דוקא הוצאה בפה.

וראיתי במאירי שבכת' להדריא ש"כ' כל מחשבת קדשים אינה צריכה הוצאה בפה, הן מחשבת פגול הן מחשבת פסול, הן בקרבן פסח הן בשאר

סו ♫ זוכר חסדי אבות ♫———— ביסוד דין פיגול בקרובן

דבראמת אינו פיגול עד שיווציא בשפתיו, ויל"ע. (ובאמת יל"ע טובא בכל הענין וכבר הארינו הגדולי עולם בזה, וצל"ע הייטב בכל דבריהם העמוקים והמתוקים, ובפרט בדברי הגר"ח הלי הנ"ל, ובמקדש דוד הנ"ל, וכן בספר הנפלא גור אריה יהודה מש"כ בשם אבי הగאון, ע"ש).

במחשבה בלבד, ואז כל החפツא של הפסול هو תלו依 בכוונתו, לא שייך כל כך לומר שה"ה אי הוועיא בשפתיו שחל הפסול בדיבورو, שמאחר של"צ לדיבورو לדין הפסול,תו לא הוא הדיבור בכלל החפツא של הפסול כלל, וע"כ לפ"ז יש להוכיח מסווגיא הנ"ל גבי פיו ולבו שוין

בדין שוה כסף בכיסף

התנה ע"מ שאthan סך זה ונתן שוה כסף בעל ברחו לא הווי נתינה, הוואיל שנtan שוה כסף בעל ברחה (ומה שבת' הב"ש להקשות מדברי הרשב"א ילו', וכבר השיג עליו הגראע"א בהגחות על השוע' שם).

וחשבתי שיש לעיין קצת בדברי המהרי"ט בזה, שהרי עי' בלשון הרמב"ן שכשhabiיא הקושיא מנ"ל ששהה כסף מהני גבי קידושין כת' "...מדכתב כסף בשדה א"כ נימא כסף דוקא...". (וב"כ בלשון זה הרשב"א והריטב"א), ומשמע שדוקא משום דנקט הקרה בלשון "כסף" דיל' דדוקא כסף קאמר, אבל היכא דליך קרא שכת' בלשון "כסף" פשוט הוא דמהני שוה כסף בכיסף, וא"כ גבי נתינה הכסף לקיום התנאי אפי' היכא שנוטע לה בעל ברחה ייל' דפסוט הוא דמהני. נשוב ראיית שבאבני מלואים ס"ק ד כת' סברא זו לחלוקת על המהרי"ט).

וכאמת יש לחקור ולעין בהא אמרי שוה כסף בכיסף, שייל' שהכוונה היא שבאמת לא צרי' כסף דוקא וסגי' בשוה כסף או דלמא ייל' ששהה כסף דינו בכיסף, דהיינו שיש גדר א' לכיסף ושוה כסף ומהני שנייהם בתורת

մבוואר במשנה ריש מס' קידושין: "האשה נקנית בכספי..." בפרוטה ובשוה פרוטה". ועי' בתוס' ושאר הראשונים שהק' מנ"ל לדשוה כסף בכיסף לענין קידושין, שהרי גבי עבד עברי מבואר בגמ' למן (טז) שצעריך קרא לרבות שוה כסף בכיסף. ופי' התוס' דילפין מעבד עברי.

ובאמת ממשע' קצת מדברי התוס' דילפין מעבד עברי ונזיקין ביחד ע"ש, ולפי זה יש לתרצ' קושית המהרש"א, ע"ש בדבריו. אמן עי' בח' הרמב"ן שת' (בתירוץ הב'): "שבכל מקום שנאמר כסף בקנין, שוה כסף בכלל, וכי איצטריך קרא לריבו בגרעון, ס"א אם לך עבד איינו יכול לגרוע פדרינו בעל ברחו של רבו בשוה כסף... וכן גבי נזיקין ס"א שאינו יכול לפרעו בעל ברחו בשוה כסף... אבל לענין מקנה כיון דניחאה ליה בשוה כסף בכיסף הוא שהרי שנייהם שווים עצלו". וכ"כ הרשב"א בח' שם "כיון דהא ניחאה لهו בהכי (חויב בכלל כסף לענין קני) וגבוי גרעון כסף דעתך דבעל ברחו דרבו הוא איצטריך..." וכ"כ עד"ז הריטב"א והר"ן.

יעי' בית שמואל (אה"ע סימן ז' ס"ק ב') שהabi בא שם המהרי"ט שכת' אם

דאייטלית דוקא קאמר "اع"ג דבכללה תלמוד' קייל' שוה בסוף בכוס שאני החם דלצעריא קא מכובן", וע"ש באבני מלואים שהקשה על דברי הרاء"ש, אבל לפי מה שביארנו הכל מובן היטב (וע"ש עוד בכל דברי האבני מלואים בו).

והנה עי' בסוגיא בקידושין (ה) שרצו להלמוד קדושי שטר מקודשי בסוף ע"י כל וחומר, ומה בסוף שאין מוציא מאכenis, שטר שמוציא איןנו דין שמכניס. ופרק מה לבסוף שכן פודין בו הקדרש ומעשר שני וכו'. עי' בתוס' שהק' דנימא קל וחומר מקרים דאדם יכול לקדר אשא בקרע ואינה מתגרש בקרע והם ליבא למperfך שכן פודין בו הקדרש (שהרי אין פודין הקדרש בקרע), וע"ש שבת' ליישב דאייבא למperfך מה לקרע שכן קונין מטלlein אגבן וכו' ע"ש.

וע"ש בתוס' הרاء"ש שתי: "יל' כיון דמכח בסוף היא מתקדשת שייר למperfך שכן פודין בו הקדשות". ונראה בביאור דבריו הק' על דרך מש"ב ביסוד הדין דשוה בסוף, שלא זו בלבד דמנהני כמו שבסוף מהני אלא ששהה בסוף הויכל בסוף ואותו דבר ממש וגדר אחד להם, והוא דלא מהני קרע אבל מצד הקדרש וזה דין מסוים בקרע אבל מצד הדין בסוף שבו לא חסר כלום, וממילא שייר למperfך מה לבסוף שכן פודין בו הקדשות אפי' גבי קרע כיון שגביה בסוף שבו שיכת פירכא זו.

כסף. ולכוארה ייל' שהנק"מ בין ב' הצדדין היא אי אמר' נמי שוה כל' בכלל, ר'ל היבא שהתנה לתת חפץ מסוימים אי יכול לקיים התנאי בנתינת מועות במקום הכל' (זהינו שוה כל' בכלל), שהרי אי אמר' דהא דקייל' שוה בסוף בכוס הכוונה היא דלא בעין בסוף דוקא אלא שגם שוה בסוף מהני (בצד הא' הנ"ל), א"כ אפשר דלא אמר' הבי גבי חפץ מסוימים כגון כל', דלא בעין כל' דוקא, אבל אי אמר' שיש גדר אחד לבסת' ושוה בסוף ושניהם מהני בתורת "בסוף" אז נראה לומר שה'ה נמי להיפוך, שוה כל' הויכל, זהינו הכספי מהני במקום השווה בסוף.

ובאמות יש לעיין בסוגיא דגיטין (עד) גבי האומר לאשתו ה'ז גיטיך ע"מ שתתני לי אצטליתי ואבדה אצטלייתו, שרשב"ג אומר שתתן לו את דמי אצטלייתו וחכ"א אצטלייתו דוקא. ובהמשך הגמ' איתא בטעם דוחכמים דלצערה קא מכובן, ומשמע שלולי הסברא דלצערה קא מכובן (דשייר דוקא גבי גירושין) יכול לקיים התנאי בנתינת האצטליית ע"י נתינת הדמים, וכמש"ב דיל' שוה כל' בכלל, וא"כ מבואר כמש"ב שיש גדר א' לבסת' ושוה בסוף. עי' באבני מלואים (כו ג') שהביא בשם שות' הרاء"ש (כללו סימן כד) ממש כמו שביארנו בסוגיא דגיטין שם, וועל הרاء"ש בביאור שיטת החכמים

הבנת הענין, שהנה ידועה הפלוגתא בין הסמ"ע והט"ז בגדיר קניין בסוף שבת' הסמ"ע (חו"מ קע א) דמהני קניין בסוף דוקא בשנתן לו השווה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עלייו במלואה, דהא קניין בסוף נלמד משודה עפרון, וכopsis הנזכר בשדה עפרון הי' דמי שווי השדה ע"ש. והט"ז שם השיג עליו "זהה גם גבי קניין דasha בכיסף נלמד מעפרון... וזה פשוט דברשה קונה אותה דרך נתינה לחוד לא בתורת שיווי מה שחייב" (וע' بحي הג"ר שעמונ ש Kapoor במערכת קניין בסוף אותן כמה נפק'ם בו). וקבלנו מרבותינו הגדולי עולם שהרחיבו את הדרך לפניו שיש להסביר דברי הסמ"ע ע"פ הא דמבואר בסוגיא דבר' ק (ע): גבי עקו"ז תננה מתאנתי ותקנה לי גניבותיך, דפריך הש"ס שם דכיוון دائ תבע ליה בדין קמן לא אמר' ליה זיל שלים, מכירה נמי לא הויא וכור' ע"ש כל הסוגיא. וסבירו דענין קניין בסוף הוא שעיל ידי קבלת הכסף הוא מתחייב תמורתו, והוא דמכוון להקנות קרקע תמורה הכסף נחשב זהה הכסף פרעון עברו הקרקע שקנה והקרקע היא פרעון بعد הכסף, וכיון דבתחלתה צריך הקניין בסוף שיתחייבبعد הכסף מובן היטב דהיכא שלא חייב מי שקיבל את הכסף להחזיר לנוטן כיון שקיבלים ע"י מלאכת שבת והו קם ליה בדרבה מניה דלא שיר באופן זהה הקניין דכסף כלל (וכ"ז בכלל עומק כוונת הסמ"ע, שגדיר קניין בסוף הו דמי שווי החפץ).

ובדעת התוס' שלא תי' בן נראה לפרש לכואורה דסבירי שווה כסוף לא הוי דין בסוף אלא דבמו שבסוף מועליל ה"ה שווה כסוף מועליל (וילפי' דין זה מקרה שעבד עברי), אבל לעולם שווה כסוף הוי דין בענין עצמו, ומימילא יש מקום לומר שבפני שיש לקדש האשה בקרקע (בתורת שוה כסוף דקרקע), ואין יכול לפדות הקדשות ע"י קרקע שאין לפוך הקל וחומר הנ"ל, שהרי עצם "קידושי קרקע" ליבא גם המעלה דפדיין הקדש. ולפי זה אפשר להבין ביותר מש"ב התוס' בתרוצם דמה לקרקע שבן קונה מטלטلين אגבها, דלבוארה ילו"ע דהא מעלה זו לא הויא מחלוקת ה"דין בסוף" שבו כלל, ומה שיר למפרק בו, אבל לפוי מש"ב בביבור שיטת התוס' מובן, דס"ל לתוס' שאין כלל "דין בסוף" לקרקע רק דאמר' שבמו שבסוף מהני ה"ה קרקע.

ולכואורה נראה דתוס' אזי לשיטות בזה ממש"ב בתקילת המש' דילפי' שווה כסוף בכיסף בקידושין מעבר עברי ונזיקין, דהינו שצרכין לימוד מקרה דמהני שווה כסוף והו פרשה וגדר בפני עצמו, משא"ב לשיטת הרמב"ן הנ"ל ודעמיה שט"ל דסבירא היא שככל קניין מהני שווה כסוף נראה בדעתם סבירי דמהני מדין כסוף ובתורת כסוף ממש וכמש"ב.

אבל עדין ילו"ע טובא בפרט א' בענין זה, ובעת אני יכול להציג את

וא"כ ייל"ע איך חלו הקידושים בשנתן לה דמי איסורי הנאה, הרי כיון שאסורים לו בהנאה (לשיטת רשי' הנ"ל) ייל' שאלו תבע לה בדינה לא מחייבין לה לשלומי, ולא הו ע"ז גדר קניין בסוף כלל ובמברא ברוגיא דב"ק הנ"ל. ותי' הגרח"ע צ"ל דיש לחלק בין כסף מכירה דעתמא דהוי בסוף שיוי החפש הנמכר משא"ב בכספי קידושים דיל' דהוי בסוף קניין ולא שיוי. וכן נראה בדעת הסמ"ע עצמו לישיב קושית הט"ז עלייו מקידושי אשה, דיל' דשאני גדר קדושי בסוף באשה דהוי רק מעשה קניין של בסוף מגדר קניין בסוף דਮמון שהתחייבות תמורת הבسف שקיבלו הוייא החפצא של הקניין. וא"כ ייל"ע טובא בדברי הרמב"ן הנ"ל ודעמייה שהשווה הגדר של קניין בסוף גבי קידושי אשה לגדר של קניין בסוף גבי ממון דעתמא.

ויל"ע עוד על דרך זה בדברי הראשונים אהא דאיתא בגמ' (קידושים נט) האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר לר' יום מקודשת וاع"פ שנתאכלו המעות. ועי' בתוס' במס' יבמות (צג.) שכת' "דאפי' נתאכלו המעות חשוב כל שעיה באילו הם בעין שהמעות נשארו אצל המקנה, ואם לא נעשה הקניין היה מוטל עליו להחזרם וחשוב באילו הם בעין לשם קידושים" וכו', וכ"ב הרשב"א בעין זה בחוי' לקידושים (נט), ולכאורה מבואר מדבריהם ה' כמו שביארנו

ולפ"ז יש להבין ביותר ביאור את דברי הרמב"ן (וש"ר) שהבאתי מתחילה, שבכל קניין ייל' מסברא שווה בסוף هوი בכף ובכפי שביארתי לעיל שיש גדר אחד ממש לכף ולשוה בסוף, דזה פשוט שיבין שבכל יסוד דינו של קניין בסוף הוא התchieבות של המקבל בסוף להנותן והקרע שהקנה לו הויא בגין תמורה הבسف שקיבל, שאין מקום לחלק כלל בין בסוף דוקא לשוה בסוף (משא"ב אי אמר'') שקניין בסוף מהני בגין מעשה קניין כמו משיבה ובדומהה, אז אפשר לומר עכ"פ דזהו דוקא בכספי ממש ולא בשוה בכספי).

אבל ייל"ע טובא בכל זה דלא כauraה פשוט הוא שגדיר זה של קניין בסוף לא שייך כלל אלא גבי קניini ממון דמקח וממכר, אבל גבי קניini אישות קידושים אין לפреш דהאשה הוייא תמורהו של הבسف שקיבלה, שהרי האיש איננו קונה את האשה להיות שלו ("ממונו", אלא שהتورה אמרה שע"י מעשה קניין בקידושין הוא קונה אותה להיות אשתו. וכן הביא בספר אפיקי ים סימן זו אית' בא שם הג"ר חיים עוזר צ"ל לתרץ הא דאיתא במשנה (קידושין נו:) גבי ערלה ובכלאי הכרםadam מברן וקידש בדמייהן מקודשת, וחק' האחראונים ששיטת רשי' במס' חולין (ה:) היא דהא דאמורי' דדמי איסורי הנאה אין תופסין דמייהם ומוטרין הנ"מلاحרים אבל למוכר עצמו אסורין,

לכארה איך אמר הגרח"ע לחלק בין קידושין
לקניין ממון בנגד התוט' הרמב"ן והרשב"א).
יעדיין יש להאריך בענין זה, ובאמת
ראוי ליהיד קונטרס שלם
להרחיב הדיבור בסוגיא عمוקה ונפלאה
זו. ובעו"ה דברינו בזה מועילים עכ"פ
לעורר ולהגדיל למעין בהם את התאוה
לلمוד ולהבין, כי באמת אפשר להרגיש
בחוש בזמנינו שלא רעב ללחם ולא צמא
למים כי אם לשמעו את דבר ה'.

בגדר קניין בסוף שהחפツא של הקניין הויא
התחיהיות של המקבל לנונן והדבר
הנקנה הויא כמו פרעון על הכסף. וא"ב
הרי מבואר להריה דשיך גדר זה גם גבי
בסוף של קידושי אשה ודלא ממש"ב
הגרח"ע לתרץ קושיות האפיקי ים הנ"ל.
ולפ"ז מיושבת שיטת הרמב"ן הנ"ל שבין
בכיסוף קדושיםין ובין בכיסוף של קניין ממון
שווה בסוף ובכיסוף ממש מהני בגדר אחד
של בסוף וכמו שביארנו. (ובאמת ילו"ע טובא

ביסוד דין פדיון הבן

יקנה המעות, ובזה תנאי קיימים, דבಹקנאה אפשר ע"י שליח ואם יאמר לכהן דבמעות הללו שהקניתו לך בע"מ להחזיר יהא הבן פドוי ע"ש, ודבריו ה' והעמוקים טעונים קצת ביאור, שהרי מבואר מדבריו שיש ב' דין' במצב פדיון הבן, עצם הקנתה היה סלעים לכהן ובנוספ' לויה יש מעשה פדיון, ויל"ע בגדר העניין.

והנה ע"י בסוגיא דמס' קידושין (דף ח.) שנחלקו רבה ור' יוסף בהיכא שקידש את האשה בשיראי (בגד של משי), רבה אמר לא צריכא שומא ור' יוסף צריכא שומא, ויש ב' מהלכים בגמ' בשיטת ר' יוסף שצਰיכא שומא, לליישנא קמא טעמא דר' יוסף משום סמיכת דעת של האשה, ולליישנא בתרא טעמא דר' יוסף משום שווה בסוף הרוי הוא בכסת, מה בסוף דקיעץ אף שווה בסוף נמי דקיעץ, וע"ש בהמשך הסוגיא שהביבאה הגמ' ראייה לשיטת ר' יוסף מהוא דעתן באთוספהא "עגל זה לפדיון בני טלית זה לפדיון בני לא אמר כלום, עגל זה בה' סלעים לפדיון בני טלית זה בה' סלעים לפדיון בני פドוי", וע"ש בתוס' שבת' שלישנא קמא מיתתי ראייה, וא"ב מבואר בס"ל לתוס' שיש להוכיח מדרין

ע"י רמ"א (י"ד שה ז) שפסק שאין האב יכול לפדות את בנו על ידי שליח, ומוקרו מדברי הריב"ש (סימן קלא), והק' עליו השער המלך (הה' אישות פרק ו הלה' ב בסוף דבריו) دائ' אין יכול לפדות ע"י שליח איך אמר' בסוגיא דמס' קידושין (דף ז) לחדר מ"ד דלא מהני מתחנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן משום מתחנה ע"מ ליהזיר לא שמה מתחנה, הרי קייל' בגמ' בתובות (דף עד) שככל תנאי שא"א לקיים ע"י שליח איינו תנאי, והוא תנאי בטל ומעשה קיימים, וא"כ כיוון דא"א ע"י שליח לא חל' עליו תנאי בכלל ואיך ס"ד למימר שלא מהני מתחנה ע"מ להחזיר.

ויעי' בח' רע"א על השו"ע שם שכת' ליישב קושיא זו זו"ל: "ולענ"ד לק"מ, דהא ודאי מה דס"ל לשיטה זו دائ' לפדות ע"י שליח, היינו שהשליח עשה מעשה הפדיון שיאמר לכהן בזה המעות יהיה הבן פドוי, אבל פשיטה דיכול להקנות לכהן המעות ע"י שליח והוא בעצמו אומר במעטות אלו אני מקנה לך ע"י שליח יהא בני פドוי, וא"כ במתנה ע"מ להחזיר אין התנאי על הפדיון דאם לא יחויר לא יהיה פドוי, אלא התנאי הוא על הקנתה המעות שיקנה בע"מ להחויר ואם לא יחויר לא

כוונת הכהן שע"י קבלת הכסף שלו הוא פודה בנו של הנוטן, ודומה בಗדרו לקבלת האשה בכיס קידושין שדעתה היא שקבלתה הויא לשם קידושין וזהו החלק הב' של המעשה קידושין (והחילוק בין קידושין לפדיון הben הוא רק שפדיון הben הוי מצוץ האב לחוד ולא שייך לכלה משא"ב בקידושין האשה היא נמי בכלל החפזא של החולות קידושין ולא רק שיש לה חלק במעשה קידושין ולפיכך א"א לדרוש האשה בע"כ). ולגבי חלק הב' של המעשה פדיון ספרו י"ל דבעינן סמכות דעת של הכהן שמה שהוא קיבל ה"ה שווה מה שהנותן אמר לו שהוא שווה (וכמו גבי קידושין), אבל היבא שיש לו סמכות דעת על השוויות אפשר לומר שאינו יכול לעכב הפדיון, שהרי הא רנתן האב את הכסף לכלה וידע הכהן מה שקיבל ושבורת פדיון הוא קיבלה שוב לא צרייך לדעתו (עכ"פ לפי הפרי חדש הנ"ל).

ישוב ראייתי שכבר האrik הגרא"ש ש Kapoor זצ"ל (בחיה' לקידושין סימן ט) בענין זה, וכות' "דענן הפדיון איןו רק פרעון של הה' סלעים, דמלבד דפשותו לשון ענין פדיון מוכיח שהענין הוא איזה הפקעת קדושה שהיא בזה רצון התורה שיפקע ע"י זכיית הכהן בה' סלעים...". ומה שיש להעיר בדבריו שם כתבתי במקום אחר). ועודין ילו"ע בגדר דין זה ולא באתי כאן אלא להעיר קצת בענין זה.

פדיון הבן דבעינן סמכת דעת ע"י שומת הבגד, ע"י בקצוות החושן (רמג: ד') שהק' ע"פ דברי הפרי חדש (בקונטרס מים חיים, תשובה ה) שהוכיח שתינה בעל ברחה שמה נתינה גבי פדיון הבן יוכל ליתן לה' סלעים לכלהן בעל ברחו, ומוכח מזה שלא בעינן דעת כהן כלל וא"כ לא שייך למימר דבעינן סמכת דעת הכהן (וע"ש מש"ב בשם העצמות יוסף, ויל"ע טובא בדבריו).

וכדי לבאר עניין זה ראוי להקדמים בדברי הרא"ש הובא למשנה בשולחן ערוך (י"ד ט) "כהן שנולד לו בן החל... אם מת האב לאחר ל' יום כבר זכה האב בפדיוןו וירש בנו ממונו הלא פריש הפדיון וייעבנו לעצמו". וע"ש בבאර הגולה (אות מ) שכת' "מידי דהוהامي שירש טבלים מאבי אמו כהן שמתנקנו ומוכר התרומה לכלה". ומוכח דעת זכיית ממון של ה' סלעים בלבד לא חל הפדיון וצריך מעשה הפרשה נמי כדי להפקיד הדין קדושה כמו בטבל ותרומה.

נראה מכ"ז שיש ב' חלקים לדון בפדיון הבן, הא', שצרכי האב לצאת יד"ח בפרעון הה' סלעים, וחלק זה הוי מעד הנutan בלבד והוי בכלל בעל חוב דעלמא ושיך לומר ע"ז נתינה בע"כ שמייה נתינה כדי לפטור א"ע מחובבת הממון לכלהן. והב', "מעשה פדיון" ר"ל

בוגדר איסור הנאה בתרומה לזר

תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, פירש עיקר הנאה דהינו אכילה, אף תרומה טמאה אין לך בה עיקר הנאה דהינו הדרלה אלא משעת הרמה ואילך, "וכי היבי דילפין לאסור טבל בהנאה של בילוי ה"ג ילפין לאסור זו בתרומה, דעתם הרמה לא הורתה אלא לכהנים ולא לישראל" ע"ש.

אבל עי' בפ' הר"ש למשנה זו שכת' לפ' ע"פ הירושלמי שמדאוריתא כל הנאות מותרות לישראל ומידרבנן הוא אסור הנאת בילוי. וע"ע בראשונים (פ"י הר"ש שם, תוס' ישנין ליבמות דף סו:) ח"י רביינו דוד פטחים דף לד.) שהביאו בשם ה"ר משה בן ר' אברהם שבאותם כל הנאות של תרומה מותרות לישראל רק להאכיל לבהמותו אסור משום דכתיב וכחן כי יקנה נפש קניין בספו, ונפש בהמה הויא בכלל נפש, ע"ש.

והנה עי' במשנה (תרומות יא י) דתנן מדליקין שמן שריפה בבית הכנסת ברשות כהן. והר"ש לשיטתו פי' דכיוון דהוא רק איסור דרבנן, לצורך רבים לא גוזר, ולפ' שיטת ה"ר משה הנ"ל פשוט שאין עד איסור בזה, אבל לשיטת ר"ת הנ"ל אסור כל הנאה בילוי מדאוריתא קשה. ות"י בתוס' (פטחים

א) נחלקו הראשונים בדינא אי מותר לישראל ליהנות מתרומה או לא. והנה עי' במשנה במס' תרומות (יא ט) והובא בגמ' יבמות (דף סו:) דתנן "ישראל ששבר פרה מכחן מאכילה בראשוני תרומה, וכחן ששבר פרה מישראלஆע"פ שמזונתויה עליו לא יאכילה בראשוני תרומה", וממשנה זו מבואר בפשטות שיש איסור לישראל ליהנות מתרומה, ומטעם זה אין לכחן להאכיל תרומה **לבהמה של ישראל.**

והק' הראשונים מהא דאיתא בגמ' עירובין (דף כו) דמערבית לישראל ליהנות מתרומה (שהרי נהנה בהא שמועיל העירוב בשליבו). ות"י ר"ת (הובא יבמות סו:) שדוקא הנאה של בילוי אסורה, כגון להאכיל לבהמותו וכן להדילקה ולהסתיקה תחת תשילו, אבל הנאה שאינה של בילוי כגון הא דלערב לישראל בתרומה - מותר. וע"ש שביאר הטעם ע"פ הגמ' בפרק כמה מדליקין (שבת דף כו). גבי אין מדליקין בטבל טמא דדרשין את משמרת תרומות (במדבר יח ח) בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טמאה ואחת תרומה טהורה, מה

בתרומת חמץ בערב פסח שהכilio הוא משומם מוצות ביעור חמץ ולא בשבייל ישראל. ומאהר דהויל כילוי שלא לצורר ישראל למה לא אמרין באמת דהויל מותר לישראל ליהנות בשעת ביעורו כמו הדין דשמן שריפה בבתי בניותו הנ"ל.

וראייה עוד קושיא עצומה (גם לדברי הקובץ שיעורים ציריך להתיישב בה) בספר תורה זרעים (עמ' קי) אהא דתנן כהן ששכר פרה מישראל לא יאכלנה ברשיני תרומה, והק' בספר הנ"ל דלמה לא יהא מותר להאכילה, הא הכהן נהנה מזוה, דהא מזונותיה עליו ומשתכר בהזה דמי מזונותיה, וכיון שי"ל שהכilio הוי לצורך הכהן כדי שלא יהיה צריך להוציא עוד מעות בעבור מזונותיה של הפרה, אין אישור לישראל ליהנות ג'ב ובמש"ב (וע"ש בספר הנ"ל מש"ב ביישוב קושיא זו, ונראה שגם לפי דבריו שם עדין צריך ביאור).

ונרא בביואר הענין באופן פשוט, שהנה לשון המקרא בפרשת קריח (במדבר יח ח) "וזידבר ה' אל אהרון ואני הנה נתתי לך את משמרות תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתי למשחה ولבניך עד עולם". והנה יlfyi מקרא זה הדין אישור בהנאה של כילוי לישראל וכן שהבאתי למעלה. ואיב נראת בגדר האיסור دقין שביל מוצות תרומה הוא להיות נתונה לכהן

ויבמות הנ"ל) דהיכא שיש שם כהן בבייחכ"ג מותר, "דנר לאחד נר למאה", וככארה בונת הת' הוא دقין שהכהן נהנה מהשמן ול"צ להוסיף בשבייל הישראל עוד דמותר (וכען הדין בהל' שבת, ע' בש"ע חלק או"ח רעו ובערוך השלחן שם) אבל באמת יל"ע בזה טובה.

ועי' בקובץ שיעורים (פסחים אות קנה) שכבר עמד ע"ז, והק' דמ"מ כיון דהנהה של כילוי אסורה לישראל הוא נהנה מאיסורי הנהה, והוא אם ידליך נカリ שמן של ערלה יהא מותר לישראל משומם נר לאחד נר למאה. וע"ש שבת' לתרצ' דעתך לדגדור האיסור הוא שלא יהא הכilio בשבייל ישראל, והיכא דהכilio הוא בשבייל כהן אין אישור לישראל ליהנות. וככארה כבר מבואר מדברי רבינו דוד שם כיסוד זה, וזו': "...הואיל וכל אותה הנהה היא צריכה בשבייל כהן... דומה להנהה שאינה של כילוי הויל ואינה כלויה בשבייל ישראל", וככארה מבואר כיסוד הנ"ל של הקובץ שיעורים שגדיר האיסור הוא הכilio לצורך ישראל.

אבל באמת נראה שעдин אין ביואר זה מספיק לנו בהבנת גדר אישור זה. שהרי ע"ש בקובץ שיעורים שהק' דלפי דבריו ראוי להיות שבכל שריפת תרומה טמאה יהא מותר לישראל ליהנות בשעת ביערו כיון דהכilio הוא בשבייל מוצות שריפה ולא בשבייל ישראל, וכן

בקובץ שיעורים למס' פסחים אותן נח). **וע"פ** היסוד הנ"ל יש לבאר היטב טעם הדין של המשנה שאין הכהן יכול להאכיל הבהמה של ישראל בכרשני תרומה, שהרי **ע"פ** שבודאי נהנה הכהן: נמי ע"י זה, יש לחלק בין ב' סוגיה הנאה: א) היכא שננה מגוף הדבר, כגון באכילה או הסקה לצורך אוור או לבשל וכדו'. ב) היכא דכא משתרשי ליה, ר"ל שאינו נהנה מגוף הדבר אלא שננה מהא שלא צריך לחסר את עצמו (ע"י חולין דף קלא, וגיטין דף מד. גבי מי שאנסו בית המלך גורנו, דאי הוא מחמת חובה שהיה לו על ישראל, שחיבר היישרל לעשר מושוםDKא משתרשי ליה, ופי' רשי' "הרini נהנה מהם שפורה חובה להקל לענין עישור חייב במעשר" וכור' ע"ש). וממילא י"ל דהא דילפין מקריא שגם הנהנת הכהן מתרומה היא בכלל יסוד דיני מצות תרומה וחול דין ד"ל ר' נתתים" בזה, וזה דוקא כשהנהנה הכהן הנהנה של בילוי מגוף התרומה, שאז חול בחפצא של התרומה קיום דין של בילוי התרומה במצותה, אבל היכא שננה הכהן רק מושוםDKא משתרשי ליה ומשתכר בזה דמי מזונות, אין בזה קיומם מצות תרומה בחפצא, וממילא הוא אסור לשירותם להנאה של בילוי מגוף התרומה. (ובמוקום אחר הרוחבת הדריבור קצר בחילוק בין ב' אופני הנהנה בנוגע לסוגיא החמורה של יש שבח עצים בפתח ובסתוגיא דזה וזה גורם במס' פסחים דף כב: ובעז"ה רצוני להוציאו לאור אף את זה בס"ד).

במצותה, וחידש לנו הקרה שבשתי תרומות הכתוב בדבר, וגם בתרומה טמאה חל הדין בחפצא של התרומה של "לך נתתים", דהיינו שיש דין בחפצא של התרומה שטעונה נתינה לכחן לקיום מצותה, מAMILא לפינן שאסור לישראל ליהנות ממנה באופן שסותר ו מבטל הענין של "לך נתתים", דהיינו הנהנה של כלוי. ומובואר היטב לפ"ז שככל היכא שקיים הדין תרומה במצותה להכהן, שוב אין איסור כלל לישראל ליהנות ממנה.

וזהו עומק הביאור בדברי התוס' ורבנו דוד הנ"ל, דהיכא שהדרlik שמן של תרומה טמאה בשביב כהן, שיכול ישראל ליהנות ממנו מושום נר לאחד נר למאה, ר"ל דכיוון שקיים הדין תרומה במצותה בחפצא של התרומה ע"י שהדרlik לצורך הכהן, שוב אין הנהנה של היישרל סתירה להדין "לך נתתים" ומותר לו ליהנות.

ולפ"ז מובואר בפשיות הטעם שלא שייכא סברה זו גבי שריפת תרומה טמאה וגביה שריפת חמץ של תרומה בערב פסח, דاع"ג דהכilio הוא בשביב מצות שריפה, מ"מ כיון שלא נתקיים בזה הדין תרומה במצותה ולא הוי קיום של לך נתתים בחפצא של תרומה, הוי בילוי שלא בתורת מצות תרומה ואסורה. (ובאמת סברא זו ברירה לי היטב עד כדי כך דהו פלא בעניין שלא כת' הג"ר אלחנן זצ"ל הי"ד עפ"ז לישב קושיתו, וע"ע

הערות קצירות בעניין המתעסק בתקיעת שופר

שמייעה, שלא צריך לשמעו כל התקיעה כדי לצאת המוצה וטגי בשמייעת שיעור התקעה בלבד אפי' ללא תחילת, אבל מ"מ צריך חפצא של קול שופר של מצואה, ולענין החפצא של הקול צריך להיות קול שלם של מצואה, עם תחיללה וסתף, אף שלענין מצות שמייעה לא צריך לשמעו הכל ויצא בשמייעת חלק מהתקעה בלבד, ורק לשמעו השער אין כאן קול שלם של מצואה וחסר בחפצא של התקעה של מצואה, אבל היכא שיש קול שלם אלא שיש מי ששמע רך מקצת ממנו בשיעור התקעה, בזה שפיר יצא, שלענין מצות שמייעה לא בעין תחיללה וסתף, ולכארה ביאור זה פשוט הוא והכרח לפרש כן כדי להבין הגמ', אבל באמת יש להוסיף ע"ז עוד.

עי' בהמשך הגמ' שמקשה על שיטת הרבה (שמעו סוף התקעה ללא תחילת התקעה יצא) מהמשנה דתנן התוקע לתוך הבור... אם קול הברחה שמע לא יצא, ואמאי "לייפוק בתחילת התקעה מקמי דלעירבב קלא". ועי' בח"ר הרמב"ן (לעיל כו). שתמה ע"ז, שהרי דילמא לית בה

א) עי' בסוגיא במס' ר"ה (דף ב痴). שהביא מימרא של רביה במ"י ששמע מקצת התקעה בבור ומיקצת התקעה על שפת הבור שיצא, אבל מיקצת התקעה קודם שיעללה עמוד השחר ומיקצת התקעה לאחר שיעללה עמוד השחר לא יצא, ובתחלת הסוגיא איתא שהחילוק הוא שהתם "לילה לאו זמן חיובא הוא כלל, הכא בור מקום חיובא הוא לאותם העומדים בבור", ולכארה ליל"ע בביאור החילוק בזה, שהרי מ"מ בלא מי שעומד על שפת הבור לא שמע בתחלת התקעה, וכן איתא להדייה בהמשך הגמ' שיש להוכיח מדין זה שס"ל לרבה שמעו סוף התקעה בלא תחילת התקעה יצא, וא"כ מה בכך אם תחילת התקעה הויל שלא בזמן חיובא בין שוף סוף לא בעין תחילת התקעה כלל ואפשר לצאת בשמייעת סוף התקעה לבד.

ונראה שモוכח מזה שבאמת יש ב' דין' בגדיר מצות שופר בר"ה, עצם מצות שמייעת קול השופר, ויש עוד דין בעצם החפצא של קול שופר של מצואה, דהיינו הוא שס"ל לרבה (בתחלת הסוגיא עכ"פ) שיועצא בשמייעת סוף התקעה בלבד ללא תחילת התקעה וזה רק לענין מצות

ב"ז. וכן נראה להדיא מלשון הרשב"א שכת' בזה"ל "ומשםו דתקיעה כולה שיעור תקיעה אית לה, ואע"פ שהוא לא יכול לכוין לכולתו מ"מ התוקע שיעור תקיעה לתקיעת מצוה תקע...". ע"ש.

ג) ולמסקנא הסכימו הרשב"א והrittenbaum עם הרמב"ן שבמקצתת תקיעה לא יצא, וצריך לשמעו תחילת וסוף דוקא. ועי' בטור (או"ח תפ"ז) שהביא ב' דעות בזה להלכה, ובאמת יל"ע בדבריו, שמתחלת הביא סתום דהיכא ששמעו שיעור תקיעת יצא אפי' לא שמע אלא הסוף, ואח"כ הביא בשם בעל העיטור אפי' אם יש במקצתת שיעור תקיעת לא יצא, ובאמת שיטת בעל העיטור הויא שיטת רובם בכולם של הראשונים. יותר מזה יל"ע בדבריו המחבר (שו"ע שם ג) שהביא נמי ב' דעות בזה אבל לא רק לעניין התוקע בתוך הבור, אלא אפי' לעניין מי ששמע מקצתת תקיעת שלא בחזיב, דהיינו קודם קודם שיעלתה עמוד השחר, ובזה נמי הביא שי"א שיצא אם שמע בשיעור תקיעת בחזיב. ולכארה יל"ע טובא בזה שהרי לבארה מוכח מהסתוגיא הנ"ל אפי' לפי ההו"א לא יצא בזה, ובמו שהבאתי לעיל.

ד) ויל"ע עוד בדעת המחבר בדיין זה, שהרי בסימן תפ"ז כתב סתום שלא יצא בזה ואח"כ הביא שי"א שיצא, ובפשטות נראה שהעיקר להלכה הוא כהסתם, וב"כ המגן אברהם והגר"א שם.

שיעור מיקמי עירובוב. וע"ש שת"י ב' אופנים, או לשון המשנה משמעו שאפי' שמע שיעור תקעה קודם לא יצא, או שקים לו דלא מיירבב כלל בברורות אלא למאן דמאיריך טובא ותקע בהו, וכוננה אחת לב' תירוצים אלו, שוגם בהו"א א"א לפרש שיצא בשמיית מקצתת התקיעת פחות מכשיעו, ולעלם בעין לשמעו שיעור תקעה, אלא סdad"א דלא בעין לשמעו כל הקול וסגי במקצתת הקול. ולמסק' אמררי" שבעין דוקא לשמעו כל התקיעת עם תחילת וסוף.

אבל עי' בח' הרשב"א והrittenbaum שהביאו עוד פי' בזה, שסdad"א דיצא במקצתת תקיעת בין דאייך הו' שעת חיבורו לאחררini, אפי' שאין במא ששמע בשיעור, "והיינו מקצתת תקיעת דקאמר, כלומר מקצת שיעור תקיעת" (לשון הריטב"א). ומובואר מדבריהם (בפירוש ההו"א עכ"פ) שגם בשיעור תקיעת לא הו' דין בחובת גברא לשמעו הקול שופר, ובאמת סגי בשמיית כל דין לצאת חובה זו, אלא דהו' דין בחפותה של הקול, ר"ל שבדי לקים החובת גברא צריך רק לשמעו חלק מתקיעת של מעוזה ולא צריך לשמעו תחילת וגם לא צריך לשמעו בשיעור תקיעת, אבל מ"מ צריך דליהו' קול שופר של מצווה בשיעור תקיעת עם תחילת וסוף כדי שתהייה חפצא של קול שופר, אע"פ שלענין הדין שמייה לא צריך לשמעו

שלא יצא בזה (בשיטת הר"ץ גאות), ע"ש שהאריך לפלפל בדיון זה ומש"כ לישיב שתירה זו.

אמנם באמת לכואורה לא צריך כלל לפלפל בחריפות, שהרי יש ליישוב דברי השו"ע באופן פשוט לכואורה, שהטעם של מ"ד שחולק על הר"ץ גאות וס"ל שידי התקיעה אחת יצא עכ"פ אע"פ שסוף התקיעה היתה על דעת לצאת התקיעה אחרת זהו משומשכוונה זו לצאת התקיעה אחרת לא כלום היא ולא חשיב במתעסך כלל, שהרי עכ"פ יש לו כוונה לצאת בתקיעת של מצעה ולא אמרי' שכונתו לסדר של תש"ת במקום תש"ת נחשבת במתעסך. וכן מבואר להדייא מלשון הריבט"א (ח' לדף לג') שחולק על הר"ץ גאות וכות' בזה"ל "דחתם דין הוא שיהיא בידו אחת מיהית, דחתם כולה התקיעה בכשרות מתחילה ועד סוף, שאין הכוונה מעלה ולא מօירד לפטול התקיעה אבל בהא שתחלתה במתעסך ובפטולות גמור אינו יוצא כלל בסיפא..." ע"ש שמבואר להדייא בחלוקת זה (ובאמת יל'ע לכואורה איך לא ס"ל להגן הגודול ר"ש קלוגר לתרץ על דרך זו).

אבל עי' בסימן תק"צ (סעיף ו') שבת' המחבר: "אם האריך בתקיעה אחרונה של תש"ת ובשביל הראשונה של תש"ת לא עלתה לו אלא בשביל התקיעה אחת, ויא שאפי' בשビル אחת לא עלתה לו", והנה ה"א בזה הוא שיטת הר"ץ גאות (הובאו דבריו בכל הראשונים), והטעם בזה ממשום שעריך שתהא כל התקיעה לכוננת אותה התקיעה, וסוף התקיעה זו כיון דהוי בשビル התקיעה ראשונה של תש"ת, חשיב במתעסך בסוף התקיעת, ונמצא שאין לתקיעה ראשונה סוף ולא לתקיעת אחרונה ראש, וכיון שלא שמע סוף התקיעת באופן שיכול לצאת בה (כיון דהוי במתעסך), לא יצא בתקיעת זו.

ועי' בחכמת שלמה על השו"ע שם (להג"ר שלמה קלוגר) שהקשה בדברי השו"ע סתרי אהדרי, דלעיל בסימן תקפ"ז הביא בשיטה דלא יצא בששמע תחילת ללא סוף סתום, ואח"כ בשם י"א שיצא בכח"ג, ובסימן תק"צ הביא סתום שיצא בתקיעת שהאריך בה עכ"פ שלא שמע סוף התקיעת באופן שיכול לצאת בה, ואח"כ בשם י"א כתוב

בעניין שליח נעשה עד

VIDOU NAMI MES"C HAOR SHMAH (HAL' GIROSHIN
B T) BEBI'OR UNIN ZEH DM'DR SH'SL AIIN
SHELIKH NEUSAH UD HINNO MASHOM DS'SL
DHASHLIKH NEUSAH CGOFO SHL HAMSLACH WLA
RK SHAFPAULAH SHL SHELIKH MATHIHSAT AL
HMSLACH U"SH.

ולענ"ד לכאורה אין ביאור זה מספיק,
שהרי בודאי יש לחזור בוגדר
הדין דשלוחו של אדם כמותו אי השlichah
נעשה CGOFO SHL HAMSLACH MMASH, A'D
SRAK AMROI' SHAHMUSAH SHL SHELIKH
MATHIHSAT AL HAMSLACH ABEL C'Z HOA RK
BNOGU L'MEUSAH SHAHSLICH UOSHA
BESHLIHOTU SHL HAMSLACH. WFSOT HOA
SHA'IN SHOM ZDR LOMER SHAHSLICH NEUSAH
CGOFO SHL HAMSLACH API' LEUNINIM SHA'INIM
BCALL HSHLIHOT, O'C HAH BEUNINNO BIYON
SHA'IN HADROT UL HMEUSAH BCALL
HSHLIHOT LCA'ORAH WRK HMEUSAH UZMAH
HOI BCALL HSHLIHOT, AIIN MKOM LOMER
SGEM LEUNIN HADROT UL HMEUSAH NEUSAH
SHLICH BGOFPO SHL HAMSLACH.

ויל"ע עוד בעניין זה בדברי הרמב"ם
(אישות ג טז) שהביא להלכה
הדין שהשליח נעשה עד, וויל" השליח
נעשה עד, לפיכך אם עשה שניים שלוחין
לקידש לו אשה וחלבו וקדשו אותה הן

יע' בסוגיא בפרק האיש מקדש (מס' קידושין דף מג) דמבוואר שיש פלוגתא לדינא אי אמרוי' שליח נעשה עד (ר"ל שככל להצטרף השlichah עם עד להיות שניים או אם שנייהם שלוחים היו ביחיד שניהם מיודים בדבר, רשי' שם), רב אמר שליח נעשה עד "אלומי קא מאלימנא לAMILITIAH", דברי רבי שילא אמרוי אי שליח נעשה עד "ב'יוון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הויל' בגופיה" ע"ש, ולכאורה ייל"ע טובא בסברה זו "דזהויל' בגופיה", שהרי סברה זו דשלוחו של אדם כמותו והוא רק לעניין המעשה שנעשה בשליחות המשלח, אבל בנוגע לעניינים אחרים שאינם בכלל עצם המעשה פשוט הוא דלא هو כמותו המשלח, כגון אם עשה שליח לקידש את אחותו של השlichah בשביבו פשוט הוא שיכול השlich הקידש את אחותו בשליחות של זה המשלח ולא אמרוי' "דזהויל' בגופיה".

וכן ע' באבני מלואים (לה א) שהק' עוד בעין זה, דהא בעל דבר גופיה היכא דנסתליך מגרמת ממון יכול להheid (כמובואר במס' ב"ב מב) וא"כ ה'ג' זה דזהויל' בגופיה כיון דאין בו נגיעה ממון למה לא יכול להheid (ע"ש באבני מלואים מש"ב לפרש בזה, ויל"ע ולידון בדבריו הרבה לכאורה).

הטעם בחילוק זה, וכן תמה הט"ז שם ס'ק ט, ז"ל "דלא ידענא סברא לחילך בין שני שלוחים במקום שני עדים ובין שליח א' במקום אחד".

זהנה ידוע שיש ב' מיני שליחות, גדר א' של שליחות הוא שיבול השליח לעשות המעשה بعد המשלח וככל המעשה וחלות שיחול ע"י המעשה מתייחס אל המשלח ואפשר שגם השליח נעשה בגופו של המשלח (וכמש"ב האור שמחה הנ"ל), אבל עכ"ז עצם "שם מעשה" לא נתחדש ע"י הדין שליחות, כגון היכא שעשה א' שליח לKNOWNות החפץ, עצם שם מעשה הקניין שיר' גבי השליח אף' אי לא היו השליח של פלוני, ונתחדש ע"י השליחות רק הא שמתיחס המעשה של השליח למשלח.

ויש עוד גדר ב' של שליחות כגון גבי גיטין וקידושין שלא רק שמתיחס המעשה של השליח למשלח אלא שככל עצם "שם מעשה" נתחדש ע"י הדין שליחות, ובאופן כזו יש מסורת כח מהמשלח לשילוח על עצם השליחות, כגון בירושין שرك הבעל יכול לגרש את אשתו ובכך הוא עושה את השליחות הרא"ש הוא מוסר לו שיר' אצלו השם הדין שליח שיש לו שיר' אצלו השם מעשה גירושין (ובכיה לשמעו דבראים ברורים בזה מפה קדוש של מ"ר הג"מ טברסקי זצ"ל, ע"י בח"י הגרא"ש ש Kapoor קונטרס בעניין שליחות סימן י).

הן שלוחין והן הן עדי הקידושין ואין צריכין לקדשה לו בפני שנים אחרים". ומפשטות דבריו ה"ק, בזה נראה שדווקא היכא שעשה ב' שלוחין לקדש לו אשה אמרי' שהן הן שלוחין והן הן עדי הקידושין משומם שליח נעשה עד, אבל היכא שעשה רק שליח א' לקדש לו אשה לא אמרי' שליח זה יכול להצטרכ' עם אחר ולהיות הב' עדים על הקידושין. וככארה נראה נהרמ"ט הוציא את זה מהא דאיתא בסוף הסוגיא אמר רבא אמר ר' נחמן אמר לשנים צאו וקידשו לי את האשה הן הן שלוחין הן עדי... משמעו דוקא בשנים אמרי' דין זה. (וראיתי בספר מכתב מאליהו שער ו' סימן לא' שעד מילוי דיקוק לשון הרמב"ם בזה וכת' דלאו דוקא הוא, ע"ש).

ושוב ראייתי שכ"ב הדרישה (אה"ע קמא) בדעת הרא"ש. שהרי עי' בפסק הרא"ש (מס' גיטין ד ב) שבת' ע"פ היירושלי "עשה שליח לחוליך לה גטו... אין השליח ממש שנים שהרי הוא בא במקום הבעל". ובמס' קידושין (בסוגין) פסק הרא"ש שליח נעשה עד (ועי' בח"י הרשב"א למס' גיטין שם שחוליך עליו שם מטעם זה), ובכת' הדרישה "דייל דס"ל להרא"ש) דווקא היכא שעושה שנים לשוחחים, בהא אמרי' הן הן שלוחיו הן הן עדי אбел היכא שהשליח הוא ביחיד סבר הרא"ש דאין הוא עד אחד לצרף עם אחר...". ויל"ע בסבירה זו, דמה

ועי' באבני מילויים (מג' ו) שכת' שזהו דוקא בגו"ק ד"כ היבי דברי בונה לעדרים כמו בגו"ק דהאיש והאהשה צריכין שניהם בונה שייהיו הקידושין בעדרים והמקדש ללא עדדים שלא הוא קידושין כלל... ("ע"ש ועי' פתח תשובה אה"ע מג' יא). ולכארה מבוואר מג' ז' כמש"ב שהעדדים בגו"ק הוא בכלל עצם המעשה, دائית תימא הבי, והעדדים הוא רק בעניין צדדי וחוץ מהקידושין עצמן, מה כה יש לאיש ואשה לייחד פלוני ופלוני לעדרים ולסלק פלוני ופלוני מהעדות (או מי שהזיק את חברו או הרג את הנפש יכול לבוון שאין האנשים העומדים שם יכולם להיות העדרים בדבר).

והשתא שזכינו להבנה זו שגדיר דין שליחות בגו"ק הוא שהשליח מסר עצם כח המעשה לשלייח ועי"ז נתחדש השם מעשה מצד השליח, וגם שהעדדים על המעשה הם בכלל עצם החפツא של המעשה, ממילא מובן היטיב שיש צד לומר שאין שליח נעשה עד רהו"ל בגופיה, שאין הכוונה בזה שהשליח הוא בעל והו נוגע בדבר אלא שא"א ליהו איש א' בمكان האיש המקדש וגם במקומות א' מן העדרים, שהרי החפツא של מעשה הקידושין היא הנtinyה והאמירה של האיש עם קבלת הבטף של האשה והבעל הוא בפני עדדים, וכיון שהשליח הוא במקום בעל (אפי' לענין חולות שם מעשה) בנתינת כסף

ונראה שיש לחקר עוד בהא דברין עדדים לקיום הדבר גבי גיטין וקידושין אי הו רק בגין תנאי המערב את הקידושין ר"ל שאפי' היבא דליך עדרים ולא חל המעשה אין זה משום שיש חסרון בעצם המעשה אלא שיש דין שצורך לקיום הדבר כדי שיחול המעשה, א"ז י"ל שככל זמן דליך שם עדדים אין ע"ז שם מעשה גירושין או קידושין כלל, ועצם החפツא של מעשה הגירושין והקידושין כולל את העדרים שרוואים את המעשה.

ולכארה יש להזכיר שהעדדים בגו"ק והוא בכלל עצם החפツא של מעשה הקידושין מהא דמובואר בדברי קצת מהראשונים שצורך לייחד כדי הקידושין בשעת מעשה (אע"פ שלא בעין אתם עדי בקידושין כמובואר בגמ' קידושין דף מג'), دائית לא, בין דaicא פסולים או קרוביים ביניהם, עדות כולםبطلת, ועי' לשון הריתוב"א (קידושין מג). "... בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא אפי' ידעין דהכי קושטא דAMILתא שקידשה, אינה מקודשת בלבד עדות, ואין לקידושין קיום בלבד עדות...". ע"ש ובכל הראשונים והפוסקים דנו בדבריו הקידושין. ומבוואר שיש לכך לבורי הדבר במעשה הקידושין (ר"ל האיש והאהשה) לייחד עדדים ולאחר מכן כל שאר אנשים שרוואים את המעשה מלאהota בכל העדרים על הקידושין.

המכר אלא הוצאה הדבר מרשות לרשות זהה לא יצא מרשותו שהרי במקום בעליים עומד". וגם מזה מבואר להדייא ממש"ב, וכיון שלענין החפツא של המכירה צריך להיות א' בתורת המוכר וא' בתורת לוקח א"א הו' בתורת שניהם בכת אחת, וממילא ה"ה בגו"ק כיון שהעדים הם בכלל העצם החפツא של המעשה אין השיליח יכול להיות בתורת הבעל וגם בתורת עד בכת אחת.

ולפי כ"ז אפשר להסביר החלוקת בין היכא שהשליח הוא ביחיד (דלא אמרי שליח נעשה עד לשיטת הרמב"ם) להיכא שעשוה שנים לשלוחים (דאמרי חן שלוחין חן חן עד הקידושין), דמארח שביארנו שככל החטרון בשליח שרצו להיות א' מן העדים هو משומם שבנו גע למעשה הקידושין השליח הוא בגופו של הבעל, ורק שמדוברה שלו יהיה בולו בפני עדים, וכ"ז הו' בכלל מעשה הקידושין אפי' ראיית העדים, א"כ באופן שיש לבעל נאמנות של ב' עדים על הקידושין שלו או ל"צ כלל שנים אחרים לראות הקידושין. וידוע מש"ב הקצות החושן (קמא א) שבעצם אין חילוק בין עדות בממון לעדות גבי גו"ק ובשניהם בעין עדים לקיום הדבר, אלא שגביו ממון כיון דמהני הودאות בע"ד כמה עדים ה"ז נחשב כאילו יש שם עדים בשעת מעשה ע"ש (ובמ"א כתבתי

הקידושין, א"א שיהא שם גם בתורת עד, שהרי דין העד ודין המקדש והוא ב' דין נפרדים ש��יבכים להיות בא' בב' חלקים של מעשה א' של קידושין.

ויש להביא כמה דוגמאות לעניין זה: עי' בסוגיא במס' גיטין דף כד. שמדובר שאינו יכול לעשות האשה שליח להולכה להביא את גיטה עד דמיית למקום פלוני וכי מיטה למקום פלוני הו' שליח לקבלה וקבלי את גיטה, משומש "דא חורה שליחות אצל הבעל", והביא המאירי שי"מ "כלומר דבר שליח הולכה במקום בעל קאי, והרי אין הבעל יכול לעשות עצמו שליח לקבלה...". ע"ש. ונראה שכוננו לפ' על דרך מש"ב שציריך להיות א' בתורת הנוטן וא' בתורת מקבל במעשה גירושין, וא"א שאדם אחד הו' בתורת שנייהם כא'.

וע"ע במס' כתובות דף צח. דאיתא בסוגיא שלמנה ששםה עצמה לא עשתה ולא כלום, ר"ל ע"פ שיש כה לאלמנה למוכר מנכסי היהתומים כדי לגבות כתובתה אינה יכולה ליקח שדה היהתומים לעצמה בשוםת כתובתה. ופי' הר"ן (מו. מדפי הר"ק) "ומהא שמענן שאין השליח יכול לקנות לעצמו אפי' באותו דמים שהרשוווה הבעלים למכוון, לפי שכיוון שהוא שליח הרי הוא ביד הבעלים ולפיכך אינו יכול להקנות לעצמו, שאין

ובאמת יש לדיקק מעצם לשון הגם' כביאור זה, שהרי רב אמר שליח נעשה עד משום "אלומי קא מאלימנא", משמע שבעצם גם רב מודה לשרה זו דהו"ל בגופיה, אלא שכיוון שבכח"ג יש אלומות לעדרות כיון שב' העדרים הם עצמם עשו את המעשה, לא איכפת לנו אי הו"ל בגופיה, שהרי גם הבעל בעצמו אילו היה לו הדין של ב' עדים היה אפשר שיחול הקידושין ע"פ ראיתו בלבד. ובאמת יש להאריך ולപלפל בכמה עניינים בסוגיא זו ומה שנלע"ד כתבתי.

לכאר עניין זה ואכ"מ), וממיילא היבא שעושה שנים לשלוחים ע"פ שהם בגוףו של הבעל מ"מ יש להם הנאמנות על המעשה ותו ל"צ לשנים אחרים, משא"ב היבא שיש רק שליח א' שאינו נאמן על הקידושין (כיון דעתין שנים והמקדש בפני עד א' אין חוששין לקידושין) וצריך ב' עדים על הקידושין, באופן כזה אין השליח יכול להצטרכ' עם אחר, שכיוון שהוא במקום הבעל אין לו הכח להעיד על הקידושין בעצמו (שהרי הוא רק ע"א) וא"א לחול עליו דין הבעל וגם דין העדר כאחד ובמש"ב.

הערה בדין בית בקרקע

חומרה "משמעות דזוזי דובייני חשיבא כהלואה ופירי דאכיל הווא שבר מעותיו, אבל נתן קרקע לרבייה מלוה איננו רבייה של תורה", ולכוארה מבואר להධיא שלא בדברי התוס' הנ"ל, שאפי' אם ההלואה הווי מעות, אם הריבית הויא קרקע, מותר מן התורה, ע"ש.

ולכוארה שיטת הר"ן מובנת היטב, דהיינו שקרקע נתמעטה מאיסור רבייה איננו עובר מה"ת היכא שהרבית הוויא קרקע. אבל ייל"ע בשיטת התוס' לכוארה דמה איכפת לו מה שנתן בעצם ההלואה, הרוי המיעוט דקרקע חול בדין רבייה ונתחייב הלואה تحت מעות רבבית, ומה בכר שההלואה היתה בקרקע. ושוב ראייתי שכבר עמד ע"ז הבית מאיר (קסא א) וז"ל "אבל תימא לי הא כלל ופרט נאמר גבי הלואה דכתיב לא תשיך נשך כל דבר, וא"כ יותר מהראוי לדרישת הכלל ופרט על נתינת דבר הריבית, דבשלמא גבי המילוה נאמר הלאו על מה שנutan בהלואה דכתיב את הספר לא תנתן לו בנשך, אבל גבי הלואה דכתיב לא תשיך, דהינו לא תנתן דבר שהוא נושך אחרך, וע"ז קאי הדרישה מה דלא יתן, וא"כ אדרבה נמיעיט קרקע דרשאי ליתן بعد הלואת כספ...". מבואר מדבריו שיש חילוק בגדר

א) עי' בסוגיא ריש פרק איזהו נשך דambilaur דילפין מקרא שירiac האיסור רבייה בין בכף ובין באוכל, ואיתא בגמ' שם (דף סא). מנין לרבות כל דבר ת"ל נשך כל דבר אשר ישך ע"ש. ועי' בתוס' (שם ובכתובות דף מו), שפי' דין רבייה בקרקע (ע"ש שפי' דילפין מכלל פרט וכל שודוקא דבר המטלטל וגופו ממון שירiac ביה רבית, לאפוקי קרקעות שאין מטלlein ופחות משווה פרוטה שאין ממו), וכ"ב הרא"ש והר"ן, וכן ס"ל לרשב"א במסכת דבוריו. אבל עי' בח"י הריטב"א שהביא בשם רבותיו שחולקים ע"ז ע"ש.
והנה בין הראשונים שסביר שאין רבייה בקרקע יש פלוגתא בינה איררי, עי' בתוס' שהק' מהסוגיא במס' ערביין (לא). דאיתא הtam גבי בתיה ערי חומה דרבית הוא אלא שהتورה התירתו, ולכוארה מוכח דשפир שירiac האיסור רבייה גם לגביה קרקע, וע"ש שתיי "התם הלואה מעות על הקרקע אבל קרקע בקרקע אפשר דשיiri מן התורה", ומובואר שהיכא שנutan מעות בהלואה דחווי רבייה מן התורה אף אם הריבית הוא קרקע והוא דעתם עדין רבית.
אבל עי' בר"ן (מס' כתובות דף טז: מדפי הריב"ף) שתמי' הא דגבי בתיה ערי

הקרן בלבד עם הריבית, והוא גופא הגדר של איסור רבית להוסיף ולכלול בתור החוב יותר ממה שקיבל הלווה מהמלואה העיקרי, ומ"מ התוספת שנתחייב הלווה הוויא בכלל החפツא של החוב. ולפ"ז מובנת הطيب שיטת התוס' דבעין שבכלל החוב הויל קרקע כדי להיות בכלל המיעוט, וכיון שהחפツא של האיסור ה"ה כל החוב, דהינו הקרן והרבית, בעין שהכל הויל קרקע להיות בכלל ההיתר.

ב) והנה עי' בסוגיא בדף סא: דא"ר אלעזר רבית קוצעה יוצאה בדיין (וכן פסק הרמב"ם מלוחה וא', וש"ע יוד' סימן כסא סעיף ח), ויל"ע בגדר דין זה, ובפרט לפי מש"כ בעצם גדר ויסוד דין רבית שהתוספותה הוויא בכלל עצם ההתחייבות בעברו המועות שקיבל הלווה בהלוואה. ואין כאן ב' עניינים, הקרן והרבית, אלא הכל הויל בכלל חפツא א', וא"כ ייל"ע בגדר החוב להחויר רק החלק הרבית שבו, שהרי באמצעות אין כאן ב' חלקים שונים. עי' בסוגיא (דף סב) שנחלקו התנאים לעניין חיוב מלוקות בהלואת רבית, דת"ק סבר שנחביב ור' נחמייה ור'א"י פוטרין "מן פנוי שיש בין קום עשה", ונחלקו הראשונים בפירוש הסוגיא.

(ויעדין) ציריך לבאר עניין זה עוד, וכונתי היהתה לכתוב עוד בעניין זה, וביעודה אשלים בל' נדר).

האיסור רבית בין המלווה להלווה, שאה"ג גבי המלווה חל האיסור בעצם ההלוואה אבל גבי הלווה חל האיסור בדמי הרבית (ויש לו ראייה להה מדויק נפלא בלשון הקרא), וכיון שהאיסור בלא הלווה חל בדמי הרבית, ומקרה זה גופא ילפין המיעוט דקרקע מוכח שהמייעוט הויל ברבית, ויל"ע בשיטת התוס' וכמ"כ.

ויל"ע עוד בשיטת התוס', דῆמה שכת' "אבל קרקע בקרע אפשר לשדיין מן התורה", מבואר לכואורה שודוקא בכח"ג שההלוואה הויל קרקע וגם הרבית הויל קרקע הוא דמותר מה"ת, אבל נתן מעות בהלוואה או בדמי הרבית, בזה אסור מה"ת, ויל"ע בזה, דῆמה נפשך אי חל המיעוט ברבית לא חל בהלוואה ואי חל בהלוואה לא חל ברבית (וכמו מבואר בדברי הבית מאיר הנ"ל) ואיך ילפין שודוקא היכא שהכל (ה haloah והרבית) הויל קרקע הוא דמותר.

ואולי, ייל' בביואר העניין ע"פ מש"כ הברכת שמואל (מס' קידושין סימן ד אות ד) בשם הנר"ח הלווי זע"ל בגדר עצם החלות חיוב רבית, ויל"ד אדם אחד התנה עם חבירו לשלם לו بعد סלע שני סלעים נעשה בן גוף החיבור", וכמוadam משך א' מטלטי' נתחייב גברא לשלם תשולם החפץ שנתחייב ע"י גמור המקחת, ע"ש. מבואר שאין בזה ב' חלקים נפרדים, א' של קרן וא' של רבית, אלא שיש חפツא א' של החוב, ובכלל זה הויל