

על הפרשה

משפטים

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

46254625M@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (כא, א).

אמרו חז"ל (רבה ל, יט) כל התורה תלויה במשפט, לכך נתן הקדוש ברוך הוא דינין אחר עשרת הדברות. וכן אמרו חז"ל (שם, א) העוז של ממ"ה הקדוש ברוך הוא והוא אוהב את המשפט ונתנו לישראל שהם אוהביו.

הרי שהתורה מחשיבה כל כך את המשפטים, ולפי המובן הפשוט שלנו תוכן המשפטים ונושאייהם המה סכסוכי בני אדם, מריבות שבין איש לרעהו, מזיק וכו'. ולכאורה מהי החשיבות הגדולה בלימוד דינים אלו, ומדוע רוממתם התורה עד שתלתה הכל במשפט.

ביאר זאת הגאון ר' שלמה הרכבי זצ"ל (משגיח ישיבת גרודנא) בעמקות גדולה. שהנה התורה תלתה את המשפטים אצל כלל ישראל, אבל אצל אומות העולם נאמר "זמשפטים בל ידעום". וביאור הדבר הוא, שמשפטי כל האומות נוצרו בשביל תיקון המדינה, בשביל סידור היחס בין איש לחבירו, לראות ולדאוג שלא יבלע איש את רעהו, ולהחזיק שיהיה שלום בין האנשים, ולמטרה זו נעשו ונוצרו משפטיהם, ועל ידי שידע האדם שאם יזיק לחבירו יקבל עונש מסוים על כך, זה ירתיע אותו מלפעול נגדו.

אבל משפטי התורה שונים לגמרי, ואין מטרתם להפחיד את האדם על ידי העונשים שלא יעשה נזק לחבירו, אלא העונשים באים רק לתאר ולברר לאדם את גודל הפגם והחסרון וכי ראוי לבוא על המעשה עונש גדול, אבל המניעה מן העבירה והחטא צריכה לבוא מתוך הכרה פנימית שמתעלה נפש האדם, על ידי שלומד את המשפטים, ומהכרתו הפנימית במעלת חברו. ואין הסיבה לשמירה מפני פחד העונש, או מפני האנדרלמוסיא שתבוא לעולם אם כל אחד ירצח את חבירו, אלא צריך שיהיה בלבו קול פנימי שמצוהו ומזהירו שלא לפגום בכבוד חברו, שלא לזלזל בממון חברו, לעשות חסד עם חברו.

ואם נכיר בזה הרי משפטים אלו נושאייהם ברוממות הנפש והכרה בגדלות האדם.

והמתבונן בדיני התורה בדרישה וחקירה ברוצח ושאר מחויבי מיתת ב"ד, שאין ממייתים אותם בלא התראה וכו', עד שאמרו שב"ד שהורגים אחת לשבעים שנה נקראת קטלנית, ולכאורה היכן הוא תיקון המדינה ממשפטים כאלו? אלא ביאור הדבר הוא, שמשפטי ישראל אינם בנויים עבור תיקון המדינה אלא כדי לרומם את האדם למדרגות גבוהות בהשגת מהי גדלות האדם, ולא רק להימנע מסכסוכים ומריבות. [החזו"א (אגרות ג, פב) אף כתב את יסוד הדברים האלו, וביאר שמהקושי ההלכתי להרוג את הרוצח גם יש להתבונן וללמוד את העוול בהריגת אדם, ועיקר הדינים נכתבו כדי לפעול את פעולתם המוסרית יותר מאשר הממשית].

דוגמא נוספת יש להביא מחיוב הגנב בטביחה ומכירה בד' וה', וחלוקים בזה גניבת שור ושה. ואמרו חז"ל ("ב"ק עט, ב) בא וראה כמה גדול כבוד הבריות, שור שהלך ברגליו חמשה, שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה. והעיר הסבא מקלם זצ"ל, שהרי מדברים כאן אודות גנב, ולכאורה

בעינינו הוא שפל ונבזה, ואם נשאלהו אם הוא מרגיש בזיון בנשיאת השה על כתפו, ישיב לנו שאינו חושב על כך כי בטוח הוא שאף אחד לא רואה את מעשה הגניבה, ואף אם מרגיש כך הרי הוא גרם זאת לעצמו ומדוע יש להתחשב בכך. אלא שמטרת התורה ללמדנו עד כמה גדול כבוד הבריות, ואם התורה למרות הכל התחשבה עם הגנב, יש ללמוד מכאן עד כמה צריך האדם להזהר בכבוד חברו, וודאי שלא לבזותו.

הרי יש כאן ציור לרוממות הנפש המושגת על ידי העיון וההתבוננות במשפטים ועונשי החטאים, וזה נמסר רק לעם ישראל, אבל לאומות העולם המשפטים המה רק תקנות להימנע על ידם ממחלוקות וריבות - "משפטים בל ידעום".

"והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע" (כא, ו).

כתב רש"י, אמר רבי יוחנן בן זכאי, און זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב, תרצע. ואם מוכר עצמו, און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים, והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע.

עורר המשגיר ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, שהתורה לא תובעת את הגנב על עצם מעשה הגניבה, אלא על מה שלא שמעה און מה שנאמר בסיני לא תגנוב, כי שמיעת הר סיני היא הרפואה למכתו, וכיון שלא נוטל את התרופה תרצע און.

וכמו שביאר הרמב"ן בשם הרמב"ם את הפסוק "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" (שמות כ, יז), שבעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד, בא האלקים עכשיו כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון. והיא היא התרופה לכל הנסיונות, שעל ידי שיזכור מעמד נורא זה יוכל להתגבר על כל הקשיים.

ומשום כך אנו מחוייבים תמיד לחיות עם זכרון של מעמד הר סיני, ויש להתבונן איך נראה אצלנו זכרון זה.

והביא בשם הסבא מקלם זצ"ל שהמשיל זאת לתינוק קטן שאמו מלמדתו לומר תודה, וכי יש באמירת קטן שייכות להודאה אמיתית, הלא אין זה רק אמירה גרידא מן השפה ולחוץ, וכן זכירת מעמד הר סיני יש להיזהר שלא יהיה מן השפה ולחוץ, כי אנחנו יודעים ממעמד הר סיני כבר בהיותנו קטנים, ועם ידיעה שטחית מהקטנות, עמה אנו נשארים כל החיים, ולכן יש להוסיף ולהתבונן בזה ולהוסיף בכח הציור שיתן לזה חיות שהדברים יהיו נגד עינינו ממש.

"ומכה אביו ואמו מות יומת" (כא, טו).

ואף לענין מקלל אביו ואמו נאמר מות יומת. אולם לגבי המכה כתב רש"י שמיתתו בחנק, ואילו מקלל מיתתו בסקילה.

עורר על כך הסבא מקלם זצ"ל, שלכאורה יש להבין, הרי סקילה חמורה מחנק, וא"כ הדין נותן שעונש מכה אביו ואמו יהיה יותר חמור מעונש המקלל, כי הלא הקללה היא רק דיבור, ויתכן שאדם בכעסו יחטא בלשונו, אך להכאב דרוש מעשה בידים, ואיך עונשה יותר קל.

אלא ביאור הדבר הוא, כי המקלל אביו מורה על חסרון של יראת שמים, כיון שיודע שפיו ולשונו הפקר ויתכן שיכשל בעוון זה, לכן היה צריך לעשות גדרים שלא יגיע לידי כך, כי הירא האמיתי חושש שמא יכשל בחטא ועושה גדרים וסייגים שלא יגיע בחטא, וכיון שחטא על כרחק שחסרה לו יראת שמים. אבל ההכאה אף שהיא בעצמה יותר חמורה, אין לו לחשוש כ"כ שמא יגיע לידי כך, ולכך אין הוכחה מהמעשה לפגימה ביראת שמים, ומפני כך עונשו יותר קל.

"עין תחת עין" (כא, כד).

יסוד עמוק במשפטי התורה כתב החזו"א (אגרות ג, פב) וז"ל: כאשר נתבונן במבט חצוני על פי התורה, מצינו אמצעי יקר להרגל מדות הטובות בכל העם, על פי שימת חק ללמד לכל העם את תורתה משפטים והעונשים של כל עוול. בעוסק הנער בעונשי העוול, יוטע בלבו את תועבת העוול, ואת החוב להתרחק ממנו. ועל פי זה עיקר שימת העונשים יעשו את פרי פעולתם לנקיון המדות, כי בשררת העונש הגדול על העוול, יכה שרש בכל לב העם לגעל את הדבר ההיא ולחשבה ולזרא, מלבד יראת העונש.

ועל פי כל אלה הדבר פשוט שחק עונש נפש להרוג נפש, ממעט את הרציחה ומקיים הרבה נפשות, ולעומת זה כשיהיה החק קל לרוצח, יכה שרש להקל בלב העם וחניכיו את עוול רוצח נפש, בראותו שאין החק מתעניין בזה כל כך, וימצא בספר החוקים למקרה קל ערך.

ומצינו שיותר יעשה החק את פעולתו המוסרית מאשר יעשה את כונתו הממשית. ואמרנו שנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה וכו', ומה נפלא הדבר להחמיר בעיקר המשפט, ולגדור באופני הדרישה והחקירה והוצאת הדבר לפעולות, וגם זה פועל על מדת המוסריי, שהריגת הנפש צריך כ"ג שנהדרין וכל הפרטים הנפלאים הדרושים.

ויתכן בזה ענין "עין תחת עין", כי הכוונה ללמד את העונש לטעת בלב העם העוול, ולכוונה הזאת נכון לומר בסגנון נמרץ, וכאשר יאמר ה' ית' שראוי לכתוב בתורה על המשחית עין רעהו - עין תחת עין - הפועל הרבה על רגש אנושי.

"רק שבתו יתן ורפא ירפא" (כא, יט).

אמרנו חז"ל (ב"ק פה, א) תנא דבי רבי ישמעאל, ורפא ירפא, מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות.

כתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל בענין הנהגה עם רופא.

דרכי היא, כפי שקבלתי מרבתי, לא להרבות בדברים עם רופא. כל מצבי זה הוא אצלי אופן של בע"כ. אין ביכלתי להכיר, ועוד גם להאמין בהרופא. ולא מחמת אמונתי הרבה בהשי"ת, ואשר אמנם גם זה כבר היה מתאים בעדי, יאה וגם נאה כבר להגדיל האמונה, אלא פשוט מחמת כי הלא רואים בעליל כי אין לאל ידם לעזור בכלום, ואם כן די והותר בהביקור הרופא לבד, די אשר הולכים ומחקים נמוסי העולם, אבל לכל הפחות אצל הרופא גופא הלא אין

צריכים להסכל רב סכלות, ולהדמות כאלו הם הם העוזרים. השי"ת ישלח רפואתו הטובה ע"י איש פלוני.

"ורפא ירפא" (כא, יט).

כתב הרמב"ן (ויקרא כו, יא) "כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים וכו'. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו.

וזו היא כונתם באמרם "ורפא ירפא" מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא וכו' אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

אבל הרמב"ם (פירוש המשניות פסחים ד, י) לכאורה סבר שיטה אחרת, שכתב לבאר מהו "ספר רפואות", וז"ל: "היה ספר שהיה בו סדר רפואות במה שאין מן הדין להתרפות בו, כגון מה שמדמין בעלי "הטלסמאות" שאם עושין "טלסם" בסדר מסוים מועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה מדברים האסורים, ומחברו לא חברו אלא על דרך הלימוד בטבעי המציאות לא כדי להשתמש במשהו ממה שנכלל בו, וזה מותר כמו שיתבאר לך שדברים שהזהיר ה' מלעשותם מותר ללמדם ולדעת אותם, כי ה' אמר לא תלמד לעשות ובא בקבלה אבל אתה למד להבין ולהורות. וכאשר קלקלו בני אדם ונתרפאו בו גנזו וכו'.

ולא הארכת לי לדבר בענין זה אלא מפני ששמעתי וגם פירשו לי ששלמה חבר ספר רפואות שאם חלה אדם באיזו מחלה שהיא פנה אליו ועשה כמו שהוא אומר ומתרפא, וראה חזקיה שלא היו בני אדם בוטחים בה' במחלותיהם אלא על ספר הרפואות, עמד וגנזו. ומלבד אפסות דבר זה ומה שיש בו מן ההזיות, הנה ייחסו לחזקיה ולסיעתו שהודו לו סכלות שאין ליחס דוגמתה אלא לגרועים שבהמון. ולפי דמיונם המשובש והמטופש אם רעב אדם ופנה אל הלחם ואכלו שמתרפא מאותו הצער הגדול בלי ספק, האם נאמר שהסיר בטחונו מה', והוי שוטים יאמר להם, כי כמו שאני מודה לה' בעת האוכל שהמציא לי דבר להסיר רעבונני ולהחיותני ולקיימני, כך נודה לו על שהמציא רפואה המרפאה את מחלתי כשאתמש בה".

ולכאורה יש כאן מחלוקת בענין הרפואה, שהרמב"ן סבר שדורש ה' לא ידרוש ברופא, ואילו הרמב"ם סבר שכמו אדם שרעב יכול לאכול לחם כך החולה צריך לילך ולהתרפאות, וזהו רצון ה' ויש להודות לה' שברא את הרפואות.

אמנם המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל ביאר שהראשונים לא נחלקו אלא כל אחד מדבר על

מדרגה אחרת. והמדרגה העליונה היא שמבחין האדם בכל מקריו ובכל אשר סובב אותו את הנהגת ה' יתברך, והוא יפנה בכל אשר הוא צריך רק אל ה' כי הוא מקור הכל, ובמדרגה זו אף אם יחלה אין לו לפנות לרופאים אלא ילך לנביא לשאול מה ה' דורש ממנו כדי לתקן את אשר עיוות. ואדם כזה אם ילך לרופא זה מראה כאילו מנסה לעקוף את רצון ה', ולהתרפא בלי לתקן את השורש הפנימי שגרם למחלה.

והרמב"ם דיבר על המדרגה התחתונה שבה מבחין האדם בסיבות טבעיות (ולדוגמא שמברר מאין מקור המחלה וכדו'), ולכן אף הקב"ה מסתיר את הנהגתו ממנו, ומנהיגו באמצעות סיבות טבעיות, ואדם כזה ודאי שצריך להתפלל לה' שירפאהו וכן להודות על הרפואות הטבעיות שה' המציא לחליו.

ואדם במדרגה כזו אם מונע את עצמו מרפואה משום שחושש לאמצעים טבעיים, עליו כותב הרמב"ם שדעתו קלה ומשובשת, כי עבודת האדם צריכה להיות כפי מדרגתו, ואם מתנהג במדרגה עליונה אשר לא מתאימה למצבו, א"כ עבודתו אינה אמיתית וזהו שיבוש. ורק בזמן שהיו ישראל במדרגת נסים גלויים והשיגו את דרכי ה' בהירות שלמה, אז היתה הרפואה בדרך רוחנית, וכשבאו נגעים על האדם מיד היה הולך לכהן שיסגירנו ועל ידי כך יחזור בתשובה.

"וכי יפתח איש בור" (כא, לג).

פעם ראה אחד מבחורי ישיבת סלבודקה פיסת נייר על הריצפה בישיבה והתכופף להרימה, בחשבו כי מדובר ב"שמות" הטעונים גניזה, אולם כשנוכח לדעת שפיסת הנייר הכילה דבר חולין השליכה שוב לארץ.

הבחין **הסבא מסלבודקה זצ"ל** בהתנהגותו של הבחור, קראו אליו והוכיחו, היאך אתה מעז לעשות כן והלא אתה מזיק ברשות הרבים וכורה בור להכשיל בני אדם.

תמה הבחור, וכי מה זה שייך לכריית בור ברשות הרבים. הסביר לו הסבא, "בור" אין זה דוקא אם אתה מניח מכשול ותקלה שחברך עלול ליהרג או להינזק, אלא אף אם אתה מאלץ מישהו להתכופף ולהרים את הנייר הזה הינך "מזיק", וכמו שאתה חשבת שהנייר הזה "שמות", כמו כן עלול לחשוב הבא אחריו, ולכן אתה מזיקו שאתה מאלצו להתכופף ולהרים את הנייר שלא לצורך.

"חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה" (כא, לז)

מובא בב"ק (ע"ט ע"ב), שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן (שגנב משלם כפל וד' וה' וגזלן רק קרן), אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת (גנב בא בסתר ומפחד רק מהבריות ולכן מחמירים עליו שלא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, אולם גזלן בא בפרהסיא ומראה דאינו מפחד כלל).

והנה בברכות (כ"ח ע"ב) מובא, שכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו, ובירך אותם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו, עד כאן. אמר להם ולואי, תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם.

מעיר על זה הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל בספרו דרכי מוסר, הלא תלמידיו של ר' יוחנן בן זכאי היו בודאי קדושי עליון, והם צריכים לברכה שיהיה להם מורא שמים כמורא בשר ודם, וכאן לגבי גנב אומר ר' יוחנן בן זכאי שהוא נענש על זה שלא הגיע למדרגה זו, והלא מסתבר שהוא איש פשוט והיאך יבוא למדרגה גדולה כזו.

ורואים מזה לימוד גדול לכל אחד ואחד, מאחר שאפ"ל מהגנב דורשת התורה מדוע לא הגיע למדרגת תלמידי ר' יוחנן בן זכאי, ואינו יכול לפטור את עצמו ולומר, איך אפשר לדרוש ממני מדרגה גבוהה כזו אחרי שאני עומד במדרגה פחותה כזאת שאני גנב. כי כל אדם בכל מצב שהוא נמצא יכול להגיע למדרגות גדולות.

ואם מגנב דורשת התורה מעלות גדולות, א"כ כמה דורשת התורה מעלות עליונות מאנשים ישרים, שיהיה להם רגש של יראת שמים אמיתית.

"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש וגו' אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (כב, ו-ז).

דקדק הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל, הנה פרשה זו נאמרה בשומר חינם שפטור על הגניבה, ואצלו נאמר "ונקרב בעל הבית אל האלהים", ואילו אצל שומר שכר נאמר "שבועת ה' תהיה בין שניהם". ויש לתמוה על כך, שהרי לכאורה השומר חינם הוא בעל בית בעמיו, עשיר ונאמן, המסכים לשמור בביתו המוגן את חפציו היקרים של העני, והשומר שכר הוא רועה עני השומר את צאן בעל הבית העשיר בשכרו, ואם כן השומר חינם הנאמן והמכובד ראוי שיאמר עליו ששבועת ה' תהיה עמו, שהוא נמצא במעלתה ובמדרגתה, שהרי לישבע בה' היא מצוה גדולה, ואין משיבועין מי שחשוד לשקר, מה שאין כן אותו רועה הוא צריך להתעלות ולהתקרב לה' כדי לישבע, וראוי בו שיכתב ונקרב אל האלקים.

אלא שהתורה ביקשה ללמדנו שלא לעשות הכללות, ושלא נשפוט למראה עינינו, ויתכן שהרועה הוא חסיד גמור, ודוקא אותו רועה עני עומד תמיד לפני ה' ומצוי בדרגה של את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע, ומתקיים בו המקרא של שבועת ה' בין שניהם בלא הכנה נוספת, ודוקא אותו בעל בית נכבד ומהוגן, איש פשוט הוא באמת, ועליו להתעלות בשבועתו, ורק על ידה יתקרב אל האלקים.

"אם כסף תלוה את עמי את העני עמך" (כב, כד).

וכתב רש"י "את העני עמך - הוי מסתכל בעצמך כאילו אתה עני".

מספרים על רב אחד שהתרגש מאוד מסבלה ועונויה של אשה יולדת מוטלת בביתה האפל והקר, החורף היה כבד וקשה מאוד, ובבית היולדת אין עצים לחמם הבית, ואין אוכל להחיות

את נפשה, והנה הלך הרב ודפק על ביתו של עשיר אחד, והשעה כבר אחרי חצות הלילה, והעשיר כבר ישן על מיטתו, וכשמוע העשיר את הדפיקות לבש את בגדיו ויצא אל הרב החוצה, אז התחיל הרב להתאונן ולהתרגש על אודות האשה העניה היולדת האומללה, וכמובן שביקש סכום הגון להצלת העניה.

הגביר ביקש מהרב שיכנס לבית, סירב הרב עד שהבטיחו הגביר סכום הגון, וכשנכנס הרב, שאלו הגביר על מה ולמה לא רצה מקודם להכנס אל הבית? ענה לו הרב, התכוונתי שתטעום מעט את טעם הקור הקשה, וטעם היסורין של היולדת העלובה, ומתוך הרגשת הצער של הקור תתנדב ערה כראוי כהוראת התורה "את העני עמך".

מה מאוד צריכים אנו להתלטש בהרגשה זאת ולהיות חדורים בצער הזולת שהעני יהיה "עמך" ממש.

"אם כסף תלוה את עמי" (כב, כד).

החפץ חיים זצ"ל (אהבת חסד ב, ח) האריך לבאר את הסיבות שאנשים מבטלים עצמם ממצות הלואה, ואחת הסיבות היא מחמת יראה, שאינו בטוח בעניו וירא שמא לא ישלם לו. והאריך לבאר שצריך לקחת ממנו משכון, ואף אם אינו רוצה ליקח משכון, אין לו עבור כך להתבטל ממצוה זו.

והוסיף, שאם אינו יודע בעצמו אם מפחד להלוות מפני שאולי לא יחזיר לו או שהיא רק עצת היצר, יש לכך עצה נכונה, שיתבונן בעצמו אלו היה מרויח מההלואה הזו, כגון שהיה נותן לו ריבית על ההלואה, האם היה מסכים להלוות לו בכזה אופן, ואם היה מסכים ע"כ שבאמת הוא סומך ומאמין בו, שהרי בשביל ריוח של כמה פרוטות הוא אינו חושש על איבוד ממונו, אלא שכיון שאין לו הנאה גשמית מההלואה לכן היצר מכניס בלבו חשש רחוק זה.

"כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (כב, כו).

הגר"ש פינקוס זצ"ל למד מכאן יסוד גדול בענין עבודת התפילה.

שהנה כשבאה על אדם איזה צרה ח"ו, הוא רץ מזה לזה, הולך לקבל ברכות מצדיקים, ואם יש לו חולה בביתו, הוא הולך מרופא לרופא וכו', ובנוסף גם מתפלל ומבקש כחלק מחובת השתדלותו, והריהו כעני המחזר על הפתחים, שמחפש עזרה מכמה מקורות שונים, וכל אחד חייב ליתן לו רק דבר מועט. וכן הוא בתפילה, כיון שעוסק בכל מיני צורות של השתדלות, ובכללם גם ניגש לתפילה ונושא עיניו למרום, הרי שנותנים לו מתנה מועטת.

אבל אם הבעל הבית יודע שאין לעני למי לפנות, והעני פונה וסומך רק עליו, ודאי יתן לו את כל מבוקשו, שהרי בלעדיו הוא ימות, ואיך ישיב פניו ריקם.

וזו גם הדרגה שצריכה להיות בתפילה, שתהיה בהתבטלות גמורה, שרק הוא מלך מלכי המלכים יכול לבטל את הגזירה, ואין אחר שיושיע אותו.

וזה נלמד מתפילת היתום והאלמנה, שכיון שאין להם למי לפנות אלא רק להקב"ה, לכן "ושמעתי כי חנן אני".

וכן כל אדם צריך שיעשה את עצמו כאלמנה ויתום, שאין לו למי לפנות זולתי אל השי"ת, ואז אין ספק שהקב"ה יענה לתפילתו.

"לא תשא שמע שוא" (כג, א).

וכתב רש"י, שהוא אזהרה אף על איסור לשון הרע.

הגאון ר' אליעזר קאהאן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק) עמד על דברי הגמ' (שבת לא, א) שבשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר.

ויש להבין, כי כל השאלות הן שאלות שתלויות באדם, אבל שאלת "הבנת דבר מתוך דבר" זו שאלה שלכאורה אינה תלויה באדם, וכי לכל אדם יש את הכלים להבין וללמוד דבר מתוך דבר.

אלא שכאן מגלים לנו חז"ל, כי כל אדם מחונן במעלה גדולה זו, וההוכחה על זה, כי בגשמיות במקום שיש לו נטיה כל שהיא, מיד הוא מחשב כל דבר אם יועיל עבורו ומה יפסיד, ועל האדם להשתמש בכח זה לעבודתו הרוחנית, ללמוד ולהבין ולחשב בכל דבר ודבר את תוצאותיו לטוב ולמוטב, ועל ידי כך יעלה בעבודתו.

וכתב מעשה נפלא מהחפץ חיים זצ"ל, שפעם הסב לסעודה עם אדם, והוא ביקש מעט מלח כדי לשים במרק. מיד אמר לו החפץ חיים שזה לשון הרע, מפני שמגלה שהמרק לא טוב. ובהשקפה הראשונה הוא תמוה האם זה איסור לשון הרע כלל, אבל כשהי האדם בנויים על היסוד של "הבנת דבר מתוך דבר" מיד הוא מרגיש ומבין שזה לשון הרע.

"אחרי רבים להטת" (כג, ב).

ידועה השאלה ששאל אחד מחכמי הגויים את **בעל ה"אורים ותומים"**, שהרי כתוב בתורה "אחרי רבים להטות" ואתם המעט מכל העמים, ואם כן למה שלא תקבלו את אמנותנו.

והשיב לו ה"תומים", כי דין רוב לא נאמר אלא בספק ולא בודאי, וכגון בתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, ונמצא בשר ואינו ניכר, אז הולכים אחר הרוב. אבל אם החתיכה ניכרת שהוא מהמיעוט לא יועיל רוב. וכן אנחנו, אין לנו ספק באמינות אמנותנו, ולא יוכל הרוב להעבירנו מדעתנו.

וכן כתב ליישב **החתם סופר** (תורת משה בפס' זה). והוסיף עוד תירוץ, כי אין כל האומות מאמינים בדבר אחד, רק לכל אחד לבדה אמונה בפני עצמה, ונגד כל אומה באמונתה, האומות האחרות המה רוב כנגדה ואין כאן רוב.

והגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל כתב ליישב באופן נוסף, שהאמונה בה' היא דבר פשוט ואף קטן יכול להבין זאת, אלא כשאדם משוחד בתאוות לבו, לא יכול להסכים ולקבל את האמונה,

כי חושיו מתנגדים לזאת המחשבה.

ופסוק זה "אחרי רבים להטות" כתבתו התורה אצל דיינים כשרים לדון, אבל אם יהיה רוב דיינים שהם משוחדים, ומיעוט שאינם משוחדים, ודאי שישמעו למיעוט.

וכיון שבעניני אמונה אי אפשר להכיר את האמת רק מי שאינו משוחד, והוא חפשי מתאוות עולם הזה, ואין בנמצאים בעולם כאלו אנשים רק אצל חכמי ישראל הקדושים כמלאכי אלקים, ואף אם היו באיזה זמן אנשים הנקיים מתאוות עוה"ז אצל חכמי האומות, הם מיעוט שבמיעוט מול חכמי ישראל שהיו אלפים ורבבות, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה יד, א) שהרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים.

והשאלה הזאת דומה למי שעובר על בית משתה יי"ש, ונמצאים שם מאה שיכורים המתגוללים באשפה, והם ישאלוהו הלא אנחנו מאה אנשים ואתה איש אחד, למה לא תעשה כמונו, וכן הדבר הזה, זולת חכמי ישראל כל העולם המה כשיכורים מתאוותיהם, וכמו שאמרו (אבות ו, ב) "אין לך בן חורין אל מי שעוסק בתורה", כי בלי עסק התורה אי אפשר לשום אדם להשתחרר מיצרו הרע המטה את שכלו לרצונותיו.

ואם כן מן הדין הזה בעצמו של אחרי רבים להטות, נלמד שאנו חייבים לשמוע לקבלתנו מחז"ל, אשר רק הם כשרים לדון בעניני אמונה, בהיות שכלם חפשי משום נטית רצון כל שהוא.

"כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו עזוב תעזוב עמו" (כג, ה).

אמרו חז"ל (בבא מציעא לב, ב), שאם יש חמור של אוהבו שצריך לפרוק ויש חמור של שונאו שצריך לטענו, יש מצוה לעזור לשונאו כדי לכוף את יצרו. והיינו, שצריך להתגבר על יצרו ולעזור לשונאו קודם לאוהבו.

ובפסחים (קיג, ב) מבואר, שאין הכוונה כאן על אדם ששונא את חבירו ללא סיבה, אלא ששונאו משום שראהו שעובר עבירה ויש מצוה לשונאו אותו.

והקשו התוס', שאם יש מצוה לשונאו אותו מדוע צריך לכוף את יצרו ולעזור לו. ותירצו, שכיון שהוא שונאו, גם חבירו שונא אותו וכמו שכתוב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ומתוך כך באים לידי שנאה גמורה ועל זה שייך כפיית היצר [שאף שתחילת השנאה היא מצוה, אבל יש תוספת של שנאה מפני שהשני שונא אותו].

למד מכאן **הסבא מסלבודקא זצ"ל** לימוד מבהיל, הרי האדם הזה חייב מן התורה לפרוק את משאו של חבירו משום עזוב תעזוב עמו, וגם משום צער בעלי חיים שהוא מדאורייתא, והנה נזדמן לו באותו מקום עוד אדם שיש לעזור לו לטעון את משאו, ואין בזה משום צער בעלי חיים, ומצות פריקה באמת עדיפה, והאדם הזה יודע בו בודאי שהוא רשע כי ראה בו דבר ערוה והוא חייב לשונא אותו.

ובכל זאת מכיון שיש חשש על יסוד הכלל כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ועלול להתערב בכוחותיו הפנימיים של נפשו משהו משנאה אישית לאותו רשע, נוסף על השנאה

שהוא מצווה עליה, ובגלל חשש זה נדחות כל המצוות שהוא חייב בהן, מצות הפריקה, שנאת הרשע וצער בעלי חיים, והוא חייב להיפנות דוקא לאותו רשע ולעזור לו לטעון את משאו. ולמה? כדי לעקור מתוך נפשו כל נטיה לאותה מידה רעה.

למדנו כמה התורה הזהירה על תיקון המידות שבעבורה נדחים כמה מן המצוות, ואף בשביל חשש שהוא שונא את חבריו יותר ממה שציוותה התורה ונכנס בשנאה זו גם כח רע פנימי נוסף על מצות התורה.

והגאון ר' איצ"ל בלזר זצ"ל למד מכאן, שאע"פ שיש איסור צער בעלי חיים, אמנם לצורך האדם כגון לאכילה וכדו' אין בזה איסור, ולכן אף לכוף את יצרו הוא צרכו, כדי לתקן את אישיותו ועצמיותו. וזה מלמדנו שכפיית היצר הוא הצורך העליון של האדם.

ועיין עוד בפירוש רש"י על הפסוק "אתה כוננת מישרים" (תהלים צט, ד) שכתב בשם התנחומא, "פשרה ושימת שלום בין אנשים כוננת באמרוך" "כי תראה חמור שונאך רובץ וגו', כי תפגע שור אויבך", ומי הוא שיראה את שונאו גומל לו חסד שלא ידבנו לבו לחבקו ולנשקו".

"כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו עזוב תעזוב עמו" (כג, ה).

בב"מ (ל"ב ע"ב) מבואר דאם יש חמור של אוהבו שצריך לפרוק ויש חמור של שונאו שצריך לטענו, יש מצוה לעזור לשונאו כדי לכוף את יצרו. והיינו שצריך להתגבר על יצריו ולעזור לשונאו קודם לאוהבו.

ובגמ' פסחים (ק"ג ע"ב) מבואר, דאין הכוונה כאן על אדם ששונא את חבריו ללא סיבה, אלא ששונאו משום שראהו שעובר עבירה ויש מצוה לשנוא אותו.

והקשו התוס' שם, שאם יש מצוה לשנוא אותו מדוע אמרו שהוא קודם כדי לכוף את יצרו. ותי' בתוס', שכיון שהוא שונאו, גם חבריו שונאו אותו וכמו שכתוב (במשלי כ"ז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ומתוך כך באים לידי שנאה גמורה ועל זה שייך כפיית היצר.

לומד מכאן **הסבא מסלבודקא זצ"ל** לימוד מבהיל, הרי האדם הזה חייב מן התורה לפרוק את משאו של חבריו משום עזוב תעזוב עמו, וגם משום צער בעלי חיים שהוא מדאורייתא, והנה נזדמן לו באותו מקום עוד אדם שיש לעזור לו לטעון את משאו, ואין בזה משום צער בעלי חיים, ומצות פריקה באמת עדיפה, והאדם הזה יודע בו בודאי שהוא רשע כי ראה בו דבר ערוה והוא חייב לשנוא אותו.

בכל זאת מכיון שיש חשש על יסוד הכלל כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ועלול להתערב בכוחותיו הפנימיים של נפשו משהו משנאה אישית לאותו רשע, נוסף על השנאה שהוא מצווה עליה, ובגלל חשש זה נדחות כל המצוות שהוא חייב בהן, מצות הפריקה, שנאת הרשע וצער בעלי חיים, והוא חייב להיפנות דוקא לאותו רשע ולעזור לו לטעון את משאו. ולמה? כדי לעקור מתוך נפשו כל נטיה לאותה מידה רעה.

למדנו כמה התורה הזהירה על תיקון המידות שבעבורה נדחים כמה מן המצוות, ואף בשביל חשש שהוא שונא את חבריו יותר ממה שציוותה התורה ונכנס בשנאה זו גם כח רע פנימי נוסף

על מצות התורה.

"ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים" (כג, ט).

תוכחה חריפה כתב בעל ה"פלא יועץ" (ערך גר) על אהבת ישראל, "ולאו דוקא גר צדק, דאטו יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא, וזיל בתר טעמא דכתיב ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים, הרי בהדייא דקרא משתעי על מי שהוא גר בארץ נכריה בלי ריע ואח, ואין לו מכיר ורוחו נמוכה ולבו נשבר ונדכה, ראוי לרחם עליו ולקרבו ולהיות עמו אוהב וריע ולעוזרו ולתומכו בכל הבא בידו, ובזה מקיים מצוה רבה זו.

וביותר יגדל המצוה הזאת על אשכנזי ההולך בין הספרדים או ספרדי בין האשכנזים וכדומה, שגם לשון אין להם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו, והם מתדכאים הרבה שאין יכולים להגיד צערם ולהראות ערכם, כי יש ג"כ בעלי תורה, אבל אין להם פה לדבר ומסוה, הבושה על פניהם, ואין להם מצח להרים ראש. על אלו ראוי לרחם ביותר ולמצוה רבה תחשב, לא כאשר יש רבים מעמי הארץ אומרים שהספרדי ילך אצל ספרדים ואשכנזי אצל אשכנזים וכל מין ירחם על מינו כאילו אנו שני אומות ח"ו, בודאי שהאומר כך חרף מערכות אלקים חיים, כי חרפה היא לנו בני ישראל גוי אחד בארץ שנפרד איש מאחיו, כי כולנו בני איש אחד נחנו, א-ל אחד לכולנו אב אחד לכלנו תורה אחת ומשפט אחד, ולמה נבגוד איש באחיו, ואם הלשונויות לארצות הם מחולקים מה בכך, ומה בין ספרדי לאשכנזי או שאר לשונות, חלילה לעשות שום חילוק, אדרבא יגדל החיוב לרחם ולסייע למי שהוא מלשון אחר מטעם מצות אהבת הגר כדבר האמור, והמרחם מרחמין עליו מן השמים".

"ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימך" (כג, כה).

יש להתבונן מדוע התחיל הכתוב בלשון רבים וסיים בלשון יחיד.

ביאר זאת המשגיח ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, שהנה על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים. והעבודה זו עבודת הקרבנות, אבל היום שבעוונותינו חרב בית המקדש העבודה היא בתפילה שהיא העבודה שבלב, ואדם צריך להקריב את לבו לה'.

ויש אדם שמתפלל בלב מועט ויש שנותן את כל לבו, וכל אחד זוכה לקבל לפי מדת התקרבותו לה', כי זה מהות הקרבן שמתקרב על ידו לה'.

ולכן פתח הפסוק בלשון רבים "ועבדתם את ה' אלקיכם", כי רבים הם המתפללים והעובדים עבודת ה', אבל הקב"ה בודק כל תפילה עד היכן הגיע האדם במדת אמונתו בדברים אשר הוא מוציא מפיו, ולפי זה הוא מברך "את לחמך ואת מימך" של כל יחיד ויחיד.

"ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (כד, י).

וכתב רש"י, היא היתה לפניו (דמות לבינה) בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל, שהיו

משועבדים במעשה לבנים.

אמר הגאון ר' אברהם יפה'ן זצ"ל, כמה יש להתפעל מזה שבמראה הגדול שהשיגו ישראל בסיני כשנתגלה להם השכינה, ראו למטה ממנה אך לבינה אחת פשוטה זכר לצערן של ישראל. לא ארמונות פאר והיכלי מלכים, אך לא מגדלים רמים מקושטים ראו שם. כל עמל אנוש לא עשה רושם במקום נשגב זה, רק הלבנים בהן עבדו ישראל, שעל ידם נצרפו והוכשרו ליציאת מצרים ומתן תורה.

עלינו לשנן תמיד, שגם יצירות פאר הכי גדולות אין עושים שום רושם למעלה, כל ההישגים של העולם הזה אין להם שום קיום. בשמים מתחשבים רק בתוכן פנימי של כל דבר ולא במראה החיצוני.

כמה נורא המעשה המובא בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ד), שרבי חמא בר חנינה ורבי הושעיא רבה הלכו לטייל בבתי כנסיות בלוד. אמר ר' חמא בר חנינה לר' הושעיא, כמה ממון שיקעו אבותי כאן, אמר ליה כמה נפשות שיקעו אבותיך כאן. וכתב בקרבן העדה לבאר, שהיה ראוי לאבותיו של ר' חמא לפרנס עניים שילמדו תורה ולא יקפידו על הציור של בנין בית הכנסת, וכיון שהשקיע את כספו בבנין היפה של הבית כנסת היו עניים בני תורה שהיו מוכרחים לצאת ולהתפרנס וביטלו תורתם.

"ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (כד, י).

וכתב רש"י, היא היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל, שהיו משועבדים במעשה לבנים.

ביאר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, כי כל המדות הכתובות בתורה על הקב"ה אינם אלא ללמדנו להיות מתדמים אליו יתברך. ויש להתבונן מכאן, שאפילו בתכלית החסד, כמו הקב"ה, היה כביכול צריך בעצמו לישא לבנה לזכור צרתן של ישראל. ולא די לאדם, ואפילו לבעל חסד במדרגה הכי גדולה, להיות מסתפק בהתבוננות וציורים שכליים בסבל צרתו של חברו, אלא מדת נושא בעול עם חברו היא, שישא בסבל חברו ממש, וירגיש את הצער בחושי הגופניים. וכמו שאמרה התורה על משה רבינו "וירא בסבלותם" (שמות ב, יא), ופירש רש"י שנתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם, והיינו שיש להתבונן ביסורים של השני, והראיה בלבד אינה מספיקה, אלא צריך לחוש את הצער ממש והוא על שישים את לבו על צרת חברו.

סוגיות ועיונים

קנין יד

ונותנו לה, כדי שתוכל לאחזו כולו בידה כשנתנו לה.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (רכא, כב) כתב לחשוש לדברי הירושלמי (גיטין ב, ג) שהסתפקו אם מועיל קנין מסירה בגט כמו שמועיל במקח וממכר, או שבגט כתוב ונתן בידה וצריך שיהא כולו בידה. וכתב, שהוא חידוש בעיני שלא נזכר הדין שצריך שלא יהא מקצת הגט יוצא מידה, ואף שקנתה כל הגט בהגבהה, מ"מ אין בידה, וצריכין לזהר בזה שאם הגט על קלף גדול ומצוי שלפעמים מקצת הגט למעלה מידה ואינו כולו בידה. וצ"ע לדינא.

ובפתחי תשובה (אבן העזר קלט, ד) האריך לבאר דין זה, והביא שכן כתב התורת גיטין. וכתב שפלא עליהם שלא הזכירו כלל את הרמ"א שכתב שהוא מנהג. וע"ע בערוך השולחן (קלו, ג-ו).

אמנם יש לומר שאין להוכיח מדברי רע"א לענין גט שסבר כדברי הנתיה"מ לענין קנין יד, שהרי דבריו הם על פי הירושלמי שלצד שאין מועיל קנין בגט צריך שיהא הכל בידה. ויש לומר שאין זה משום קנין אלא מצד מציאות של נתינה שיהיה בידה (וכמו שהאריך בענין זה הקצות החושן ר, ה.), ויתכן שבדין קנין יד לא סבר רע"א שצריך שיהיה הכל בתוך היד.

"אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם" (כב, ג). ומכאן למדו (ב"ק סה, א. ב"מ י, ב. ועוד) שאפשר לקנות בקנין יד.

וחידש בנתיבות המשפט (קצח, ג. רסח, ב) שקנין יד אינו קונה אלא את החלק המונח בתוך ידו ממש, אבל מה שיוצא לצדדים אינו קונה. אבל מה שיוצא מהחפץ לכוון למעלה מידו קונה משום אויר ידו, וכמו שחצר קונה אף באוירה [אבל אם הגביה את החפץ מן הארץ קונה הכל בקנין הגביה, ונחלקו הפוסקים אם צריך הגביה ג' טפחים או די בטפח אחד].

והביאו הביאור הלכה (שסו, ט) להלכה לענין קנין בעירוב חצירות שיש להקפיד שכל החפץ יהיה בתוך ידו.

ובאמרי בינה (קנינים, ו) הביא ראייה נגד דעת הנתיה"מ, ממה שלמדו קנין יד מהפסוק "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה", ואם נאמר שצריך שכל החפץ יהיה בידו, אם כן איך הגנב זוכה בשור ובשה, וכי מצינו שור ושה כל כך קטנים שיוכלו להיכנס בידו. ועל כרחק שאף אם מקצת מן החפץ בידו, כיון שיכול על ידי כך להחזיק את כל החפץ, זוכה אף במה שחוץ לידו.

ולענין גט כתב הרמ"א (אבן העזר קלו, א) שנוהגין שהבעל כופל הגט כמו אגרת,

האם יש מצוה להשאיל לחבירו חפצים?

השניה, אינם נחשבים כשואל החייב באונס אלא חיובם רק כדין שומר שכר, כיון שאין כל ההנאה של השואל משום שהמשאיל גם נהנה שבתמורה להסכמתו להשאיל הוא גם שאל מחבירו. ולכן פסק לגבי השאלת ספר תורה שאין השואל חייב באונסים.

אמנם הש"ך (ח"מ עב, כט) כתב, שכל פסקו של הר"ן מבוסס על דברי רב יוסף שמשום הנאת פרוטה לא נחשב לשואל אלא כשומר שכר, אולם רבה חולק על רב יוסף וסובר שאין זה גורם להיחשב כשומר שכר. (עיקר מחלוקתם היא (בב"ק נו, ב) לענין שומר אבידה האם נחשב כשומר חנים או כשומר שכר כיון שנפטר מליתן פת לענין).

ולכן סבר הש"ך, שהר"ן פסק להלכה כרב יוסף שמשום שפטור ליתן צדקה לעני אין כל הנאה של השואל ולכן אינו חייב באונסים. אמנם יש הרבה פוסקים שפסקו כרבה ולדבריו אף השואל ספר תורה חייב באונסים, ולכן פסק הש"ך שמשום ספיקא דידינא אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה.

וכן פסק רע"א על פי דברי הר"ן האלו (בהגהות על שו"ע או"ח, יד), שאם השאיל טלית לאביו אין אביו חייב באונסים, משום שמקיים מצות כיבוד אב בשאלה זו, ואין כל הנאה של אביו ולכן אינו חייב באונסים.

ג. ומעתה יש לומר, שאם נסבור שיש מצוה להשאיל לחבירו חפצים, אם כן מדוע

א. "אם כסף תלוה את עמי וגו'" (כב, כד). ומבואר שיש מצוה להלוות ממונו לאחרים. וכתב רש"י, שהתיבה "אם" בכל מקום היא רשות חוץ מג' מקומות, וכאן זה מג' מקומות שאינה רשות אלא מצוה.

ויש לדון האם יש מצוה גם בהשאלת חפצים או רק בהשאלת ממון (שהוא נקרא הלוואה כיון שאינו מחזיר את אותו הממון אלא משתמש בו).

ב. ודין השואל ידוע שחייב גם במקום שהחפץ נשבר או נאבד ואף באונס וכמבואר בפסוקים מפורשים. וטעם הדבר הוא, משום שכל ההנאה מהחפץ בזמן השאלה היא שלו ולכן הוא מתחייב להחזיר את החפץ ולא רק לשמרו, וההתחייבות שלו היא להשיב את החפץ בכל מצב לבעליו.

ולכן כתב בשו"ת הר"ן (יט) שאם אדם השאיל לחבירו ספר תורה אין השואל חייב באונס, כיון שהמשאיל מקיים מצוה בהשאלה זו, שמשתמשים לצורך מצוה בחפציו, ובשעה שהוא משאיל הוא נחשב כעוסק במצוה שפטור מן המצוה ומרויח שאינו צריך ליתן באותו זמן צדקה לעני ("פרוטה דרב יוסף") ולכן אין כל ההנאה של השואל בלבד, כיון שגם לו יש הנאה של ממון מהשאלה זו, ובמקום ששניהם נהנים מהשאלה אין זו שאלה המחייבת באונס.

והביא הר"ן ראיה לדבריו ממה שמבואר (ב"מ פא, א) שאם שנים השאילו זה לזה בתנאי שכל שאלה תלויה בשאלה

מקום לחלק בחיוב אונס בין עני לעשיר.
וכתב לתרץ באופן נפלא, שכל הפטור של השואל מאונס הוא משום סברת רב יוסף שהמשאיל מרויח ממון בשעה שמשאיל לו את החפץ, כיון שאם יבוא עני באותה שעה ויבקש ממנו צדקה הוא נפטור, ולכן זה נחשב שאין כל ההנאה לשואל אלא גם המשאיל נהנה שמרויח בזה ממון. אולם כשמשאיל לעני הרי מקיים כבר באותה שעה אף מצות צדקה שעושה עם העני, ושוב אי אפשר לומר שמרויח באותו זמן שנפטור באותה שעה ממצות צדקה, שהרי הוא מקיימה באותו זמן. וא"כ אף בעני השואל חפץ הוא חייב באונס כיון שכל ההנאה שלו.

(הוספה) ושוב מצאתי בפירוש הטור על הפסוק "לא תקום ולא תטור" (קדושים יט, יח) שכתב, "ומקשים, ולמה הזהירה תורה על השני בלאו אם לא ישאיל ועל הראשון שלא רצה להשאיל לא הזהירה. ומתרצים, כי הראשון שלא רצה להשאיל מחמת צרות העין שבו לא הקפידה תורה, שאינה מצוה על אדם להשאיל כליו אם אינו רוצה, אבל השני שאינו מניח מלהשאיל בשביל צרות עין אלא מחמתש נאה שהוא נוקם על זה הקפידה תורה. ויש מפרשים שהראשון עונשו מרובה ואין צריך להזהיר עליו, כדאמר (יומא יא, ב) דנגעים באים על צרי עין".

ונראה שב' התירועים נחלקו האם יש מצוה להשאיל חפצים או רק להלוות ממון.

השואל חייב באונסים בכל מקום והלא אין כל הנאה שלו שהרי המשאיל מקיים בזה מצוה של "אם כסף תלוה את עמי", וכמו שפסק הר"ן לגבי ספר תורה.

וכיון שהר"ן לא פסק את דבריו בכל השאלה אלא רק בספר תורה, וכן רע"א פסק כן רק במקום שמשאיל לאביו שמקיים בזה מצות כיבוד אב, אם כן מוכח שסברו שאין מקיים מצוה כשמשאיל לחבירו.

וכן כתב האור שמח (נדרים ו, טז). וכן כתב הפנים יפות, שאין מצוה מן התורה אלא להלוות ממון, אולם בחפץ שהוא מתקלקל על ידי שמשתמשים בו, בזה לא חייבה התורה להשאילו.

ד. ובספר אהבת חסד כתב (פרק א), "ודע עוד, דלא דוקא הלואת מעות דה"ה דמצוה להשאיל לו כליו ושאר חפציו כיוצא בזה, כי הכל ממדת החסד הוא שהקב"ה חפץ בו, כדכתיב כי חפץ חסד הוא, ובחסד כלול כל ענין שהאדם יכול להטיב בזה לחבירו וכו'". ושנה את משנתו אף לקמן (פרק כב) שהשאלת חפצים אינה רק מצד חסד. [וצריך לומר שמשום מצות חסד שהוא מצוה כללית לא נפטור מפרוטה דרב יוסף].

אולם כתב להעיר שם הח"ח (נתיב החסד, ז), שכל זה דוקא כשמשאיל לעשיר שאינו אלא מצד חסד, אבל כשמשאיל לעני ודאי שמקיים בזה גם מצות צדקה, וא"כ שוב קשה שהשואל העני יהיה פטור מאונסים כיון שאין כל הנאה שלו, שהרי המשאיל מקיים בזה מצות צדקה, והרי לא מצינו באף

חיוב אונסין בשאלה לדבר מצוה

שנאנס הספר מידו וראובן חייב להחזיר לו אותו ספר שהניח שמעון בידו למשכון".

ומבואר בדבריו שאם השואל מקיים מצוה בממונו של המשאל, נמצא שהמשאל פטור על ידי כך מלתת פרוטה לעני בשעת השאלה, ולכן אין השואל מתחייב כדין שואל אלא כדין שומר שכר, מפני שאין כל הנאה שלו.

[וכבר דייקו הפוסקים (נתה"מ עב, טז. וע"ע באור שמח נדרים ו, טז) מדבריו שבסתם שאלה אין המשאל מקיים מצוה, שהרי הר"ן כתב לפטרו רק אם השואל מקיים מצוה בממונו של המשאל ונמצא שהמשאל מקיים אף הוא מצוה על ידי כך, אבל בסתם שאלה אינו מקיים מצוה. ובפנים יפות (עה"ת, משפטים) ביאר שאף שבהלואה מקיים מצוה מן התורה, בשאלה אינו כן, כי בחפץ שהוא מתקלקל על ידי שמשתמשים בו לא חייבה התורה להשאילו. ובשו"ת אמרי יושר (א, מז) כתב טעם נוסף, שגם בהלואה אין חיוב להלוות רק אם המלוה בטוח במעותיו וכגון שנותן לו משכון (ע"ל בתוס' ב"מ פב, ב), אבל בשאלה אם יקח ממנו משכון יהיה פטור מצד שאלה בבעלים, כיון שהבעלים שומר לו על המשכון [כ"כ התומים (עב, יח) על נידון הר"ן שצ"ל שלא לקח משכון בשעת השאלה הספר שאל"כ ודאי פטור מצד בעליו עמו], וכיון שהשואל יפטר מאחריות לא חייבה אותו התורה בכך. ובאהבת חסד (פרק א. נתיב החסד, ז) ביאר בדרך מחודדת, שבעשיר אינו מקיים מצות צדקה אלא

שאלה: ראובן שאל עט משמעון שפתח גמ"ח מכשירי כתיבה מממונו עבור כתיבת חידושי תורה בלבד, ונאנסה העט מיד ראובן, האם ראובן חייב בתשלומין כדין כל שואל שחייב באונסין.

תשובה: כדי לברר שאלה זו כדינה, יש להקדים את חידושו של הר"ן (שו"ת, יט) לענין שאלת ספר לחבירו, וז"ל: "ראובן השאל לשמעון ספר אחד ושמעון הניח בידו ספר אחר להיות בידו משכון או זכרון כאשר נוהגים תמיד לעשות כן, ובאו גויים בביתם של ראובן ושמעון ושיללו אותם הספרים עם כל אשר להם, לימים החזירו לראובן הספר ההוא אשר הוא משכון בידו, ושמעון תובע אותו שיחזיר אליו ספרו ואם אולי ימצא הוא ג"כ ספרו יחזירנו לו כי לא בפשיעתו נאבד הספר, וראובן טוען כי כאשר יחזיר אליו שמעון ספרו יחזיר אליו הוא ג"כ הספר הזה, הדין עם מי וכו'. אלא שאני רואה בכאן טעם אחר לפטור שמעון, לפי שראובן כשהשאל לו ספרו מצוה עבד וכדאמרינן בפרק אלו מציאות (ב"מ כט, ב) מאי איריא ספר תורה אפילו כל מילי נמי, ואסיקנא ספר תורה איצטריכא ליה מהו דתימא ניחא ליה לאינש דליתעביד מצוה בממוניה קמ"ל, וכיון דמצוה קא עביד נמצא שאין כל הנאה של שואל שאף המשאל נהנה משום פרוטה דר' יוסף וכו' והוה ליה כהשאלני ואשאלך דהכא נמי אין כל הנאה של שואל, הילכך חזר שואל זה להיות שומר שכר, ולפיכך נראה לי ששמעון פטור כיון

כל ההנאה של השואל ואינו חייב באונסין, ונמצא שצדקו דברי הסמ"ע.

אמנם המחנה אפרים (שאלה, ג) הוסיף להקשות על הר"ן, שאין לומר את דברי רב יוסף בשואל, שהרי אין המשאיל עושה מצוה בשעה שמשאיל את הספר אלא רק בשעה שלומד חבירו בספרו, ולכן אם בא לפנינו עני בשעת השאלה אינו נפטר מליתן לו צדקה, ובשעה שחבירו לומד בספר כבר אינו עסוק במצוה וחייב ליתן צדקה, ולכן יש לחייב את השואל מצד שכל הנאה שלו, שהרי למשאיל אין כאן הנאה כלל.

ועוד הקשה, ששואל חייב באונסין אף אם אין כל הנאה שלו, שהרי הקשו (ב"מ צד, ב) איך שואל כל הנאה שלו והרי הוא צריך לזונה ולשמרה, ותירצו, שהיא אוכלת באגם ויש שומר בעיר ששומר את כל הבהמות ומפני כך אין לשואל אף הוצאה. ועוד אמרו, ששואל מתחייב באונסין אף אם כל הנאה שלו אלא אף אם רוב הנאה שלו. וא"כ לפי תירוץ זה אין מקום לדברי הר"ן, ואף שהמשאיל נהנה אבל עדיין השואל רוב הנאה שלו וחייב באונסין.

העולה מהדברים: שלענין שאלת עט לצורך כתיבת דברי תורה, לכאורה הדבר תלוי בדינו של הר"ן, שלר"ן פטור מאונסין, ולאחרונים שחלקו עליו יש לחייבו.

אמנם כתבו הקצות החושן (שם) והמחנה אפרים (שם) סברא נוספת לפטור שואל לדבר מצוה, עפ"י מה שהסתפקו (ב"מ צו, א) אם שאל את הבהמה לראות בה אם

מצות חסד [וצ"ל שבמצות חסד אינו נפטר מפרוטה דרב יוסף כי היא מצוה כללית], ובעני אם משאיל לו חפציו מקיים מצות צדקה, אבל אינו פטור מפרוטה דרב יוסף, כי הרי מקיים באותה השעה מצות צדקה ולא שייך לומר שהוא פטור ממצות צדקה].

והסמ"ע (חו"מ עב, כא) הביאו להלכה. [וכ"כ רע"א (הגהות לשו"ע או"ח, יד) שאם משאיל לאביו אין אביו חייב באונסין, משום שמקיים מצות כיבוד אב בשאלה זו, ואין כל הנאה של אביו, ויכול לטעון אביו קים לי כהר"ן]. אמנם הש"ך (ס"ק כט) הקשה עליו, שהר"ן שפסק כן הוא לשיטתו (בשבועות כה, א. מדפי הר"ף) שפסק הלכה כרב יוסף ששומר אבידה הוא כשומר שכר מפני הנאת פרוטה, אבל לפוסקים כרבה ששומר אבידה דינו כשומר חינוס א"כ אף שואל שמקיים מצוה בממונו של המשאיל דינו כשואל גמור וחייב באונסין, ולכן תמה על הסמ"ע שפסק בפשיטות הלכה כדברי הר"ן שחייב ראובן לחזיר את המשכון לשמעון, אלא כיון שהוא ספיקא דדינא והמוציא מחבירו עליו הראיה, אין ראובן חייב להחזיר לשמעון את הספרים הממושכנים בידו כיון שהוא מוחזק.

ובקצות החושן (עב, לד) כתב ליישב, שאע"ג שרבה סבר שאינו שומר שכר משום פרוטה זו, אבל ודאי שיש לו הנאה מקיום המצוה, ואף לשיטתו כתבו התוס' (ב"מ כט, א) שפטור מליתן לעני צדקה בשעה שמתעסק באבידה, אלא שאינו שומר שכר עבור כן כי אינו שכית, ואינו נחשב להנאת פרוטה, אבל סו"ס יש לו הנאה, ולכן כבר אין

חייב, ופירש רש"י, "שיהא נראה עשיר חשוב, ולא ימשכו בעלי בתים ידיהן ממנו

להקיפו באמנה ובאשראי", וצדדי הספק הם "ממונא בעינן והאיכא, או דלמא ממונא דאית ליה הנאה מיניה בעינן", ופירש רש"י, הנאה מיניה - שנהנה בבהמה עצמה. ונדון זה נשאר בספק בגמ'.
ונחלקו הראשונים בדין זה, מרש"י נראה שפירש שספק הגמ' הוא בדין חיוב אונסין בשואל, שכיון שאינו נהנה מעצם הדבר אינו חייב באונסין [ובמגיד משנה (שאלה ופקדון ב, ט) כתב שהצד לפטרו משום שלא שאל כדרך ששיילי אינשין], וכן ביאר הרא"ש (ה, א) שכיון שהבעיא לא איפשיטא אינו חייב מדין שואל, אולם הוסיף שאם יש לו הנאת שוה פרוטה חייב בגניבה ואבידה כדן שומר שכר הואיל ונהנה מהחפץ. אבל הרמב"ם (שאלה ופקדון ב, ט) פירש את ספיקת הגמ' רק על שאלה בבעלים, אבל באונסין הוא חייב. והטור (חו"מ, שמו) הביא רק את שיטת רש"י והרא"ש, ולכן כתב שאם תפס אין מוציאין מידו. וכן סתם בשו"ע (שם, י). והסמ"ע (טז) כתב שהמחבר סתם דבריו כדי לפרש בו איזה פירוש שנרצה, [אמנם במחנה אפרים הביא ראיות לשיטת הרמב"ם].

ולפי שיטת רש"י והרא"ש כתבו הקצה"ח והמחנ"א שכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו (להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו - רש"י ר"ה כח, א), א"כ אין הנאה לשואל מעצם ההשתמשות, ודינו כמו

שאלה ליראות בה שאינו חייב באונסין. והוסיף הקצה"ח, שאע"ג שלגבי מודר הנאה מחבירו פסק השו"ע (יו"ד רכא, יא). והוא עפ"י דברי הגהות מיימוניות) שאסור ליתן לחבירו ספר כדי ללמוד בו, ונראה מדין זה שאף אם לומד נקרא שנהנה מהספר, יש לחלק בין חיוב שואל למודר הנאה, וכפי שכתבו שם הש"ך והט"ז שכיון שספרים מתקלקלים ורגילים להשכיר, לכן אם נותן לו בחינם נחשב שנהנה מקבלת הספר, אבל לגבי שואל יש לומר שאם אינו נהנה מעצם השימוש יש לפטרו.

ובנתניבות המשפט (שם, יז) הקשה על הקצה"ח, שנעלמו ממנו דברי הט"ז (יו"ד רכא, מג) שכתב שאבל נאסר בתלמוד תורה כיון ששמחה היא לו, ותלמוד תורה ליהנות ניתן.

ובמשובב השיב הקצה"ח, שאדרבה מדברי ההגהות מיימוניות נראה כדבריו, שלא כתב שלמודר הנאה אסור לקבל את הספר משום הנאת הלימוד אלא מהנאה שמקבל את הספר בחינם, וע"כ ססבר שאומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו גבי תלמוד תורה, (ועי' בשו"ת אמרי יושר (ב, סח) שכתב לחלק בין הנאה לשמחה, והביא ראיה ממצות לולב שנאמר בו שמחה ונוהג בו הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו לגבי מודר הנאה וכדו').

וכבר ארווחא בבי מדרשא דברי האגלי טל (בהקדמה). וכבר כתב כן רבינו אברהם מן ההר (נדרים מג, א) שבמצוות תלמוד תורה התחדש שהנאה והשמחה הם חלק מקיום וצורת המצוה.

השואל נכנס תחתם להתחייב ולהפסיד, ולכן בשאלה ליראות בה יש צד לומר שאינו נחשב עומד תחת הבעלים, שהרי לבעלים יש זכות להשתמש בחפץ לעוד דברים, ואילו השואל יכול רק להיראות בו ולא להשתמש בו, ולכן יש צד לפטרו מאונסין, אבל אם החפץ אף אצל הבעלים עומד רק כדי ליראות בו, א"כ אף השואל עומד תחת הבעלים ממש, ויש לחייבו באונסין, כי כל עצם שימוש החפץ הוא רק כדי ליראות בו.

ויש (עי' הערות להגרי"ש אלישיב, ב"מ שם) שהביאו ראייה לכך מתמונה, שאין סברא לומר שאם השאיל לחבירו תמונה שיהיה פטור כיון שלא משתמשים בה אלא רק נהנים מראייתה, כיון שזה מהות החפץ שצורת ההשתמשות בו היא על ידי ראייה [וכן הוא בהשאלת מסך מחשב וכדו' שיש לחייבו לפי סברא זו].

ולפי זה כתבו לדחות את דברי הקצה"ח, שכיון שהספר עומד לבעלים אף לצורך לימוד, א"כ אף אצלו הוא חפץ רק כדי ליראות בו כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ובשעה שהשאילו נכנס השואל תחת הבעלים ממש וחייב באונסין.

העולה מהדברים: שבנידון של השאלת העט לכתיבת חידושי תורה, יש לחלק, שאם הבעלים יכול להשתמש בעט זו אף לצורך דברי חולין, ורק השאילה לצורך דברי תורה, א"כ שייך לומר את סברת הקצה"ח שכיון שאינו נהנה מהחפץ לכן פטור מאונסין, אבל אם הבעלים ייחד עט זו לצורך כתיבת חידושי תורה בלבד (וכמובא בספר חסידים (תתפח) שאחד עשה כן ושיבחו), וא"כ אף לו עצמו אסור להשתמש

ועוד יש להוסיף, ששיטת בעל המאור (ר"ה כח, א) שבמצוות דרבנן אין אומרים מצוות לאו ליהנות נתנו, ולכן כתב שהמודר הנאה מחבירו שמותר לתקוע לו בשופר של מצוה הוא דוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה, אבל בתקיעת חצוצרות של תענית אסור. ולדבריו יש לומר שכל דברי הקצה"ח לפטור משואל לדבר מצוה מצד שאלה ליראות בה כי מצוות לאו ליהנות ניתנו, הוא דוקא אם מקיים בחפץ ששאל מצוה דאורייתא, אבל אם שאל מחבירו חנוכיה וכדו' שמצוותו רק מדרבנן, יתחייב באונסין כי אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו ואין דינו כשאל ליראות בה.

העולה מהדברים: שבנדון של השאלת עט לכתיבת חידושי תורה הוא תלוי במחלוקת של הקצה"ח והנתה"מ, שלדעת הקצה"ח כיון שמשתמש לצורך מצוה דינו כשאלה ליראות בה ופטור מאונסין, ולדעת הנתה"מ יש לחייבו כיון שבתלמוד תורה נקרא שנהנה ודינו כשואל שחייב באונסין.

ויש להוסיף, שאף לדעת הקצה"ח יש לפטרו רק מחיוב אונסין, אבל אם העט נגנבה או נאבדה יש לחייבו, וכדברי הרא"ש (הנ"ל. והביאו הש"ך (ח"מ שמו, ו) להלכה) שדינו כשומר שכר כיון שנהנה מהחפץ, ורק בשואל התחדש הפטור של שאלה ליראות בה.

אמנם האור שמח (שאלה ופקדון ז, ד) ובשו"ת אמרי יושר (ב, סח) כתבו להשיג על הקצה"ח מטעם אחר, שטעם הדין שחייבה התורה את השואל באונסין הוא מפני שעומד תחת הבעלים, וכמו שהבעלים מפסיד את אונסי החפץ כמו כן

ויש להוסיף, שנידון זה שייך גם בהשאלת מחשב לצורך כתיבת חידושי תורה וכן בנגן שהשאלו לשמיעת דברי תורה, וכפי הצדדים המבוארים בענין השאלת עט.

בה לצורך דברי חול, יש לחייב את השואל באונסין וכסברת האור שמח, שבמקום שהחפץ עומד אף לבעלים רק כדי לראות בו, השואל נכנס תחת הבעלים וחייב באונסין.

בפסול רשע להעיד אם צריך הגדה בב"ד לפסלו

להצטרף להעיד עם הנרבע, והלא אם מעיד שהיה זה באונס א"כ הוא הכחשה בעדות שהרי הנרבע אומר שהיה זה לרצונו ועדותו בטלה, אלא ע"כ שמעיד שהיה זה לרצונו, וא"כ לדבריו העד השני שהוא הנרבע פסול לעדות שהרי הוא רשע ואין כאן שני עדים, והיאך הורגין את הרובע. אלא ע"כ שאף שבאמת עבר עבירה, מכל מקום לא נפסל לעדות עד שיעידו עליו שני עדים, וכיון שאין שנים שמעידין על רשעותו, יכול העד השני להצטרף עמו להרוג את הרובע.

אמנם הביא את דברי הראב"ן שפירש שהעד השני מעיד שרבעו סתם, ואם מעיד שרבעו לרצונו, א"כ מעיד שהעד הראשון רשע ואין כאן ב' עדים. ומדבריו נראה שסבר שאין צריך ב"ד כדי לפסלו לעדות, אלא פסול מחמת רשעו בלבד. אבל כתב שהראשונים לא כתבו לחלק מה מעיד השני, ומשמע שאף שמעיד שרבעו לרצונו אין העד הראשון נפסל בכך, כי צריך שיפסלוהו ע"פ ב' עדים.

וכן הביא את דברי החלקת מחוקק (אבן העזר קטו, כה) שאם אחד אומר שזינה עם אשת רעהו, ועוד עד מעיד כדבריו, נאמנים לפסול את האשה על בעלה (ומצד פלגינן דיבוריה

א. "אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס" (כג, א). ומכאן נלמד פסול של רשע להיות עד. וכ"כ הרמב"ם (עדות י, א). וכ"כ השו"ע (חו"מ לד, א).

ונחלקו הפוסקים באדם שיודע בעצמו שעבר עבירה שנפסל מחמתה לעדות, אבל אין עדים שראו שעבר את העבירה, האם מותר לו להעיד, או שהוא פסול שהרי הוא רשע.

והתומים כתב לחדש (פז, כז) שאינו נפסל אלא על ידי עדים, וביאר "דזה מכלל גזירת הכתוב דאין אדם נעשה רשע וחשוד כי אם בב' עדים שמוציאין אותו מחזקתו, וכל כמה דליכא עדים אין יוצא מחזקת כשרות, ואפילו אמת שעבר עבירה, מכל מקום לא נפסל כי אם בשני עדים שראוהו".

והביא ראייה לכך ממה שאמרו (סנהדרין ט, ב) שאם מעיד שפלוני רבעו לרצונו יכול להצטרף עם עוד עד לחייב את הרובע מיתה, ואף שאומר שהיה זה לרצונו, כיון שאין אדם משים עצמו רשע פלגינן דיבוריה ואין מאמינים לו שהיה זה לרצונו אלא רק שפלוני רבעו והורגים את הרובע על פיו. והקשה התומים, איך העד השני יכול

וכנ"ל). ואע"פ שלדברי העד השני העד הראשון פסול, מצטרפים שניהם יחד להעיד על האשה, כיון שהראשון אינו נפסל ע"פ עדותו של העד השני שהרי הוא רק עד אחד. ועל כרחק שסבר שאין רשע נפסל אלא בב' עדים, ואף אם ידוע שחבירו רשע מותר לו להעיד עמו.

ושנה את משנתו (אורים כה, ג) לגבי חיוב עדות, שאף שידוע שהוא רשע כיון שלא נפסל לעדות מחויב הוא לילך ולהעיד.

ב. וכן נקט החתם סופר (יו"ד, יא). והביא ראיה ממה שאמרו (שבועות לא, ב) ששבועת העדות נוהגת בשני עדים. והיינו שאם אמר לשני אנשים לבוא ולהעיד לטובתו, והם נשבעו שאינם יודעים לו שום עדות, ונמצאו שקרנים צריכים להביא קרבן שבועה. וזה דוקא שכפירתם היתה בתוך כדי דיבור אחד לחבירו, אבל אם היה הפסק ביניהם, הראשון חייב קרבן והשני פטור, כי לאחר שבועת הראשון שאינו יודע, נמצא שהעד השני רק עד אחד ואי אפשר להוציא ממון על פיו ואין מפסיד את הבעלים.

ולכאורה אם נאמר שרשע נפסל אפילו קודם שהעידו עליו בב"ד, א"כ מדוע העד השני חייב קרבן, והלא אם יודע שהעד הראשון דובר אמת ואינו יודע, א"כ הוא רק עד אחד ואינו יכול לחייב ממון ואינו מפסיד את הבעלים כלום במה שאינו מעיד (ובמשביע ע"א פטור מקרבן), ואם העד השני יודע שהעד הראשון נשבע לשקר, א"כ אף שיחזור ויודה ויעיד אסור לו להעיד עמו שהרי הוא פסול לעדות [והחת"ס סבר שאף

שחוזר משבועתו בתוך כדי דיבור ומעיד, כבר עבר על שבועת שוא. אמנם הקצות החושן (כה, ח) והדברי יחזקאל (כז) נקטו שאפשר לחזור אף משבועה, ואינה שבועת שוא. ולדבריהם אין רא' מסוג' זו שהרי אם יחזור ויעיד אינו רשע כלל]. אלא ע"כ שאף שהראשון שקרן בשבועתו אינו נפסל בכך כיון שצריך ב"ד שיפסלוהו, ולכן השני מחויב להעיד עמו.

ג. **והוסיף** החת"ס לבאר מה שאמרו (שבועות ל, ב) שעד שידוע בחבירו שהוא גזלן שאסור להצטרף עמו משום שנאמר "מדבר שקר תרחק", שצריך לומר שאין כוונת הגמ' לומר שאם הוא לבדו יודע שחבירו גזלן שאסור לו להעיד עמו, ואינו כן שהרי לא פסלוהו ב"ד ואינו נפסל בכך, אלא שידוע שב"ד פסל את חבירו משום גזלנות ולכן אסור לו להעיד עמו [וע"ע שהביא רא' מספיקם של חכמי בריסק (הובא בש"ך חו"מ לא, א) האם עדים שהכחישו זה את זה יכולים להצטרף לעדות אחרת, ואע"ג שאחד יודע שחבירו שקרן מותר לו להעיד עמו, כיון שאינו נפסל בב"ד].

ד. **אמנם** החוות יאיר (טו) סבר שמי שידוע על עצמו שעבר עבירה במזיד פסול הוא לעדות ואסור לו להעיד. והביאוהו רע"א (הגהות לשו"ע חו"מ לד, א) והפתחי תשובה (שם, א). וזה כדברי הראב"ן (הנ"ל).

וכתב הקצות החושן (הנ"ל) בשם אחיו לחלק בין פסול ע"פ עצמו לפסול ע"פ ב"ד, שאם לא נפסל בב"ד יכול לעשות תשובה בינו לבין עצמו ושוב כשר להעיד. אבל אם נפסל בב"ד ובעדים, צריך לעשות

תשובה מפורסמת (וכמו שנתבאר דינו בסי' לד, כט) ושיוודע שחזר מדרכו הרעה.

ה. ולכאורה דברי התומים והחת"ס מחודשים, שבפשוטו סיבת הפסול של הרשע לעדות היא מעשה הרשע שעשה, ומה שצריך שיעידו עליו בב"ד הוא רק כדי לאמת את הדבר, וכמו עדים בכל דיני ממונות שמעידים על המעשה, והמעשה הוא המחייב ולא הב"ד. ועוד, שהרי אף לאחר שמעידים עליו אינו נפסל משעת העדות אלא משעה שעשה את העבירה, וע"כ שמעשה העבירה פוסלו מלהעיד, וא"כ מפני מה אם יודע בעצמו שעשה עבירה אינו פסול לעדות.

וכדי לבאר את דבריהם יש להקדים את דברי הריב"ש (רסו) שכתב לענין הזמה שלא בפני העדים, "דמאי דאמרינן אין מזימין את העדים אלא בפניהם זהו לחייבן בגוף או בממון מועשיתם לו כאשר זמם. וטעמא משום דכתיב והועד בבעליו, אמרה תורה יבא בעל השור ויעמוד על שורו. דמהאי טעמא נמי אמרינן בפ' הגוזל בתרא אין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. אבל לבטל עדותן לא. דכיון שהמזימין מעידין בגופן של מוזמין לומר עמנו היו במקום פלוני, והתורה האמינתם, הרי הוא כאלו פסלום בגזלנות או בשאר פסול הגוף, שיכולין לפסלן ולבטל עדותן אפי' שלא בפניהם."

והש"ך (חומ"מ לח, ב) הביא את דבריו, והוסיף "ואפילו לדברי הריב"ש נראה לי ברור שאין יכול לפסלם שלא בפניהם לשבועה ואפילו בגזלנות, דשבועה הוא נוגע להם

עצמם ואין מחייבים לאדם שלא בפניו, משא"כ לעדות דמה להם בכך שפסולים להעיד".

ומבואר מדבריהם, שאין העד שפוסלים אותו נחשב לבעל דין שצריך לפסלו בפניו. ובקובץ שיעורים (ב"ב, קג) כתב שלפי זה אף אח יכול להעיד על אחיו שהוא גזלן ולפסלו לעדות, כי אין אחיו הבעל דין ואין פסול של קרוב, אלא רק משום נוגע, ונוגע לחובה כשר להעיד מפני שאין בו משום חשש משקר.

וכבר תמהו האחרונים (שו"ת יד אליהו, פז) על דברי הש"ך, מדוע כשבאים לפסול אדם שלא יכול להעיד אין צריך להעיד בפניו, והלא לפי אומדן הדעת יתן אדם סך רב שלא יקרא רשע שיפסל לעדות, וא"כ מה הסברא לחלק בין לפסלו לשבועה או לעדות.

וביאור הדברים הם (וראייתי כן בס' אמרות אברהם ב"ב, נה. וע"ע בשיעורים בסנהדרין, ט), שהש"ך סבר שאין הפסול של רשע לעדות הוא מצד העד, שאינו עד כיון שהוא רשע, אלא הוא דין בב"ד שאין מקבלים עד רשע. והיינו, שאין אנו דנים על האדם אם הוא רשע, ואם יש לנו ידיעה שהוא רשע שוב אינו יכול להעיד, אלא אין נדון כלל על רשעותו בפני עצמה, כיון שזה לא נוגע לאיזה דין (ודומה למה שכתב הגרש"ש שאין נדון וספק על מקוה אם יש בו ארבעים סאה אלא רק ביחס לדיני האדם שטבל בו), שהרי אין אנו באים לחייבו ממון על כך או עונש אחר, אלא כל הנדון הוא האם לב"ד מותר לקבל את עדותו והאם הוא בכלל "אל תשת רשע עד", ולכן כל זמן שלא נתברר

בפניו, אבל בפסול עדות אין זה פסול בגופו שאינו יכול להעיד, אלא הוא דין על ב"ד שלא יקבלו את עדותו, ולכן אין צריך לפסלו בפניו, כי אינו בע"ד מפני שאין הפסול בגופו כלל.

ולפי זה יש להבין את שיטת התומים והחת"ס שכל זמן שלא פסלוהו ב"ד הוא כשר להעיד, ואף שהוא יודע בעצמו שהוא רשע אינו נפסל על ידי עצמו אלא ע"י ב"ד, כי הוא דין בב"ד שלא יקבלו את עדות הרשע ואינו דין בעד עצמו שנפסל מחמת רשעותו.

בדין רובו ככולו

יש דין שרובו ככולו, שהרוב נחשב כמו כולו, וכאילו שחט את כל הסימנים.

ולגבי דיינים צריכים את שני דיני הרוב. דין הרוב של ספיקות, שכיון שיש לנו דעת מיעוט, צריך לדין רוב כדי שנלך אחר דעת רוב הדיינים ונאמר שהוא דעת האמת, אמנם כיון שצריך בדיני ממונות ג' דיינים ובדיני נפשות כ"ג דיינים, וכיון שיש דעת מיעוט, א"כ אין ג' דיינים שפוסקים הדין, ואף שבאמת הדין כדעת הרוב, מ"מ כיון שהמיעוט אומרים ההיפך, ואינם יודעים את הדין ואינם מורים כן, הרי חסר מנין של הב"ד, ולזה צריך לומר את הדין של רובו ככולו, ונחשב כאילו כולם פסקו את הדין.

ובזה ביארו את דברי התוס' (ב"ק, שם) שהקשו איך הולכים אחר הרוב בדיינים,

פסולו בב"ד אין הוא נפסל להעיד, כיון שהפסול שלו מצד דיני ב"ד ולא מצד העדות עצמה [וכן נראה מלשון החינוך (מצוה עה) שכתב שהאיסור הוא לא לקבל עדות מרשע, ולא כתב שהאיסור הוא להעיד. ואם מעיד יש לומר שעובר על "מדבר שקר תרחק" ולא גרע מכל עד שאסור לו להצטרף עם רשע, אבל אינו עובר באיסור "אל תשת רשע עד" שהוא דין על ב"ד שלא יקבלו את עדותו].

ולפי זה מובנים דברי הש"ך לחלק בין לפסלו לשבועה לבין לפסלו לעדות, שבשבועה הוא דין בעד עצמו שאינו יכול לישבע, וכיון שהוא דין בגופו הוא בע"ד וצריך לפסלו

א. "אחרי רבים להטות" (כג, ב). ולמדו מכאן חז"ל (חולין יא, א) שהולכים אחר הרוב שיש לפניו, וכגון רוב חנויות שמוכרות בשר שחוטה ואחת נבילה ויש ספק מאין הבשר הנמצא, הולכים אחר רוב החנויות שמוכרות כשר. וכן לענין רוב בדיינים, שאם רוב הדיינים דעתם לצד מסוים, הולכים אחר דעת הרוב ואין הולכים אחר דעת המיעוט.

והאחרונים (חידושי הגר"ח ב"ק כז, ב. ושיעורי ר' ברוך בער ב"ק, יא) למדו מכאן אף את הדין של רובו ככולו. כי יש ב' דיני רוב, יש רוב שמברר את הספק, וכמו ברוב חנויות, שיש ספק מאין הבשר והרוב מברר שהוא מהחנויות הכשרות. ויש רוב שאינו כלל בספיקות, וכמו בשחיטת סימנים, שמדין רובו ככולו מועיל לשחוט רק רוב סימנים, ואף שיש מיעוט שודאי לא נשחט,

ובשו"ת בית שערים (או"ח, קסה) כתב ליישב בדרך אחרת, שבדיינים הרוב נמצא בעולם, אבל בנזיר הוא רוב בהעדר, שכיון שגילח את רוב שערותיו יש לומר הואיל ורוב השערות מגולחים ונעדרים ואינם בעולם כמו כן גם המיעוט אינו בעולם, וכן לענין שחיטת סימנים, שצריך לומר הואיל ורוב החיות ניטל ואינו בעולם הוא כאילו ניטל גם המיעוט, וזהו רוב בהעדר שלא נלמד מדיינים, וצריך קרא לגבי נזיר לומר שאף בהעדר אומרים רובו ככולו.

ב. ובדין רובו ככולו, ידועה קושיית האחרונים מדוע לא אומרים רובו ככולו לגבי שיעורים, כגון שיעור כזית ושיעור מנין ושיעור ארבעים סאה במקוה וכדו'.

ונאמרו בזה כמה חילוקי דינים ונבוא לבארם.

בשו"ת חתם סופר (או"ח, קמ) כתב ליישב, שלא שייך לומר רובו ככולו אלא מתוך כולו, וכמו סנהדרין שנועדו כולם שאז יש לומר שרובו ככולו, אבל אם לא נתוועדו יחד כל הסנהדרין אלא רק רוב סנהדרין אינו כלום, ולכן אף לגבי מנין שצריך עשרה, רק אם נועדו כל העשרה יש לדון מצד רובו ככולו, ואם יש ו' שלא שמעו קדיש וברכו, נמשך המיעוט אחריהם, אבל אם אוכל פחות מכשיעור או שטובל בפחות מכשיעור, אין מקום לדון מצד רובו, כי אין רובו מתוך כולו.

[וע"ע במהר"ץ חיות (ברכות לז, א) שכתב חילוק בין הדין של "אחרי רבים להטות",

והרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ובדין תורה בענין ממונות שהולכים אחר רוב הדיינים נמצא שהולכים בממונות אחר הרוב. ותירצו, שאצל דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו. וביאור דבריהם הוא לפי יסודו

של הגר"ח, שברוב של דיינים אין אנו פוסקין למעשה משום דין שהולכים אחר הרוב, אלא מצד הדין של רובו ככולו שיש לנו ב"ד שלם שפסק את הדין, אלא שכדי שנדע מהי הדעה האמיתית לזה צריך ללכת אחר הרוב, אבל אחר שאנו יודעים מדין רוב מהי דעת האמת, פוסקים את הדין מצד רובו ככולו, כי צריך ב"ד שיפסקו את הדין, ונמצא שאין הולכין בדיינים לעולם אחר דין רוב [וע"ע בקונטרס הספיקות (ו, ב-ג) שהאריך בביאור דברי התוס' באופן אחר. וע"ע במהר"ץ חיות ב"ק, שם].

אולם לכאורה קשה על דבריהם שלמדו דין רובו ככולו מדיינים, והרי אמרו בנזיר (מב, א) שדין רובו ככולו נלמד מנזיר שבו אמרה התורה שצריך לגלח את כל ראשו ולא מועיל לגלח רובו, אבל בשאר דיני התורה יש הלכה של רובו ככולו.

ואולי יש ליישב עפ"י מה שחקרו האחרונים בדין רובו ככולו, אם גדר הדין הוא שאין צריך את כולו, או שהמיעוט דינו כהרוב ונחשב שעשה הכל. ולפי זה יש לומר שרק מדיינים התחדש הגדר שהמיעוט נהפך לרוב, ולכן יש ב"ד שלם שפוסקים יחד, אבל מנזיר לא היינו לומדים אלא שאין צריך את הכל ומספיק רק הרוב [וע"ע במהר"ץ חיות (נזיר, שם) ובשו"ת חידושי הרי"מ (יו"ד, ט) שהאריך לבאר אם המיעוט נהפך לרוב].

הסימן, נחשב כאילו כל הסימן נשחט, וכמו כן שנצטרפו יחד לסנהדרין של כ"ג ונתאחדו כולם לבית דין אחד יש לדון בהם דין רובם ככולם. אבל בכזית מצה או רביעית יין, אין כאן כזית ורביעית מסוים, שהרי מאיזה קמח או יין שתצטרף את הכזית והרביעית הוא מצטרף לאכילתו ושתייתו, ולכן לא שייך לדון בו רובו ככולו, כי אין כאן "כולו" שיש לדון על רוב ממנו.

וא"כ בכל השיעורין שאמרה תורה הוא כך, וכמו במקוה וכדו', שכל שאין השיעור השלם דבר מסוים לא שייך לדון בו דין רובו ככולו, [וכ"כ חילוק זה באמרי משה (סימן א, ט)].

[ובשיעורי הגרש"ר (סנהדרין ג, א) הוסיף שע"כ צריך לומר שהגדר בדיינים הוא שב"ד יפסקו את הדין, והחפצא של ב"ד נחשב גוף אחד ולכן דנים בו משום רובו ככולו, אבל אם היה הגדר שצריך שג' דיינים יפסקו את הדין, לא שייך בזה רובו ככולו, שהרי הוא כשיעור רביעית וכזית שאין אומרים בו רובו ככולו, אלא ע"כ שהשם ב"ד הוא פוסק את הדין, אלא שצריך ג' דיינים כדי שיקרא ב"ד].

ד. והגרש"ר בענגיס זצ"ל (הודפס בחידושי הגר"ח החדשים, שם) הביא מקור לחילוק זה, ממה שאמרו (יבמות קג, ב) לענין בגד של שלש על שלש (ומשיעור זה הוא מטמא) שיש בו צרעת ונכנס רוב הבגד לתוך הבית, שאם הוא נגע מוסגר, הולכים אחר הרוב, וכיון שנכנס רוב הבגד לבית, נחשב שכל הבגד נכנס לבית, והבית טמא. אבל אם הוא בגד שהוחלט לשריפה, כיון שכתותי מכתת

לבין יחיד ורבים הלכה כרבים, שאם היו הדיינים בישיבה אחת ונתבטלו המועטים ע"י המרובים דרך משא ומתן שהיה ביניהם בזה נאמר "אחרי רבים להטות", אבל אם לא היו החילוקים במעמד אחד ובישיבה אחת רק כל אחד דן והורה למקומו ולשעתו ולא שמעו טענות המתנגדים, אין זה בכלל אחרי רבים להטות רק בכלל יחיד ורבים הלכה כרבים. וזה כיסוד דברי החת"ס שרובו ככולו זה רק מתוך כולו].

וכ"כ בקובץ הערות (כח, ה) לענין נקובת הושט, שאף שמועיל לשחוט רוב סימנים, אבל צריך שכל הסימנים יהיו שלמים, ואז מועיל מדין רובו ככולו, אבל אם חסר מקצת הסימן ולא נשאר רק רובו, א"כ אין הוא רובו מתוך כולו, אלא רוב בלבד, ולא אומרים בזה רובו ככולו.

ומזה הטעם כתב שבנקובת הושט חסר במעשה השחיטה, שלא נשחטה שחיטה שלימה, כי הרי שחיטת רוב הסימן מספקת מדין רובו ככולו, ובמקום שלא אומרים רובו ככולו היא שחיטה חסירה, כי חסר שחיטת מקצת הסימן. ולכן בספק נקובת הושט הוא ספק במעשה השחיטה, אם נשחטה שחיטה שלימה או חסירה, ובספק כזה הרי היא בחזקת איסור [אמנם השב שמעתתא (ה, ו) סבר שאין זה ספק בשחיטה אלא רק בהיתר השחיטה, ולכן יש לה חזקת היתר שהיתה ניתרת בשחיטה].

ג. תירוץ נוסף אמרו בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (הודפס בחידושים על חולין כז, א), שדין רובו ככולו לא שייך אלא בדבר המסוים, וכמו בשחיטת סימנים שהסימן מסוים ויש לומר בזה שאם נשחט רוב מן

שיעוריה כי עומד לשריפה, אין הולכין בו אחר הרוב, והבית טהור, כי לא נכנס לבית שיעור של שלש על שלש.

ומוכח כדברי הגר"ח, שאם הבגד הוא מסוים יש לומר בו דין רובו ככולו, אבל אם הוא עומד לשריפה ואין בו שיעור, א"כ אין הוא נחשב לבגד מסוים אלא לחוטים נפרדים שנמצאים זה ליד זה, ולכן אין דנים בו משום רובו ככולו.

ה. בשו"ת בית שערים (או"ח, קסד) כתב ליישב, שאין אומרים רובו ככולו אלא במקום ש"כולו" קיים גם בלי דיני התורה, וכגון בסימנים, שהסימן הוא שלם במציאות שלפנינו ולא מפני שהתורה קבעה שהוא שלם, וכן באתרוג ש"כולו" הוא מצד עצמו שהוא שלם, ושייך לדון בהם דין רובו ככולו. אבל בשיעורים אינו נחשב "כולו" מפני שהוא כולו במציאות לפנינו, שהרי מה שייך לומר על כזית איסור או כותבת ביוה"כ או כביצה שהם "כולו", ואולי רק כשני זיתים הוא בגדר "כולו", אלא ודאי שרק מפני דין התורה שקבעה את השיעור, אנו באים לדון שיש כאן "כולו", ואם נבוא לדון מצד רובו ככולו, נמצא שבאמת השיעור הוא רק רוב כזית או רוב כביצה, וא"כ שוב הוא "כולו", שהרי אין צריך יותר משיעור זה.

משא"כ לענין סימנים ואתרוג, אף אם נאמר רובו ככולו, עדיין "כולו" נשאר כולו, כי יש לו מציאות של כולו מחמת עצמו, ולא רק מפני דיני התורה.

ו. ולגבי צירוף עשרה בקריאת התורה ובתפילה שלא מועיל בהם רובו ככולו, כתב בברכת שמואל (יבמות, כא) לבאר בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל באופן נוסף, והוא,

שיש לחקור באלו הדינים מה שצריך בהם עשרה, אם החיוב של קריאת התורה וחזרת הש"ץ חל על העשרה ביחד דוקא, וכל זמן שאין עשרה אין חיוב כלל של קריאת התורה וחזרת הש"ץ, או שנאמר שהחיוב של קריאת התורה וחזרת הש"ץ חל אפילו על אחד, אלא שיש דין שאינה נאמרת אלא בעשרה.

ואמר הגר"ח, שאם החיוב נעשה דוקא ע"י עשרה ביחד, אז לא שייך הדין של רובו ככולו, שהרי אין חיוב כלל, שהרי החיוב חל דוקא ע"י עשרה, אבל אם נאמר שהחיוב חל אפילו על אחד אלא שדין הוא שאינה נאמר אלא בעשרה, אז שייך הדין של רובו ככולו, שהרי יש רוב חיוב ומיעוט פטור, ויש לומר את הדין של רובו ככולו.

ולדבריו צ"ל שהגדר בחיוב עשרה שהוא חל על כולם ביחד דוקא, ולכן אין אומרים בו דין רובו ככולו [ועי' בעמק ברכה (תפילה, ו) שכתב לחלק בין דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה שמועיל בהם רובו ככולו, ומצרפין אף מי שכבר שמע, לבין חזרת הש"ץ שצריך שיהיו עשרה דוקא].

ז. ובשו"ת בית אבי (ב, א) כתב ליישב באופן נוסף בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל (והוא עפ"י מה שכתב בהל' טומאת צרעת טז, ח), שהכלל רובו ככולו שייך רק בענינים התלויים במעשה, שכיון שעשה את רוב המעשה, יש לומר שיצא ידי חובת התורה שחייבתו לעשות את המעשה, אבל בדבר שתלוי במציאות לא שייך לדון בו מצד רובו ככולו.

ולכן בשחיטה שצריך "מעשה שחיטה", יש לומר שאם עשה את רוב הפעולה נחשב כאילו עשה הכל, אבל באכילת חלב או

ועל פי זה ביאר מדוע אין אומרים לענין תפילין שמקצתן על המצח דין רובו ככולו, כי צריך שיהיה במציאות כל התפילין על ראשו, ובמציאות לא שייך לדון משום רובו ככולו [ועי' בשו"ת מהרש"ג (או"ח, ז) שכתב להכשיר משום רובו ככולו ברוב רצונות שחורות].

באכילת מצה, אין המצוה בגוף המעשה, אלא במציאות שיש חפצא של חלב או מצה בגוף האדם, ולכן אם התורה חייבתו לאכול כזית, אע"פ שאכל את רוב הכזית, אין לומר כאילו אכל את כולו, שהרי במציאות לא אכל את כולו, וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה.

בגדר פטור שואל במתה מחמת מלאכה

שהשאלה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה". וכן הריטב"א (שם) הביא את דברי הרמב"ן בתוספת ביאור, "והכא משאל פשע בה דמידע ידע דלמלאכה בעי לה ולא לאוקמה בכילתא, והוה ליה לעיוני אם היא בת מלאכה אם לאו, וכיון דלא עיין ואושלה איהו דאפסיד אנפשיה". ומבואר בדבריהם, שהסברא שמתה מחמת מלאכה פטור בה, היא משום פשיעה של המשאל, שהשאל לו בהמה שאינה ראויה לעבודה זו, ולכן אין השואל חייב באונס כזה.

אמנם הרשב"א (שם) כתב לתרץ באופן אחר, "נ"ל דהיינו עיקר טעמיה דרבא, דודאי מאן דמשאל פרה לחברו למלאכה מידע ידע דעבידא לאכחושי בברשא, דלאו לאוקמה בכילתא שאלה ואפ"ה לא שם ליה מעיקרא בכחשא, וכיון דלאו בכחש קפיד אף במתה מחמת מלאכה נמי לא קפיד, דמה לי קטלה כלה מה לי קטלה פלגא". וסברתו היא, שכיון שידע המשאל שפרתו תיכחש על ידי המלאכה, ובכל זאת הסכים להשאל לו על דעת זו, א"כ אף שמתה כולה השואל

א. "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם" (כב, יג). מפסוק זה נלמד (ב"מ צד, ב) שהשואל חייב אף באונסין, אמנם אם הבהמה מתה מחמת מלאכה השואל פטור (כמבואר שם צו, ב), כיון שיכול לטעון "לאו לאוקמה בכילתא שאילתה" [- לא להעמידה באהל על המיטה שאלתיה אלא לעבוד בה].

והקשה הרמב"ן (שם), "קשיא לי וכי מגרע גרע, כיון דכי מתה מחמת עצמה חייב אף על גב דמלאך המות הוא דקטלה ומה לי הכא ומה לי התם, כי מתה מחמת מלאכה דשואל דמ"מ איהו גרם לה היכי מפטר, בשלמא למפטר בה שאר שומרין בהך טענה דלאו לאוקמה בכילתא שאילתה טענה מעלייתא היא לומר דלאו פשיעה דידהו היא, אלא שואל מי יכלת למימר בה טפי מאונס". וביאור קושיתו, שאם שואל חייב באונס אף שמתה מחמת עצמה ולא בשעה שעבדה, א"כ מדוע אם עבד בה ומתה תוך כדי עבודה פטור מלשלם.

ותירץ, "דשואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאל, וכאן משאל פשע בה

פטור, משום מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא, והוא מוחל על כל ההפסד.

שאלה בטעות. ויש כמה נפק"מ בין הטעמים וכפי שיבואר להלן.

וכ"כ הנימוקי יוסף (נה, ב. מדפי הרי"ף), "דאע"ג דבמתה שלא במלאכה חייב, לא אמרינן כשמתה מחמת מלאכתו חייב אלא כיון שהשאלה למלאכה ידע דאפשר דמתכחשא במלאכה ואפ"ה השאלה א"כ מתירה למיתה ומה לי קטלא כולה ומה לי קטלא פלגא", [אמנם בהמשך דבריו כתב "הלכך המשאל הוא דפשע בנפשיה ואינו דין שיתחייב שואל במאי דפשע משאל בנפשיה", ונראה שכאן הלך בשיטת הריטב"א, אבל המחנה אפרים (שאלה, ד) למד בדבריו שחלק על הריטב"א].

והמחנה אפרים (שם) כתב טעם אחר לפטור מתה מחמת מלאכה, "ולעניות דעתי היה נראה לי טעם אחר בפטור מתה מחמת מלאכה, משום דסתם שואל כלי או בהמה למלאכה, הראויה למלאכה קא שאיל, והלכך כשמתה מחמת מלאכה או נכחשה הבהמה מחמת מלאכה כחש דלא הדרא, איגלאי מלתא דבהמה זו לא היתה ראויה למלאכה והוי שאלה בטעות דאי הוה ידע בה השואל שלא היתה ראויה למלאכה לא היה שואל אותה".

נמצא מבוואר ג' טעמים לפטור את השואל במתה מחמת מלאכה. א. סברת הרמב"ן שהיא פשיעה של המשאל שהשאל לו בהמה שלא ראויה למלאכה זו. ב. סברת הרשב"א והנימוק"י שהמשאל מוחל על אונס שנגרם מחמת המלאכה, ועל דעת זו השאל. ג. סברת המחנה אפרים שהיא

ב. עוד נחלקו הראשונים בדין זה (הובא בטור חו"מ, שם). שהרמ"ה כתב, "מי ששואל בהמה לילך דרך ידוע, ובאו עליו לסטין באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הוליכה ונאנסה". והביא ראיה לדבריו ממה שאמרו (ב"מ צז, א) שאם שאל מחבירו חתול כדי שיהרוג את העכברים שברשותו, והחתול אכל את העכברים ומת [והוא לישנא בתרא בסוגיא], שהשואל פטור משום מתה מחמת מלאכה, ואף שלא מת במלאכה עצמה, שהרי שאלו להרוג את העכברים ולא לאכלם, כיון שבאותה מלאכה ששאלה מת נחשב למתה מחמת מלאכה. אבל הרא"ש היה אומר (ודקדק הב"י שהרא"ש כשראה דברי הרמ"ה אמר כך לתלמידיו ולא כתב אותם בספר), שאין דומה לחתול שאכל עכברים, ששם באותה מלאכה עצמה היה מקרה האונס, אבל כששאל בהמה ונאנסה ממנו בדרך, אין האונס מחמת המלאכה, שהרי אף בלא המלאכה היה יכול להיות אונס כזה, ולכן חייב.

והבית יוסף תירץ את שיטת הרמ"ה, "דאין הכי נמי דאמרינן דמחמת אותה מלאכה נאנסה שהרי אין חיות רעות וליסטים מצויים בעיר והדרכים בחזקת סכנה".

ובשו"ע (שם, ג) כתב, "השואל בהמה מחבירו לילך דרך ידוע, ובאו עליו לסטים באותו הדרך, או חיות רעות, ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה". והרמ"א

כתב, "ויש חולקין בזה וסבירא להו דלא מיקרי מחמת מלאכה, דהרי אף בלא הליכת הדרך איפשר שיבא לה אונס כזה". ומבואר שהבית יוסף פסק כשיטת הרמ"ה, והרמ"א פסק כרא"ש.

והש"ך (ו) הביא את דברי התרומת הדשן (שהובאו בדרכי משה, שם) לענין אם שאל מחבירו כלי מלחמה להילחם עם השונאים, ונפלו בני העיר ביד השונאים ולקחו מהם את הכלי מלחמה, שהוא פטור משום מתה מחמת מלאכה. והביא ראיה לדבריו מהמעשה עם החתול ששאלו להרוג עכברים, והעכברים חברו עליו והרגוהו [והוא לישנא קמא] שהוא פטור משום מתה מחמת מלאכה. וכתב עליו הש"ך, "ואינו נראה בעיני, דהכא מיקרי שפיר מתה מחמת מלאכה, שמחמת שתרצה לעשות מלאכתה בעצמה להרוג העכברים חברו עליה וקטלוה, וא"כ פשע המשאיל, אבל בכלי המלחמה ודאי אין הכלים עצמם עושים המלאכה רק הבעל מלחמה וקרי מתה מחמת מלאכה הבעל מלחמה שלא נצח מלחמה ומחמת כן נלקחו מהם הכלי זיין ולא פשע המשאיל והלכך על הכלים הוי ליה אונסים וחייב". ובסו"ד כתב, שדברי התרומת הדשן הם רק לשיטת השו"ע עפ"י דברי הרמ"ה שאף אם האונס הוא בגרמת המלאכה הוא פטור, אבל לשיטת הרמ"א שפסק כדברי הרא"ש אין זה נחשב למתה מחמת מלאכה.

והמבואר בדבריו, שדברי התרומת הדשן הם רק לשיטת הרמ"ה, והוא הקשה על שיטתם שאין כאן משום פשיעת המשאיל, וע"כ שסבר הש"ך ששיטת הרמ"א בדרכו

של הרא"ש היא שהפטור של מתה מחמת מלאכה הוא מצד פשיעת המשאיל וכדברי הרמב"ן, ולכן אם גנבו את הבהמה בדרך או שלקחו ממנו את הכלי מלחמה אין לפטרו כיון שאין כאן פשיעת המשאיל. אבל התה"ד והרמ"ה צ"ל שסברו כדברי הרשב"א שהפטור הוא משום שהמשאיל קיבל על עצמו את האונסין שמחמת המלאכה, ולכן אם נגנבה בדרך שיש שם ליסטים מצויין אף זה נחשב למתה מחמת מלאכה, וכמש"כ הב"י שלולי המלאכה לא היה לוקחה בדרך זו, וגם זה נכלל במחשבתו של המשאיל שיקרה דבר זה ומוחל על אונס כזה, [וע"ע בנתיבות המשפט (חו"מ קעו, ס) שתלה מחלוקת זו בב' שיטות ברמ"א לענין שליח שנאנס בדרך אם המשלח חייב].

אמנם המחנה אפרים (שם) כתב שאף הרא"ש אינו סובר כרמב"ן שהרי לא חלק על הרמ"ה מצד שאין כאן פשיעת המשאיל, אלא חלק עליו שאינו נקרא "מחמת המלאכה", [וסוג' זו רחבה מאוד, וצריך לעיין בב' הלישנות בסוג', שמהשקפה הראשונה היה נראה שאף הם תלויים בטעם הפטור במתה מחמת מלאכה, שאם שאל את החתול להרוג את העכברים ובסוף הם הרגו אותו, יש לומר שיש כאן פשיעה של המשאיל, אבל אם שאל להרוג את העכברים ובסוף אכלם ומת, אין פשיעה של המשאיל, אלא יש לפטרו רק מצד מחילת המשאיל בכל אונס שיגרם על ידי המלאכה. אבל מדברי הש"ך אין נראה כן, כיון שהרמ"ה למד את דינו מלישנא בתרא והתה"ד למד את דינו מלישנא קמא, והש"ך כתב שהם הולכים באותה השיטה, וצ"ע].

ב. עוד דנו הפוסקים במי ששאל מחבירו מכונית ואירע נזק למכונית במהלך הנסיעה, וכגון שהיו מסמרים על הכביש וניזוק הגלגל או שהיה כתם שמן והחליק הרכב וניזוק, שלכאורה הוא תלוי במחלוקת הראשונים, שלפי הרמב"ן אין כאן פשיעה של הבעלים, ואילו לרשב"א יש מחילה של המשאיל לאונס שקורה בשעת המלאכה אף שאינו מפני עצם המלאכה, וכמו שנחלקו לענין לסטים שלקחו את הבהמה בדרך שלפי הרמ"ה נחשב למתה מחמת מלאכה.

אמנם אף לרשב"א כל מחילתו הוא בשעת המלאכה עצמה שמוחל על נזקים שיגרמו בשעת המלאכה, אבל אם החנה את הרכב ורכב נתקע בו, יש לומר שאין זה נחשב למתה מחמת מלאכה, [וודאי שאם עוצר ברמזור אף זה נחשב שעוסק במלאכה].

ג. עוד יש לדון אם שאל מחבירו נגן או מכשיר חשמלי אחר הצריך הטענה בחשמל קודם השימוש, וקרה אונס בשעת הטענתו [שלא ידע כלל שיש בעיה בחשמל בביתו], האם זה נחשב למתה מחמת מלאכה, כי לולי שמטעין את המכשיר אין יכול להשתמש בו, וא"כ הרי זה דומה לשאל בהמה למלאכה וקרה אונס בדרך ותלוי במחלוקת הרמ"ה והרא"ש.

אמנם זה פשוט שאם הבהמה מתה בשעת אכילה אינו פטור, ואע"פ שיש לומר שאם הבהמה לא תאכל לא תוכל לעשות את המלאכה, אין זה נחשב למתה מחמת מלאכה, וכל דברי הרמ"ה הם רק בדרך שצריכה לילך עבור המלאכה, ולולי המלאכה לא היתה הולכת בדרך זו, ולכן אף האונס

ג. והנה כתב הקצה"ח (שם, א) להסתפק אם שואל שמקבל על עצמו להיות חייב אף במתה מחמת מלאכה, אם צריך לעשות קנין או לא. ועיי"ש שתלה זאת בב' תירוצים בתוס'. ולכאורה כל הנדון הוא רק לפי הרמב"ן והרשב"א שדנים על המשאיל אם הוא פושע או שמחל על חיוב זה, ולכן אם רוצה השואל להתחייב יש לדון אם צריך לעשות קנין על חיוב זה, אבל לפי דברי המחנה אפרים שהפטור הוא מצד שאלה בטעות, א"כ במקום שאומר במפורש שמתחייב גם על מנת כן שהחפץ ישבר מחמת המלאכה, א"כ אין לדון כלל מצד טעות, ואין צריך לעשות על כך קנין.

ד. ויש כמה נפק"מ לדינא שהעלו הפוסקים לתלות במחלוקת זו.

א. המחנה אפרים (שאלה, ד) כתב לדון במי ששאל מחבירו ספר ללמוד בו ונקרע באמצע לימודו האם פטור מדין מתה מחמת מלאכה. ותלה זאת במחלוקת הראשונים. שלסברת הרמב"ן יש לחייבו כיון שאין כאן פשיעה מצד המשאיל שהרי השאיל לו ספר ראוי ללימוד אלא שברבות הזמן הוא מתקלקל מחמת הלימוד בו, והרי הוא ככל אונס שהשואל חייב. אבל לסברת הרשב"א שהמשאיל מקבל על עצמו את הפסד החפץ, ולכן אם התקלקל הספר פטור השואל מדין מתה מחמת מלאכה.

אמנם המחנה אפרים כתב לחייבו עפ"י סברתו במתה מחמת מלאכה, שהוא מצד שאלה בטעות, וכיון שהשאיל לו ספר טוב, אין כאן שאלה בטעות, והרי הוא ככל אונס שהשואל חייב.

שקרה בדרך נחשב למתה מחמת מלאכה [וכפי שתירץ הבית יוסף את דבריו מקושיית הרא"ש], אבל אם מתה באכילה, כיון שצריכה לאכול אף לולי המלאכה, אין זה נחשב למתה מחמת מלאכה, אבל במכשיר חשמלי כיון שלולי ההטענה אי אפשר להשתמש בו, א"כ אף ההטענה נחשבת כאונס שקרה כהליכה בדרך ולא כאכילת הבהמה כדי שיהיה לה כח למלאכה, ופשוט.

ד. עוד כתבו הפוסקים לדון, אם שאל מחבירו חפץ, ובשעת השאלה אמר לו המשאיל שאינו יודע אם החפץ טוב או שהוא כבר מקולקל, והחפץ נשבר באמצע המלאכה, שלדעת הרמב"ן הוא חייב שאין כאן פשיעת המשאיל, כיון שאמר לו במפורש שאינו יודע אם חפץ זה טוב לשימוש, אבל לדעת הרשב"א יש לדון שגם בכה"ג שייך מחילה של המשאיל על שבירתו.

ה. עוד כתבו הפוסקים לדון, בשואל בית

מחבירו עם כל תכולת הבית, ואירע קצר חשמלי באחד ממכשירי החשמל בבית, ועקב כך פרצה שריפה והזיקה חפצים אחרים בבית, האם יש לפטור אותו אף על שאר החפצים מצד מתה מחמת מלאכה, שהרי על המכשיר שגרם לשריפה הוא פטור מצד מתה מחמת מלאכה. וכתבו לתלות זאת במחלוקת הראשונים הנ"ל, שלרמב"ן שהוא מצד פשיעת המשאיל, א"כ יש לומר שרק על הכלי שנשבר יש לומר שהוא פושע כי התברר שאינו ראוי למלאכתו [וזה רק במקרה שיכל לבדוק דבר כזה קודם שהשאיל את החפץ], אבל על שאר החפצים שניזוקו הרי זה ככל שאר אונס שחייב בהן השואל, ואף לטעם המחנה אפרים שהוא פטור מצד שאלה בטעות, אין לומר טעם זה אלא על החפץ שהתקלקל אבל על שאר החפצים שנשרפו אין טענה זו. אבל לשיטת הרשב"א שהוא מטעם מחילה יש לדון אם המשאיל מוחל על כל נזק שיארע משימוש רגיל בחפץ, ואף על חפצים אחרים שניזוקו מפני כך הוא מוחל על חיובן.