מצותיך אמונה

בית המדרש לשכנו הדרשו

עיונים ובירורים בהלכה ובאגדה

פרשת תולדות	הרב אלחנן וינברג	גליון ג'

אמונת המצוות

◆ מצוה להבדיל בין עוף טמא לטהור ◆

והמצוה הק"נ היא שצונו לבדוק בסימני העוף גם כן. והוא שיהיו קצת מינין ממנו לבד מותרין. וסימני העוף לא נאמרו מן התורה אבל הגיעו בחקירה שאנחנו כשחפשנו כל המינין שנכתב איסורן מין אחר מין מצאנו בהם סגולות יכללו אותם והם סימני עוף טמא. והיותנו ג"כ מצווין לדון בעופות ולומר זה טמא וזה טהור הוא מצות עשה.

בדין זה ישנו חידוש גדול שהגדר הוא לפי סימנים, עד שציין הרמב"ם שזה לא הגיענו בקבלה. ולכאורה בבהמות הטהורות נתנה התורה גם סימנים וגם שמות, וכאן נתנה רק שמות וכן בחגבים, ובדגים רק סימנים. ומ"ט אומר הרמב"ם דכולם מצוותם ע"פ סימנים. ובאמת יש להוכיח כן בסוגיא שדנו באריכות מ"ט הוצרכו כל הסימנים ומ"ט לא אמרו דבר אחד ונלמד ממנו סימניו, ואף למסקנת הסוגיא נחלקו הראשונים (עיין בתוס' ס' א') אם יש מינים טמאים לבד מהנך, ועכ"פ ודאי דמעיקר הסוגיא עולה שע"פ הסימנים ניתן לטמאות מינים נוספים אלא שיתכן שאין מינים נוספים.

ומשמע דעיקר החלוקה בין טמא לטהור א"א שתהיה אלא ע"י סימנים ולא ע"י שמות, והשמות הם כפרטים שמהם נלמד הכלל איזהו טמא ואיזהו טהור, ויש להסביר דבר זה מחד גיסא. וגם דא"כ מ"ט לא כתבה התורה הסימנים עצמם אלא השמות. ואמנם אמרו בחולין ס"ג ב' דגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהעופות הטהורים מרובים לפיכך נמנו הטמאים, מ"מ עדיין צ"ב שלא נשנה גם הסימן עמהם כמו בבהמות הטהורות שכתוב גם את הכלל של הסימנים וגם את הפרטים של המינים.

ומבואר דהסימני טומאה אינם רק היכי תימצי שנדע מי הוא הטמא, שא"כ היה לתורה למנות את המינים, אלא הסימנים עצמם הם הדברים המטמאים. ולכן הגם שכתבה התורה מינים בהכרח דהטומאה תלויה בסימנים משום דהיותו מין פלוני אינו יכול להגדירו כטמא ואי"ז כשמונה שרצים המטמאים שטומאתם תלויה במיתתם ויש מיתה שמטמאת יותר ואי"ז תלוי בסימנים. וכאן שכבעל חי הוא מטמא בהכרח דבעצם הגדרת חיותו עומד בצורה שונה וזה ענין הסימנים.

ובזה נבאר הענין בקצרה של הסימנים. שבבהמה נאמר וזאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה. כלומר דיש שאינם נאכלים מפני שעומדים כ"כ כבעל חי לעצמו. ויש שאינם נאכלים מפני שהם בהמיים כל כך. ואלו הסימנים דהמעלה גרה אינו חייתי. והמפריס פרסה אינו בהמי אלא יש לו עמידה בפני עצמו.

ובעופות הסימנים הם סוגיא מורכבת בחולין נ"ט עד ס"ג. ויש בזה דעות רבות וחלוקות בין הראשונים וכבר כתב שם הרמב"ן: אחר שכתבתי בהלכות העופות פי' מקצת הראשונים ז"ל וראיתי דרכי כולם חזרתי לבדוק בעופות, ותפשתי תחלה בעורב השחור שאין להסתפק בו מפני שחרותו מכל העופות ומפני שיש במיניו באים בראש יונים ובניו בשעת יציאתן מלובנין קצת כמו שאמרו עליו בהגדה,

קו בחכמה

◆ פרשת השבוע ◆

אברהם מצוה היא ללכת לפני ה', התהלך לפני, לסלול את דרכי ה' בעולם, להעמיד את צורת החסד השמימי, ולחיות בעולם שחי לאור התכנית העליונה, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו. ויצחק התברך עם הגיעו לארץ פלשתים גור בארץ הזאת ואהיה עמך, עקב אשר שמע אברהם בקולי. והדרך של יצחק אם כן היא בדיוק ההפך, שאם אברהם מתרחק ממשפחתו, מצוותו של יצחק היא לקיים את דרכו של אברהם, לראות שהדרך הכללית מתפרשת אצלו כמשמרת חוקים מצוות ותורות.

באברהם עצמו כתוב שחפר בארות רק בדרך אגב כתוכחה לאבימלך על גזילת עבדיו את הבאר, שתהיה לו לעדה כי חפר את הבאר הזאת. ואילו כאן כתוב שיצחק הולך לחפור את הבארות שחפר אביו והפלשתים סתמום, וגם לקרוא להם שמות כשמות אשר קרא להם אביו. ובמדרש שכל טוב מצינו בפסוק על כן קרא לבאר באר לחי רואי, שאברהם הוא שקרא כך לבאר.

והנה ענין חפירת הבארות שאצל אברהם הוא בדרך אגב ויצחק זה ענין מרכזי אצלו, וגם הוא הולך אל באר לחי רואי כמוזכר בפסוקים וגם רבקה אשתו נשלחה על ידי הבאר. והשפע אצלו נמדד לפי הבאר, כי הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ, ובזה התמודד עם הפלשתים שסתמו הבארות ושב וחפרם. והבאר הוא שמה של העיר הדרומית ביותר בארץ כמו שאמרו בכל מקום מדן עד באר שבע, היא הבאר שעומדת בין אברהם לפלשתים, והיא הבאר שבה נשבעו הפלשתים ליצחק וקרא לה כך על שם השבועה.

כי יש ב' דרכים של שפע יש את התגלות ה' מלמעלה בשפע היורד מן השמים. ויש את מציאת הארת אור פני ה' במה שנראה ממבט ראשון כיבש ודל, ומתברר שבתוכו מפכים מים חיים. ודרכו של אברהם אינו מתחילה מהארץ מהקיים, אלא ה' מוציאו ומפנה אותו לשמים הבט נא השמימה וספור את הכוכבים, וזרעו בא כמימוש ודרך מסויימת, והוא עומד כבעל משפחה לעצמו שמתנתק ממשפחתו וסופו ותכליתו למסור את זרעו חזרה לשמים, והעלהו שם לעולה.

יצחק שנולד מתוך הפלא כבשורתה של ההופעה האלוקית שהוא עצמו קרבן, הדרך שלו היא הפוכה, מהמזבח יורד הוא לתוככי הארץ, למצוא בה את הענין האלוקי, לברר אלו מעשים הם מאירים כמצוות חוקים ותורות, ולא כדרך שזו פניה אל השמים, אלא כמעשים מוגדרים ומסויימים שזו פניה אל החיים הפרטיים. ובתוך זה חלה הברכה, שהיא הופעת השמים בארץ. ויזרע יצחק בארץ וימצא מאה שערים. גילה את כח ההתרחבות שהולך ומתעצם לכל עבר. וזה הענין של המאה שכל נקודה יש בה מהלך שלם שמוגדר כעשר וכל אחד מהעשר אפשר גם לראות אותו כמהלך וכך זה הולך

והרבה דברים באגדות ובתלמוד מוכיחות עליו. והאריך שם ע"פ מה שבירר ע"פ בדיקתו. וגם כיום לא נדע ליישב דרכי הראשונים עם הבדיקה שבענין, ולא בכדי עוף נאכל רק במסורת. אבל פי' הרב ר' משה מתברר לעינים בבדיקות ובגמרא בראיות חזקות בככר השכל יצוקות. וכעין זה דרכו של הרמב"ם, ודרך זו ניתן גם ליישבה עם הבדיקות בימינו[1], כפי שלמדתי מידידי הרב מירון יוחאי שליט"א שהאריך לדון בסוגיא זו, ודבריו התפרסמו בגליון האוצר צ"ז וצ"ט.

לפי הפירוש הזה עשרים מתוך עשרים ואחד העופות הטמאים הם דורסים. ורק אחד שהוא הפרס או העזניה אסור אף שאינו דורס כיון שבגופו יש את שלושת סימני הטומאה שהם כך, אין לו אצבע יתירה זפק ואין קורקבנו נקלף. וכיון שיש לו את שלושת סימני הטומאה טמא אפי' שאינו דורס. ובעוף בעלמא צריך שתים מתוך שלושתם בגופו בצירוף הדריסה. ובנשר לבדו הגם שיש לו רק סימן טומאה אחד בגופו בצירוף עם הדריסה הוא טמא.

נמצא לדעה זו יש דורסים טהורים. ויש גם עוף שאינו דורס שהוא טמא. ונמצא שאין סימן אחד מובהק אלא ענין של שילוב. ובנשר לבדו הגם שאינו בשילוב הרגיל סימניו מטמאים אותו.

וענין הדריסה לעצמו מבורר שא"א כ"כ להעמידו לאכילה, אך א"כ איך יתכן דורסים טהורים. והענין שיש שילוב שאם בגופו אינו מוגדר כעומד לדריסה א"כ דריסתו היא כמקרה בעלמא. ורק הנשר שיש לו עליונות על שאר העופות הגם שאי"ז בגופו הדריסה מטמאת אותו. ואדרבה יש צד לאידך גיסא שאם גופו עומד כראוי לדריסה גם אם לא ידרוס בפועל הוא טמא. ומבואר שבעוף אין כל סימניו בגופו שהרי אינו עומד כדבר לעצמו בלבד, אלא מעופף בשמים והסימנים באים להגדיר איך גופו עומד מול הארץ וזה ענין הדריסה שעומד כסותר וזה צריך לחול גם בגופו.

---

[1] אלא שצריך להניח שחלוקת המינים אינה מבוארת כל צורכה.

ומתרחב לאינסוף. וזה הכוונה שיצחק גדל מאד, שרואים שיש בזה מהלך שאין לו סוף.

כשאברהם חפר בארות עשה זאת כדרך, להעמיד יש שפע אלוקי בעולם עלינו לשים את לבנו אליו וללכת בדרכיו, להיות משפיע, לנהוג בצדק ובמשפט. בארות אלו נפלו בידי הפלשתים מהם אשר נגזלו ממנו הפלשתים פירשו את השפע בדרכם המעוקלת. ומהם אשר נסתמו על ידם, כי דרך זה ענין מופשט שניתן לפרשו בטעות כמשהו שאינו מתאים לחיים עצמם, כמין איזה ערכים אוריריים.

יצחק חופר את הבארות שסתמום הפלשתים על ידי שהופך את הדרך של אברהם מרעיונות לדרך חיים. ככזו זה מפתיע מחד גיסא. אך מאידך כשרואים שזה מצליח זה מעורר את הקנאה של הפלשתים. אם כשרואים את אברהם רואים נשיא אלוקים שפניו ללמעלה. כשרואים את יצחק רואים שלקח את האדם והפך אותו לגמרי למשהו יותר מבורך, וזה כבר סותר את דרכם ומעורר קנאתם. עד הגעת הבקשה לך מעמנו כי עצמת ממנו. אי אפשר שנחשוב שבאמת זה הולך זה יבלבל לנו את כל השיטה.

הבארות שיצחק עצמו חופר נקראו עשק על שם שרבו איתו. ושטנה שרבו גם עליה. עד שלבסוף קרא רחובות שהרחיב ה' לנו ופרינו בארץ. ומשמע שיש ליצחק ב' דרכים שהם עדיין כמאבק עם הפלשתים, ודרך שלישית שמתרחקת מהמאבק ומייצרת עולם נפרד לגמרי, ויעתק משם ויחפור באר אחרת.

והיינו שהפלשתים הם גויי הים הפולשים לארץ. וכנגד הדורות המאוחרים יותר של הפלישה יש תהליך ארוך שרק בימי דוד מגיע להשלמה ולתכלית. ורואים שיצחק נמצא באותה נקודה, גור בארץ הזאת, ומתוכה הוא פועל. הדרך הראשונה היא ממש מבפנים, ויש עשק מיניה וביה, אם יצחק כמגלה את הדברים החבויים בתוך העולם שנראה מסתדר כשבאים מבחוץ, הרי שהם עושקים אותו, והרי עושק הוא מי שאינו פורע את חובו ולא מגלה מה שנמצא בפנים. ובשלב השני יצחק מגיע כבר במחשבה שניה כבר לא כמגלה כל כך אלא כמעמיד מהלך נוסף, אך הם משטינים עליו שאין מקום לדרך נוספת. ורק כשהוא מתרחק מהם ועומד כבן השמים אז ה' מרחיב לנו ומתקיים ופרינו בארץ.

וכבר כתב הרמב"ן שזה מקביל לשתי הבתים שבראשון גויי האזור עשקו אותם ובשני כתבו עליהם שטנה. ובשלישי ה' מרחיב לנו. והענין הוא שהמהלך הראשון הוא למצוא את האלוקות מיניה וביה וזה המהלך שבו בפשט מתגלים הסודות והכל מחובר והולכים בארץ ופוגשים מלאכים ויש קבוצות של בני הנביאים ואז נכתב התנ"ך, אך זה עומד מדי במקום שיש צדדים אחרים של המציאות שמציגים את עצמם כמי שיש בהם גם חיות וזה עשק, ואינו מבורר ההתרחבות והפריון שיש בזה.

והדרך השניה היא באה לאותו מרחב אך כנובעת ממקום אחר מעולם עליון יותר, והשטנה אומרת שוא עבוד אלוקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו, ולא רואים איך שזה מחובר ומתרחש כאן בעולם.

והדרך השלישית היא להעתיק משם, ואין זה בצורה של המשך ישיר כמו ששמעתי ממו"ח שליט"א שפירש שהבית השלישי הוא במהלך של ויעתק משם שעל ידי הריחוק וריבוי הגלות באים לארץ כבר כבני השמים ולא ככאלו שרק אלו לרגע על המזבח וירדו, אלא אחרי אלפי שנים שהיינו תדיר על המזבח אפרינו צבור לפני ה' ומפוזר בארבע כנפות

	הארץ, ובמצב כזה שייך שהדרך של יצחק תשוב ותפרח כי אין הפער בין המבט הראשון לשני, אלא את כל המרחב של המציאות רואים אנו בעיניים אחרות.

דעת קדשים

בענין אם בליעות מקבלות טעם ◆ **תערובות** ◆ חולין ק' א'

שיטת הרמב"ן דאין בליעות בכלים, ונתבאר הענין לעיל דעיקר כוחם של הכלי ככח שנותן טעם ולא כדבר שבלוע בגופו איסור וכש"נ שם דהרי אפי' למ"ד שיש בכלים חנ"נ כשנבלע דבר שפוגם את המאכל אינו עושה חנ"נ בתוכו של הכלי ואפי' אם כלפיו זה לא פגום, שכיון שאין כוחו להטעים המאכל לא שייך בזה חנ"נ.

ויש לחדד ולהוסיף דלשיטת הרמב"ן אין זה כלל רק בכלים, אלא דכל טעם לא נאסר משום חנ"נ אלא על ידי שהחתיכה נאסרת, וכמו שיתבאר לפנינו, ולכן בכלי שאין האיסור בגופו לא שייך חנ"נ.

בתוס' ק"ח ב' הביאו דברי רשב"ם דס"ל שבחנ"נ דנים מין במינו לפי המין הנאסר, והוכיח כן שאת החלב דנים כמין במינו בשאר חלב. והקשו עליו התוס' דא"כ מה מועיל מה שהגמרא מיישבת שגדי אסרה תורה ולא חלב ולכן החלב הנבלע ויוצא בחתיכת הבשר לא נאסר, הרי מ"מ יאסר אותו החלב מטעם חנ"נ ובחנ"נ ראוי לדון כפי הנאסר וייחשב כחלב האסור שאוסר במינו.

ותירץ הרמב"ן: ולהאי פירושא הא דאמרינן גדי אסרה תורה ולא חלב ולא אסרוהו מפני שהוא כרוטב של גדי עצמו שנאסר, שאני התם שלא נאסר חלב לעולם ואף על פי שרוטב גדי אסור מעורב בו, אבל כל שנאסר הרי הוא כמין אותו שנאסר בו, עכ"ד. וצריך ביאור מה הכוונה שהגדי לא נאסר מעולם, הרי בתוכו בלוע בשר אסור ומה כוונת הדברים.

ובעיקר דברי הגמרא יש להקשות לפי מש"כ התוס' ק' א' דדבר שקיבל טעם וסופו להתפשט בבישול זה אין אומרים בו חנ"נ, א"כ גם החלב שקיבל טעם מהבשר הרי סוף טעמו של הבשר לצאת ממנו ומ"ט כלל אומרים בזה חנ"נ. ובחזו"א סי' י"ח סק"ו פירש משום דמחוסר מעשה ואינו יוצא מעצמו. וצ"ע שהרי גם בטיפת חלב שניער מיד מהני אע"ג דאין עומד להתפשט מעצמו מ"מ כל זמן שמהלך בחתיכה מהני לנערו שיצא החוצה[1] ומ"ט לא אמרינן דכאן הוי כעין ניעור שמוציאו מהבשר להתבטל בחתיכה.

עוד מצינו שם ברמב"ן בעיקר דינא דחנ"נ שמביא דברי הראב"ד במהלך אחד שלא נאמר חנ"נ אלא יבש בלח שאינו יוצא ובלח בלח לא נאמר שהרי יוצא ומתערב. ודוחה הרמב"ן זה הפירוש מהא דאמרינן בגמרא לגבי החלב שנכנס לחתיכה ויצא והרי אותו החלב כיון שיוצא ושב ומתערב בחלב הרי הוא מהדברים הנבללים ומדוע אומרים לגבי חנ"נ.

ודן שם דשמא נאמר דחנ"נ נאמר דווקא בבשר בחלב, ומוכיח מהירושלמי דיש חנ"נ גם בגריסים. ולכן מסיק וזה מוציאנו לדרך אחרת לומר שחנ"נ שייך דווקא במתבשלים ונותנים טעם בחתיכה. ובעיקר דבריו היה אפשר לומר דחתיכה לאו דווקא וכוונתו כדכתב הישש"ש בפירקין סי' ס' דלא אמרינן חנ"נ אלא כשנתבשלו ואפילו לח בלח אם נתבשלו אמרינן חנ"נ. אך אי"ז עולה כלל בדבריו דלפי"ז פשוט בחלב הנבלע בחתיכה ויצא כיון שע"י בישול נתנו טעם זה בזה אמרינן חנ"נ, והרמב"ן האריך לבאר הענין ולא הונח לו על ידי שמדובר בבישול.

וז"ל הרמב"ן: והוא הדין לחלב שנתבשל בחתיכה של בשר וסחטה שהמיחל היוצא ממנה שהוא רוטב בשר בחלב שהוא אוסר בחלב אחר במינו במשהו כחלב נבלה, ולא דמי לשאר הנבללין לח בלח, מאי טעמא האי מתבשל הוא ונותן טעם במבושלין הוא ולא אמרינן מצא מין את מינו ונעור להתיר אלא נעשה נבלה ואוסר כמו שנעשית החתיכה עצמה נבלה מכיון שנתן בה טעם, עכ"ד.

ומשמעות הדברים דמעלת הבישול אינה אלא כשנותן טעם בחתיכה, ובזה בא לבאר שלא כדרכו בתחילה דהחתיכה זה היכי תימצי בעלמא שלא יצא טעם האיסור וע"ז הקשה דא"כ כלפי החלק שיוצא לא נאמר חנ"נ. ובזה בא ליישב דבמבושלים אי"ז רק היכי תימצי שלא יצא הטעם, אלא שמה שנעשה כטעם החתיכה נאסר כמו שהיא נאסרת, ועדיין צ"ב דמה מועיל שהוא מטעים את החתיכה הרי כלפי עצמו מה שיש בו טעם איסור הרי זה רק מחמת שבלע טעמא דאיסורא.

ובדברי הרמב"ן לגבי נ"ט בר נ"ט יש לדון טובא. שכתב להלן קי"א ב': וזו שהוצרך כאן לפרש בקערה שאין בה בשר, משום שאם היה בה בשר אין כאן אלא חד נותן טעם שהבשר נותן טעם בדגים והכותח נותן טעם בדגים ומתערבין שני הטעמים, וזה אינו כלום שאינו אסור אלא מפני שטעם הבשר שבדגים נותן טעם בכותח שנתערב בדגים, אלא ודאי אינו נקרא נותן טעם בר נותן טעם אלא בשלשה נותני טעמים כמו שפירשנו.

ושנה פרקו שם קי"ב א': ולא אמרינן חלב שבמים נתערב עם טעם שני של בשר שבהן כשם שאין אומרין בדגים דטעם החלב שבכותח נבלע בדגים ויהא אוסרן, וכן בדין לפי שאין בשר שבדגים או במים אוסרין עד שיתערבו עם החלב ויתנו טעם זה בזה שאין בשר בחלב אוסר לעולם אלא בנותן טעם, הלכך הוו להו טעם שלישי והכל מותר.

והנה הגרע"א להלן קי"ג ב' והחזו"א יו"ד סי' ט"ז סק"ה פירשו דברי הרמב"ן דהצד שמביא הרמב"ן הוא שסגי שהחלב יתן טעם בבשר שהרי החלב הוא ראשון שנכנס לדגים ומתערב גם עם הבשר שבלוע בהם, והבשר הוא שני שמתחילה התערב בדגים ואח"כ בא לשוב ולהתערב בבשר וזה נקרא שני, ועל זה חלק הרמב"ן שצריך ששניהם יתנו טעם זה בזה ולא סגי שאחד יתן טעם בשני.

ויש להקשות לפי דבריהם דא"כ מ"ט כתב הרמב"ן שהבשר נותן טעם בדגים והחלב נותן טעם בדגים ומתערבים, היה לו לומר שהחלב נותן טעם בדגים ובבשר שבהם, והנידון אינו מצד התערובת. וכן בדבריו בקי"ב א' שאין אומרים בדגים שטעם החלב שבכותח נבלע בדגים ואוסרם, ומדוע לא אומר שנבלע בבשר שבדגים. וגם שלפי דבריהם הרי זה מוסכם שבשר בחלב אוסר בנותן טעם ועיקר חידושו של הרמב"ן הוא ששניהם יתנו טעם אחד בשני. וברמב"ן נראה שעיקר חידושו 'שאין בשר בחלב אוסר אלא בנותן טעם' כלומר שהצד שבא לדחות הוא שאין צריך כלל נתינת טעם אלא תערובת טעמים כפי שדקדקנו מדבריו. ועוד יש להקשות בעיקר הדברים דהרי הגמרא דנה די"ל דגדי אסרה תורה ולא חלב, ושם אי"צ שיתנו טעם זה בזה, וא"כ מ"ט למסקנא שיש גם איסור על החלב מיגרע גרע איסור הבשר ולא סגי שהחלב יתן בו טעם[2].

ומכל זה נראה דשיטת הרמב"ן היא דלעולם אי אפשר שבליעות יבלעו אחד מהשני. והרי זה מה שתמה הר"ן לגבי נ"ט בר נ"ט דמ"ט כתב הרמב"ן דהטעם עובר דרך הדגים הרי הטעמים עצמם הבלועים עומדים אחד כנגד השני ומטעימים אחד את השני. אך שיטת הרמב"ן דכל שהוא בלוע אי אפשר כלל לדונו כדבר שמקבל טעם כיון שאינו נידון בחתיכה אלא כטעם בעלמא ואינו נידון כממשות, והר"ן סובר דאע"ג דכלפי החתיכה נידון כטעם מ"מ לגבי עצמה אפשר לדונו כממשות, והרמב"ן סובר שא"א כלל לדונו כממשות וכל קיומו אינו אלא כטעם החתיכה.

ולפי"ז הרמב"ן הצד שדוחה הרמב"ן אינו שמספיק שהחלב יתן טעם בבשר, אלא שאין צריך כלל נתינת טעם זה בזה, אלא דהנתינת טעם היא רק היכי תימצי לתערובת, וכאן יש היכי תימצי אחר שעל ידי ששניהם הם הטעם של חתיכה שלישית נידונים כמעורבים זה בזה לענין דשניהם ביחד מטעימים את החתיכה. ובזה דוחה הרמב"ן דלא אמרינן חנ"נ על ידי תערובת בעלמא אלא על ידי שיתנו טעם בזה בזה, וכוחם ליתן טעם זה בזה אינו אלא על ידי הממשות שבה הם מעורבים. שהדגים שיש בהם חלב מקבלים טעם מהדגים שיש בהם בשר וכיון שכן הוי ליה טעם שני דטעם החלב וטעם הבשר שניהם עומדים כחסרי ממשות וכמתקיימים על ידי ממשות אחרת ובזה הם נותנים טעם זה בזה בטעם שני.

ואחר שנתבאר כן בדברי הרמב"ן יובן היטב תירוצו על דברי רשב"ם לענין גדי אסרה תורה ולא חלב, שהקשו התוס' דמ"מ יאסר החלב משום טעם בשר הבלוע בו, ותירץ הרמב"ן דכיון שלא נאסר החלב א"א שיאסר מטעם בשר הבלוע בו, וזה תימה דמאי שנא משאר חנ"נ.

אך לפי מה שהתבאר שלעולם טעם אינו בולע מצד עצמו, שהרי אינו קיים אלא על ידי הממשות ויכול לבלוע רק דרך הממשות, א"כ כל טעם אפשר לדונו בשתי צדדים, אפשר לדונו כלפי החתיכה בתור שהוא הטעם שלה, וכלפי זה היא אינה בולעת אלא העיקר הוא החתיכה והטעם אינו אלא בלוע בה. ואפשר לדון את הטעם כעיקר הדבר שהרי קורא שמו על הדבר וכאילו טעם הבשר הוא שבלוע בו, ואין הבליעה נאסרת מחמת שהיא בלועה בתוך טעם אסור, אלא משום שדנים שהיא מגדירה את החתיכה וכאילו כל הטעמים האחרים נמצאים בה כיון שהיא עיקר החפצא. וממילא כאן בצד שהחתיכה מוגדרת כחלב שיש בו בשר הרי מעיקרא לא נאסר ולא שייך בזה חנ"נ. והתוס' שהקשו על רשב"ם בהכרח סברו כדברי הר"ן שהבליעות עצמם יכולות לבלוע אחת מהשניה.

ונשלים יישוב דברי הרמב"ן במש"כ לגבי החלב דנאסר אף הוא, שכיון שקרא שמו על החתיכה נחשב שהוא גופיה החתיכה ונאסר על ידה וכאילו החתיכה עצמה נתנה טעם, ולכן הגדיר זאת הרמב"ן דמהחתיכה יוצא טעם של בשר בחלב דאי"ז עומד כחלב בפני עצמו שאינו ראוי כלל לקבלת טעם אלא כחתיכה שיש בה בשר בחלב והיא שנותנת את הטעם וטעם זה הוא טעם שיוצא מהחתיכה ולא נבללים.

ומה שהקשינו דסופו להתפשט, הנה לפי"ד הרמב"ן ודאי מיושב דהחלב נאסר משום שמגדיר את החתיכה ובה יש טעם בשר וזה הרי אין סופו להתפשט שהחתיכה לעולם תעמוד באיסורה. והר"ן שחולק על הרמב"ן גם במה שהטעמים נותנים ומקבלים טעם זה מזה, וגם בתמה על תירוצו של הרמב"ן בענין גדי אסרה תורה ולא חלב ולא ס"ל דזה דרך החתיכה וכנ"ל, באמת פירש שמה שנבלע בתוך החתיכה הוא חלוק לעצמו ומשום כן וכפה"נ כוונתו דמה"ט לא אמרינן ביה אפשר לסוחטו. ובעיקר הדברים יש להאריך אימתי נקרא חלוק לעצמו ואכ"מ.

[1] בפתחי תשובה סי' ק"ה ס"ק ח' מביא מחמודי דניאל שביאר שמועיל לנער מיד משום שהבליעה אורכת זמן. והקשה עליו ביד יהודה דא"כ גם בליעות דכלים צריך לקחת זמן עד שיכנס ויצא ולא מצינו שיש בזה שיעור כמה זמן צריך להחזיק הכלי במים ומשמע דמיד מפליט ומבליע. ובאמת הרמב"ן בק"ח ב' דן האם חתיכה מבליעה ומפליטה כל רגע, ומסיק דהעיקר הוא שמבליע במהלך כלל הבישול, וכנראה דרק כלי שאינו נצרך לבישול כ"כ מבליע ומפליט מיד.

[2] ומה שהוכיח הגרע"א כן מהסוגיא להלן קי"ג ב' דבבשר טמאה אין בישול בשר בחלב דאינו חל על הטמאה והרי החלב כן יכול להיאסר נראה דאיה"נ אלא דהחלב לא היה בו כזית. ומש"כ רש"י דחלב ובשר האסורים לא איצטריך למעוטי משום דאין איסור חל על איסור, ולכאורה מ"מ איצטריך למעוטי כשיתנו טעם בלבד דצריך לאסור החתיכה אפי' שהיא עצמה היתר, נראה דפירש רש"י למ"ד טע"כ דאורייתא, אע"ג דלדעתו לעיל צ"ח א' ובפסחים מ"ד א' קי"ל דטע"כ לאו דאורייתא.

דעת קדשים

שינוי קונה ◆ **ראשית הגז** ◆ חולין קל"ה א'

מבואר בגמרא קל"ח א' דהקונה מעכו"ם צאנו לגיזתם מתחייב בראשית הגז (וכפי שמביא הר"ן זו גם הגירסא בדברי רש"י). ונחלקו הראשונים במאי מיירי. שבדברי רש"י מבואר דכל זה אם לא גדלה הגיזה, ונמצאת גדלה ברשותו של הישראל. אבל אם לא גדלה ברשותו לא חשיבא גיזה דידיה אא"כ קונה גם את הצאן עצמה[1], דאז שפיר נחשב גיזה דידיה כמו שאמרו לעיל קל"ו א' דלרבנן אפי' גדל הצמר בפטור מיחייב.

וצ"ב לדעת רש"י כיון שאפשר לקנות את הגיזה בפני עצמה ולהתחייב. וכן אפשר גם לקנות את כללות הצאן עם הגיזה ולהתחייב א"כ מ"ט בקונה גיזה לחוד אינו מתחייב.

וברמב"ם בפ"י מביכורים ה"ט כתוב דבקונה מעכו"ם מיחייב אפי' אם כבר גדלה הגיזה כשקנאם מרשות עכו"ם. וצריך עיון טובא דמאי שנא ממש"כ לעיל מיניה בה"א וב' בהקדיש ושייר גיזה לפניו דמיפטר כיון דאין זה גז צאנך שאין הצאן שלו, ומה לי אם הצאן של הקדש ומה לי אם הוא של עכו"ם.

והנה הגמרא דנה לגבי מוכר היכא דמכר גז צאנו במחובר ושייר לעצמו דהחיוב על המוכר במאי תליא. דר"ח פירש דרבי יהודה היא דס"ל בפאה דהמוכר הוא שחייב. ודחה רבא דעד כאן לא קאמר רבי יהודה אלא בהתחיל לקצור דחייל עליו חיובא אבל לא התחיל לקצור דלא חייל עליו חיובא לא, וכאן כל עוד שלא קצר את כל החמש כמאן דלא חייל חיובא עליו.

ופריש רבא דהרי"ז כמו שמצינו במתנות דהמוכר בהמה אינו מוכר מתנותיה, וה"נ המוכר אינו מוכר את הראשית הגז. והדברים מוקשים, דבין לשיטת רש"י דהנידון היה לפטור שניהם זה שאין הבהמה שלו וזה שהגיזה לא גדלה אצלו, ובין לשיטת הרמב"ם דהנידון היה לחייב את הקונה אם יקנה חמש רחלות דקנה הצאן לגיזתם, מ"מ מה שייך בזה שיורא שנאמר שאינו מוכר לו את הצאן לענין גיזתם.

עוד יש להוסיף דבגמרא לעיל מיניה אמרו דפטר ר"נ בר הושעיא בגזז ומכר משום דהשתא ליתנייהו ברשותיה, ולא פליגו עליה בגמרא אלא משום דהא גזז, אך לדברי רבא תיפו"ל דהמכירה לא הועילה. ואפשר דשם ר"ח קאמר לה, אך הו"ל למימר דרבא אמר דלא מהניא המכירה.

והנה הך מכירה שם מבואר בגמרא דמיירי במכר את גוף הצאן, שהרי הקשו בקונה צאנו של עכו"ם לגזוז דהצאן חוזרת לרשות העכו"ם לאחר גיזה, ופירשו דעומדת ברשותו להך מ"ד עד סוף גיזה. ובדברי הרמב"ם מבואר דמכלל החידוש לחייב במכר הוא אף במכר הגיזה. ועכ"פ שם מדובר במכירה דלאחר גיזה שמנתקת בין הצאן והגיזה לבין המחזיק בפועל. והגמרא אצלינו מדובר שמוכר לפני גיזה, וע"ז אומר רבא שמשייר לעצמו הצאן לגיזתם, וא"כ לכאורה אליבא דרבא ק"ו דכשמכר בתלוש נאמר דשייר הגיזה לענין חיוב ולא בענין לטעמא דר"ח כיון שכבר התחייב. ויש לדחות דנ"מ במה שאמרו שם שכבר מכר שאי"צ להיות קיים בעולם בשעה שגוזז את שניהם, ואילו בדינא דרבא בענין שיהיו שניהם בעולם דכמאן דשייר דיינינן ליה.

והא דכלפי הקדש שאני נראה משום שבקונה מהדיוט נתפס קניינו על גוף הצאן לענין הגיזות. אבל בהקדש שאין הקנין יכול להתפס על הבעלות, ואפי' בשכירות דנו התוס' אם אפשר לגור בשל הקדש, אין הקנין קיים אלא בפירות כשלעצמם, וכיון שכן בהקדש לחודיה אינו נחשב כקונה צאן לגיזותיו.

ומצינו סברא זו ברשב"א ב"ב ע"א ב' ובתשובה א' תקס"ג שאי אפשר להקדיש גוף ולשייר פירות. ואע"ג שאם יש לאחד גוף ולאחד פירות אם יקדיש ודאי בעל הגוף יעמוד בעל הפירות בשלו, מ"מ עצם החילוק דלזה גוף ולזה

פירות אינו נוצר כנגד הקדש דאין ההקדש מוגבל אליו. ועי"ש דכיון דעשה ב' דברים סותרים לא חייל כלל. והא מיפשט פשיטא לפי"ז שא"א לפדות מהקדש דקל לפירותיו שכל שהדקל עצמו לא נפדה גם פירותיו אינם פדויים.

ולכן ודאי דמהקדש א"א לפדות קנין פירות, ורק דבר מסויים יתכן שאפשר גם אם הוא מחובר ורק מצד מה שאפשר לתולשו ולא בתור תפיסה בדבר לענין פירותיו.

וזה ביאור דברי רש"י דאינו מתחייב אלא אם קנה הצאן לגיזתם דהגיזה גדלה אליו, או שקונה את הצאן כולו דאז גוזז לעצמו. אבל אם גדל ברשות אחר והגיזה אינה שלו אי"ז קנין גמור דהבעלים הוא הגוזז ובזה שניהם אינם מתחייבים דהבעלים גוזז ליד אחר ואי אפשר לחייב את שניהם, ורק אם קונה כח הצאן להעמיד גיזה או בפועל שהוא הבעלים כעת שממנו נגזז אפשר לחייבו.

ואחר שנתבאר שהגדר הוא שקונה את הצאן לגיזתם, נראה דזה ענין השיור שבדברי רבא. שאם ימכור גוף הצאן שכבר אין לו בו שייכות אין בזה מקום לשיור. אלא שכיון שהצאן נגזז ממנו בזה מהני שיור לדון דעדיין הגזיזה תחת ידו והוא שמעמיד את הגיזה ליד הלוקח ונחשב תחת ידו לענין ראשית הגז דהוא נידון כגוזז ואף שבפועל מעמיד ללוקח. ולכן דברי ר"נ בר הושעיא דאם מכר הגז ללוקח פקע ממנו לא יועילו דברי רבא דלענין מה משייר בגיזה שכבר מכר, ורק בגיזה המחוברת שייך לשייר ולהעמיד עצמו כמי שגוזז וממנו ניתן הדבר ליד הלוקח, דהרי גם הקנין זוהי צורתו, אלא שיש לדון הקנין כנגמר וכבר קיבל מיד המוכר הצאן לגיזתה, ואפשר לדון דהקנין לא הסתיים והמוכר עדיין עומד כמי שמעמיד צאן לגיזתה, ולכן מתחייב המוכר.

---

[1] ואין להקשות על דברי רש"י מהא דאמר לעיל קל"ה א' במשייר גיזות שיכול להתחייב דשם מתחייב משום דהגיזות גדלו לעצמו. ואכתי תיקשי מדברי רבא במקדיש גיזה עצמה דא"כ לדעת רש"י גם בשל הדיוט בכה"ג מיפטר פטור. אלא שכבר כתב שם בתוס' הרא"ש דשם המקדיש הוא המחוייב לפדות כיון דמיקרי גז צאנך, ורואים מדבריו דאפי' היכא דהקדיש עדיין נקרא שנגזז ממנו ואפשר לחייבו ע"ז (וכ"ז בהקדש לשיטת רש"י שאי"ז לגמרי יוצא מרשותו כידוע), ולא פטרוהו אלא משום דמחוסר גזיזה ונתינה.

דעת משפט

גביה מיורשים וסוגיית כושל ◆ **שעבודים** ◆ ב"ב קע"ה ב'

שנינו במשנה בכתובות פ"ד א' דדעת רבי טרפון להקדים בע"ח ליורשים, ואפי' במטלטלי. ואף ר"ע לא פליג אלא משום דהבע"ח מחוסרים גביה והיורשים לא, וכתבו התוס' פ"ד ב' דאם ימחל על שבועת היורשים יהיה הנכסים מוחזקים לכו"ע. וגם הרא"ש והריטב"א שחלקו ע"ז והוכיחו מהירושלמי דהיורשים קודמים אפי' היכא דליכא חיוב שבועה, מ"מ פירשו בטעמו של ר"ע משום דהיורשים אין מחוסרים גביה והבע"ח מחוסר גביה, ולא בפשוטו שא"א לגבות מיתומים.

וקשה א' דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח. ב' דמטלטלי לא משתעבדי לכתובה, ולדעת כמה ראשונים אפי' מיניה, ובזה קשה טובא איך יתכן דלגבות מיורשים קל מגביה מיניה. ג' קשה מש"כ במרדכי רמז רכ"ב דמיירי בקטנים דווקא איך יתפרש לשיטת ר"פ דקטנים לא בני מיעבד מצוה נינהו.

ובעיקר הדברים כבר כתב רש"י דכיון דאין זה ברשותם לכן נותנים לבע"ח, אלא שהענין תמוה דמה איכפת לן היכן זה מונח הרי לא חסר כלום בקניינם.

וברשב"א בתשובה ח"ב תשובה רנ"ג פירש על פי סוגיין מה דאיתא בתוספתא דכתובות פ"י ה"ד דגר שמת ובזבזו ישראל נכסיו שגובים כתובה ובע"ח ממי שתפס, וכתב הרשב"א דבזבזו מטלטלי משמע ואע"ג דכתובה אינה גובה כלל מטלטלי, ועי"ש דלא יועיל לומר דזה ר"מ דגם לדידיה רק כתובה גובה ולא בע"ח וכאן כולם גובים מטלטלי.

ויישב הרשב"א מה שהוכיח לו השואל מהא דאיסורא גיורא בב"ב קמ"ט ב' שמבואר שלא היה לו דרך להקנות נכסיו לבנו רב מרי, ולכאורה מ"ט לא התחייב לו ויגבו מהמטלטלין שאצל רבא. ופירש שיש חילוק דאם מעיקרא היה ביד ישראל אחר לא חייל עליה שעבודא, אבל אם יצא ליד הפקר נגמר הדבר ונתפס ביד הבע"ח ובכה"ג אי אפשר לשוב ולזכות בו אחר.

ומדמה הרשב"א לסוגיא דכושל, דכשם שכאן לר"ט יכול הבע"ח לתפוס אפי' מטלטלי ה"ה כשיצא לרשות הפקר נתפס לו לחובו. ועד כאן לא קאמר ר"ט דאם לקחו היורשים אין מוציאין מידם אלא משום שאלים כוחם שהם יורשים

ד"ת, אך בקנין מחודש שקנה אח"כ בזה קודם הבע"ח. ומבאר שם דגם ר"ע לא חלק בעיקר הענין אלא דס"ל דהיורשים קיבלו מיד דאינם מחוסרים גובייגא, אבל היכא דיצא לרשות הפקר הנכסים משתעבדים.

וצ"ע בעיקר דברי הרשב"א דהרי לפי הרשב"א אפי' מיניה לא גובים מטלטלי דכתובה ואינו מחוייב בזה ואיך יתכן דאם מת תזכה בזה האשה בכתובתה, ואם יש שעבוד שיגבו גם מיניה דידיה. וגם מה הסברא בזה דתלוי בזמן המיתה והרי אם יש לו זכות לבא כלפי מי שלא בא מכוחו של הגר כגון בהפקר א"כ מה הנ"מ אם יש זמן או לא. ובאמת כיו"ב מצינו בהשולח לגבי עבדים וצ"ע שם.

ויש שאלה בעיקר הסוגיא כאן. אם נאמר שהגדר הוא דיורשים עד שהם מחזיקים נקרא החזקה מכח אביהם ורק אחר שהם מחזיקים נקראת החזקה זו על שמם. א"כ מ"ט לגבי הפלוגתא בב"ק קי"א ב' לגבי שינוי רשות אם רשות יורש כרשות לוקח לא תלו בזה, אלא למ"ד דהוי כרשות לוקח אפי' אם לא לקחו בידם ולמ"ד דלאו כרשות לוקח אפי' אם כן לקחו בידם. וכיו"ב לגבי הסוגיא של תפוסת הבית ביש נוחלין שיש מ"ד דיש לבכור קודם חלוקה ויש מ"ד שאין לבכור קודם חלוקה, ולרוב הראשונים לשאר יורשים ודאי שיש קודם חלוקה ולפי הרשב"ם ליורשים אין קודם חלוקה, ומ"ט בכל הנידון הזה לא תולים האם לקחו ובא לידם או לא, ומאי שנא דרק לגבי גובייגא יש חילוק בזה שנקרא גביה מהאב ולא מהיורשים.

וזה מלמדינו בעיקר גביית שעבוד, שאין הפירוש שיש לו זכות לקחת את הדבר עבור חובו, דזכות זו כלפי הפקר מהי שייכת, ואם כלפי מי שיבא ויקח שלא יקחנה, א"כ אפי' כשמת הגר וכבר היו ביד אחר כבר הייתה לו זכות זו ומה הנ"מ אם היה שעה שהיא ברשות הרבים או לא.

אלא שעיקר היסוד הוא דהשעבוד הוא קיום של החוב עצמו בתורת קנין, וכמו שהתבאר בסוגיות הקודמות. וכל החסרון של מחוסר גובייגא הוא שהממון אינו מסור בידו לקבוע שזהו קניינו, דאם היה לקיחה מחודשת וכוחו להפקיע איזה דבר אחר ולהעמידו בידו א"כ זכות זו לא שייכת כלל כלפי הפקר, ואילו כלפי לוקח מה הנ"מ מתי לקח הלוקח. אלא הגובייגא היא בירור שזה מה שהיה בקניינו מתחילה, ולכן זה נגבה למפרע שנתברר שזהו הקנין. וכדברי הגרי"ז לגבי מכר שלא באחריות וקנה באחריות שדנה הגמרא לגבות מהלוקח ממנו משום אחריות. ותמוה דנימא שנגבה ממנו בתור מיניה ולא מכח השעבוד. דכ"ז אם השעבוד הוא זכות לקבל, אך אם השעבוד גדרו דמברר ועומד דזהו חלקו, הרי כל שנתברר בהכרח דזה היה חלקו מעיקרא ונגבה השעבוד.

ולכן יש הבדל דאם יצא לידי הפקר אע"ג דלא נגמר החוב ועדיין עומד כשעבוד, מ"מ כיון דאין אחר שמעכב נמסר הדבר תחת ידו לקובעו ולהעמידו לגביית חובו, ומעתה לא תועיל בזה זכיית אחר. ואילו כל היכא דבשעה שמת היה ביד אחר הרי שעבודו לא נסתיים, וכל שעה הוא עומד כנגד קנין מעיקרא כנגד קניינו של גר ואח"כ כנגד קניינו של הזוכה, ושעבוד אינו גובר על קנין כלפי מטלטלין.

וזה הענין ג"כ ביתומים שכלפי עיקר כח הקנין שלהם אין כל הבדל אם יקחו אם לא ולעולם זה עומד בידם בתורת ירושה, ולכן לגבי הסוגיא של רשות יורש כרשות לוקח או לגבי הסוגיא של תפוסת הבית אין נ"מ אם כבר קיבלו או לא. ורק לגבי שעבוד לחוד יש חילוק, דכאן הנידון אינו על עצם כח הקנין אלא האם זה מסור בידו באופן שלא יוכל להגבותו מיתומים, וכאן אין מעכב עיקר קניינם שהרי אצלם מתקיים הקנין של האב ואצלו זה היה נגבה ונמצא דאי"ז קנין שיכול למונעו, אלא שמה שבפועל זה מסור תחת ידם אחר שידם כידו זה מונע ומגביל את הגובייגא ממטלטלין שלהם, שאין רשותם מסורה תחת ידו לענין שיוכל לגבות ממנה, ובזה כל עוד שאין זו רשותם ואינם עומדים אלא מכח האב יכול לגבות מהם.

ובזה יש להבין החילוק שדוקא במטלטלי דיתמי נאמר דבר זה ולא בקרקע כמו שכתוב כאן בשיטה בשם הריב"ש, משום דמטלטלין החזקתם היא במה שהם בידו ואילו קרקע היא מעמידה עצמה אליו, ולכן עבד זה ביניהם שגם עומד אליו וגם הוא בידו. וכיון שכן לגבי השעבוד יש חילוק דקרקע משועבדת היא זו שמעמידה עצמה לשעבוד ואילו מטלטלין צריך לתפוס על הקנין ולגבור עליו. ולכן במטלטלין שהגדר הוא שתופס עליהם מעכב תפיסת היתומים, והרי תפיסתו מעכבת ומונעת מהם לחול. משא"כ בקרקע שצריך להעמידה לו לעולם זה נחשב שמהם עומד אליו ולא שיש לו בהם החזקה נפרדת.

ובעיקר גביה של יורשים יש לתמוה דלהלן פ"ו א' מבואר דלגבי היתומים יש מצוה לפרוע חובת אביהם, ולגבי לקוחות לוקחים מכח השעבוד וא"כ נאמר שגם אצל היורשים יקחו מכח השעבוד דדל מהכא כוחם של יורשים נקח מכח השעבוד וגם בקטנים.

שאמרו בגמרא להלן צ"א ב' דמה שצריך מותר בשביל כתובת בנין דכרין אם יש ב' כתובות עצם מה שנשאר לשניה לפרוע לראשונה חשיב מותר, וכדפירש רש"י עושין מצוה לפרוע חובת אביהן והיא היא ירושתן, והדבר תמוה דמה קיום יש בזה לירושתם.

עוד מצינו כיוצא בזה בהא דב"ק ט' א' בבע"ח שגבה מאחד מהאחים שהאחרים חוזרים עליו ואמרו פשיטא האי ברא והאי לא ברא, רואים שאין הגביה מהם בתור משועבדים בעלמא ואע"ג דאפי' אם היו לקוחות היו גובים מהם אלא בתור בן.

עוד מצינו שכתב הרב המגיד פכ"ב ממלוה ולוה הט"ו דבנכסי יורש בטלה החלוקה בשתות ובלוקח בכל שהוא דאין לו ענין מול הלוקח.

ואיתא בר"י מיגש ב"ב קכ"ד א' דביורשים חייב להטפל בחוב ולמוסרו לקיים את מצוותו, ותמה הרשב"א דשעבודא דאורייתא ואי"ז קיים כמצוה, אך למ"ד דהוי מצוה שפיר ניחא ליה הך מילתא, ותמוה איזה מצוה יש לו, ואם יש לו מצוה יגבו ממנו אפילו בלי השעבוד וכדלהלן.

ויש לשאול גם לאידך גיסא כיון שיש מצוה על היתומים והיינו כמו מיניה דעל הלקוחות אין חוב א"כ מ"ט אומר הרא"ש בכלל ע"ט סי' ח' דנכסי יתומים חשיבי משועבדים.

והיינו דשיטת הרמב"ם דשעבודא דאורייתא ואפי' הכי דאיקני לא משתעבד. וא"כ למה מיתומים כן יכולים לגבות גם דאיקני אשר למדוהו מב"ב קנ"ז א' ששם אמרו דלמ"ד דמלוה ע"פ גובה מן היורשים היינו מאן דאית ליה שעבודא דאורייתא גובה גם בלי דאיקני משום שיש להם מצוה ואינו מובן מדוע יש להם מצוה רק למ"ד דפריעת בע"ח מצוה.

וכעין זה יש להוסיף קושיא בדברי המחבר בסי' ק"ז א' שכופים את היורשים בלי דאיקני. ואפי' הכי בקנה ולוה כתב בבדק הבית ק"ד ח' שהאחרון גובה ולא יחלוקו ולא אומרים שהשתעבד לראשון שאי"ז כ"כ שעבוד ואף קדימה אין בו שהרי זה היה המ"ד שבא לדחות שם בבדק שכיון שלשני יש שעבוד גמור הוא עדיף ואם לאו הכי יחלוקו אך הראשון ודאי לא היה צד שיקבל הכל.

עוד יש בדברי הרשב"א בתשובה בח"ד סוף סי' קנ"ב דמטלטלי דיתמי כופים עליהם כמו בכתובה ורק אין יכולת לגבות.

ויש לדקדק בדבריו שם שכתב דחיובא דידהו עדיף משום דלא יעמידו עצמם כרשיעי. והרי הרשב"א סובר במיוחסות ס"א שבמיניה איכא קדימה במטלטלין א"כ יורשים מחד אינם מיניה. ומאידך אי"ז רק מצוה בעלמא שא"כ אי"צ לפוטרם כדי שלא יעמידו עצמם כרשיעי תיפוק ליה שזה חוב ממון וזה רק מצוה בעלמא, אלא ששניהם זה קיום חוב ועדיף להם לקיים את חוב עצמם כדי לא להיות רשיעי.

ואחר שהתבאר עיקר הענין שהשעבוד אינו כח לגבור על הלוה אלא שמעמיד הממון בגוביינא כמי שהוא החוב. ובזה יש ג' חלקים.

במיניה מעמיד את הפרעון עצמו, והיכא שמשלם מדעתו עכ"פ, ואם לא אזי הוי זה כערב. וביורשים מחד גיסא ג"כ תופס על קנין הלוה עצמו ומאידך הרי אין את השעבוד הגוף שאין הם חייבים בעצמם אלא מצד שהם מחזיקים בקנין הלוה שדינו להנתן ליד המלוה וזוהי המצוה, ואפי' הכי זה משועבדים שתופס על רשות אחרת שתקיים החוב ואי"ז שעבוד הגוף. ובלקוחות מגיע כקודם ואי"ז קיום של החוב.

ולכן מצוה זו שייכת רק בקרקע שראויה להשתעבד והיא מצד עצמה מעמידה עצמה לפרעון החוב, אלא שאי"ז נתפס והסתיים וכלפי קנין לוקח יש תפיסה חדשה, אך כל שהיא בידו מצוות הקרקע לבא ליד הלוה. משא"כ במטלטלין שיש להם קנין בפני עצמם, הרי בזה רואים בדברי הרשב"א שאע"ג שזה משועבד לא גובים אותו מהיורשים בלי מצוה, כי במטלטלין יש להם החזקה בפני עצמה שאי אפשר לבטלה. וכיון שזה דבר שלא הסתיים אלא שמצוותו לבא ליד הבע"ח לא שייך בזה קדימה, ומיורשים סגי במצוה זו, אלא שלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כפי שאינו מסתיים כך לא נחשב שהתחיל דאי"ז מחיל עצמו בקרקע כ"כ שיעמוד גם בלי השעבוד הגוף.

קו בחכמה

◆ פרקי אבות ◆ פרק א' משנה ה'

במרד היו מצורפות נשים כמו מעשה יהודית. וכן האשה נדרשת לשבח הרבה במשלי כמו שאמרו ביבמות ס"ג ב' שאם הולך על האשה כמה נאה אשה שכתוב עליה ואם התורה נמשלה אליה כמה נאה האשה שהתורה נמשלת עליה. ונאמר במלאכי ב' י"ד והיא חברתך ואשת בריתך, והשרוי בלא אשה שרוי בלא תורה ובלא טובה ורבות כהנה. ומה המכוון באזהרה זו. גם ההקבלה בין אשתו לבין אשת רעהו תמוהה, והרי הם בעיות נפרדות לגמרי. והגם שודאי מדובר שלא יתעסק בתאוות, אך הלשון הכוללת, ואזהרת הריחוק מאשת חבירו צריכות הרחבה ופירוש.

והבעיה עם אנשים רעים היא גם עם חברים. ולהרחיק מאשה רעה יש אריכות בספר משלי, אך שם כנזכר כתוב שמח באשת נעוריך, וכאן מצוה שלא להרבות בה שיחה.

משמע שהאל תרבה שיחה עם האשה זה היסוד של מה שאמרו אחר כך שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים. ושמרחיק מגיהנם גם מוזכר בגמרא באותו אחד שלא נזקק לעבירה כיון שלא היה לו מקוה לטבול, והוא דבר פשוט ומחוור. אך צריך ביאור השייכות שלו לחסד וההיזדקקות לזה במיוחד בתקופה זו.

ונראה שיסוד מלכות החשמונאים היא לטהר את הבית, ומכח זה טיהרו אחר כך את בית ה', ולחצוץ בהשפעה הזרה, ולעשות לעומת זה ריבוי של קדושה ואור השוכן בבית. ובזה חלקו הראשון היה להביא את החכמים לתוך ביתו. והחלק השני זה להיות בית של השראת השכינה שזה חסד ופרישות. והפרישות משמעותה שהקשר מוגדר יותר כמעשה מצוה ולא כהיגררות אחרי העולם. וכנראה שהמרבה שיחה עם האשה קשה לו להיות פרוש והרי זה שמם של אלו שלא נגררו אחרי המתייונים בגלגולם הראשון והצדוקים בגלגולם השני. והעמדת הפרישות אינה רק הענין הפרטי, אלא זה הכח כנגד תרבות יוון ששמה את הגוף במרכז והכוחנות וההצלחה, וכנגד זה מביא את העניים לביתו ואינו נגרר להשים את הצד הנקבי של הבריאה במרכז, וזה כולל את חלקי התרבות השונים של יוון, אלא לכונן מלכות דקדושה שבה חבירותה של האשה מצורפת אליו להתקדם איתו ולא שיורד אליה למושגים שלה.

לכן שמו את אשתו ואשת חבירו ביחד, שעם אשת חבירו ודאי אינה חברתו והוא מתעסק עמה רק להתלמד איך לשים במרכז את הדברים החולפים. כלומר שהציווי כאן הוא לא לקבל את המציאות ולהכנע אליה ולהתפעל מכוחותיה, אלא להביא את ההטבה והחסד. להביא את הקדושה והטהרה ולחולל את השינוי מבפנים. ובהמשך נראה איך זה הלך והתעצב בפועל עם כינון מלכות בית חשמונאי.

קישור לחיבור על מדע אהבה זמנים https://bit.ly/4e3hyqX לקבלת הגליון ולהערות: e3173899@gmail.com